

HÖLDERLIN

JAHRBUCH

1961/1962

# HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von*

*Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

---

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft*

*herausgegeben von*

*Wolfgang Binder und Alfred Kellert*

Zwölfter Band 1961/62

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Die Drucklegung dieses Jahrbuchs wurde durch einen großzügigen Zuschuß des Regierungspräsidiums Südwürttemberg-Hohenzollern aus Mitteln des Werbefunks im Südwestfunk Baden-Baden ermöglicht

## INHALT

### ABHANDLUNGEN

Hölderlins Deutung des Menschen. Von Wolfgang Binder . . . . .	1
Hölderlins Dichtungsbegriff. Von Lawrence Ryan . . . . .	20
Hölderlins Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten'. Von Werner Kirchner † . . . . .	42
Ergänzende Bemerkungen zu Kirchners Wiederherstellung der Ode 'Der Frieden'. Von Wolfgang Binder . . . . .	67
Hölderlin und das Meer. Von Werner Kirchner †. . . . .	74
Hölderlins Namenssymbolik. Von Wolfgang Binder . . . . .	95
Das „Späte“ in Hölderlins Spätlyrik. Von Paul Böckmann . . . . .	205
Das Salamis-Fragment des 'Hyperion'. Von Maria Cornelissen . . . . .	222
Niobe. Von Joachim Rosteutscher . . . . .	232
Die schweizerische Publizistik zur Zeit des Friedens von Lunéville. Von Ilva Oehler . . . . .	242
Hölderlin im Vormärz. Über Ernst Wilhelm Ackermann (1821 bis 1846) Von Paul Requadt . . . . .	250
Drei Briefe Emil Petzolds an Norbert von Hellingrath. Mitgeteilt von Eduard Lachmann . . . . .	263
Werner Kirchner zum Gedächtnis. Von Alfred Kelletat . . . . .	268

*Mit einem Lichtdruck*

### VERTONUNG UND GEDICHTE

Hölderlin 'Ehmals und jetzt'. Von Hans Werner Henze . . vor Seite	273
Hölderlin in Tübingen. Von Johannes Bobrowski . . . . .	273
Pour un Prométhée saxifrage. Von René Char (Deutsch von Franz Wurm)	274

### REZENSIONEN

Friedrich Beißner, Hölderlin. Reden und Aufsätze (E. L. Stahl) . . . . .	276
Maria Cornelissen, Hölderlins Ode 'Chiron' (Lawrence Ryan) . . . . .	277
Horst Rumpf, Die Deutung der Christusgestalt bei dem späten Hölderlin (Lawrence Ryan) . . . . .	281
Ulrich Häussermann, Friedensfeier. Eine Einführung in Hölderlins Christushymnen; ders., Friedrich Hölderlin in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten (Lawrence Ryan) . . . . .	284

### BERICHT UND BIBLIOGRAPHIE

Bericht über Jahresversammlung und Diskussion . . . . .	287
Hölderlin-Biographie 1959–1961. Von Maria Kohler . . . . .	305

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1963

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

# HÖLDERLINS DEUTUNG DES MENSCHEN\*

VON  
WOLFGANG BINDER

„Hölderlins Deutung des Menschen“ – das Thema scheint bedenklich. Denn im Werk eines Dichters nach Deutungen suchen, heißt das nicht, am Wesen seiner dichterischen Aufgabe vorbeigehen? Der Dichter bildet und formt, er entwirft eine Welt oder feiert die Mächte, die in ihr wirken, und stiftet das Bleibende. Das Deuten überläßt er den Auslegern.

Eine späte Ode Hölderlins schließt jedoch mit dem Wort: „frei will ich . . . euch all', ihr Sprachen des Himmels! deuten und singen“. Am Ende der 'Patmos'-Hymne heißt es, mehr als den Preis der Mächte, der Mutter Erde und des Sonnenlichts, liebe der Vater, „daß gepflegt werde der feste Buchstab, und Bestehendes gut gedeutet“. Und wieder in einem anderen Gedicht wird gesagt, es sei wohl gut, Sagen im Gedächtnis zu bewahren, aber es bedürfe auch des Dichters, „die heiligen auszulegen“.

Auch der Dichter deutet also und legt aus, anders jedoch als sein Interpret. Philosophischen Aufsätzen Hölderlins läßt sich entnehmen, wie dieses dichterische Deuten gemeint ist. Der Gedanke ist dieser: Was dem Dichter begegnet – äußere Erlebnisse oder innere Erfahrungen, geschichtliche Überlieferungen oder philosophische Ideen – das spricht er nicht einfach aus. Er muß es zuvor, wie Hölderlin sagt, in den „Grund“ seiner „Bedeutung“ zurücknehmen, es in sein Wesen versenken, um es dann aus diesem in die konkreten Worte, Bilder und Sinnzeichen der Dichtung heraufzuführen. Gleichsam im Bade seiner Deutung wird Erfahrenes Dichtung. Darin verliert es das Zufällige, aber es behält seine Gestalt und es gewinnt eine Transparenz, welche das Gültige durchscheinen läßt. Das Dichten selbst ist also ein Deuten, und Hölderlins Deutung des Menschen erschließt sich in der Weise, wie er den Menschen dichtet. Nur so ist die Frage unseres Themas gemeint. Daß wir uns zugleich gewisser Hilfen bedienen, die in philosophischen Reflexionen Hölderlins über den Menschen bereit liegen, ist nötig und unbedenklich, so lange wir deren Deutung nicht für die Dichtung nehmen.

## 1.

Hölderlin gehört einer Zeit an, die sich leidenschaftlich um ein Verständnis des Menschen bemüht hat. Im vielstimmigen, dissonanzenreichen Kon-

\* Festvortrag, gehalten bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft am 26. Mai 1961 in Tübingen.

zert ihrer Meinungen klingt seine Stimme jedoch wie aus weiter Ferne. Denn nicht in den konkreten Situationen seines Daseins scheint er den Menschen zu suchen: die wandellose Natur, die ewigen Götter, das versunkene Hellas und der künftige Vaterlandstag sind die Sinnorte, die ihn vom Menschen zu sprechen nötigen, vom Menschen, wie er war und sein wird, wie er nicht ist und wie er sein soll. Die Wirklichkeit des Menschen scheint er für seine Unwirklichkeit und sein Ideal für seine wahre Wirklichkeit zu halten. Wir hätten daher nicht von Hölderlins Deutung des Menschen, sondern von seiner Verkündigung des neuen Menschen zu sprechen.

So ist es indessen nicht. Denn so weit sich Hölderlins Idee des sein-sollenden und mit ihm des ursprünglichen Menschen vom Bilde des gegenwärtigen und wirklichen entfernt, gerade seiner Wirklichkeit entnimmt er die Elemente seiner Verklärung. Nur im status corruptionis des Menschen zeigt sich sein Woher und sein Wohin, und es kann sich zeigen, weil seine Menschennatur in diesem Stande nicht gänzlich ausgelöscht ist. Sie ist nur verdeckt und entstellt, und Hölderlins Bemühen geht, nicht anders als das seiner Zeitgenossen, dahin, den Menschen zu ent-decken und seiner Bestimmung zurückzugeben.

Zwei Quellen waren es vor allem, aus denen er dabei schöpfte: Die konkreten Erfahrungen, die er mit sich selbst und mit ihm begegnenden Menschen und ihrer Welt machte. Schon in den frühesten Briefen und Gedichten kommen sie zu Wort, in den Frankfurter Jahren werden sie unter dem Eindruck eines, wie er glaubte, vollkommenen Menschen grundsätzlich und emphatisch ausgesprochen. Den andern Bereich bilden die Deutungen des Menschen, die Hölderlin in Theologie, Philosophie und Dichtung seiner Zeit entgegentraten. Von Anfang an durchdringen sich aber persönliche Erfahrung und überliefertes Denken: keine Erfahrung, die sich nicht im Horizont eines Denkbildes geformt, und kein Gedanke, der sich nicht an Erfahrungen realisiert und bestätigt hätte. Unbefangen zu sehen oder sich freien Entwürfen zu überlassen, gestattet sich der junge Hölderlin nicht. Aus dieser Matrix sich mischender und sondernder Substanzen geht schließlich in den Jahren der ersten Reife Hölderlins eigene Deutung des Menschen hervor. Es empfiehlt sich daher, mit wenigen Worten an seine frühe Lebens- und Bildungswelt zu erinnern.

Zu Hölderlins ältesten Überzeugungen gehört es, daß der Mensch einer Sphäre bedarf, um zu existieren. In Familie, Freunden und Heimat verdinglicht sich ihm diese Sphäre, ihr Element ist Liebe. Da aber Liebe nicht den Charakter des Dinges hat, ist diese Sphäre bedroht. Von außen durch Menschen, die sich dem Liebesbezug widersetzen. Vom „Menschendruck“ sprechen die frühen Gedichte gern und begreifen darunter, was sonst

„Haß“, „Trug“, „Lästerung“ und „Spott der Welt“ heißt. Auch die Heimat, Vaterland genannt und selbst ein menschliches Wesen, leidet. Aber „Tyrrannen“ und Ausländerei sind nur Symptome einer langen geschichtlichen Selbstentfremdung Suevias. Ihre unversehrte Natur und die wie Lichtträger in die Jahrhunderte ausgesandten „edlern Schwabensöhne“ verbürgen die Rückkehr der Vorzeit und ihrer Heilssphäre in einer halb historisch, halb eschatologisch verstandenen Zukunft. Vom Wort- und Vorstellungsschatz des Pietismus und der Sturm-und-Drang-Dichtung sind diese Motive geprägt.

Von innen ist die Sphäre des Menschen durch ihn selbst bedroht. Tugend und Laster wechseln in seinem Herzen. Aber diese Begriffe meinen, in einer für den altwürttembergischen Geist charakteristischen Verschmelzung aufklärerischen und pietistischen Denkens, nicht einfach Moral und Unmoral. Tugend ist ein Sich-öffnen nach oben, Laster Selbstverhärtung und Abkehr von Gott. Im gleichen Rhythmus öffnen und schließen sich die Sphäre zum menschlichen Du und der Raum des inneren Lebens, des Fühlen- und Sich-fühlen-könnens. Hölderlins Klagen über die ewige „Ebb' und Flut“ seines Wesens lassen den Erfahrungsgrund dieser Anschauung erkennen. Und immer ist das Ganze des Bezugs zu Gott, zum Menschen und zum eigenen Selbst vom Wechsel der Erstarrung und Lösung betroffen. In Herders Aufsatz 'Tithon und Aurora' fand Hölderlin später das Wort vom Altern und Sich-verjüngen der Menschen und Völker, das ihm lange zur dichterischen Chiffre dieses Vorgangs diente.

Die Grenzen der Sphäre, welche den Menschen erst Mensch sein läßt, sind gänzlich ungesichert. Aber auch sie selbst kann ihm zur Gefahr werden, wenn nämlich ihr Leben überlebendig wird, daß es ihn sich zu entreißen und um seine Freiheit zu bringen droht. Das klassische Bild des dionysischen Sturzes – „ins All zurück die kürzeste Bahn“ – wurzelt in frühen Erfahrungen von der „wächsernen Weichheit“ und „leichten Zerstörbarkeit“ eines Wesens, das sich der allzuliebenden Hingabe nicht weniger als des Drucks von außen zu erwehren hatte. Daher der Gestus des Zurückweichens in den frühen Gedichten, der sich in Wendungen wie „von ferne will ich lauschen“ und ähnlichen ausdrückt und in der Entsagungsmotivik des späteren Werkes fortlebt. Nur in einer Sphäre, die ihn bindet, indem sie ihm Freiheit gibt, die ihn, mit dem Wort der Hymne an die Dichter, „in leichtem Umfängen“ hält, kann der Mensch auf menschliche Weise bei sich sein. Darum preist Hölderlin so oft die „Stille“, die er schon früh nicht nur im pietistischen Sinne als Sammlung und Gnadenerwartung, sondern als harmonische Präsenz aller Wesenskräfte oder, wie Hyperion sagt, als ein „Schweben in goldner Mitte“ versteht.

In der bewegten Ruhe dieser Stille kann es aber, plötzlich und auf einmal, geschehen, daß der Mensch im befreiten Gefühl über sich selbst hinausgeführt wird, nicht um sich, wie in der dionysischen Hingabe, zu verlieren, sondern um sich zu finden. Augenblicke der „Erhebung der Seele“, Stunden, „da ganz es fühlen, dem Herzen vergönnt ist“, nennt sie das Gedicht 'Die Teck', vergleichbar der Klopstockischen „Stunde“ oder dem „ewigen Nu“ des Mystikers. In solchen Allaugenblicken ist der Mensch auf mehr denn menschliche Weise bei sich, er wird seines Ursprungs und Ziels im Ewigen inne. Dieser Erfahrung entspringt die Dichtung der Tübinger Hymnen. Denn jede der Hymnen gestaltet den Vollzug eines solchen Augenblicks der „Begeisterung“ im wörtlichen Sinne der Begeisterung, worin der Dichter das Irdische hinter sich läßt und huldigend der Gottheiten ansichtig wird, welchen die Gedichte gewidmet sind.

Diese wenigen Andeutungen genügen wohl, um drei Charakteristika erkennen zu lassen: Hölderlins Interesse am Menschen erwacht in der Selbstbeobachtung, aber im Aspekt spekulativer Deutungen. Eigene Zustände erläutern Möglichkeiten des Menschen überhaupt. Die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Individuums, sei es im Sinne der neuen empirischen Psychologie oder der Herderschen Geschichtlichkeit, geht nicht in sein Denken ein. Wenn er später Diotima und sich selbst gänzlich vom Menschenwesen trennt, dann nicht ihrer empirischen Einmaligkeit, sondern ihrer Repräsentanz des Göttlichen wegen. Hölderlins Mensch ist von Anfang an der Mensch schlechthin. – Zweitens dürfte deutlich geworden sein, wieviel Hölderlinische Empfindungsweise in die pietistischen und anderen Denkbilder der Frühstufe eingeht. Die Stille, der Augenblick, der Rhythmus der Sich-öffnens und -verschließens, der Affekt gegen den liebeunfähigen Menschen und die Sehnsucht nach der bindend-befreienden Sphäre enthalten Grundformen der Erlebnisdeutung, die bis in die späten Gedichte fortwirken. Zu Unrecht wird die frühe Lyrik in die Kategorie schülerhafter Versuche verwiesen, in welchen Hölderlin noch nicht zu erkennen sei. – Schließlich geht aus diesen Anschauungen wohl hervor, daß dem jungen Hölderlin das Problem des Menschen nicht in der Frage nach seinem Wesen, sondern in der Frage nach der Möglichkeit, Mensch zu sein, begegnet ist. Ansätze einer Wesensdeutung sind gleichsam noch aufgesogen von der viel brennenderen Frage: wie kann ich vor Gott, unter den Menschen, in Natur und Gegenwart des Vaterlandes und angesichts meines sich mir immer wieder entziehenden Selbst als Mensch existieren? Um Hyperions Frage: „Was ist der Mensch?“, die Wesensfrage, stellen zu können, bedurfte es eines anderen Anstoßes.

In den Jahren 1794 und 1795 sind Hölderlin in der führenden deutschen Philosophie zwei Wesensbestimmungen des Menschen entgegengetreten, welche beiden er sich nicht entziehen konnte: der Mensch als Subjekt und der Mensch als Ich. Der als Subjekt verstandene Mensch, so hörte er hier, ist endlich; denn Subjekt ist er nur als das Subjekt eines Objektes, welches er nicht ist. Es ist ihm gegeben, er muß es hinnehmen, ja er bedarf des Empfangens, um überhaupt zu sein. Ihm ist die Abhängigkeit von fremdem Dasein, die Endlichkeit des Nicht-alles-seins auferlegt. Der als Ich verstandene Mensch hingegen ist unendlich; denn nicht wie ein Es in die Welt verschlungen ist er vielmehr selbst eine Welt. Was ihm gegeben ist, das hat er sich gegeben. Unbedürftig und unbeschränkt genießt er die Freiheit des Aus-sich-selbst- und die Absolutheit des Alles-seins. Die erste Wesensbestimmung des Menschen entnahm Hölderlin Kants Lehre vom endlichen Subjekt, die zweite Fichtes Lehre vom absoluten Ich. Mit beiden hat er sich nach dem Zeugnis der Briefe und der Frühstufen des Romans gleichzeitig und nachdrücklich beschäftigt, wobei allerdings gewisse Umdeutungen unterliefen.

Aber die Frage ließ sich nicht umgehen, wie der Mensch nun wirklich zu denken sei. Sie nahm, da Hölderlin weder die eine noch die andere Antwort verwerfen konnte, von selbst die Form der Aporie an: Was ist der Mensch, wenn er zugleich endlich und unendlich, bedingt und unbedingt ist, wenn er, wie Hyperion sagt, zwischen dem „Bettler“ und dem „Gott“ schwankt? „Oft ist uns, als wäre die Welt alles und wir nichts, oft aber auch, als wären wir alles und die Welt nichts“ so lautet eine andere Formulierung des Problems in dieser Zeit. Zwei Kernsätze des Romans mögen es näher erläutern, der eine: „Des Lebens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstände“. Der andre: „Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter.“ Das heißt: am Widerstand des Schicksals wird Leben Geist – an dem im Gott objektivierten eigenen Wesen kommt der Mensch zum Gefühl seiner selbst. Beide Sätze treffen in der Vorstellung zusammen: Sein wird am Gegenstand Bewußtsein, aber sie unterscheiden zwei Weisen des Gegenstand-seins. Das Schicksal steht dem Menschen „entgegen“, es ist vorgeworfenes objectum, das er hinnehmen muß. Den Gott, und in ihm sich selbst, stellt er sich „gegenüber“, er ist vorgestellte, subjektgemachte Objektivität. Dort scheint die Geburt des Bewußtseins, hier die des Selbstbewußtseins gemeint. Aber nicht um diese geht es, sondern wieder um die

Grundfrage: endliches Subjekt oder absolutes Ich? Denn bedarf der Mensch des gegebenen Objektes, um Geist zu werden, so ist er ein endliches Wesen, und wird er Geist, indem er sich selbst sein Objekt gibt, so ist er ein unendliches Wesen. „Auch Hyperion teilte sich unter diese beiden Extreme“ heißt es an anderer Stelle. Und wirklich durchzieht den Roman und noch das 'Empedokles'-Drama, bald öffentlicher, bald verborgener, die unablässig beunruhigende Frage: ist der Mensch der Empfänger oder der Schöpfer seiner Welt, ist er nichts oder alles?

Stehen sich zwei widersprechende Deutungen eines Phänomens gleichnotwendig, also antinomisch, gegenüber, so verbietet sich die Entscheidung für eine der beiden ebenso wie ein entscheidungsloses Verharren im Sowohl – als auch. Hölderlin hat dies sehr rasch bemerkt. Die Reflexionen der 'Hyperion'-Vorstufen und der gleichzeitigen Briefe zeigen das Bild sich ständig fixierender und wieder aufhebender Versuche, die widersprechenden Elemente zur Einheit zu fügen und eine theoretische Wesensgründung des Menschen zu erzwingen. Indessen, gerade im Scheitern der gedanklichen Bestimmung lag einer der stärksten Antriebe der dichterischen Gestaltung. Denn nicht das endgültig festgestellte, sondern das sich aus transitorischen Lösungen fort und fort entziehende Wesen des Menschen läßt eine Dichtung des Menschen, eine Dichtung des Rätsels Mensch entstehen. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob Hölderlins klassische Dichtung des Menschen aus philosophischen Reflexionen hervorgegangen sei und keiner weiteren Erklärung ihrer Genesis bedürfe. Auch wenn wir in ihm einen in hohem Maße denkenden Dichter erkennen, werden wir zunächst in seiner dichterischen Vorgeschichte die Bedingungen suchen, unter welchen er sich bestimmte Philosopheme erst zu eigen machen und in dichterische Impulse verwandeln konnte. In der Dichtung der Tübinger Hymnen liegt denn auch das Problem de facto bereit, aber es entbehrt noch der antinomischen Zuspitzung, die sich erst aus der Begegnung mit Kant und Fichte ergab.

So meinen z. B. die mystische Entrückung des Augenblicks, die zeitlose Präsenz der Stille oder das sursum corda der Begeisterung stets den Überschritt eines endlichen Wesens ins Unendliche. Aber es bleibt durchaus unbestimmt, ob dieser Schritt eine subjektive, im Wesen des Menschen gegründete Leistung oder ein objektives Heilsgeschehen ist, das ihn ergreift. Ebenso unbestimmt, wie die Natur der Mächte und Wesenheiten, welche die Hymnen feiern, der Schönheit, der Liebe, der Harmonie und anderer: sind sie seiende Gottheiten oder idealistische Setzungen, ist also der Mensch ihr Geschöpf oder ihr Schöpfer? Wenn ihn die Göttin der Harmonie den „Schöpfer ihrer Schöpfungen“ nennt, so ist dies ein Leib-

nizischer Syntheseversuch, der nur im hermetischen Bezirk der Empfindungen, die er empfängt, und der Ideen, die er schafft, ein endlich-unendliches Sein des Menschen zu konstituieren vermag. Er scheitert, sobald die Faktizität des Wirklichen ins Blickfeld des Dichters rückt und den magischen Kreis der Hymnen und ihres Menschenbildes durchbricht. Diese erscheint ihm in mancherlei Gestalten, als Natur, als griechische Antike, kaum in der Form des Zeitgeschehens, doch vor allem in den konkreten Erfahrungen der nun beginnenden Wanderjahre, die ihn nach dem Abschied vom Tübinger Stift und seiner geistreichen Enge mit neuen Welten, ja eigentlich überhaupt erst mit der Welt in Berührung bringen. Und nicht zufällig verschwindet zu dieser Zeit der spiritualistische Überschwang der Hymnen fast ganz aus Hölderlins Lyrik und macht einer einfachen, anschauungsreichen Sprache Platz. Ein neues Wirklichkeitsgefühl entsteht, die Frage nach dem Menschen und seinem Verhältnis zur Wirklichkeit fordert abermals und dringender eine Antwort, und ein vertieftes Studium Kants und Fichtes hebt ins Bewußtsein, was latent vorhanden, aber unbestimmt geblieben war.

### 3.

Fragen wir also nach der Konzeption des Menschen, die sich in Hölderlins klassischer Dichtung aus der Alternative: Endlichkeit oder Unendlichkeit? entwickelte. Ich nenne zunächst einige Lösungen, die Hölderlin nicht aufgenommen hat, obwohl sie ihm in Dichtung und Denken seiner Zeit entgegentraten.

Hölderlins Mensch ist kein Mikrokosmos, in dessen Ausstattung die Elemente der Welt, himmlische und irdische, vollständig wiederkehren, so daß er zwar in jedem einzelnen Wesensteil endlich, in ihrer Gesamtheit aber, einem autarken System vergleichbar, unendlich existiert und alles, was ihm die Welt geben könnte, aus sich selbst zu entwickeln imstande ist. Er ist auch nicht eine Entelechie, die, wie das Wort sagt, ihr Ziel in sich selber hat, also immer auf dem Wege zu sich ist, so daß sie im einzelnen Augenblick als ein endliches, aber, weil dieser zugleich die Folge aller Augenblicke einschließt, als ein unendliches Wesen erscheint. Und er ist drittens nicht ein physisch-moralisches Doppelwesen, das solange der Endlichkeit angehört, als seine Hälften im Streit liegen oder die eine über die andre triumphiert, in ihrer Versöhnung und Harmonie aber eine absolute Existenz gewinnt. Einzelne Motive dieser mit dem Namen Leibniz, Goethe, Kant und Schiller verknüpften Deutungen begegnen zwar hin und wieder, aber sie werden einer ganz anderen Konzeption eingeformt, wie man denn auch kaum auf den Gedanken verfiel, in Hyperion oder Empe-

dokles Brüder Fausts, Wilhelm Meisters oder Schillerscher Tragödienghelden zu sehen.

Die Eigenart dieser Konzeption liegt nicht in ihren Ergebnissen, sondern in ihrem Verfahren. Hölderlin baut den Menschen nicht aus Elementen auf, weder aus Wesensteilen und ihrem Verhältnis noch aus einem Wesenskern und seinen Entfaltungen, sondern er stellt ihn dem Ganzen der Dinge gegenüber, in deren Mitte er ist. Aus der Weise, wie sich der Mensch zur Welt verhält und in diesem Verhalten sich selbst versteht, schließt er auf sein Wesen, und aus den Grundmöglichkeiten dieses Weltverhaltens und Selbstverstehens leitet er die wechselnden Erscheinungsformen seines Wesens ab. Hölderlins Konzeption unterscheidet sich von jenen anderen Deutungen durch ihre Herkunft. Sie wurzelt nicht im naturwissenschaftlichen, sondern im theologischen Denken seines Jahrhunderts, in einer pantheistisch umgedeuteten Theologie allerdings, so daß ein Welt- oder Naturverhalten des Menschen die Rolle seines Gottesverhältnisses übernimmt.

Wie Hölderlin nun jene Aporie zu lösen versucht, entnehmen wir in erster Linie den Dichtungen, dem Roman und dem Drama, in denen Menschen in typischen Situationen auftreten, und den Gedichten, soweit sie vom Menschen sprechen. Die dichtungsästhetischen Schriften der Homburger Zeit berühren das Problem nur im Horizont ihrer besonderen Fragestellungen.

Aus der verwirrenden Vielfalt des Faktischen heben sich, so scheint es, vier Möglichkeiten des Menschseins heraus, welche den Widerstreit der Wesensbestimmungen nicht aufheben, sondern verwirklichen, indem sie Endlichkeit und Unendlichkeit in ein jeweils besonderes, konkretes Verhältnis bringen: Der endliche Mensch kann auf zweierlei Weise unendlich existieren, solange er noch Natur ist und wenn er wieder Natur wird. Er büßt, drittens, jene erste Unendlichkeit ein, sobald er sich selbst absolut setzt, und er kann schließlich, viertens, auf Erlösung in die zweite Unendlichkeit hoffen, wenn er seine Endlichkeit bejaht. Dieser Kreis der Möglichkeiten ist näher zu erläutern.

Hölderlins Sinnbild des Zustandes, worin der Mensch noch Natur ist, ist die Kindheit, die des Einzelnen und die der Völker. Wir nennen sie ein Sinnbild; denn im eigentlichen Verstande heißt Natur-sein: sich noch nicht als Individuum vom Alleben der Natur abgesondert haben. Aber das Kind kommt diesem Zustand am nächsten. In dem großen Panegyrikus auf die Kindheit zu Beginn des 'Hyperion' werden ihre Eigenschaften aufgezählt: Ruhe, Unschuld, Ganzheit, Schönheit, Freiheit, Frieden, Reich-

tum und Unsterblichkeit. Jeder dieser Begriffe hat seine Geschichte, ihre physiognomische Einheit fand Hölderlin in Schillers Erklärung des naiven Charakters vorgebildet, den auch dieser am Wesen des Kindes erläutert. Gerade im Vergleich mit ihm gibt sich jedoch Hölderlins Eigenart zu erkennen. Schiller sieht die Absolutheit des Kindes in seinem ungebrochenen Aus-sich-selbst-sein, Hölderlin in einem unbedürftigen In-sich-sein, das noch von keiner Welt weiß und darum ein Ich im vollen Sinne nicht ist. Die Bestimmungen scheinen sich recht ähnlich und sind doch grundverschieden: Dort die Freiheit eines in sich selbst gegründeten Seins, hier ein Frei-sein vom Umweltdruck, ein Leben und Atmen in seligem Frieden mit sich selbst – Schillerische Autonomie und Hölderlinische Integrität. Der tief wurzelnde Gegensatz der beiden Denk- und Wesensarten kommt in einem solchen Detail zum Vorschein.

Im Nichts-wissen „von dem, was uns umgibt“ liegt nun die „Ewigkeit“ des Kindes. Dieses Wort bedeutet in Hölderlins Sprache nicht endlose Dauer, sondern reine, zukunfts- und vergangenheitslose Gegenwart. Im Kind erscheint sie als ständige Präsenz des ganzen Wesens, die Äußeres nicht zu tangieren und in die Vereinzlungen wechselnder Zustände zu treiben vermag. Sie lange zu bewahren, damit es sich nicht zu früh von seiner Umgebung unterscheidet und, auf sich verwiesen, seiner Zeitlichkeit inne werde, hält Hölderlin darum geradezu für eine erzieherische Aufgabe, und er erläutert sie am Beispiel der Athener, die „schöne Menschen“ wurden, weil sie lange, „wie der werdende Diamant“, Kinder blieben. Im Bilde jenes „leichten Umfangens“, worin die Natur die Dichter erzieht, nimmt er den Gedanken später noch einmal auf.

Kann jedoch ein Wesen, das keine Objekte kennt, Subjekt und also Mensch sein? Ist es nicht pflanzengleich ins allgemeine Leben verschlungen oder, wie Hölderlin selbst vom Kinde sagt, nur „objektives Leben im Objektiven“? Hat es überhaupt Bewußtsein und ist es nicht vielmehr ein Nichts? All dies bestätigt Hölderlin wörtlich, und seine paradoxe Antwort lautet: „Ein göttlich Wesen ist das Kind, solange es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht ist.“ Der seiner selbst bewußte Mensch ein unbestimmbares Chamäleon und das unbewußte Kind das Bestimmteste, das es gibt, ein göttliches Wesen – der christliche Ursprung dieser Paradoxie scheint deutlich. Aber Hölderlin verdeckt ihn wieder, wenn er folgerecht auch den Göttern die unbewußte Existenz des Kindes zuschreibt. Sie wissen nichts, sie *sind*, worauf eine bekannte Stelle der 'Rhein'-Hymne anspielt:



*Denn weil  
Die Seligsten nichts fühlen von selbst,  
Muß wohl, wenn solches zu sagen  
Erlaubt ist, in der Götter Namen  
Teilnehmend fühlen ein andrer,  
Den brauchen sie . .*

den Dichter, in dessen Gesang sie erst zu sich selbst kommen und ihrer Göttlichkeit inne werden.

Für unsere Frage ergibt sich aus dem Gesagten: Im Symbol des Kindes löst Hölderlin die Antinomie des Menschen so, daß er das endliche Subjekt durch Entzug des Objekts in den Zustand vor der Subjekt-Objekt-Spaltung zurückversetzt und damit unendlich werden läßt. Er erschafft das Wesensbild gleichsam des Menschen in statu nascendi, der aber darum nicht nichts, sondern göttlicher Art ist. Eine Wesensgründung des Menschen ist nicht geglückt, aber ein Maßstab zur Beurteilung des Menschen ist gefunden.

Die zweite Lösung der Antinomie führt zu dem Menschen, der wieder Natur geworden ist, zum „schönen Menschen“. Da er das Ideal des Menschen verwirklicht, ist er zugleich mehr als dieser und der, welcher allein den Namen Mensch verdient. So erklärt sich Hyperions paradoxe Definition: „Der Mensch ist aber ein Gott, sobald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.“ Auch hierin berührt sich Hölderlin mit Schiller. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Schillers Ausführungen über den „ästhetischen Zustand“ im Zentrum der 'Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen' Hölderlins Idee des schönen Menschen bestimmt haben.

Im ästhetischen Zustand ist der Mensch zugleich „Null und Alles“, d. h. er ist auf nichts Bestimmtes fixiert, sein ganzes Wesen ist im Spiel, er ist der Totalität möglicher Objekte geöffnet. Gleichsam in der Mitte seiner Welt verharret er in reinem Vermögen, ohne sich in einem bestimmten Tun an einem besonderen Objekt dieser Welt zu begrenzen. Diesen nur transitorisch möglichen Zustand bildet Hölderlin nun zur Person des schönen Menschen um. Als Person muß er sich aber auf die Welt einlassen und ihre Wirkungen erleiden, und doch soll er – „frei in stiller Selbstgewalt“ – sich die ästhetische Freiheit von der Welt bewahren. Wie ist das möglich? Es ist möglich nur in der Weise, daß er jede Wirkung der Welt schon zum Ausdruck seines Ichs gemacht hat, ehe sie ihn trifft, daß er empfängt, als ob er gäbe. Nicht im Sinne der Anpassung jedoch, worin die Person zur Funktion der Verhältnisse würde, sondern in dem der Harmonie, des

Hölderlinischen „Einklangs“. Der schöne Mensch ist nur in einer Welt möglich, mit welcher er so zusammenklingt wie die Stimme eines Chorsängers mit den Stimmen der andern. Hölderlin gebraucht dieses Bild häufig: „Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelsgesang“ heißt es im 'Hyperion', „Ein Chor nun sind wir“ in der Vision der 'Friedensfeier' von der Versöhnung der Götter und Menschen. Diesem Bilde folgend legt er das „Wesen der Schönheit“ in das *ἐν διαπέρον ἑαυτῶ*, das „Eine in sich selber unterschiedene“ des Heraklit. Daß diese „einigentgegengesetzte“ Harmonie auf dem Einklang von Innen und Außen beruht, sagt deutlicher eine 'Hyperion'-Vorrede, wenn sie die Schönheit den „ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt“ endigen läßt. Zwischen einem Selbst und einer Welt, die wechselweise alles zu sein beanspruchen und nichts sind, hört jeglicher Widerstreit auf, sobald jedes schon von selbst die Gestalt besitzt, die ihm das andere gäbe. Das geschieht aber, wenn in ihrer Begegnung das Eine sich selbst begegnet, welches sich nur in sie unterschieden hat.

In Diotima und Empedokles hat Hölderlin Bilder des schönen Menschen gezeichnet. Diotima, die Fremdlingin in der Zeit, erscheint als eine Gestalt, die unberührbar in der Mitte ihres Wesens ruht und ganz nur inneres Leben ist. Unter den Blumen, in der Natur ist sie im Sinne jenes Einklangs zu Hause, die Welt der Zwecke, die den Menschen fixiert, ist ihr fremd. „Selig zerstreut“ und „nicht wissend, was sie wußte“ lebt sie in ihrer Sphäre. „Liebendes Schweigen“, in das sie sich verhüllt, und „Gesang“, in dem sie sich kundgibt, drücken ihr Wesen aus, zur „Sprache“, die immer ein Etwas, ein Objekt, meint oder will, versteht sie sich ungern. Ihre erste und einzige Berührung mit der wirklichen Welt ist darum ihr Tod. Ihr Sterben beginnt in dem Augenblick, da Hyperion, der in ihrer Gegenwart selbst zum zeitlos-schönen Menschen geworden war, sich losreißt, um hier und jetzt in einem Freiheitskampf zu erzwingen, was erst in der Erfüllung am Abend der Zeit Wirklichkeit werden kann.

Ähnlich und anders verhält es sich mit Empedokles. Auch er lebt, wie es im frühesten Entwurf heißt, „im großen Akkord mit allem Lebendigen“, mit „allgegenwärtigem Herzen innig, frei und ausgebreitet wie ein Gott“. Er haßt „alles bestimmte Geschäft“, weil es ihn ans „Gesetz der Sukzession“ bindet, d. h. auf das wechselnde Jetzt fixiert. Aber er lebt, anders als Diotima, ein öffentliches Leben, und die sichtbare Gewalt seines Wirkens, unter der mitten in der Geschichte eine restauratio ad integrum, eine Wiederkehr der goldenen Zeit zu geschehen scheint, verleitet ihn, daß er sich im „Übermaß der Innigkeit“ selbst einen Gott nennt. Er begeht, wie Hölderlin an dieser Stelle schreibt, die „Ursünde“, das peccatum originale

der superbia, und sühnt im Opfertod. Diotima geht an der Bedingung der Realität, er an der Mißachtung dieser Bedingung zugrunde.

Die Gesellschaft schließlich, in welcher der schöne Mensch allein existieren kann, ist nach seinem Muster gebildet, wie Schillers „ästhetischer Staat“ nach dem des ästhetischen Zustandes. Aber Schillers Gesellschaft ist nur eine Pluralität ästhetisch gewordener Individuen, deren Grundgesetz „Freiheit zu geben durch Freiheit“ das Gesetz des individuellen Daseins wiederholt. Sie repräsentiert die sittlich-ästhetisch gedeutete Gesellschaftslehre der Aufklärung. Hölderlins Gesellschaft hingegen ist selbst gleichsam ein Individuum. Sie ist die Sphäre eines Gottes, wie er sagt, und dieser, der „Gemeingeist“, ist früher als die Individuen und läßt sie erst Individuen sein, womit wir uns Hegel und der Romantik nähern. Zwar gilt auch zwischen Hölderlins Individuen Schillers Grundgesetz, aber nicht mehr als Gesetz, sondern als die Form des Lebens selbst. In Achtung und Liebe wird Freiheit gelebt, und dieses Leben ist schon die Feier des Gottes: „Der Einklang unserer Geister und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein“, so schließt Diotimas Vision der künftigen Gesellschaft.

Wie hat Hölderlin also seine Ausgangsfrage bis jetzt beantwortet? Auf zweierlei Weise wird der endliche Mensch unendlich: wenn er keine Welt kennt oder wenn er mit dieser so zusammenklingt, als ob sie ein Stück von ihm wäre. „Reine Einfalt“ und „vollendete Bildung“ nennt die Vorrede des Thalia-Fragments diese im Kind und im schönen Menschen verkörpert Zustände, und sie versteht sie im wörtlichen Sinne des noch eingefalteten Daseins und der Existenz, in welcher Ich und Welt einander gänzlich zugebildet sind. Eine Möglichkeit des Menschseins begründen sie nicht; denn der Mensch muß sich tätig und leidend im Dasein fixieren. Sie sind, wenn man will, Utopien, aber echte Utopien, d. h. metaphysische Erinnerungen und Hoffnungen. Nur im Bilde eines Menschen, der nicht mehr und noch nicht ist, ließ sich die Antinomie des Menschen lösen.

Von der reinen Einfalt des Kindes zur vollendeten Bildung des schönen Menschen führt nach jener Vorrede eine „exzentrische Bahn“, die in irgendeiner Form jeder Mensch durchlaufen müsse. Hölderlin will damit sagen: um von dem in sich einigen, aber bloß gelebten kindlichen Sein in das wiederum in sich einige, aber nun geleistete Sein der Schönheit zu gelangen, muß sich der Mensch mit sich entzweien. Er muß sich verlieren, um sich wiederzufinden, „Ausflug und Rückkehr zu sich selbst“ durchlaufen. Diese exzentrische Bahn vom Zentrum ins Zentrum ist nun der Ort des wirklichen Daseins. Hier ist der reale Mensch zu finden, das endliche Subjekt. Aber seine Endlichkeit steht im Licht eines zwiefachen Verhältnisses zum

Unendlichen. Wer sich selbst absolut setzt, verliert sich, und wer im Angesicht des Absoluten seine Endlichkeit annimmt, der findet sich. Verfolgen wir auch diese beiden Möglichkeiten, zunächst die erste.

Von der superbia des Empedokles war die Rede. Das Stück beginnt an der Stelle, da er das Frevelwort ausgesprochen hat. Er sitzt „seelenlos im Dunkel“, vermag sich nicht mehr zu fühlen, seine Rede ist „Todeston“. Hölderlin deutet in einem durchsichtigen Symbol auf den Urvorgang: Selbstvergöttlichung – Selbstverlust. In vielen Abwandlungen begegnet er wieder und wieder bis zum späten Mythos von den himmelstürmenden und in den Abgrund gestürzten Titanen. Und nicht von ungefähr trägt Hyperion, der alles wollte und nichts erreicht hat, den Namen eines dieser Titanen.

Indessen geht es hier nicht um die extremen Schicksale tragischer oder mythischer Gestalten, sondern um die Frage: wie verhält und wie versteht sich gemeinhin der Mensch, der aus sich selbst zu leben unternimmt? Er bindet sich an seine gewordene Person, er glaubt sich durch seine Vergangenheit autorisiert und gibt nicht frei, was vergehen muß; er vergißt nicht, „was dahinten ist“, um es biblisch auszudrücken. Hölderlins wichtigste Leitworte für diesen Zustand sind: „Irren“ – weil ein solcher im Vorwärtsgen rückwärts blickt, „Sorge“ – weil er sein zeitliches Ich zu sichern strebt, „Knechtschaft“ – weil er der Ichsucht, dem „Fleisch“ im biblischen Sinne, untertan ist, und „Todesfurcht“ – weil der Tod nur den schreckt, der das Heil in seiner faktischen Existenz erblickt. Sich absolut setzen und seine Endlichkeit erweisen, sind dasselbe.

All diese Züge vereinigt die Ode 'Der Mensch' zu einem großen Mythos vom Menschen. Als das Kind der Mutter Erde und des Vaters Helios trägt er beider Wesen in sich, Lust und Trauer der Erde und die hohe Seele des Sonnengottes, und beide sucht er gleichermaßen zu verwirklichen:

*Der Göttermutter, der Natur, der  
Allesumfassenden möcht' er gleichen!*

Aber der Mensch kann nicht zugleich Pflanzenglück genießen und aus sich wirkender Geist und Wille sein. Er muß sich entscheiden, ob die Welt alles sein soll oder er, und für dieses entscheidet er sich. Das ist seine superbia; im „Übermut“ reißt er sich vom Herzen der Erde los, befährt das „blütenlose Wasser“, gräbt sich „Höhlen in den Bergen“, nun auch dem Sonnengott ungetreu, „der Knechte nicht liebt und der Sorge spottet“. Das Gedicht schließt mit den Strophen, welche die in abstracto formulierten Motive sämtlich enthalten:

*Denn freier atmen Vögel des Walds, wenn schon  
Des Menschen Brust sich herrlicher hebt, und der  
Die dunkle Zukunft sieht, er muß auch  
Sehen den Tod und allein ihn fürchten.*

*Und Waffen wider alle, die atmen, trägt  
In ewigbänglichem Stolze der Mensch; im Zwist  
Verzehrt er sich, und seines Friedens  
Blume, die zärtliche, blüht nicht lange.*

*Ist er von allen Lebensgenossen nicht  
Der seligste? Doch tiefer und reißender  
Ergreift das Schicksal, allausgleichend,  
Auch die entzündbare Brust dem Starken.*

Diesem Menschenbild entspricht schließlich eine Gesellschaft, die in allen Stücken der des schönen Menschen entgegengesetzt ist. Ihre Züge schildern die Verse des 'Archipelagus':

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

Eine dissonierende Gesellschaft also, deren Kennzeichen – Isolierung und wilde, sinnentleerte Betriebsamkeit – derselben Ichsucht entspringen. In sich verfangen fühlt keiner die „gemeinschaftliche Gottheit“ aller, die erst den einen zum andern bringt und jedem Tun das Maß und den Sinn des Ganzen aufprägt. Regiert aber statt des Gemeingeistes der Egoismus, so bedarf es eines anderen Bandes; an die Stelle des Gottes, der Natur ist, tritt das Positive, die Satzung und die eiserne Konvention. Hyperions Scheltrede gegen die Deutschen führt dieses Thema Punkt für Punkt durch: Menschenfragmente, fühllos, in einer toten Ordnung behaglich wohnend, machen sich kraft deren zum Gesetz für die Bessern unter ihnen. Menschliches ist vergegenständlicht, Geistiges verdinglicht.

Zuletzt ist von dem Menschen zu sprechen, der keine Absolutheit usurpiert, sondern das Schicksal der Endlichkeit annimmt. Hier kehren sich die Vorzeichen um. Er irrt nicht, sondern geht des rechten Weges, er sorgt nicht, sondern läßt die Zukunft herzukommen, Knechtschaft wandelt sich in Freiheit, Todesfurcht in Heilserwartung. Der Mensch findet sich, indem er die Bindung an sein gewordenes Ich preisgibt und sich nach dem streckt,

„das da vorne ist“, um die Fortsetzung jenes Bibelwortes anzuführen. Denn es ist neutestamentliche Zeitauffassung, die hier zu Wort kommt. Nicht gilt die Vergangenheit als der Boden, auf dem wir stehen, und die Zukunft als das Ziel, woraufzu wir leben, sondern der Mensch hat sich von seiner ihn qualifizierenden Vergangenheit zu lösen und ohne eigenmächtige Zielsetzungen sich dem Kommenden zu öffnen, der paulinischen „Zukunft des Herrn“, die Hölderlin in einem Brief bedeutsam nennt. Aus diesem Zeitverständnis erläutern sich Worte wie „Tritt nur bar in's Leben, und Sorge nicht“ oder „Laß' endlich, Vater! offenen Aug's mich dir begegnen!“ In den Strömen, die liebend dem Meer, dem Vater Ozean, zu-eilen, hat sich Hölderlin eines der sprechendsten Symbole dieses Verhaltens geschaffen. Und wenn einer wie der Ister „rückwärts zu gehen“ scheint, so liegt darin eben die Perversion des Irrs.

In diese Sphäre gehören nun auch Phänomene, deren Bereich die Worte Hoffnung, Dank, Gedächtnis, Andenken, Mnemosyne und ähnliche umschreiben. Das Kind, sagten wir, hat noch kein Bewußtsein; der schöne Mensch bedarf gleichsam des Bewußtseins nicht mehr, er lebt ja, was bisher im Ideal gedacht und ersehnt war; der sich absolut setzende Mensch verdinglicht und entgeistigt jeglichen Inhalt des Bewußtseins, wenn er sich ans Faktische fesselt; nur der mit Willen endliche Mensch ergreift, was ihm bewußt ist, „offen, dem Geiste gemäß“. Indem er die Sorge um den Bestand des Gewordenen im Kommenden dahingibt, lernt er, Vergangenheit und Zukunft in Gedächtnis, Hoffnung und Dank geistig zu gewinnen. Allen voran der Dichter; denn „Vergangenes ist, wie Künftiges heilig den Sängern.“ Die Dichtung, die alle Möglichkeiten des Menschen darstellt, ist selbst Ausdruck einer bestimmten, dieser vierten Möglichkeit des Menschen.

Damit haben wir den Kreis durchlaufen. Hölderlins Antinomie des endlich wie absolut zu denkenden Menschen hat sich in einer paradoxen Form entfaltet. In ihrer Lösung fand er den utopischen Menschen – endlichen und ewigen, menschlichen und göttlichen Wesens zugleich – das Kind, das wir nicht mehr, und den schönen Menschen, der wir noch nicht sind. In ihrer Unlösbarkeit aber fand er den wirklichen Menschen – endlichen Wesens im Lichte des Ewigen – den hybriden, der im Wahn, sich zu verewigen, seine Endlichkeit besiegelt, und den entsagenden, der im Ja zur Endlichkeit des Ewigen gewahr wird. Es bedurfte wohl der Spannungen dieser Paradoxie, um ein bildnerisches Prinzip von so großer Tragweite entstehen zu lassen. Dieses erschöpft sich jedoch nicht darin, Möglichkeiten des Menschseins zu entwerfen und bloß nach ihrer inneren Ordnung

zu disponieren. Ihr Kreis wird von Hölderlin als der wirklich zu durchmessende Kreis jener exzentrischen Bahn verstanden, die vom naiven In-sich-sein des Kindes über das Sich-verlieren dessen, der Mitte sein will, und das Sich-finden dessen, der sich preisgibt, zum geleisteten Bei-sich-selbst-sein des schönen Menschen führt. Hyperion und Empedokles gehen diesen Weg, nicht anders die Menschheit im Ganzen: von der goldenen Zeit des Ursprungs durch die eherne Zeit der Geschichte zur neuen goldenen Zeit des ewigen Friedens. „Bestehet ja das Leben der Welt im Wechsel des Entfaltens und Verschließens, in Ausflug und in Rückkehr zu sich selbst, warum nicht auch das Herz des Menschen?“ – so formuliert Hyperion das universelle Gesetz der Zyklik.

Gilt dieses Gesetz schlechthin, überschreitet es also das Phänomen Mensch, so bestimmt es diesen zwar in sich, aber nicht aus sich. Hölderlins Deutung des Menschen trägt daher nicht den Charakter der Anthropologie, und psychologische, soziologische, historische und andere Gesichtspunkte, die sich einer isolierenden Betrachtung anbieten, haben, wenn sie gelegentlich auftauchen, nur bestätigende, niemals bestimmende Funktion. Als Sohn einer Epoche, die vom Absoluten her denkt, mußte Hölderlin auch den Menschen unter absoluten Prinzipien – den Kategorien des Endlichen und des Unendlichen – denken. Darum ist die exzentrische Bahn zwar der Weg des Menschen zu seiner Vollendung, im eigentlichen Verstande aber der Weg des Absoluten zu sich selbst, gleichgültig, ob es ihn durch Individuen oder Völker oder die Menschheit geht und ob es seinen Kreis einmal oder viele Male durchläuft. Denn es ist das Absolute, das sich mit sich entzweit, wenn sich Mensch oder Menschheit eigenmächtig von der Natur absondern, und dasselbe Absolute versöhnt sich wieder mit sich, wenn diese im Ichverzicht sich dem Geiste öffnen. Diesem Urvorgang folgend ist darum jedes menschliche Werden „nach seinen wesentlichen Richtungen immer gleich“, wie die Vorrede des Thalia-Fragments sagt. Und nichts kann dem Menschen begegnen, das nicht im Gesetz dieses Vorgangs beschlossen läge – so Empedokles in dem Wort, mit dem er seinen Jünger in die Welt aussendet:

*Geh! fürchte nichts! es kehret alles wieder.  
Und was geschehen soll, ist schon vollendet.*

Den Prozeß der Selbstentzweiung und -vereinigung des Absoluten schildert Hölderlin unter wechselnden, namentlich ästhetischen Aspekten mehrmals; hier interessiert nur seine metaphysische Grundgestalt: Das „ursprünglicheinige“ Absolute *ist*, aber es weiß nichts von sich, es fühlt sich nicht, wie Hölderlin sagt – so auch das Kind. Da jedoch außer ihm nichts

ist, woraus es fühlend auf sich zurückkommen könnte, bildet es in sich ein Gegenüber; es trennt sich in die endlichen Prinzipien des Subjektiven und des Objektiven, die Hölderlin auch das „Fühlende“ und das „Gefühlte“ nennt. Deren Tun beginnt damit, daß jenes sich auf dieses wirft, um es sich anzueignen und in sich zu ziehen. Damit beraubt es sich aber seines Gegenübers, welches ihm nun, weil einzig sein Dasein kein Produkt des Gefühls werden kann, aus der schwindelnden Leere als unfühlbar-übermächtige Faktizität entgegentritt. Dem entspricht der Mensch in der Periode der Hybris und des Selbstverlustes ans Tatsächliche. Im Extrem des sich verschließenden Gefühls geschieht die Peripetie; das Fühlende öffnet sich gegen das Gefühlte, welches ihm jetzt erst, da es sein Dasein nicht antastet, frei und liebend entgegenkommt. Dem entsprechen Entsagung und Weltgewinn des Menschen. Am Ende der Wechselbegegnung ist der Mensch ganz welthaft und die Welt ganz ichhaft geworden, der schöne Mensch ist geboren, das Absolute fühlt sich, es ist zu sich selber gekommen.

Aber der Satz: das Absolute kommt im Menschen zu sich, ist doppel-sinnig. Er besagt, der Mensch sei im Absoluten und vertrete den Teil des Ganzen, in welchem dieses sich selber begegnet. Er besagt aber auch, das Absolute sei im Menschen, der um sich her nur Teile erblickt und allein in sich ein Bild des Ganzen entwerfen, deuten und dichterisch darstellen kann. Beide Auslegungen sind möglich, und so behauptet auch in dieser Instanz die Antinomie ihr Recht: das Bewußtsein kann nur im Horizont des Seins und das Sein nur in dem des Bewußtseins gedacht werden. Den letzten Grund dieser Antinomie sehen wir im Wesen des Seins, wie es Hölderlin versteht. In den entscheidenden Jahren bildet er – weder Kant folgend noch Fichtesche Ansätze weiterführend, aber Schelling in gemeinsamer Herkunft aus schwäbischer Mystik und Leibnizischer Metaphysik verwandt – die Vorstellung aus: Sein ist „Ahnung“, ist „Sehnsucht“. Damit sind nicht empirische Gefühle gemeint, sondern die Grundtatsache, daß Seiendes nicht einfach ist, sondern im Werden sich sucht. Im Sinne Hölderlins können wir daher sagen: Sein ist Drang zum Sich-selbst-sein. Darum muß es die Gestalt des Bewußtseins annehmen, in welchem es sich findet, wiewohl dieses in ihm ist. Der Mensch bleibt als ein Seiender dem Sein unterworfen, das er doch kraft des Bewußtseins erst zu sich selber bringt; er ist dazu bestimmt, das absolute Sein ins Bewußtsein des Absoluten zu wenden, damit jenes in diesem werde, was es ist.

## 4.

Diese Konzeption schließt Hölderlins Deutung des Menschen ab; was in ihrem Ansatz lag, ist entfaltet, neue Gesichtspunkte könnten sich nur

aus einem neuen Ansatz ergeben. Ob Hölderlins späte Dichtung einen solchen erkennen läßt, ist mit einem Wort nicht zu sagen; denn der Mensch ist nicht mehr das beherrschende Thema dieser Dichtung. Sie fragt nach anderem, nach dem Dichter, der zwischen die Götter und die Menschen gestellt ist, nach den Mächten, den von oben ordnenden und den von unten zeugenden und zerstörenden, nach dem Gott und seinem Verhältnis zu den Göttern, nach dem Sohn des Höchsten, seinen Brüdern und seinen Jüngern. Es geht um die Gestalt der Erde mit Gebirgen, Strömen, Meeren und Inseln, um den Gang des Geistes auf ihr von Hellas nach Hesperien und um die Natur, die all dies hervorbringt und den Gesang gibt und endigt, der es nennt. In keinem dieser Bereiche fehlt zwar der Mensch, aber er dient nur ihrer Deutung, gleichsam als Instrument und Anzeiger ihrer Wirklichkeit. Was Vergangenheit ist und warum sie, wiewohl verschwunden, noch immer gegenwärtig sein und wirken kann, begreift Hölderlin im Andenken-können des Menschen. Daß der Strahl des Vaters tötet und belebt, erfährt er an der Freiheit des Menschen, des Himmels übermütig zu vergessen oder sich schuldlose Hände und ein reines Herz zu bewahren. Wenn sich die auseinanderstrebenden Kräfte um eine Sinnmitte ordnen und den Menschen plötzlich liebend umfängt, was er lebenslang vergeblich gesucht hat, so erkennt und schaut er den Frieden. Und in der Wahl des Menschen zwischen Aufbruch und Trägheit, Arbeit und Selbstverschwendung, Sturz und sehrender Richtungssuche versteht er das Schicksal der Ströme oder den Ursprung des Griechischen und des Vaterländischen. Zugleich deuten die Mächte aber auch den Menschen, und wir könnten, jedes dieser Beispiele umkehrend, sagen, vor Gott und der Zeit, im Anblick der Ströme, des Vaterlandes und des Friedens zeige sich erst, wessen der Mensch bedürfe, um ihnen zu begegnen, oder was in ihm liege, um ihnen zu gleichen.

Diese Wechseldeutung des Menschen und der Mächte kann als ein Kennzeichen der mythischen Dichtung Hölderlins gelten, die freilich nicht erst in den späten Gedichten beginnt. Mit der idealistischen Dialektik zwischen Ich und Welt scheint sie wenig zu verbinden, wenn ihr konkretes Gegenüber von Seinsbereichen und menschlichen Kräften den Bezug schon voraussetzt, nach dessen Gestalt dort noch gefragt wird. Aber sie fällt auch nicht aus seinem Rahmen, sondern sie erfüllt ihn weithin. Denn immer wieder begegnen wir in Hölderlins später Dichtung mythischen Bildern, in denen wir idealistische Strukturen erkennen; man denke nur an den Weg des Rheins von der Auflehnung zur Selbstbescheidung oder an das „Zeitbild“ der ‚Friedensfeier‘ von den Tagen der Unschuld über die Wetter der Geschichte zum allversöhnenden Frieden. Mehr als ihre Themen erinnert

jedoch das Prinzip dieser mythischen Wechseldeutung an jene Dialektik. Denn aus der unlösbaren Frage, ob die Welt im Ich oder das Ich in der Welt sei, ergab sich eine Dichtung, welche Innen und Außen wie vertauschbare Sphären behandeln mußte. Schon der Roman sucht Seelisches und Dingliches so zu verbinden, daß etwa eine Landschaft die Stimmung Hyperions oder Diotimas Gestalt die Blüte der griechischen Zeit deuten. Und in ‚Hälfte des Lebens‘ drückt das Sommerbild gleichermaßen ein paradiesisches Sein und ein erlöstes Bewußtsein aus, wie das Winterbild Zerfall und Erstarrung hüben und drüben. Wenn Hölderlin den Begriff der „mythischen“ Dichtung noch dialektisch, als eine „intellektuellhistorische“ Synthesis, bestimmt, so weist er selbst auf den inneren Zusammenhang beider Prinzipien hin.

Indessen ergibt sich aus dem Gesagten nur, daß Hölderlins späte Dichtung keine neue Deutung des Menschen zu versuchen scheint. Die Frage, was der Mensch sei, ist beantwortet. Gelöst ist sie nicht, aber in die Tiefe des Problems entfaltet, das in Bildern, Zeichen und Formen der Dichtung sichtbar zu machen, Hölderlins dichterische Lösung der Frage war. Die Fragen des Spätwerks zielen nicht mehr auf den Menschen, sondern auf das Ganze des Seins, in dessen vielfältige Thematik nun die des Menschen eingeschmolzen wird. Aber nicht um der gegenständlichen Erweiterung des Werkes willen geschieht dies; denn gälte der idealistische Ansatz noch uneingeschränkt, so müßte gleichwohl in allem und in jedem der Mensch als der archimedische Punkt der Darstellung sichtbar werden. Daß dies nicht der Fall ist, daß Hölderlins späte Dichtung nicht nur den Stoffbereich, sondern den Horizont des menschlichen Seins überschreiten kann, ist nur zu verstehen, wenn in der Tat ein neuer Ansatz gefunden ist. Ihn zu entwickeln, ist hier nicht der Ort. Nur in formelhafter Verkürzung läßt sich sagen, daß Hölderlin Seiendes mehr und mehr als Zeichen versteht, worin das Sein sich zeigt. Ein sich selber zeigendes Sein bedarf aber des Menschen nicht mehr, um zu sich zu kommen, sondern um vernommen zu werden. Im Seienden die Zeichen des Seins, die Winke des Gottes, zu verstehen, ist nun die Bestimmung des Menschen geworden. Darum erscheint er in Hölderlins später Dichtung nur noch als der Mittler einer unendlichen Wirklichkeit. Wenn es einst im ‚Empedokles‘ hieß, wirken solle der Mensch und die Welt bilden, indem er den Geist der großen Natur hervorrufe – denn „herrlich ist sein Wort, es wandelt die Welt“ – so sagt jetzt das Fragment ‚Was ist der Menschen Leben‘: „Lesend aber gleichsam, wie in einer Schrift, die Unendlichkeit nachahmen und den Reichtum Menschen.“

# HÖLDERLINS DICHTUNGSBEGRIFF<sup>1</sup>

VON  
LAWRENCE RYAN

Hölderlin hat man mit Recht den „Dichter des Dichters“ genannt<sup>2</sup>. Damit wird gesagt, daß die verpflichtende Treue zum „Dichterberuf“ das offene oder geheime Thema seiner meisten Werke bildet und von der Reflexion auf die Möglichkeiten und die Grenzen des Dichtens ständig begleitet wird, sowie ferner, daß Hölderlin in seiner Dichtung in einem bestimmten Sinne das Wesen des Dichtens überhaupt realisieren wollte. Mit seiner hohen Einschätzung der Dichtung, mit deren Erhebung zum vornehmsten Organ der Erkenntnis und Weltdeutung steht er allerdings in der Zeit um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert keineswegs allein; ungefähr zur gleichen Zeit hat auch Novalis die Poesie als das „echt absolut Reelle“ bezeichnet und ihr die Fähigkeit zur Verwandlung der Welt zugesprochen, hat Schelling in konsequenter Ausbildung des Organismusbegriffs das Kunstwerk als höchste Vereinigung der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit angesehen, hat auch Goethe in der Kunst eine Steigerung der in der Naturwelt waltenden Gesetze erblickt. Hölderlin ging jedoch in mancher Hinsicht einen eigenen Weg, wobei er nicht nur in höherem Maße als andere den theoretischen Anspruch auch im dichterischen Schaffen einzulösen vermochte (aber das soll uns hier nicht beschäftigen), sondern auch einen ihm eigenen Begriff der Dichtung entwickelte. Diesen Dichtungsbegriff möchten wir im folgenden umreißen.

Es liegt nun auf der Hand, daß Hölderlins Dichtertum nicht als persönliches Bekenntnis, sondern als Erfüllung einer als objektiv, ja als heilig angesehenen Verpflichtung zu betrachten ist. Unermüdllich betont er, daß in seiner Dichtung nicht etwa das menschlich Individuelle und Zufällige, sondern das „Heilige“ zu Wort kommen sollte; die Künstler, so schreibt er in einem Brief an seinen Freund Böhlendorff, haben keinen Gedanken für sich, „er gehöret dem heiligen Bilde, das wir bilden“ (6, 433)<sup>3</sup>; sein

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 27. Mai 1961 auf der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen; wiederholt im Sommersemester 1961 an den Universitäten Freiburg/Br., München und Münster. – Einige der hier dargelegten Gedanken sind in einem zur gleichen Zeit entstandenen Vortrag des Verfassers über 'Hölderlins prophetische Dichtung' weitergeführt, der im Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft, Jg. 6, 1962 erschienen ist.

<sup>2</sup> Die Formulierung stammt von Martin Heidegger – vgl. insbesondere seinen Vortrag 'Hölderlin und das Wesen der Dichtung', 1937 (in den 'Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung', Frankfurt 1951, wieder abgedruckt).

<sup>3</sup> Zitiert wird unter Angabe von Band- und Seitenzahl nach der Großen Stuttgarter Ausgabe.

„Dichterberuf“ – so heißt es in den Gedichten – bestehe darin, „zu rühmen Höhers“ (1, 312), den Erdensöhnen das himmlische Feuer zu vermitteln, wobei der Dichter entblößten Hauptes „unter Gottes Gewittern“ (2, 119) stehe. – Es gilt jedoch, dieses religiöse Moment recht zu würdigen: in welchem Sinne nennt das dichterische Wort das „Heilige“? Aber vielleicht ist auch diese Formel mißverständlich, denn es handelt sich nicht um eine Wahrheit, die – weil nicht an die subjektive Äußerung gebunden – unabhängig vom einzelnen Propheten (und von der einzelnen poetischen Aussage) ihre Gültigkeit behielte. Oder anders gesagt: man kann sich nicht zufrieden geben mit der oft angetroffenen Ansicht, daß für Hölderlin die bekannten Göttergestalten nicht „bloß“ unverbindliche „schöne Wesen aus dem Fabelland“ seien, daß er – in irgendeinem, meistens nicht genauer bestimmten Sinne – mit seinem „Glauben“ an diese Götter „Ernst“ gemacht habe. Denn es geht nicht um einen Glauben *an* die Götter, zu dem die Dichtung nur in einem äußeren Bezug stehen würde – eine solche Auffassung ließe die Dichtung als unwesentliches Abbild eines schon bestehenden Verhältnisses erscheinen; sie würde nicht zu der Behauptung berechtigen, daß die Dichtung ihrem Wesen nach eine Äußerung des Göttlichen sei, auch nicht zu der im Aufsatz über die Religion getroffenen Feststellung, daß „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ sei (4, 281). Vielmehr steht das Göttliche – wie sich zeigen wird – in einem wesensmäßigen Zusammenhang mit der Dichtung, ja das dichterische Wort gehört zur Selbstentfaltung des Göttlichen. Dieses ist demnach nicht bloß Objekt der dichterischen Aussage (oder Anrede), sondern läßt sich als Strukturelement des Dichtens selbst fassen. Das Göttliche als Strukturelement des Dichtens aufzuweisen, ist das Ziel unserer Ausführungen.

Die Voraussetzung für ein solches Verständnis liegt in der Anschauung des Göttlichen, die Hölderlin im Umkreis des deutschen Idealismus gewann, und wie sie aus seinem Versuch hervorgeht, die Notwendigkeit einer Trennung des Ganzen, also der zeitlichen Entwicklung des Göttlichen überhaupt, zu begründen<sup>4</sup>. Hierbei geht er von der Frage aus, wie die „wirklichen Trennungen“ der Welt mit dem Bestehen des Ganzen vereinbar seien; oder anders gefaßt: wie die endliche, die menschliche Subjektivität mit ihrer notwendigen Getrenntheit vom Ganzen doch als Teil des Ganzen begriffen werden könne. Schon in einigen Gedichten wird eine

<sup>4</sup> Wir stützen uns hier insbesondere auf einen Abschnitt des Aufsatzfragments 'Über den Unterschied der Dichtarten', der von der „Begründung“ des „tragischen Gedichts“ ausgeht, aber in die grundsätzlichere Frage der „nothwendigen Willkür des Zevs“ einmündet – 4, 267–270. – Für eine ausführlichere Auslegung dieses wichtigen Passus vgl. Verf., 'Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne', Stuttgart 1960, 23–25.

Antwort angedeutet (so etwa in dem 'Archipelagus': „Immer bedürfen ja, wie Heroën den Kranz, die geweihten / Elemente zum Ruhme das Herz der fühlenden Menschen“ (2, 104), oder in dem 'Rhein': „weil / Die Seeligsten nichts fühlen von selbst, / Muß wohl ... in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Andrer“ (2, 145): die Götter können demnach sich selber nicht *fühlen*, das *Gefühl* des Göttlichen ist dem endlichen Bewußtsein vorbehalten. In den Aufsätzen wird dieses Wechselverhältnis des Göttlichen und des Menschlichen dahin präzisiert, daß das in den getrennten Teilen der Welt bestehende Gefühl des Ganzen letzten Endes dem sonst undifferenzierten Ganzen zu einer höheren Einigkeit verhilft, nämlich zur Einigkeit als fühlbarem Ganzen: „Die Fühlbarkeit des Ganzen schreitet also in eben dem Grade und Verhältnisse fort, in welchem die Trennung in den Theilen ... fortschreitet“ (4, 269). Weil also in dieser Sicht die getrennten Teile zu bewegten Teilen *des Ganzen*, zu Funktionen des „Ursprünglich Einigen“ werden, ist das *Gefühl* der Unendlichkeit durchaus als eine Selbstrealisierung des Göttlichen, als ein *Sich-Fühlen* des Ganzen *in seinen Teilen* zu verstehen. Die menschliche Subjektivität wird somit in den Prozeß der Bewegung des Ganzen, in die geschichtliche Entwicklung überhaupt eingeordnet. – Von hier aus ist die Aufgabe der Dichtung zu bestimmen: denn die Einsicht in die Ganzheit der Welt wird zwar in ihrer abstrakten Notwendigkeit in der „intellektuellen Anschauung“ gewonnen, aber gerade die Dichtung ist dazu berufen, in ihrer jeweiligen geschichtlichen Verwirklichung die Ganzheit der Welt *fühlbar* zu machen.

An dieser Stelle drängt sich nun die Frage auf, wie das sich bekundende Göttliche in der sprachlichen Erscheinung der Dichtung aufzuweisen sei. Um dieser Frage nachzugehen, wenden wir uns zunächst dem kleinen Gedicht 'Hälfte des Lebens' zu, in dessen erster Strophe das Bild einer in sich ruhenden Vollendung heraufbeschworen wird, einer Vollendung, die dadurch ermöglicht wird, daß zwischen den zueinander oder gegeneinander strebenden Tendenzen ein vollkommenes Gleichgewicht hergestellt wird<sup>5</sup>:

*Mit gelben Birnen hänget  
Und voll mit wilden Rosen  
Das Land in den See,  
Ihr holden Schwäne,  
Und trunken von Küssen  
Tunkt ihr das Haupt  
Ins heilignüchterne Wasser.*

<sup>5</sup> Zur Interpretation dieses Gedichts vgl. Ludwig Strauß, Friedrich Hölderlin: Hälfte des Lebens, Trivium, 8, 1950, 100–127.

Man beobachte, wie durch die Einschubung des zweiten Verses („Und voll mit wilden Rosen“) zwischen Verb („hänget“) und Subjekt („das Land“) die Bewegung des Hinabneigens aufgehalten zu werden scheint, wie im dritten Vers die beiden Pole, das Land und der See, gleichsam unbewegt nebeneinander ruhen; wie also das Hinabhängen des Landes in den See in einem Augenblick der Ausgewogenheit, des Gleichgewichts aufgefangen wird. Man sehe auch, wie in der ganzen Strophe der Eindruck eines solchen Augenblicks der Ruhe inmitten der Bewegung geschaffen wird: die mittlere Zeile – „Ihr holden Schwäne“ – in ihrer lockeren Verbundenheit mit den vorangehenden sowie mit den folgenden Versen fungiert als zentrale Achse zwischen den beiden gleichgewichtigen Strophenhälften, die auch in sich durch ihre mit der Disposition der Vokale gegebenen Lautstrukturen („Mit gelben Birnen hänget / Und voll mit wilden Rosen“ / usw.) eine ähnliche Ausgewogenheit gewinnen. In den drei letzten Versen ist an und für sich der Prozeß der allmählichen Kühlung weiter fortgeschritten: hier wird ausdrücklich von der kühlenden Nüchternheit gesprochen, der Klang der Sprache wird auch härter; im Ganzen jedoch herrscht nicht der Eindruck dieser Kühlung vor, sondern gerade das im letzten Vers ausdrücklich festgehaltene Gleichgewicht des Heiligen (oder des Trunkenen) und des Nüchternen.

Demnach vollzieht sich in diesem Gedicht ein zeitlicher Prozeß, der schon in der ersten Strophe einsetzt und in der zweiten Strophe noch weiter vorangetrieben wird, und zwar bis zu dem Punkt, wo die Einigkeit in die Beziehungslosigkeit, in eine einsame Leere übergeht, in der die Klage des Dichters ungehört verhallt: „Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen“. Schon in der ersten Strophe wird dieser Übergang aus der trunkenen Fülle in die kalte Nüchternheit vorgezeichnet, aber kraft der sprachlichen Umwandlung wird dort inmitten dieses Prozesses ein fast überirdisch, ja paradiesisch anmutender – kennzeichnenderweise in dem hingebungsvollen Anruf an die Schwäne kristallisierter – Stillstand des Werdens, ein Augenblick der überzeitlichen Vollendung geschaffen – ein Augenblick wohlgemerkt, der gerade demselben Kräftespiel zufolge, dem er sein Dasein verdankt, sich sofort wieder auflösen muß. Die große dichterische Kunst Hölderlins bezeugt sich darin, daß er in der Zeit gleichsam die Zeit aufhält – und gerade in dieser die Zeit übersteigenden Unendlichkeit das Göttliche dichterisch vergegenwärtigt.

Das erste Kennzeichen der göttlichen Vergegenwärtigung ist demnach ihre *Momentaneität*; denn eine zeitliche Verlängerung des absoluten Augenblicks würde das Endliche sprengen, würde geradezu die Zeit aufheben. Man denke an das „Trugbild“ (4, 154) der unendlichen Vereini-

gung zwischen Empedokles und dem Göttlichen, die sich desto unvermeidlicher in die Getrenntheit auflösen muß, je inniger sie gewesen ist, denn sonst würde „das Leben einer Welt in einer Einzelheit“ absterben (4, 157); man denke an das Wort aus der 'Friedensfeier', daß der Gott „nur einen Augenblick“ die Wohnungen der Menschen anrühren darf, weil sonst „Gipfel und Boden entzündet“ wäre (3, 535); auch wäre an das „Brautfest“ der allausgleichenden Stille im Rhein-Gesang zu erinnern, das nur „eine Weile“ (2, 147) dauert und der Gegensätzlichkeit der wechselnden Zeit weichen muß. Und in dem grundlegenden Aufsatz 'Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes' wird der „göttliche“ oder „unendliche“ Augenblick zu einem oft wiederkehrenden Terminus (vgl. insbesondere 4, 249 ff.).

Als weiteres Merkmal kommt eine gewisse *Diskontinuität* hinzu. Die momentane Aufhebung des zeitlichen Verlaufs macht nämlich den in der Zeit auftretenden „göttlichen“ Augenblick zu einem Augenblick der Diskontinuität, sofern man ihn im Horizont des realen Lebens betrachtet – und in der Tat zieht sich der Gedanke des unendlichen Augenblicks als einer realen „Lücke“ durch Hölderlins ganzes Werk hindurch. Schon Hyperion sagt von dem „heiligen Moment“ der Begegnung mit Diotima, der „Himmelsbotin“, daß in sein Dasein eine „Lücke“ eingetreten sei, die er sogar mit dem Tod vergleicht (Hyp. I 128). Und in Hölderlins Bestimmung der Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Werdens und Vergehens (im Aufsatz 'Das Werden im Vergehen') wird dieser Zusammenhang philosophisch verankert<sup>6</sup>. Dem naiven, stofflich befangenen Blick erscheint das geschichtlich Gewordene, das in der Zeit untergehen muß, als in einer „realen Auflösung“ begriffen, die in ein „reales Nichts“ mündet; dem auf die übergeschichtliche Ganzheit der Welt ausgerichteten Blick erscheint dieser Prozeß jedoch nicht als Untergang, sondern als Übergang, als schöpferische Erneuerung. Aber die Kontinuität des Prozesses ist nicht aus dem werdenden und untergehenden Zeitlichen allein zu begreifen („aus Nichts wird nichts“ – 4, 283 –, die Negation bewirkt an sich keine Neugeburt), sondern nur aus der ständigen Gegenwart der transzendentalen Ganzheit, der unerschöpflichen Fülle der Möglichkeiten. Insofern diese Ganzheit im Endlichen „wirkt“, tritt im Horizont des realen Geschehens eine „Lücke“ zwischen dem Alten und dem Neuen ein, welche Lücke Hölderlin auch hier als einen „unendlichen“ Augenblick versteht, in dem der Übergang momentan „aufhört“ (4, 286). Die Überbrückung dieser Lücke ist der eigentliche Übergang, der sich also auf dem Grund der im zeitlichen Wer-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu ferner die in Anm. 4 genannte Arbeit des Verf., S. 26–30, 43–45.

den sich entäußernden, aber eben im „unendlichen“ Augenblick sich vergegenwärtigenden Ganzheit der Welt ereignet.

In diesem Augenblick des Übergangs ist nun auch ein *tragisches* Moment beschlossen, eben weil der Übergang einen realen Untergang in sich schließt. Die zum Tragischen unerläßliche höhere Notwendigkeit dieses Untergangs ergibt sich daraus, daß dieser einen wesentlichen Bestandteil des im ganzen schöpferischen Übergangs bildet, insofern zur Realisierung des Unendlichen das Endliche in der „Fülle der Möglichkeiten“ aufgehen und als Endliches ausgelöscht werden muß. Tragisch ist also das Schicksal des Einzelnen im göttlichen Augenblick des Übergangs – diese Formel läßt sich auf die allermeisten Ausprägungen des Tragischen bei Hölderlin anwenden (man sollte also nicht durch falsche Anhänglichkeit an die Griechen sich den Blick trüben lassen für den besonderen, im idealistischen Denken begründeten Zusammenhang, in den Hölderlins Auffassung des Tragischen einbezogen ist). Zu verweisen wäre ferner auf die Bestimmung des Tragischen in dem kurzen Fragment, das mit den Worten anfängt: „Die Bedeutung der Tragödien ist am leichtesten aus dem Paradoxon zu begreifen“ (4, 274), aus dem Paradox nämlich, daß das Unendliche nicht als solches erscheinen kann, sondern sich im Endlichen fühlbar macht: wenn aber im Grenzfall „das Zeichen... als unbedeutend = 0 gesetzt wird“, d. h. das Einzelne untergeht, dann ist das „Ursprüngliche“ „gerade heraus“. So bezeugt sich das Ganze erst eigentlich im Zunichtwerden des Einzelnen, gleichsam negativ, woraus zu folgern ist, daß im Tragischen das schon umrissene allgemeine Gesetz des zeitlichen Ineinanderwirkens des Ganzen und der Teile in äußerster Zuspitzung verkörpert ist: das Zunichtwerden des Einzelnen ist die Bedingung der zeitlichen Vergegenwärtigung des Ganzen.

In den Anmerkungen zu seiner Übersetzung zweier Trauerspiele des Sophokles (5, 193–202 und 263–272) leitet Hölderlin die Möglichkeit sowie die jeweilige Gestaltung des Tragischen von dieser Konstellation des Übergangs ab, den er hier die „vaterländische Umkehr“ nennt, wo „in der Mitte sich die Zeit wendet“. Hier wird der Übergang auf eine „kategoriale Umkehr“ zugespitzt, auf eine „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“. Zu einer solchen Zeit teilen sich der Gott und der Mensch „in der allesvergessenden Form der Untreue“ mit: Untreue deswegen, weil „der Gott nichts als Zeit ist“, so daß Anfang und Ende der sich vollziehenden Wende der Zeit sich „schlechterdings nicht reimen lassen“, und weil in dieser absoluten Veränderung dem Menschen jeglicher Halt verloren geht, an dem er seine Identität hätte bewahren können. Diese notwendige Untreue ist das Zeichen der Diskontinuität des Übergangs und somit des tra-



gischen Aspekts der im Übergang vollzogenen Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen.

Diesen Vorgang erläutert Hölderlin an den Dramen des Sophokles, dem es in einem ausgezeichneten Sinne gelungen sei, „des Menschen Verstand, als unter Undenkbarem wandelnd, zu objectiviren“ und dessen Scheitern an den Grenzen des endlichen Bewußtseins aufzuzeigen. Im 'Oedipus' kommt nach Hölderlins Auslegung der tragische Untergang dadurch zustande, daß in „wunderbarer zorniger Neugier“ das „Wissen . . . sich selbst reizt, mehr zu wissen, als es tragen oder fassen kann“. Oedipus deutet den Spruch „zu unendlich“, er wird „zum nefas versucht“, indem er sich das „priesterliche“ Amt der Durchsetzung des Orakelspruchs anmaßt (er deutet diesen ins „Besondere“, ins menschlich Faßbare um und fahndet selber nach dem Missetäter). In diesem Wissen kommt das „Ungeheure“, die momentane Paarung des Menschen und des Gottes zustande, die jedoch ins „gränzenlose Scheiden“ übergeht. Hier ereignet sich das „Scheiden“ in der Erblindung jenes Mannes, der „ein Auge zuviel vielleicht“ (2, 373) hatte, also in der Zerstörung des zum unendlichen Wissen „gereizten“ Bewußtseins des Oedipus, dessen Verhalten in der zweiten Hälfte des Stücks als das „nährischwilde Nachsuchen“, das „geisteskranke Fragen nach einem Bewußtseyn“ gekennzeichnet wird. Daß Antigone „auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht, . . . ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift“, läßt sich in einem verwandten Sinne verstehen.

Diese Zentrierung im unendlichen Augenblick prägt sich auch in der Struktur des tragischen Kunstwerks aus, und zwar in der sogenannten „Zäsur“, von der Hölderlin jeweils im ersten Teil seiner Anmerkungen zwei Spielarten unterscheidet. In der „gegenrhythmischen Unterbrechung“ der Zäsur, auf dem „Summum“ des reißenden Wechsels, wird das „reine Wort“ verkündet, also „nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber“. „In beiden Stücken“ – so heißt es – „machen die Zäsur die Reden des Tiresias aus“, der das göttliche Wort – also kein verfügbares menschliches Wissen, sondern eben ein menschlich unfaßbares göttliches Wort – verkündet. Auf diese Weise findet die Ausrichtung auf den Mittelpunkt, den im endlichen Dasein wirkenden göttlichen Augenblick, eine Entsprechung im Aufbau des Werkes: aus dem Verlauf der tragischen Begegnung zwischen Göttlichem und Menschlichem ergibt sich das Strukturgesetz des tragischen Kunstwerks. Es wird sich zeigen, daß dieses Prinzip, wonach der Prozeß, dem die Dichtung ihre Entstehung verdankt, in der Struktur des einzelnen Gedichts realisiert wird, durchgehend für Hölderlins Dichtung gilt.

Aber wir müssen zunächst weiter ausholen, um der Frage nach dem

Verhältnis zwischen dem tragischen Untergang und der poetischen Verfahrungsweise nachzugehen, die einander in manchem ja eher unähnlich zu sein scheinen. Wie lassen sich zum Beispiel der soeben gekennzeichnete tragische Moment des Übergangs und die im Gedicht 'Hälfte des Lebens' geschaffene Stille der Vollendung auf einen gemeinsamen Nenner bringen, ungeachtet des Unterschieds, der darin besteht, daß die im Gedicht dargestellte Ausgewogenheit eben keine Zerstörung des endlichen Lebens in sich zu schließen scheint? Aber näher besehen zeigt sich schon in der Ergriffenheit der Ekstase, die sich in der ersten Strophe ausprägt, ein Moment des Selbstverlusts, eine gewisse Aufhebung der Subjektivität (es dürfte kein Zufall sein, daß das Wort „Ich“ erst in der zweiten Strophe fällt, als dieser übergreifende Zusammenhang gewichen ist). Eine wesentliche Gemeinsamkeit liegt eben in der Lücke, die hier wie dort im endlichen Dasein als momentane Aufhebung der Bewegung auftritt – nennt doch Hyperion auch den heiligen Moment der Begegnung mit Diotima eine solche „Lücke“. Wir fassen diese Verwandtschaft im Sinne des von Hölderlin verkündeten Grundsatzes der „nothwendigen Gleichheit nothwendig verschiedener höchster Prinzipien und reiner Methoden“ (6, 422) auf, wonach die strukturelle Gleichheit aus der Zurückführung aller Erscheinungen des Lebens und des Bewußtseins auf ein fundamentales Gesetz des sich entwickelnden Ganzen zu erklären ist (welches Gesetz sich im Prozeß des Werdens und Vergehens ausprägt). Die Gleichheit zeigt sich schon in der Vertauschbarkeit einiger Strukturmerkmale, etwa des „unendlichen Augenblicks“. Aber es ist auch bedeutsam, daß in einem theoretischen Fragment Hölderlin in einem allgemeinen Sinne die „Umkehr“ des Gedichts mit dem der Tragödie entlehnten Begriff der „Katastrophe“ bezeichnet (4, 238): nicht nur die tragische, sondern alle Dichtarten sind also in ihrer Struktur auf eine solche „Katastrophe“ bezogen. Diese Gemeinsamkeit wird auch von der entgegengesetzten Seite her beleuchtet durch die Verwendung des Begriffs der „Zäsur“ für den Augenblick des Auftritts des Sehers in den Sophokleischen Tragödien – wobei Hölderlin ausdrücklich bekräftigt, daß er einen Terminus der Verslehre für geeignet hält, diesen äußerlich so ganz anderen Vorgang wiederzugeben (vgl. 5, 196).

Daraus ergibt sich nun, daß auch der Verfahrungsweise des poetischen Geistes das Gesetz vom Werden und Vergehen und die Ausrichtung auf den unendlichen Augenblick zugrunde liegen muß – und da im Tragischen eine äußerste Konsequenz der menschlichen Zeitlichkeit überhaupt zu erblicken ist, ist auch die poetische Verfahrungsweise von dieser Konsequenz bedroht. Aber der wesentliche Unterschied zwischen der tragischen und der poetischen Ausprägung des Übergangs ist gerade darin zu sehen, daß

hier zwar eine „Zäsur“, aber keine Zerstörung des endlichen Bewußtseins stattfindet, daß der göttliche Augenblick gleichsam überdauert wird und somit zu einem Durchgangspunkt der poetischen Verfahrungsweise wird und die Konstituierung der dichterischen „Welt in der Welt“ ermöglicht. Die spezifisch dichterische Bedingung einer solchen Verfahrungsweise liegt in einer Tendenz, die Hölderlin auch in der Gestalt des Empedokles feststellt und der zufolge – wie es im ‘Grund zum Empedokles’ heißt – dieser als „zum Dichter geboren“ erscheint, nämlich jene „ungewöhnliche Tendenz zur Allgemeinheit, die unter andern Umständen [d. h. anderen als tragischen Umständen] . . . zu jener ruhigen Betrachtung, zu jener Vollständigkeit und durchgängiger Bestimmtheit des Bewußtseyns wird, womit der Dichter auf ein Ganzes blickt“ (4, 156). Damit wird die Möglichkeit angedeutet, daß auch im unendlichen Moment des Übergangs der poetische Geist sich treu zu bleiben vermag (im Gegensatz zur tragischen „Untreue“), daß er selber gleichsam an dieser Unendlichkeit teilhat und gerade dadurch – wie sich zeigen wird – sich seiner selbst zu versichern, „das poetische Ich aufzufassen“ vermag (4, 252). Ist der tragisch sich ausprägende unendliche Augenblick eine den Einzelnen aufhebende und ihn zunichte machende kategorische Wende der Zeit, so bildet in der poetischen Verfahrungsweise dagegen der göttliche Augenblick einen Mittelpunkt des dichterischen Selbstvollzugs.

Hier hilft auch das Gedicht ‘Hälfte des Lebens’ weiter, wenn auch nur in negativer Beleuchtung. Denn in der zweiten Strophe dieses Gedichts kommt gerade die Flüchtigkeit der vom Dichter ekstatisch erlebten Vollen- dung ergreifend zum Ausdruck: der göttliche Augenblick des in sich ruhenden Gleichgewichts kann nicht festgehalten werden, der Dichter wird der wechselnden Zeit ausgeliefert. Da er auf das zeitlich Vergehende (die „Blumen“) angewiesen ist, klammert er sich an die untergehende Gestalt des Schönen und wird somit dem „Schmerz der Auflösung“ (den Hölderlin im Aufsatz ‘Das Werden im Vergehen’ nennt – 4, 283) anheimgegeben:

*Weh mir, wo nehm ich, wenn  
Es Winter ist, die Blumen, und wo  
Den Sonnenschein,  
Und Schatten der Erde?*

Hier fehlt also gerade jener Blick auf das Ganze, kraft dessen die „Auflösung“ kein „reales Nichts“, sondern einen Übergang herbeiführt; aus welchem Grunde wohl das Gedicht zu den sogenannten ‘Nachtgesängen’ zählt, die Hölderlin noch 1804 – in einem ganz späten Stadium seiner Entwicklung also – für den Druck revidierte, und die größtenteils gerade den Ver-

lust der sonst bestimmenden „Mächtigkeit“ des Bewußtseins, der Weite des Überblicks und des Gedächtnisses beklagen. Man vergleiche etwa die Ode ‘Thränen’, die die Bitte äußert, die „waichen Thränen“ mögen das „Augenlicht“ und das „Gedächtniß“ nicht ganz auslöschen:

*Ihr waichen Thränen, löschet das Augenlicht  
Mir aber nicht ganz aus; ein Gedächtniß doch,  
Damit ich edel sterbe, laßt ihr  
Trügrischen, Diebischen, mir nachleben.*

Von diesen und ähnlichen Ausnahmen abgesehen ist jedoch der poetische Geist – wie gesagt – wegen seiner „Mächtigkeit“ (vgl. 4, 241) befähigt, den göttlichen Augenblick zu überdauern und eine „eigene Welt“ (4, 252) herzustellen<sup>7</sup>. Wie äußert sich nun – konkreter gesprochen – diese Ausrichtung auf das Ganze? Nach Hölderlins Auffassung wird schon in der dialektischen Beweglichkeit der dichterischen Sprache überhaupt eine gewisse Fühlbarkeit des Ganzen erreicht. Der Dichtung obliegt es, das an sich isolierte stoffliche Fragment, das sie zwecks der dichterischen Behandlung aus einem größeren Ganzen reißt, wieder auf ein Ganzes, eben ein poetisches Ganzes hin umzubilden. Die dichterische Äußerungsform, die diese Vereinigung und Ergänzung bewirkt, heißt bei Hölderlin die *Metapher*. In Erweiterung der gewöhnlichen Bedeutung der Metapher als eines sprachlichen Bildes, das durch Übertragung des Gemeinten aus seinem in einen anderen Bereich zustande kommt, deutet auch er die Metapher als eine Übertragung des Eigentlichen ins Uneigentliche, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daß er die Bestimmung der Metapher nicht bloß auf einzelne Bilder bezogen wissen will; vielmehr ist für ihn die dichterische Sprache überhaupt ihrem Wesen nach metaphorisch. Nur so ist es zu verstehen, daß Hölderlin im Aufsatz ‘Über den Unterschied der Dichtarten’ die drei Dichtarten als jeweils anders geartete Metaphern definiert. Unter dem Aspekt des in den getrennten Teilen fühlbar werdenden Ganzen ist das zeitlich Bestehende, hier der „isolierte“ Stoff, ein „Uneigentliches“, so wie alle Trennung ein sich entäußernder Zustand des Ursprünglich-Einigen ist (vgl. 4, 268); „eigentlich“ ist dabei das Ganze, das in den Teilen „wirkt“. Daraus erhellt, daß auch der jeweilige „Kunstcharakter“ „uneigentlich“ ist, insofern er bis zu einem gewissen Grade sich dem jeweils behandelten Stoff anpassen muß, um überhaupt einen bestimmten Charakter zu gewinnen. Wegen dieser stofflichen Bedingtheit hat er – für sich ge-

<sup>7</sup> Diese kurze Darstellung stützt sich auf die ausführliche Auslegung des Aufsatzes ‘Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes’ und verwandter Aufsätze in der in Anm. 4 genannten Arbeit des Verf. – vgl. insbesondere 1. Teil, Kapitel 3, 4, 6.

nommen – etwas Fixiertes, Einseitiges; dieses wird jedoch in der dichterischen Metapher aufgelöst, und zwar dadurch, daß der Kunstcharakter nicht als ein Erstarrtes, sondern als ein Werdendes, nicht als ein positiv Gewordenes, sondern als ein dialektisch sich Herstellendes, und in diesem Sinne auch als ein „Übertragenes“ (das Wort „Metapher“ hat bei Hölderlin noch diese wörtliche Bedeutung) empfunden wird. Infolgedessen ist der metaphorisch „begründete“ Kunstcharakter – mit den Kategorien des Aufsatzes 'Das Werden im Vergehen' ausgedrückt – kein Vergehendes, kein aus dem Werden der Zeit Herausgelöstes und zum „realen Untergang“ Bestimmtes, sondern vielmehr ein im Übergang Begriffenes, das somit in die Bewegung des in der Zeit sich entfaltenden Ganzen sich einfügt. Deswegen ist die „metaphorische“ Ausdrucksweise, die das Gewordene gleichsam verflüssigt und im Wort entstehen läßt (anstatt es etwa im Worte abzubilden) vorzüglich dazu geeignet, in der „Uneigentlichkeit“ des vom Ganzen Getrennten die Bewegung des Ganzen, also „Eigentliches“ „wirken“ zu lassen. – So wird die Tiefe und Hintergründigkeit, die Komplexität und Suggestivität, die man ja gemeinhin – in dieser oder jener Form – der dichterischen Sprache zuschreibt, von Hölderlin als Fühlbarwerden des bewegten Ganzen im menschlichen Wort verstanden und in diesem Sinne systematisiert.

Denn er unternimmt nun den Versuch, die Bewegung der Metapher durch die Unterscheidung zwischen Kunstcharakter und „Grundton“ als den beiden Polen dieser jeweiligen Bewegtheit zu präzisieren. Nicht umsonst nennt Hölderlin den „eigentlichen“ Ton den „Grundton“, denn bei seiner „Begründung“ des Kunstcharakters wird der Grundton als ein „Unbestimmteres“ (vgl. 4, 269), letzten Endes als der göttliche Grund der Erscheinungen überhaupt aufgefaßt. Als dritte Kategorie kommt noch die sogenannte „Wirkung“ hinzu, als Terminus für das Fühlbarwerden des Grundtons im Kunstcharakter, das somit die „Eigentlichkeit“ und die dichterische „Echtheit“ der Metapher bezeugt<sup>8</sup>. Die Unterscheidungen werden nun an Hand des „naiven“, „heroischen“ und „idealischen“ Tons präzisiert, welche Töne als die drei grundlegenden Möglichkeiten der dichterischen Äußerung angesehen werden. Der Kunstcharakter kann naiv sein, dann nämlich, wenn er sich enger an die Wirklichkeit hält, den Charakter der Wirklichkeit annimmt; aber der in diesem Sinne „festgesetzte“ Stoff wird als ein sich Festsetzendes dargestellt, womit gesagt wird, daß das noch nicht Festgesetzte, das „Freie“, die Äußerung trägt und als Grundton

<sup>8</sup> Die Funktion der „Wirkung“ geht insbesondere aus den Tabellen hervor, die sich an den Aufsatz 'Über dem Unterschied der Dichtarten' anschließen – 4, 270–272. Der „Grundton“ und die „Wirkung“ haben den gleichen Ton.

„wirkt“. Dieser Grundton ist „heroisch“, der naive Kunstcharakter muß aus „rechten Bestrebungen“ hervorgehen und diesen zum dialektischen Fühlbarwerden verhelfen. Das epische Gedicht, wie Hölderlin es am Beispiel des Homer erläutert, ist von dieser Metapher bestimmt. – Wenn der Kunstcharakter „heroisch“ ist, wenn er also von „Bestrebungen“, von „Leidenschaften“ geprägt ist, die seine Getrenntheit vom Ganzen bezeugen, dann soll er gerade deswegen aus einem „idealischen“ Grund, aus einem einigen Ganzen hervorgehen; in der so gearteten Metapher vollzieht sich die „Trennung des Einigen“, insofern das scheinbar Getrennte als eine sich trennende Einigkeit wirkt, das Gewordene gleichsam in die Lebendigkeit des Werdens zurückgeholt wird. Nach diesem Prinzip verfährt das tragische Gedicht, dessen Erscheinung von der äußersten Gegensätzlichkeit, von Widerstreit und Leiden geprägt ist; metaphorisch wird dieser Kunstcharakter aber erst, wenn er auf die der Trennung zugrunde liegende und in der Trennung erst fühlbar werdende Einheit bezogen wird – das tragische Gedicht ist die Metapher einer intellektuellen Anschauung, so heißt es, gerade jener Anschauung also, die die Einigkeit des Ganzen erfaßt. – Und für das lyrische Gedicht kennzeichnend ist die dritte Spielart, die Vereinigung von naive Grundton und idealischem Kunstcharakter, nach der nicht das Allgemeine, das Idealische als solches, sondern die „Verallgemeinerung“ des Besonderen dargestellt wird; die lyrische Bewegungsart ist der (idealische) Aufschwung des (an sich naiven) Gefühls. – Auch Abwandlungen der drei Dichtarten werden von Hölderlin vorgesehen, und zwar auf der Grundlage des gleichen, nunmehr potenzierten Unterscheidungsprinzips (worin sich wieder einmal eine durchgehende strukturelle Gleichheit bekundet). Aber wir wollen uns hier nicht auf Einzelheiten einlassen, sondern nur das Grundprinzip herausheben, nach dem Hölderlin überall von dem metaphorischen Charakter der Dichtung ausgeht, gemäß der Erkenntnis, daß durch die vereinigende Metapher die Dichtung imstande ist, den an sich stofflich bedingten Kunstcharakter in einen lebendigen Bezug zu seinem „Grund“ einzuordnen und in ihm somit ein Ganzes – oder besser: das Ganze – mitschwingen zu lassen. Denn die drei Metaphern sind nicht willkürlich gewählt, sondern als lyrische Auflösung des Besonderen, als tragischer Moment des eigentlichen Übergangs und als epische Herstellung eines Neuindividuellen, wiederholen sie in sich die drei Hauptphasen des Werdens im Vergehen überhaupt und sind somit in die Lebendigkeit des sich entwickelnden Ganzen eingeordnet<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Zum Zusammenhang der drei Metaphern mit den Phasen des 'Werdens im Vergehen' vgl. Verf., 'Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne' S. 28–29.

Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses zwischen Grundton und Kunstcharakter wäre auf die Ode 'Natur und Kunst' hinzuweisen, wo der Gesetzesgott Jupiter, der „froh im / Ruhm der unsterblichen Herrscherkünste“ ruht, doch in seiner Selbstherrlichkeit den alten verstoßenen Vater Saturn nicht vergessen darf, den er einst „in den Abgrund“ verwiesen hat. Will er als „weiser Meister“ anerkannt werden, so muß er sich beugen und dem Älteren dienen:

*Denn, wie aus dem Gewölke dein Bliz, so kömmt  
Von ihm, was dein ist, sieh! so zeugt von ihm,  
Was du gebeust, und aus Saturnus  
Frieden ist jegliche Macht erwachsen.*

Damit wird gesagt, daß die Kunst nicht als selbständige, von der Natur abgetrennte Macht für sich besteht, sondern erst aus der „heiligen Dämmerung“ als deren gestalthafte, gesetzgebende Offenbarung hervorgehen soll; so wie der Kunstcharakter sich nicht in isolierter Bestimmtheit, in prosaischer Faßlichkeit verselbständig, sondern als aus seinem Grundton Hervorgegangenes von dem Grund aller Gestaltung zeugen soll.

Aber mit dieser metaphorischen „Begründung“ hat es nicht sein Bewenden. Wir haben schon gesehen, daß der Übergang im Prozeß des Weltlaufs sich nicht in ununterbrochener Kontinuität entwickelt, sondern gerade die Diskontinuität, die „Lücke“ des unendlichen Augenblicks in sich schließt, die im Tragischen „gerade heraus“ tritt. Es erhebt sich also – wenn wir unter diesem Gesichtspunkt auch die Struktur des Gedichts bestimmen wollen – die wichtige Frage, ob auch das Gedicht imstande sei, das Ganze nicht nur in der „Uneigentlichkeit“ der einzelnen Metaphern, sondern auch „eigentlich“ wirken zu lassen. Denn die wechselnden Töne der einzelnen Metaphern bilden an sich noch kein ganzes Gedicht, keine „Welt in der Welt“; eben weil der Widerstreit der wechselnden Metaphern vorherrscht, wird das Reine verdeckt, weswegen das so entstehende Gebilde nur im Hinblick auf die „Idee des Lebens überhaupt“, also als Widerspiegelung der verschiedenen Phasen des Weltlaufs, einen einheitlicheren Charakter gewinnt und demnach noch keine Geschlossenheit in sich erreicht. Seine strukturelle Ganzheit gewinnt das Gedicht erst aus der durchgehenden Bezogenheit auf einen „Mittelpunkt“, nämlich auf den im Verlauf des Gedichts auftretenden „unendlichen“ Augenblick<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Diesen wichtigen Gedankengang legt Hölderlin in seinem Aufsatz 'Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes' dar – vgl. insbesondere 4, 247 ff. Unsere Formulierungen entstammen weitgehend diesem Abschnitt.

In diesem Augenblick als „Punkte der Entgegensetzung und Vereinigung“ wird „der Geist in seiner Unendlichkeit fühlbar“, wobei jedoch dieser als solcher „gar nicht erscheinen“ kann, „oder nur im Charakter eines positiven Nichts, eines unendlichen Stillstands“. Dieser Punkt bringt mit sich einen Abbruch des bisher im Gedicht herrschenden Wechsels der verschiedenen Metaphern, aber der sich äußernde poetische Geist wird nicht etwa „gleich Null“, sondern es wird ihm gerade durch die „negativpositive“ Teilnahme an der „Unendlichkeit“ dieses Augenblicks die Möglichkeit gegeben, sich selber „aufzufassen“ (wie Hölderlin es formuliert). Mit anderen Worten: dieser Augenblick erfüllt im Zusammenhang der poetischen Verfahrungsweise die gleiche Funktion, die dem unendlichen Augenblick im Horizont des Weltlaufs zukommt. Aber die „poetische Individualität“ gewinnt sich selbst wieder, sie wird gleichsam aus dem Übergang neu geboren, indem sie nicht nur „reagiert“, sondern sich zu sich selber verhält. Wenn das Gedicht daher in den Anfangston zurücklenkt, so erzielt es in sich eine Geschlossenheit, die sich gegen die Totalität der gerade *nicht* erscheinenden, sondern im Mittelpunkt nur fühlbar werdenden Ganzheit abgrenzt. Der unendliche Augenblick bildet also keineswegs den Endpunkt der poetischen Verfahrungsweise, zumal da seine Momentaneität erst dadurch zur Wirkung gelangt, daß er sich in die Offenheit des wechselnden Lebens wieder auflöst. Das Gedicht geht demnach weder in einen vermeintlich „mystischen“ Augenblick der absoluten Identität, noch in eine allgemein versöhnende „Synthesis“, sondern in einen besonderen Ausdruckscharakter aus, in dem der poetische Geist gleichsam zum Ausgangspunkt zurückkehrt und sich dessen versichert.

Dieser Sachverhalt sei nun an der Ode 'Der Zeitgeist' exemplifiziert, die dem von Hölderlin so bezeichneten Typus der „tragischen Ode“, d. h. der heroischen Abtönung des lyrischen Gedichts, zuzurechnen wäre<sup>11</sup>. Nach dem Prinzip der Unterscheidung der Dichtarten und Stilarten ist eine solche Ode vom Strukturgesetz des Tragischen bestimmt, sie hat die Tonfolge des tragischen Gedichts. Ein solches Gedicht stellt in der äußersten Gegensätzlichkeit die tiefste Innigkeit dar, die ins „Uneigentliche“ – eben in die Gegensätzlichkeit des Widerstreits – projiziert wird, um „fühlbar“ zu werden. So geht es hier um die innige Verbindung mit der Macht der Zeit, die jedoch sich im Streit, im Leiden äußert, in der Erschütterung alles menschlichen Daseins durch die reißende Gewalt des Zeitgeistes:

<sup>11</sup> Die „tragische Ode“ behandelt Hölderlin im ersten Abschnitt des Aufsatzes 'Grund zum Empedokles', 4, 149; wichtig ist auch die anschließende Abgrenzung der tragischen Ode gegen das „tragisch-dramatische“ Gedicht: 'Allgemeiner Grund', 4, 150–151. – Vgl. Verf., Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, S. 64–67, 107–110.

*Zu lang schon waltest über dem Haupte mir  
Du in der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit!  
Zu wild, zu bang ist's ringsum, und es  
Trümmert und wankt ja, wohin ich blicke.*

*Ach! wie ein Knabe, seh' ich zu Boden oft,  
Such' in der Höhle Rettung von dir, und möcht'  
Ich Blöder, eine Stelle finden,  
Alleserschütt'rer! wo du nicht wärest.*

Die göttliche Macht wird in der Entgegensetzung der Metapher, in der be-  
drängten Klage fühlbar; oder – wie Hölderlin sich in seiner Erläuterung  
der „tragischen Ode“ ausdrückt – es wird ein „Zwist fingirt, um das Reine  
darzustellen“. In der heroischen Äußerung „wirkt“ der idealische Grund-  
ton.

In der nächsten Strophe verstummt die Klage, und der Gott wird nicht  
mehr als Erschütterer, sondern – in fast kindlicher Unschuld – als „Vater“  
angesprochen:

*Lass' endlich, Vater! offenen Aug's mich dir  
Begegnen! hast denn du nicht zuerst den Geist  
Mit deinem Stral aus mir geweckt? mich  
Herrlich an's Leben gebracht, o Vater! –*

Kraft dieser Unschuld klingt in der Ergriffenheit, die sich in der ver-  
ehrungsvollen Hingabe – im „idealischen“ Aufblick – kundtut, die „naive“  
„Empfindung“ – also der entgegengesetzte Grundton – noch mit.

In der vierten Strophe blickt der Dichter auf den heiteren Bereich der  
Natur, wo ein ganz anderer Gott waltet:

*Wohl keimt aus jungen Reben uns heil'ge Kraft,  
In milder Luft begegnet den Sterblichen,  
Und wenn sie still im Haine wandeln,  
Heiternd ein Gott;*

Auf dieser Stufe, so ist in der theoretischen Erörterung zu lesen, fällt das  
Gedicht in eine „stille Bescheidenheit und Empfindung“, in eine „reine  
Sinnlichkeit“ – in welcher jedoch das „freie“, nicht sinnlich begrenz-  
bare Wesen eines Gottes noch wirksam ist, in welcher also der Kunstcharakter  
als ein erst Übertragenes, aus dem Übergang Hervorgehendes empfunden  
wird. Diesen Kunstcharakter nennen wir naiv, das in ihm sich Festsetzende  
– den Grundton – heroisch. – Es zeigt sich demnach, daß in jedem dieser  
drei Abschnitte der Ode eine andere Spielart der Metapher waltet.

An dieser Stelle, wo der Dichter beim Zurückweichen vor der Über-  
macht des Gottes der Zeit gleichsam in Gefahr steht, in einem stillen, von  
der Zeit unberührten Bereich eine Zuflucht zu suchen, wo also die ur-  
sprüngliche „poëtische Individualität“ fast „tragisch enden will“ – an  
dieser Stelle tritt die Wendung ein, die mit dem „unendlichen“ Augenblick  
markiert wird. Hier gewinnt der Dichter einen Einblick in die Zugehörig-  
keit der Zeit zum Leben des Ganzen, er umspannt die Gegensätze in dem  
momentanen Fühlbarwerden des „Geistes in seiner Unendlichkeit“ und  
vermag sich selbst wiederzugewinnen, oder wie Hölderlin sagt, den „An-  
fangston und eigenen Charakter“ gleichzeitig als Gegensatz zu empfinden  
und in ihn überzugehen – und so die „Lücke“ zu überbrücken.

*... doch allmächt'ger wekst du*

*Die reine Seele Jünglingen auf, und lehrt  
Die Alten weise Künste; der Schlimme nur  
Wird schlimmer, daß er bald erde,  
Wenn du, Erschütterer! ihn ergreiffest.*

Es ist unverkennbar, daß hier gerade der gleiche Aspekt des Zeitgottes  
festgehalten wird, der den Anfangsstrophen das Gepräge gab: als Erschüt-  
terer wird der Gott hier wie dort angeredet. Ebenso unverkennbar ist aber  
auch der Unterschied zwischen der anfänglichen ängstlichen Verwirrung  
und dem jetzigen verehrungsvoll andächtigen Sich-tragen-Lassen vom  
Gott der Zeit, dessen Macht nunmehr bejaht wird, und zwar gerade wegen  
des Überblicks über alle Phasen der Zeit, kraft dessen jede einzelne Er-  
scheinungsform der Macht der Zeit (es werden mehrere genannt) nun als  
sinnvoller Teil eines das ganze menschliche Dasein tragenden Prozesses  
anerkannt wird. Mit dieser Strophe kehrt das Gedicht in seinen Anfangs-  
ton zurück: der Kunstcharakter ist auch hier „heroisch“, nur ist er anders  
„begründet“ als zuvor, und mit dieser Rückkehr zum Anfang verleiht er  
dem ganzen Gedicht jene Geschlossenheit und Ganzheit, kraft deren es zur  
„eigenen Welt der Form nach“ wird.

Diese Vollendung der dichterischen Welt kommt somit durch eine Art  
*Umkehr* zustande, die mit der sogenannten „vaterländischen Umkehr“  
durchaus vergleichbar wäre, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß  
der poetische Geist auch als endlicher Geist diese Umkehr mitvollzieht  
(und nicht etwa in der Wende der Zeit tragisch untergeht). Hierdurch ge-  
winnt die Dichtung eine mehr als bloß subjektive Bedeutung, denn der  
„göttliche“ Augenblick der poetischen Verfahrensweise ist, wie schon ge-  
sagt, auch eine zeitliche Realisierung der göttlichen Ganzheit, die demnach

erst in der Dichtung *für sich* besteht. Die dichterische „Welt in der Welt“ hat nämlich vor der „höheren Unendlichkeit“ des „Lebens überhaupt“ das Bewußtsein voraus; so ist der Zusammenhang des Lebens, dem der zu behandelnde Stoff entnommen wird, an sich „größer“ als der Zusammenhang des poetischen Geistes, aber nicht *für sich selbst*<sup>12</sup>. Aber gerade durch die dichterische Realisierung des „unendlichen“ Augenblicks, wie sie etwa in der soeben betrachteten Ode vorliegt, wird das höhere Ganze „vergeistigt“, und zwar in der Weise vergeistigt, wie das Fühlbarwerden des Ganzen überhaupt zustande kommt, nämlich in den getrennten Teilen. Nur in der dichterischen „Welt in der Welt“ kommt demnach ein adäquates Bewußtsein des Göttlichen zustande, und zwar kraft der Struktur der dichterischen Sprache, nicht erst dank einer besonderen Themenwahl. Hierdurch wird die Grundlage geschaffen für die prophetische Rede von den Göttern<sup>13</sup>, und der Auftrag des Dichters wird legitimiert, der darin besteht, Gott „rein“ zu bewahren (wie es in einem späteren Hymnenentwurf heißt).

Hier dürfen wir aber den Zusatz nicht überhören, denn es heißt genauer: „Gott rein und mit Unterscheidung / Bewahren, das ist uns vertrauet“ (2, 252). Der Begriff einer „eigenen Welt der Form nach“ (4, 250), die sich durch die „Umkehr“ konstituiert, schließt in sich eine Unterscheidung: die Dichtung ist nämlich auch in ihrer „Vollendung“ von der Endlichkeit des poetischen Geistes bedingt, welche Endlichkeit zwar geläutert, nicht aber aufgehoben wird. Daran sieht man, daß Hölderlin nicht an eine Art mystische Einigung denkt, sondern an eine von ihm so genannte „hyperbolische“ Vereinigung. Darunter versteht er die Art und Weise der Verbindung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, bei der es zu keiner absoluten Vereinigung, sondern nur zu einer „Annäherung“ kommt (in einem Brief spricht er von einer solchen „unendlichen Annäherung“, die der „Annäherung des Quadrats zum Zirkel“ gleicht – 6, 181). Auch im „göttlichen“ Augenblick wird dieser hyperbolische Charakter nicht aufgehoben, denn auch hier ist eine Unterscheidung angelegt – Hölderlin spricht im ‘Grund zum Empedokles’ von einer „Vertauschung“ der Gegensätze, nicht von deren Verschmelzung, und er betont mit genügender Deutlichkeit den „negativpositiven“ Charakter des göttlichen Augenblicks, in dem sich die Dialektik des sich in den Teilen entfaltenden Ganzen widerspie-

<sup>12</sup> Vgl. hierzu den Aufsatz ‘Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes’, insbesondere 4, 244–245, sowie Hölderlins Rezension von Siegfried Schmidts Schauspiel ‘Die Heroine’ 4, 288–289.

<sup>13</sup> Dieser Fragestellung geht der Verfasser in dem schon genannten Vortrag über ‘Hölderlins prophetische Dichtung’ nach.

gelt. – Mit einem Wort: die poetische Verfahrungsweise gelangt durch die sogenannte „Umkehr“ zur „Vollendung“, wobei die „reine“ Bewahrung des Göttlichen gerade durch die Unterscheidung ermöglicht wird (denn das Ganze wird ja nur in seinen Teilen fühlbar). (Schon die Ode ‘Der Zeitgeist’ exemplifiziert dieses Verfahren: das Gefühl der sich bewegenden Ganzheit der Welt wird erst mit der Bewußtwerdung des in seiner zeitlichen Bedingtheit sich erkennenden Subjekts gewonnen.) Man muß die Komplexität dieser Dialektik erkennen, man darf nicht etwa die Unterscheidung als Abkehr von den Göttern – oder sogar von der Metaphysik überhaupt – und als Rückkehr in die rein irdische „Satzung“ mißverstehen<sup>14</sup>.

Diese Bestimmung der Struktur der dichterischen Äußerung gibt uns auch die Möglichkeit in die Hand, die in Hölderlins Dichtung verkörperte Dialektik mittels einer vergleichenden Betrachtung etwas genauer zu beschreiben. Ihre besondere Struktur ist allzu oft durch eine undifferenzierte Angleichung an Hegel, etwa durch die fast ausschließliche Verwendung der vermeintlich von Hegel abgezogenen Begriffe der Thesis, Antithesis und Synthesis verdeckt worden; viel zu lange hat man sich bei der Strukturanalyse Hölderlinscher Gedichte an dieses für Hölderlin nur bedingt gültige Schema gehalten, wobei man sich unbedenklich über die einleuchtende Evidenz der von Hölderlin aufgestellten Tonfolgen hinweggesetzt hat, in denen das Strukturprinzip der „Umkehr“ in den „Anfangston und eigenen Charakter“ sich doch klar ausprägt. Ungenügend ist auch der Hinweis, daß Hegel als Philosoph mehr intellektuell denke, während Hölderlin als Dichter mehr dem Gefühl verhaftet bleibe. In Wirklichkeit besteht ein viel grundsätzlicherer Unterschied. Hegel will die „sich bewegende Selbstgleichheit des Begriffs“ (wie es in der Vorrede zur ‘Phänomenologie des Geistes’ heißt) denkend vollziehen, er will die Gesamtheit des Denkens wie der Erfahrung in der Totalität der Reflexion, in der als solcher sich verwirklichenden absoluten Idee aufgehoben wissen. Diesem Ansatz gemäß wird auch die Kunst in der Reflexion aufgehoben, denn die sinnliche Gestalt der Kunst bildet eine „Schranke“, über die der Geist denkend hinausgehen muß, um zur Totalität seiner selbst zu gelangen. Hölderlin kennt jedoch kein absolutes Wissen in diesem Sinne (vgl. 2, 180: „Grausam nemlich hasset / Allwissende Stirnen Gott“): er unterscheidet ganz konsequent zwischen der „höheren Unendlichkeit“ des Lebens und der „bestimmten Unendlichkeit“ des im Gedicht gewonnenen Bewußtseins. Letzteres konstituiert sich gerade dadurch, daß das Gedicht in die „Umkehr“ einmündet und sich somit von der im Mittelpunkt aufblitzenden Unendlichkeit ab-

<sup>14</sup> Diesem Mißverständnis unterliegt Beda Allemann in seiner Arbeit ‘Hölderlin und Heidegger’, Zürich 1954.

grenzt, welche Unendlichkeit eben nicht vom subjektiven Geist angeeignet werden kann – sie wird gleichsam eingegrenzt, sie erscheint nicht als solche, sondern nur in der Aufhebung aller Positivität in der „Lücke“ des endlichen Daseins; und in dem Tonschema, das den Verlauf des Gedichts wiedergibt, erhält sie keinen eigenen Ton, sondern kann nur als genaue Umkehrung der Zuordnung der Töne fühlbar gemacht werden<sup>15</sup>. Infolge dieser Diskontinuität, dieses punktuellen Aufleuchtens des Unendlichen, eignet der Hölderlinschen Dialektik eine Offenheit, die es gerade im Vergleich zu Hegel zu berücksichtigen gilt<sup>16</sup>. Die erreichte „Vollendung“ besteht nicht in einer alle Gegensätze aufhebenden Reflexion, sondern in der hyperbolischen Einigung, in der die Gegensätze – wenn auch geläutert – zu sich zurückkehren. – Oder anders ausgedrückt: während bei Hegel die Zeit letztlich in der Bewegung des zu sich kommenden Geistes aufgehoben wird, behält bei Hölderlin die Zeit ihr Recht. So müssen am Schluß des Rheingedangs nach dem Untergang des nur „eine Weile“ dauernden „Brautfests“ die Gegensätze der wechselnden Zeit wieder aufklingen; und auf der letzten Stufe des Gedichts tritt das im menschlichen Gedächtnis aufbewahrte Wissen von Gott – nicht das absolute Wissen Hegels, sondern eben ein endliches (wenn auch dem Göttlichen hyperbolisch angenähertes) Wissen – rein hervor.

<sup>15</sup> Man vergleiche die von Hölderlin aufgestellten Tabellen, insbesondere 4, 238–240. Die Tonfolge der „tragischen Ode“ (etwa des ‚Zeitgeistes‘) lautet wie folgt (nach Grundton und Kunstcharakter):

idealisch Heroisch  
 naiv Idealisch  
 heroisch Naiv  
 naiv Heroisch

Der unvermittelte Übergang der dritten Stufe (heroisch Naiv) in ihr Gegenteil (naiv Heroisch) veranschaulicht gerade jene Diskontinuität, von der oben die Rede ist.

<sup>16</sup> Gerade wegen dieser Offenheit sind gegenüber den vielfach vorgenommenen Versuchen, die Gedichte Hölderlins nach den bequemen Formeln der (frei nach Hegel verstandenen) „Thesis“, „Antithesis“ und „Synthesis“ zu gliedern, starke Vorbehalte anzumelden. Denn die letzte Stufe des Gedichts ist eben keine „synthetische Versöhnung“, die unmittelbar aus der Entgegensetzung von „Thesis“ und „Antithesis“ wächst. – Die Eigentümlichkeit wird, so scheint uns, von manchen Auslegern, auch von denjenigen, die sich an den theoretischen Schriften orientieren, nicht genügend beachtet. Unser Vorbehalt richtet sich etwa gegen die Darstellung Walter Hofs (‘Hölderlins Stil als Ausdruck seiner geistigen Welt’, Meisenheim am Glan 1954), der die Hölderlinschen Gedichtsstrukturen weitgehend auf die Kategorien des „Thetischen“, „Antithetischen“ und „Synthetischen“ reduziert. Aus dem gleichen Grunde haben wir auch in manchen Fällen Bedenken gegen die von Wolfgang Binder (‘Dichtung und Zeit in Hölderlins Werk’, ungedruckte Habilitationsschrift, 1955) bei der Anwendung der theoretischen Gedanken auf einzelne Gedichte gewonnenen Ergebnisse.

Es wäre auch hinzuzufügen, daß für Hölderlin die Dichtung eben nicht eine solche Objektivierung der intellektuellen Anschauung bildet, wie sie – wenigstens zeitweise – Schelling vorschwebte. Für den Verfasser des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘ werden ja das Bewußte und das Bewußtlose nur im Kunstprodukt vereinigt, was in keiner anderen Erscheinung möglich sei. Von Hölderlin aus gesehen hat Schelling jedoch die wesentliche Differenz nicht berücksichtigt, die nämlich zwischen der intellektuellen Anschauung des Ganzen und dem Fühlbarwerden des Ganzen in der dichterischen Äußerung, kurz: er hat die „Uneigentlichkeit“ der dichterischen Äußerung nicht in Rechnung gestellt. Für Hölderlin wäre es ein Widerspruch, daß die intellektuelle Anschauung als solche in der Kunst objektiviert werden sollte, weil in der Kunst ja nur die „hyperbolische“ Vereinigung erreichbar ist.

In diesem „hyperbolischen“ Vermögen der Dichtung ist die metaphysische Aufgabe begründet, die Hölderlin ihr zuspricht. Erst in der Dichtung ist nach seiner Überzeugung die menschliche Erkenntnis der Ganzheit der Welt adäquat; nur in ihr kann von dem beschränkten Blickpunkt des im Wechsel des Lebens begriffenen Menschen aus die sich wandelnde Totalität der Welt als eine – wenn auch nur hyperbolisch erfaßbare – Einheit erkannt werden. Die Struktur dieser in sich unterschiedenen Totalität kann zwar philosophisch verständlich gemacht werden, ja das formale „Ideal“ eines transzendentalen „geistigen Ganzen“ bildet geradezu die Voraussetzung des Dichtens (der Dichter muß „des Geistes mächtig“ sein, wie es heißt – 4, 241), aber nur in der Dichtung selbst kann diese Struktur verwirklicht werden; denn in der dichterischen Äußerung mit ihrer „freien Wahl eines Objekts“ vollzieht sich eine weitere Vermittlung, es entsteht ein geistig-lebendiges Ganzes, eine geistige Welt, die zugleich ein reales Produkt ist, und die somit erst eigentlich die „Einheit des Einigen“ bewußt realisiert. Oder wie es auch heißt: die Erkenntnis ahndet die Sprache, die Sprache erinnert sich der Erkenntnis<sup>17</sup>, indem sie durch die weitere Vermittlung der dichterischen Äußerung die Erkenntnis neu „begründet“. Die dichterische Sprache wird in der „Umkehr“, in der erkennenden Rückkehr des Geistes zu sich selbst geboren; sie ist die aus dem „göttlichen“ Augenblick hervorgehende – und insofern vom Göttlichen getragene – Neuschöpfung, die „nichts als gegeben annimmt, von nichts positivem ausgeht“, sondern in ihrer „durchgängigen Bestimmtheit“ sowohl von der dichterischen „Vollständigkeit“ des Bewußtseins wie von der Ganzheit der Welt zeugt.

<sup>17</sup> Man vergleiche hierzu insbesondere den letzten Abschnitt des Aufsatzes ‚Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘, der überschrieben ist: Wink für die Darstellung und Sprache, 4, 260–265.

Die Dichtung hat also eine eigene Seinsart, diejenige – man mag sie metaphysisch oder religiös bestimmen – der von Hölderlin so genannten „höheren Sphäre“, des Zusammenhangs des Menschen mit dem Lebensebenen. Um diese Deutung zu bekräftigen, möchten wir zum Schluß auf Hölderlins ausdrückliche Bestimmung des Verhältnisses von Dichtung und Religion einen kurzen Blick tun. In welchem Sinne ist „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“, wie der lapidare Satz lautet, in welchem das Fazit des Aufsatzes 'Über Religion' gezogen wird? Als Religion wird in diesem Aufsatz die „Vorstellung“ eines „höheren Zusammenhangs“ zwischen dem Menschen und seiner Welt verstanden. Wie aber ist diese Vorstellung beschaffen? Sie kann nicht „intellektuell“, in der Allgemeinheit von „blosen Gedanken“ ausgedrückt werden, weil ein so gefaßtes Gesetz ihre jeweilige Besonderheit nicht berücksichtigt; noch kann sie „blos im Gedächtnis“, in der Faktizität ihrer historischen Einmaligkeit wiedergegeben werden, weil eine nur historische Darstellung zwar die Individualität des Einzelfalls, doch nicht eine allgemeinere Verbindlichkeit gelten läßt. Es kommt aber darauf an, daß gerade die Einheit dieser beiden Aspekte, die je einmalige Verbindung des Individuellen mit dem Ganzen des Lebens dargestellt wird, um dadurch dem religiösen Bedürfnis der Menschen zu genügen, ihrem Verlangen nämlich, „sich selbst und ihre Welt und alles, was sie haben und [sind], vereinigt [zu] fühlen“. Und nach Hölderlins Überzeugung ist gerade die Dichtung dazu berufen, einen solchen Zusammenhang herzustellen: denn die dichterische Metapher wurzelt in der Bewegung des Ganzen, die „bestimmte Unendlichkeit“ der dichterischen „Welt in der Welt“ macht die „höhere Unendlichkeit“ fühlbar. Deswegen wird die Realisierung dieses Zusammenhangs, die Schaffung der religiösen Sphäre, der Dichtung zugesprochen, insofern „jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren“.

Diese religiöse Sphäre besteht wohl gemerkt nicht als solche außerhalb der Dichtung, um in der Dichtung abgebildet zu werden, sondern sie vollzieht sich in der Dichtung. Denn der Mensch erhebt sich erst dadurch „über die Noth“, daß er „seinen durchgängigen Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er sich regt, auch durchgängiger empfindet“. Hieraus leitet Hölderlin die Notwendigkeit des *Vorstellens*, und zwar des dichterischen Vorstellens ab; denn der höhere, „mehr als mechanische“ Zusammenhang läßt sich „genau betrachtet weder recht denken“, noch liegt er „vor den Sinnen“ – vielmehr kann der Mensch sich in der Eigentlichkeit seiner Verbindung mit dem Ganzen erst in der Dichtung erkennen, die nicht mehr an die Abstraktheit des nur Intellektuellen oder des nur Historischen gebun-

den ist und deren Wesen in der wissenden Einbeziehung der „Uneigentlichkeit“ des Menschlichen in das höhere Ganze besteht.

In diesem Sinne ist Hölderlins Dichtung als „religiöse Dichtung“ anzusprechen – nicht deswegen, weil sie die Lehre eines überkommenen positiven Glaubens zum Gegenstand hätte, sondern weil sie in sich einen „höheren Zusammenhang“ schafft, der der eigentümlichen Struktur der dichterischen Welt sein Dasein verdankt. So ist es ein müßiges Unterfangen, von Hölderlins Dichtung eine abstrakte Religionslehre abzuziehen zu wollen oder etwa dem angeblich von ihm heraufbeschworenen künftigen Geschick nachzugrübeln: denn unter Religion versteht Hölderlin im Grunde genommen die „eigene Welt“ der Dichtung. Die Struktur der religiösen Vorstellungen ist von der Dichtung her, nicht die Dichtung von einer positiven Religion her zu fassen; der Fürst des Festes ist keine Chiffre für Christus, geschweige denn für Buonaparte, auch nicht für irgendeine ad hoc erfundene allegorische Göttergestalt, sondern ist aus seiner Funktion innerhalb des dichterischen Zusammenhangs zu bestimmen und erträgt keine Festlegung auf einen „positiven“ Namen<sup>18</sup>.

In diesem Sinne also würden wir von der Dichtung Hölderlins sagen, daß das „Heilige“ ihr Wort sei. Die Dichtung ist – wir fassen zusammen – im Horizont des geschichtlichen Werdens und Vergehens zu situieren und aus der Nötigung des Tragischen zu begründen, wobei in Abgrenzung gegen den Untergang des endlichen Bewußtseins im Ganzen des Weltlaufs die eigentümliche Fähigkeit des Dichters, aus der „Vollständigkeit“ des Bewußtseins die „durchgängige Bestimmtheit“ der dichterischen Sprache zu schaffen, in das rechte Licht rückt. Von dem universalen Gesetz des Werdens ist auch die Dichtung getragen, nur vermag die poetische Verfahrensweise den „unendlichen“ Augenblick, der in jedem Übergang mitwirkt, zu überdauern und die „Umkehr“ bewußt zu vollziehen, um eine eigene Welt, eine „Welt in der Welt“ zu schaffen, die zugleich eine „Vergeistigung“ der an sich sich nicht fühlenden „höheren Unendlichkeit“ – und damit eine prophetische Verkündigung – bildet. Dabei gelingt es Hölderlin, diesen Vorgang in den Gesetzen und Tabellen des Tonwechsels exakt und konsequent zu veranschaulichen und ihn in seinen Dichtungen (wie sich zeigen läßt) durchgehend zu verwirklichen, um somit den Beweis zu führen, daß die Dichtung als „der Götter und Menschen Werk“ von Göttern und Menschen „zeugt“ (2, 119), indem sie das dialektische Gesetz des gottmenschlichen Bezuges in einer ihr eigenen Potenzierung verkörpert.

<sup>18</sup> Eine ausführliche Interpretation der 'Friedensfeier' in diesem Sinne hat der Verf. in seiner schon genannten Arbeit vorgelegt, S. 277–303.



HOLDERLINS ENTWURF  
'DIE VÖLKER SCHWIEGEN, SCHLUMMERTEN'

VON  
WERNER KIRCHNER †

Dieser Entwurf ist als verherrlichende Deutung des Revolutionskrieges in Hölderlins Schaffen einzig, in seiner Zeit unerhört. Gemäß der Eigenart Hölderlins entstammt er einem tief verwurzelten und weit verzweigten dichterischen Bereich. Man sieht es an der Elegie 'Die Muße', die in der Handschrift im Homburger Quartheft dem Entwurf vorausgeht, welcher freilich merkwürdigerweise von hinten nach vorn, nämlich auf Seite 28 (V. 1–15) und Anfang 27 (V. 16–19), dann nur noch mit einem kleinen Ansatz gegenüber von Seite 27 in der Mitte von Seite 26 (V. 20–22) niedergeschrieben wurde, während Seite 25 neben Seite 24, der Schlußseite der Elegie, freibleib. Die 'Muße', ein Vorklang der großen späteren Elegien, erinnert in der Anlage und gewissen Motiven an Schillers 1795 in den 'Horen' erschienene 'Elegie', später bezeichnend 'Der Spaziergang' genannt, steht aber im Gegensatz zu Schillers Weltauffassung und wurde nicht veröffentlicht oder dem Meister vorgelegt. In ihren schwebenden Versen befindet sich der Dichter wie noch nie in innigem Einssein mit der Natur:<sup>1</sup>

*ich steh im friedlichen Felde  
Wie ein liebender Ulmbaum da, und wie Reben und Trauben  
Schlingen sich rund um mich die süßen Spiele des Lebens,*

Entzückt wandert er durch die Frühlingsturen des Frankfurter Taunusvorlandes, er steigt den Feldberg hinauf, wo ihn der Fernblick bezaubert, aber bei der Rückkehr abends im Angesicht der Stadt

*ins Mondlicht steigen herauf die zerbrochenen Säulen  
Und die Tempelthore, die einst der Furchtbare traf, der geheime  
Geist der Unruh*

Die Klage Hyperions über die Trümmer Griechenlands, der Hölderlin schon als Student in dem Stäudlin gewidmeten Gedicht 'Griechenland' seinen durchdringenden Ton gegeben hatte, scheint in die friedsame Landschaft einzubrechen und den Gegenstand seines Gedichts überfluten zu wollen, wie es ihm in den Oden 'Der Main' und 'Der Neckar' widerfuhr.

<sup>1</sup> Die Texte folgen, soweit nicht anders vermerkt wird, der Großen Stuttgarter Ausgabe und werden mit der römischen Zahl des Bandes und mit arabischer Seitenzahl angeführt.

Jedoch hier das Neue und Wunderbare: in der Elegie 'Die Muße' ertönt nicht der leiseste Laut der Trauer, vielmehr wird der „geheime Geist der Unruh“ für einen Augenblick mit aller dichterischen Kraft aufgerufen, um als Sohn der Natur, als Zwillingsbruder des „Geistes der Ruh“ in der Ordnung der Welt anerkannt zu werden. Ohne diese dritte Strophe würde der Elegie die ihr eigentümliche, durchaus hölderlinsche Dimension fehlen. Wie in einem Epilog erscheint zuletzt, in der mitten im sechsten Vers abbrechenden vierten Strophe, am offenen Fenster beim Lichte sitzend der Dichter, der

*von menschlichem Leben  
Ein erzählendes Blatt zu gutem Ende gelesen*

Zuerst hieß es unverhüllt:

*von Attikas Schiksaal  
Ein unsterbliches Blatt zu gutem Ende gelesen*

Erst mit dem rückschauenden, ruhig betrachtenden Blick auf den Ausbruch der elementaren Gewalten fühlt sich der Dichter mit der Natur wahrhaft eins, „wohnt“ glücklich „im Leben der Welt“, in dem „heiligen Walde“, den andere mit der Axt einebnen mögen. Würdig beschließt er seinen Tag der Muße mit der Lesung eines der großen Geschichtsschreiber der Alten.

Die Verse vom „Geist der Unruh“ übernahm nun Hölderlin, um sie zum Ausgangspunkt eines neuen Gedichts zu machen. Diesmal schwebten ihm nicht die Ruinen Griechenlands vor, sondern der Anlaß entsprang dem Erleben der Gegenwart, und zwar mit einer Unmittelbarkeit, die noch jeder Leser des Entwurfes gespürt hat. Die erste Niederschrift<sup>2</sup> beginnt mit den lapidaren Worten:

*Die Völker schliefen*

*Da kam der unerbittliche, der wilde Sohn  
Der waltenden Natur, der alte Geist der Unruh.*

Hölderlins Vorstellung von den schlafenden Völkern, die eines Erweckers bedürfen, findet sich nicht nur hier. Zu den Gedichten, die er am 30. Juni 1798 an Schiller sandte, gehört die in Frankfurt entstandene zweistrophige Ode 'An unsre großen Dichter', der Anfang der später sechzehn Strophen umfassenden Ode 'Dichterberuf'. Da sind es die großen Dichter, welche beschworen werden, die Völker vom Schlaf zu erwecken, das heißt: die ihnen die Gesetze geben sollen und alles beleben, erobernde Heroen, dem jungen Bacchus vergleichbar, als er auf seinem Zuge nach Indien die

<sup>2</sup> Facsimile der Handschrift Homburg B 28, S. 27 bei Hellingrath II, 3. Aufl. 1943, nach Seite 40.

schlummernden Völker erweckte. Das Besondere an dem Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' ist dagegen, daß der „alte Geist der Unruh“ die Völker schon geweckt hat. Während der Dichter in der Elegie 'Die Muße' in die Vergangenheit, in den beiden Strophen 'An unsre großen Dichter' in die Zukunft schweift, steht er in dem Entwurf unter dem Eindruck des eben Geschehenen. Die Elegie wird von einer Art lyrischer Hexameter getragen, die in der dritten Strophe die leidenschaftliche Beschwörung des „Geistes der Unruh“ aufnehmen müssen. Der Anruf 'An unsre großen Dichter' erhebt sich in der feierlichen Form der Ode. Angesichts der heroischen Gegenwart aber findet der Entwurf seinen Rhythmus im Blankvers. Friedrich Beißner<sup>3</sup> weist darauf hin, daß dieser Blankvers sich durch seine dramatische Wucht von den Blankversen der Gedichte 'An Hiller', 'Einladung an Neuffer', des Bruchstücks der metrischen Fassung des 'Hyperion' und der Verserzählung 'Emilie vor ihrem Brauttag' unterscheidet, die alle im Stil einer Epistel gehalten sind: plaudernd-reihend nennt ihn Beißner, womit er freilich der scheuen Anmut dieser Verse nicht gerecht wird. Die merkwürdige Tatsache besteht, das Hölderlin in seinen Gedichten den Blankvers einer epistolarischen Dichtungsart vorbehielt, doch es lohnt nicht, ihr den Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' als Ausnahme entgegenzusetzen. Näher liegt es, diese erregten Verse mit den so wunderbarer Steigerungen wie Lockerungen fähigen Blankversen im 'Tod des Empedokles' zu vergleichen, den Hölderlin im Herbst 1798 in Homburg zu dichten begann. Die formende Kraft der Blankverse des Entwurfs zeigt sich eindrucksvoll, wenn man den Einsatz mit seinem Vorbild, der dritten Strophe der Elegie 'Die Muße' vergleicht, die beide scheinbar dasselbe darstellen.

In der 'Muße' heißt es:

*Aber ins Mondlicht steigen herauf die zerbrochenen Säulen  
Und die Tempelthore, die einst der Furchtbare traf, der geheime  
Geist der Unruh, der in der Brust der Erd' und der Menschen  
Zürnet und gährt, der Unbezwungne, der alte Erobrer  
Der die Städte, wie Lämmer, zerreißt, der einst den Olympus  
Stürmte, der in den Bergen sich regt, und die Flammen herauswirft,  
Der die Wälder entwurzelt und durch den Ozean hinfährt  
Und die Schiffe zerschlägt und doch in der ewigen Ordnung  
Niemals irre dich macht, auf der Tafel deiner Geseze  
Keine Sylbe verwischt, der auch dein Sohn, o Natur, ist  
Mit dem Geiste der Ruh' aus Einem Schoose geboren.*

<sup>3</sup> I 552.

Außerlich gesehen, umfaßt die Strophe einen riesigen Relativsatz. Im Grunde handelt es sich in dem sich steigernden Rhythmus der stark bewegten Hexameter um immer neue Benennungen des „Geistes der Unruh“, die Relativsätze hervorrufen, welche wiederum für neue Beinamen stehn, bis die Beschwörung auf ihrem Höhepunkt den herrlichen Bogen umschreibt, der in sanftem Fall das Gesetzmäßige der Erscheinung erweist. In der 'Muße' ist der „Geist der Unruh“ vor allem Naturerscheinung, es wird von ihm fast nur in der Zeitform der Gegenwart gesprochen. Auch der Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' nennt ihn „Sohn der Natur“, aber hier hält der Dichter ein eben abgeschlossenes Geschehen fest, und es herrscht das historische Präteritum. Was an barocker Vielfalt die dritte Strophe der 'Muße' in ihrer Steigerung nahezu sprengte, wird nun in großartiger Vereinfachung, aber mit nicht geringerer Wucht nur noch im Bild des Feuers gesehen. In der 'Muße' führte die Darstellung der zerstörenden Kraft auf einen rasch wieder verlassenem Gipfel, im Entwurf gibt dieser Gipfel erst die Höhenlage für das eigentliche, in großem Ausmaß entworfene Gedicht an. Der Entwurf beginnt wie ein dramatisches Vorspiel. Die heftigen Blankverse wirken wie die Antwort auf eine Herausforderung:

*Die Völker schwiegen, schlummerten, da sahe  
Das Schiksaal, daß sie nicht entschliefen und es kam  
Der unerbittliche, der furchtbare  
Sohn der Natur, der alte Geist der Unruh.  
5 Der regte sich, wie Feuer, das im Herzen  
Der Erde gährt, das wie den reifen Obstbaum  
Die alten Städte schüttelt, das die Berge  
Zerreißt, und die Eichen hinabschlingt und die Felsen.  
  
Und Heere tobten, wie die kochende See.  
10 Und wie ein Meergott, herrscht' und waltete  
Manch großer Geist im kochenden Getümmel.  
(Fünf Sommer leuchtete das große Leben  
Ein unaufhörlich Wetter unter uns)  
Manch feurig Blut zerran im Todesfeld  
15 Und jeder Wunsch und jede Menschenkraft  
Vertobt auf Einer da, auf ungeheurer Wahlstatt  
Wo von dem blauen Rheine bis zur Tyber  
Die unaufhaltsame die jahrelange Schlacht  
In wilder Ordnung sich umherbewegte.  
20 Es spielt' ein kühnes Spiel in dieser Zeit  
Mit allen Sterblichen das mächtige Schiksaal.*

Soweit der Bestand des Gedichtes. Die drei Verse, die hernach im leeren Raume stehen, gehören in einen anderen Zusammenhang und werden von uns gesondert betrachtet. Im Text sind die Verse des „Vorspiels“ durch einen Zwischenraum abgeteilt; doch da Hölderlin in seinen Niederschriften niemals den Anfang eines Textes oder neuen Abschnitts durch Einrücken der Zeile kennzeichnet, läßt sich nicht ausmachen, ob mit dem Vers „Und Heere tobten, wie die kochende See“ ein neuer Abschnitt oder eine neue Strophe beginnen sollte oder ob der Dichter im Anschluß an den überbordenden Vers 8 die Lücke noch auszufüllen gedachte, um zu dem Folgenden überzuleiten. Unvermittelt schließt sich an die Bilder des zerstörenden Feuers die kühne Vorstellung des tobenden Meeres als eines Sinnbildes der Revolutionskriege. Wenn die Heere mit der kochenden See verglichen werden, so sind mit den großen Geistern im kochenden Getümmel die Revolutionsgenerale gemeint, von denen ja auch Napoleon einer war: sie werden ohne weiteres Meergöttern gleichgesetzt. Dies geschieht mit der selbstverständlichen Vertrautheit, in der Hölderlin von jeher sich dem Meere und der Meereswelt zugetan wußte. Hat er doch auf der Höhe seines Dichtertums sich im ‘Archipelagus’ einen väterlichen Meergott geschaffen, dem er die Schlacht von Salamis singt. So müssen wir das zunächst Sonderbare, daß er den Krieg des revolutionären Frankreichs gegen die erste Koalition als ein Getümmel auf dem Meere ansah, als den Ausdruck für etwas besonders Großes und Erhabenes werten.

Es läßt sich zeigen, daß auch noch die folgenden Verse, die der ungeheuren Wahlstatt zwischen Rhein und Tiber gelten, ursprünglich im Zeichen einer Seeschlacht, nämlich der Schlacht von Salamis, standen. Hölderlin griff auf eine Stelle im Anfang des zweiten Buches des 1797 erschienenen ersten Bändchens seines ‘Hyperion’ zurück. Hyperion ist nach Salamis übersiedelt. Er hat sich auf dem Vorgebirge eine Hütte von Mastixzweigen gebaut. „Da siz’ ich Abende lang und sehe nach Attika hinüber . . .“, schreibt er dem Freunde,

*Oder les’ ich auch auf meiner Höhe droben vom alten herrlichen Seekrieg, der an Salamis einst im wilden klugbeherrschten Getümmel vertobte, und freue des Geistes mich, der das wütende Chaos von Freunden und Feinden lenken konnte und zähmen, wie ein Reuter das Roß, und schäme mich innigst meiner eigenen Kriegsgeschichte.*<sup>4</sup>

Der Zusammenhang mit dem Entwurf ist offenkundig. Die hölderlinische Wortbildung „vertobt“ kommt nur an diesen beiden Stellen vor. Der

<sup>4</sup> III 47.

„Geist“, der das wilde Getümmel klug beherrscht, das wütende Chaos lenkt, wir finden diesen Gedanken abgewandelt im Entwurfe wieder (Vers 10 f., 20).

Freilich ist ein neues Ganzes daraus geworden. Der Darstellung im ‘Hyperion’ fehlt das Brausen des Meeres, und der „Geist“ dort bedeutet etwas anderes, als die großen Geister, die wie Meergötter walten. Gleichwohl hat diese Hyperion-Stelle nicht von ungefähr auf den Entwurf eingewirkt. Der von hinten nach vorn niedergeschriebene Entwurf ‘Die Völker schwiegen, schlummerten’ schließt nämlich an ein Fragment des ‘Hyperion’ an, das auf den Seiten 29, 30 und, da der Raum nicht ausreichte, auf der Seite 31 eines angefügten Blattes das Homburger Quartheft beschließt. Zuerst „Zweites Buch“, dann „Ende des ersten Buches“ überschrieben, enthält das Fragment<sup>5</sup> einen Abschiedsbrief Hyperions aus Salamis, der auf den Seiten 29, 30, 31 in drei Schüben entworfen wurde: ein von den Kennern seit jeher bewundertes Stück Dichtung, entstanden wohl als Studie zur Endfassung, aber zuletzt, aus welchem Grunde auch immer, nicht verwendet. Man darf vermuten, daß der Dichter, als er seinen Entwurf ‘Die Völker . . .’ im Homburger Quartheft niederschrieb, sich mit dem dort vorliegenden Salamisfragment beschäftigt hatte, das ihn mit den krönenden Versen aus dem Sophokles veranlassen mochte, an der entsprechenden Stelle im gedruckten ersten Bändchen des ‘Hyperion’ nachzulesen, wo im Anfang des zweiten Buches der Seeschlacht von Salamis gedacht war.

Hölderlin entnahm also für den Anfang seines Entwurfs den beiden Dichtungen, zwischen die er seine Verse in den noch frei gebliebenen Raum niederschrieb, der ‘Muße’ und dem Salamisfragment, Motive und Anregungen. Das schöpferische Zentrum des Entwurfs jedoch liegt in den eingeklammerten Versen 12 und 13:<sup>6</sup>

*(Fünf Sommer leuchtete das große Leben  
Ein unaufhörlich Wetter unter uns)*

<sup>5</sup> III 256.

<sup>6</sup> Friedrich Beißner gebührt das Verdienst, die Handschrift des Entwurfs ‘Die Völker schwiegen, schlummerten’ vollständig entziffert zu haben, aber wenn er die beiden eingeklammerten Verse unter die Lesarten verweist, so beraubt er den Entwurf, wie er vorliegt, seiner Mitte. Beißner scheidet grundsätzlich alles von Hölderlin Eingeklammerte aus dem Text aus. Da kann es zu einer Konstellation kommen wie in dem Gedicht ‘Die Weisheit des Traurers’ (I 97 ff.), wo Hölderlin die 6. Strophe eingeklammert, doch ohne Ersatz gelassen hat. Mit Recht stellt Beißner fest, daß diese Strophe unentbehrlich, ohne sie der Übergang unverständlich sei, und so beläßt er sie, ja, nimmt sich die Freiheit, die Klammern des Dichters wegzustreichen. Demnach dürfen wir die Verse 12 und 13 des Entwurfs beibehalten, und zwar mit den charakteristischen Klammern.

Es sind die Verse, die beim lauten Lesen am stärksten im Ohre haften. In der Niederschrift zeigt sich besonders deutlich, daß der Dichter auf sie hinielt: in einem einzigen hinreißenden Zuge schreibt er bis zu dieser Stelle und bricht ab. In einem neuen Ansatz hat er dann im folgenden den Ton des Gedichts wieder aufgenommen, doch den mächtigen Schwung des Beginns nicht wieder erreicht. Der Inbegriff dessen, was er zu sagen hatte, ist in die beiden eingeklammerten Verse wie in eine Zauberformel gebannt. Der Spruch kündigt den Sinn des Erlebten in lauter Metaphern. Voran steht, noch zum Bilde des tosenden Meeres gehörig, das große Leben, das fünf Sommer leuchtete: der einfachste, zugleich stärkste und glanzvollste dichterische Ausdruck für Hölderlins Bejahung des revolutionären Kriegsgeschehens 1792 bis 1797. Es ist übrigens bemerkenswert, daß das Wort Krieg in Hölderlins Gedichten fast nirgends vorkommt, sondern jeweils umschrieben wird. Die Koalitionskriege nennt er gern schlechthin „die Schlacht“, wie es im Entwurf (Vers 19) oder in der späteren Ode 'Der Frieden' (Vers 7) geschieht. Wenn Hölderlin „Sommer“ für Jahr setzt, so dürfte die Erinnerung an den Sommer 1796 mitspielen, als er mit Diotima vor dem anrückenden Revolutionsheer aus Frankfurt floh, während im benachbarten Homburg seine Freunde Jung und Sinclair als Bevollmächtigte der abwesenden Landgräfin – der Landgraf war auf eigene Faust geflohen – Jourdan und dessen Stab empfangen<sup>7</sup>. Das war Hölderlins erste und nachhaltige Erfahrung mit dem Revolutionskrieg, und auf dieses Erlebnis des Sommers 1796 geht die Ode 'Der Tod fürs Vaterland' zurück, die in ihrem ersten, durchaus revolutionären Entwurf<sup>8</sup> beginnt:

*O Schlacht fürs Vaterland,  
Flammendes blutendes Morgenroth  
Des Deutschen, der, wie die Sonn, erwacht...*

Nur in dem Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' hat Hölderlin noch einmal so unbedingt den Revolutionskrieg besungen, eben in den beiden eingeklammerten Versen, und diese beiden Verse wiegen wohl noch schwerer, weil in ihnen der Dichter die Summe der fünf zurückliegenden Jahre zieht. Hier wie dort feiert er die durch den französischen Umsturz herbeigeführte Möglichkeit für die Deutschen, sich in neuen Lebensformen von Grund aus zu verwandeln. Der Entwurf blieb mit seinen wenigen Versen noch ganz im Zustand der ersten Eingebung. Wir finden keinen An-

<sup>7</sup> Siehe Werner Kirchner, Jourdans Zug durch Homburg v. d. Höhe (1796) nach einem Bericht von Hölderlins Freunde Sinclair: Festschrift Heinrich Jacobi zum 70. Geburtstag, Bad Homburg v. d. Höhe 1936.

<sup>8</sup> I 605.

satz für eine Weiterentwicklung in die geheimnisvolle, vom Tage abgewandte Sphäre der Ode 'Der Tod fürs Vaterland'. Das einzige Zeichen des Bedenkens sind die Klammern um die beiden wichtigsten und schönsten Verse.

Dieser Entwurf muß mehr noch als 1796 der Entwurf für 'Die Schlacht' seinen besonderen Anlaß gehabt haben. Wer die Jahre abzählt, kommt auf den Herbst 1797 als Zeitpunkt für seine Entstehung und damit auf den Frieden von Campo Formio, der fünf Jahre nach dem Einmarsch in Frankreich den Krieg der ersten Koalition beendete. In Wahrheit hatte Hölderlin auf eindrucksvolle Weise den Frieden schon an Ostern dieses Jahres erlebt. Zum Fest besuchte ihn damals, wie er in einem Brief an die Schwester erzählt, sein Stiefbruder Karl Gock<sup>9</sup>, der gleich am nächsten Morgen mit ihm zu Sinclair nach Homburg wandern mußte. Tags darauf ging es auf den Feldberg, von da nach Mainz und dann zurück nach Frankfurt. Doch schon wurde Karl Gock zur Abreise genötigt, denn die Sambre-Maas-Armee unter dem jungen Hoche rückte heran, um die Kaiserlichen aus Frankfurt zu vertreiben. Es war die gleiche Lage wie im Jahre zuvor, nur daß im letzten Augenblick, als die Division Lefebvre an den Toren schon zum Sturm ansetzte, ein Kurier Bonapartes eintraf, der die überraschende Nachricht vom Vorfrieden von Leoben überbrachte. Hölderlin hat den Friedensjubel der befreiten Stadt miterlebt und der Schwester „die ganz eigene Situation“ fast heiter geschildert, noch fern von dem tiefen Glück, in das ihn 1801 der Friede von Lunéville versetzte und das in 'Friedensfeier' seine erste Hymne auf Christus zeitigte, fern aber auch von dem revolutionären Pathos des Entwurfs 'Die Völker schwiegen, schlummerten'. In den gelösten Zeilen an die Schwester erkennen wir die dichterische Situation der 'Muße' und deren Motive: den Frühling mitten in der freien Natur, wie ihn die bevorstehende Übersiedlung in das Gontardsche Landhaus verhieß, den Gang mit dem Bruder an das Gebirge heran, ihre Besteigung des Feldbergs und die unermessliche Aussicht von oben, schließlich das ebenso schnelle Ausbrechen wie Aufhören des „Geists der Unruh“ in Gestalt des heranrückenden Revolutionsheeres, dem Friede geboten wurde. Den Frieden von Campo Formio nun, der den Vorfrieden bestätigte, hat der Dichter schwerlich als ein ihn persönlich berührendes Ereignis angesehen. Der eigentliche Friede – zwischen der französischen Republik und dem alten Reich – stand als Aufgabe des Kongresses in Rastatt noch bevor, war aber, noch ehe die Verhandlungen begannen, in Frage gestellt durch die Besetzung des linken Rheinufer, das Österreich zu

<sup>9</sup> VI 238 ff.

Campo Formio im geheimen den Franzosen gegen Venetien preisgegeben hatte.

Die Übergabe von Mainz, das Hauptstadt des neuen Departements Donnersberg wurde, ist für Hölderlin und seine Freunde von hoher Bedeutung gewesen. Jung schreibt am 29. Dezember 1797 aus Mainz an Cotta<sup>10</sup>, er habe die ungeheure Veränderung, die sich im Augenblick erigne, seit Jahren ersehnt: an die Umwälzung auf dem linken Rheinufer werde sich eine Umwälzung Germaniens und des ganzen Nordens anschließen. Er rechnet darauf, daß Cotta mit seinem Verlag von Tübingen nach Mainz übersiedle und mit ihm und Posselt dort den großen Plan einer Zeitung verwirkliche, der ohne Beispiel sei. „Deutschland ist reif“, ruft er aus, „Mainz steht da als der Pharos vieler Völker!“ Da verwundert es nicht, daß Jung im Laufe des Jahres 1798 allen Fehlschlägen zum Trotz sich mit einer Inbrunst ohnegleichen bemühte, Fichte als Lehrer an die neue Universität Mainz zu ziehen, und der große Philosoph war dazu, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, bereit. Mögen wir heute dieses ungeheuerliche Unternehmen kaum noch begreifen, für die ehemaligen Schüler Fichtes, die sich in Rastatt begegneten, wirkte es als die Offenbarung einer deutschen Revolution. Ging doch die erste Anregung von dem Adjutanten Bonapartes Claude Camille Perret aus<sup>11</sup>, der mit Lavalette in Rastatt zurückgeblieben war, um den Anschein zu erwecken, sein General, der nach flüchtigem Aufenthalt den Kongreßort längst verlassen hatte, kehre zurück. Dieser Franzose war in Jena einer der ersten Fichteschüler und Mitbegründer des Bundes der Freien Männer gewesen. Bis zu seinem Weggang von Rastatt am 6. April 1798 war er für Sinclair dort der wichtigste Mann, sollte er doch auf Grund der franzosenfreundlichen Politik der Homburger Landgräfin dem Ländchen Hessen-Homburg zu einer angemessenen Entschädigung für seine Kriegsverluste verhelfen und dann Sinclair verschaffen, was diesem „Herz und Philosophie“ geboten: einen Posten im Dienst Bonapartes. Ein Schüler Fichtes und Freier Mann war auch der Sekretär des preußischen Abgesandten von Dohm, der Braunschweiger Fritz Horn, dessen Hölderlin in der Schilderung seiner Rastatter Freunde gedenkt. Sie alle einte auch die Bewunderung für den jungen Napoleon. Jung schrieb in dem genannten Brief an Cotta, Bonaparte scheine ihm ein Mann, der wie

<sup>10</sup> Dieses wichtige, bisher unbeachtete Dokument erschien in Briefe an Cotta. Das Zeitalter Goethes und Napoleons 1794–1815. Hg. von Maria Fehling, Stuttgart und Berlin 1925, S. 436–441.

<sup>11</sup> Zu Sinclairs und Hölderlins Freunden in Rastatt: Werner Kirchner, Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair. Ein Beitrag zum Leben Hölderlins. Marburg/L. 1949, S. 86 f.

aus den schönsten Zeiten des Altertums in unsern jungen Tagen der Freiheit erwacht sei, um der Erde zu zeigen, die wahrste, erhabenste Größe sei auch die stillste, die gehaltenste, die sich selbst beherrschendste. In dieser Sprache und aus dieser Sicht entstanden die Verse Hölderlins auf Bonaparte, und diese jungen Leute, die in Rastatt sahen, wie die Fürsten anfangen, um das säkularisierte Reichsgut zu schachern, erwarteten den Zerfall einer veralteten Welt und die Geburt neuer Staatsformen. Auf die Revolutionierung der Rheinlande folgte im Frühjahr 1798 der Untergang der alten Eidgenossenschaft und ihre Verwandlung in eine helvetische Republik. Nun schien sich auch noch Schwaben als eine alemannische Republik anzuschließen. Die württembergischen Landstände hatten in Rastatt neben dem Gesandten des Herzogs ihren eigenen Abgesandten, den Landschaftskonsulenten Georgii, neben den Ende Dezember 1798 der radikale Landschaftsassessor Baz, ein Freund Sinclairs, trat, und wir wissen, daß Hölderlin in der kurzen Zeit seines Aufenthalts in Rastatt fast täglich mit dem Sekretär der landständischen Abordnung, seinem Landsmann Gutscher<sup>12</sup>, sprach. Diese Hinweise mögen genügen, um den Hintergrund des durchgeistigten Freundeskreises anzudeuten, den Hölderlin sich zu seinem Entzücken in Rastatt gewann. Wenn der Dichter jemals an eine Neugestaltung Deutschlands hat glauben dürfen, dann unter seinen Freunden in Rastatt, und wenn wir für seinen Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' nach einem Anlaß suchen, so müßte er in Vorgängen während der Zeit, die er in Rastatt zubrachte, zu finden sein.

Einer so späten Datierung scheint der Zusammenhang der Handschrift im Homburger Quartheft zu widersprechen, aber wie verhält es sich mit diesem Zusammenhang? Man darf nicht übersehen, daß im Homburger Quartheft die drei älteren Eintragungen nicht aufeinander folgen. Am Anfang steht die erste Fassung des 'Wanderer', in der Mitte aber folgt die erste Fassung von 'An den Aether' und am Ende das für den 'Hyperion' entworfene Salamisfragment, alle drei gewiß 1796, wenn nicht früher entstanden. Demnach sind die übrigen Gedichte später in die beiden Lücken eingetragen worden. So kommt es, daß die Niederschriften von 'An Diotima' (Schönes Leben! Du lebst) mit der anschließenden Neufassung 'Diotima' (Komm und besänftige) und dem Entwurf 'An Neuffer' zwar nach dem 'Wanderer', doch vor 'An den Aether' stehen. Nach Beißner ist 'An Diotima' vielleicht noch im Jahr 1797, 'Diotima' im unmittelbaren Anschluß daran und 'An Neuffer' bald danach gedichtet. Dietrich Seckel<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> Zu Gutscher jetzt die Bemerkungen von Adolf Beck VI 1028 ff.

<sup>13</sup> Dietrich Seckel, Hölderlins Sprachrhythmus, Leipzig 1937, S. 189.

der von Hölderlins Sprachrhythmus ausgeht, weist diese Gedichte in die „2. Hälfte der Frankfurter Zeit“ (97/98). Die Reihe zwischen ‘An den Aether’ und dem Salamisfragment beginnt mit dem Entwurf ‘Gebet für die Unheilbaren’, nach Beißner „wohl 1797 entstanden“. Von Seckel liegt keine Datierung vor, da er sich nur mit den größeren Elegien beschäftigt. Es folgt die noch nicht abgeschlossene Reinschrift der Elegie ‘Die Eichbäume’, die von Seckel auf „1796, eher wohl 1. Hälfte 97“ angesetzt wird, während Beißner sich mit einem Hinweis auf die mit dem Stuttgarter Heft I 32 beginnende handschriftliche Überlieferung begnügt. Die beiden letzten Gedichte dieser Reihe sind ‘Die Muße’ und der Entwurf ‘Die Völker schwiegen, schlummerten’ und werden von Beißner nach ihrem Inhalt aufeinander bezogen. Seckel, der den Entwurf nicht berücksichtigt, bemerkt in den Versen der ‘Muße’ eine neue Schwingung des Rhythmus und datiert das Gedicht auf „1797, vielleicht noch etwas später“. Nach Beißner ist ‘Die Muße’ „noch im Jahre 1797“ entstanden, der anschließende Entwurf „im Herbst 1797“.

Man sieht an diesen Mutmaßungen eines hervorragenden Kenners hölderlinischer Handschriften, auf wie schwankendem Boden man sich befindet, wenn man Zeitpunkt und Zeitfolge von Gedichten Hölderlins bestimmen will. Beim Homburger Quartheft geht Beißners Bemühen dahin, kein einziges Gedicht über das Jahr 1797 hinaus anzusetzen. Seckel wagt sich mit seinen feinsinnigen Beobachtungen des Rhythmus immerhin in das Jahr 1798 vor. Wir haben soeben ‘Die Muße’ auf die Vorgänge Ostern 1797, als in Frankfurt der Vorfriede von Leoben verkündet wurde, zurückgeführt, aber damit ist durchaus nicht gesagt, daß die Niederschrift im Homburger Quartheft sogleich darauf erfolgte, im Gegenteil, wegen seines besonderen dichterischen Charakters muß dieses Gedicht mit Seckel später angesetzt werden, etwa auf das Frühjahr 1798. Wie weit der in der Handschrift folgende Entwurf ‘Die Völker schwiegen, schlummerten’ mit der ‘Muße’ zusammenhängt, glauben wir gezeigt zu haben, aber auch und vor allem, wie verschieden trotzdem die beiden Gedichte sind. Der Entwurf erscheint in Sprache und Gegenstand als eine Schöpfung noch späterer Zeit. Als letztes Gedicht der Reihe zwischen ‘An den Aether’ und dem Salamisfragment ist er zugleich das zeitlich letzte Gedicht des Homburger Quarthefts und läßt so auch im handschriftlichen Zusammenhang einen späteren Ansatz zu. Der Dichter wäre dann unter anderen Voraussetzungen zu dem Gedicht ‘Die Muße’ zurückgekehrt und hätte im Quartheft seinen Entwurf in dem einzig noch verbliebenen Zwischenraum eingetragen. Ist es zu gewagt, an die dafür einzig mögliche Situation, nämlich an die Zeit nach Hölderlins Aufenthalt in Rastatt zu denken? In der Tat, wir würden die-

ser trotz aller Möglichkeit fragwürdigen Annahme nicht nachgehen, wenn sich nicht noch ein merkwürdiger Gesichtspunkt ergeben hätte, von dem auf den Entwurf ein anderes Licht fällt.

Ungefähr die zweite Hälfte des Novembers und den Anfang Dezember 1798 verbrachte Hölderlin in Rastatt. Noch während seines Aufenthalts oder bald danach erschien im Dezember das ‘Rastatter Congress-Taschenbuch für 1799’<sup>14</sup>, das zum Schluß auf Seite 305–308 folgendes Gedicht enthält:

ODE  
an den Congress  
zu  
Rastatt.

*Seit dreyzehn Monden harren die Völker nun  
Voll banger Ahndung, ob es nicht Täuschung war,  
Daß aus Gewitternacht der erste  
Tröstende Schimmer des Friedens lachte.*

*Fünf dunkle Jahre wüthete Mordbegier,  
Zertrat der Huf die ländlichen Hoffnungen,  
Und der Erinny's blut'ge Fackel  
Wandelte Dörfer und Städt' in Trümmer.*

*Fünf dunkle Jahre würgte das Kriegesschwert,  
Und trank der Boden seiner Bebauer Blut,  
Vom Tajo bis zum Rheingestade  
Oeffnete grausend ein weites Grab sich.*

*Es schien, als habe, die in den Wolken thront,  
Und in der Hand die Wage des Schicksals hält,  
Ein ganz' Geschlecht dem Tod geweihet  
Ob den Vergehungen seiner Väter.*

<sup>14</sup> Das Erscheinen des Rastatter Congress-Taschenbuchs auf das Jahr 1799 wurde bereits in Nr. 76 des Rastatter Congressblattes vom 8. November 1798 in einer ausführlichen Litterarischen Anzeige, in der aber von dem Gedicht keine Rede war, angekündigt. Übrigens hörte mit Nr. 81 vom 20. November 1798, in der noch die in der Woche zuvor erfolgte Ankunft Sinclairs vermeldet war, das bisherige Congressblatt wegen der hinschwindenden Zahl seiner Bezieher zu erscheinen auf. Der anonyme Herausgeber erklärte, daß er von der Bühne abtrete. Das laut Handbuch des Congresses in Rastatt, Dritte Fortsetzung und Beschluß, Leipzig 1799, S. 68 mit dem 29. November 1798 beginnende Wochenblatt Rastatter wöchentliche Nachrichten im dritten Halbjahr des andauernden Friedenscongresses habe ich nirgends ausfindig machen können, auch nicht im Stadtarchiv Rastatt, wo mir die Hilfe von Herrn Professor Hermann Kraemer zuteil wurde. Dieses Wochenblatt könnte noch einen weiteren Hinweis auf das Erscheinen des ‘Rastatter Congress-Taschenbuchs für 1799’ enthalten.

*Da scholl es, Friede, über den Alpen her;  
Die Schwerdter sanken aus der erhobnen Hand;  
Der Donner schwieg; in Menschenherzen  
Kehreten Hoffnung und Lust des Lebens.*

*Doch ach! die Hoffnung ward zur Gewißheit nicht.  
Noch birgt in Dunkel unser Gesichtskreis sich,  
Noch drohen schwere Wetterwolken  
Neue Verderben den Menschenkindern.*

Wir dürfen von den übrigen sieben Strophen absehen, weil sie in der Hauptsache Anrufe an die Staatsmänner in Rastatt umschreiben, wie: „O ihr, auf die das Auge der Völker blickt“ oder „Ihr Friedensboten, höret der Menschheit Ruf“. Dagegen horchen wir bei den Anfangsstrophen auf, denn sie erinnern in auffälliger Weise an Hölderlins Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten'. Vor allem rufen uns die zweimal hervorgehobenen „fünf dunklen Jahre“ jene „fünf Sommer“ des großen Lebens, die Hölderlin in den eingeklammerten Versen seines Entwurfs verherrlicht hatte, ins Gedächtnis. Auch die Ode an den Kongreß sieht auf das abgeschlossene Geschehen des Revolutionskrieges zurück, sie betrachtet den gleichen Zeitraum wie Hölderlin, und wir finden in ihren Anfangsstrophen fast alle Motive des Entwurfs. Jedoch nicht in dem Gemeinsamen zwischen den kunstlosen, wohlmeinenden Versen der Ode und dem Entwurf des Dichters liegt das Entscheidende, sondern darin, daß der Dichter sich zu einer völlig entgegengesetzten Auffassung des Zeitgeschehens herausgefordert sieht. Das tritt gleich zu Beginn großartig hervor, wenn die Ode der Völker gedenkt, die über ein Jahr schon auf den Abschluß des Reichsfriedens warten. Fast schneidend lautet die Entgegnung: „Die Völker schwiegen, schlummerten“, der „Geist der Unruh“ habe sie geweckt. „Fünf dunkle Jahre“ sieht der Verfasser der Ode, fünf „leuchtende“ Sommer der Dichter hinter sich. Bei jenem wütete Mordbegier, würgte das Kriegsschwert, er spricht von „der Erinnys blut'ger Fackel“, bei diesem regt sich der „Sohn der Natur“, bald wie ein Feuer um sich greifend, bald wie im Wetterleuchten auf dem Meer tobend. Sehr eng berühren sich die beiden Gedichte in der Bezeichnung des großen Kampfraumes: die Ode durchmißt die Länder „vom Tajo bis zum Rheingestade“, Hölderlins Entwurf „von dem blauen Rheine bis zur Tyber“, aber dort öffnete sich „grausend ein weites Grab“, hier „zerrann manch feurig Blut im Todesfeld“. Dort thront mit der Waage in der Hand die strafende Nemesis, hier weiß der Dichter nur von einem „kühnen Spiel des mächtigen Schicksals“, von Frieden sagt er kein einziges Wort!

Soll man diesen Befund auf sich beruhen lassen? Nicht nur der Zeitpunkt, an welchem die Ode erschien, macht es höchst wahrscheinlich, daß Hölderlin sie zu lesen bekam und durch sie zu einem eigenen Gedicht veranlaßt wurde, sondern vor allem ihr ungenannter Verfasser: es ist der Herausgeber des Rastatter Congreß-Kalenders für 1799 Aloys Schreiber, von dem wir wissen, daß er in Rastatt mit Sinclair Freundschaft schloß<sup>15</sup>. Wir finden die Ode an den Kongreß in Schreibers 1801 erschienenen 'Gedichten' wieder<sup>16</sup>. Durch die Fehden an der Seite des alten Voß, in die er als Professor der Ästhetik in Heidelberg mit den Heidelberger Romantikern geriet, ist er allenfalls noch den Literaturhistorikern bekannt. 1761 im badi-schen Bühl geboren und früh zum Geistlichen bestimmt, hatte Schreiber in Baden-Baden das von Exjesuiten geleitete Gymnasium besucht, in Freiburg studiert und an seiner alten Schule schon unterrichtet, als er noch vor der Priesterweihe dem geistlichen Stande entsagte, sich mehrere Jahre lang als Schriftsteller und Hofmeister in Mainz und Frankfurt durchschlug und dann in Baden-Baden heiratete. Ende 1797 übernahm er im nahen Rastatt die Schriftleitung des Kongreßblattes. Bis dahin hatte er, von der Not getrieben, eine Menge größtenteils anonym gelassener literarischer Darbietungen veröffentlicht: Dramen, dramaturgische Zeitschriften, Gedichte, Erzählungen, Reisebeschreibungen, politische Betrachtungen und anderes mehr. Unter diesen Hervorbringungen sind seine 'Bemerkungen auf einer Reise von Straßburg bis an die Ostsee. Im Jahre 1791.' als Selbstdarstellung bemerkenswert. Schreiber war ein redlich bemühter Aufklärer im Sinne der josephinischen Reformen; als seine Genien preist er Rousseau und vor allem Klopstock, den er mit seinem Zögling in Hamburg aufgesucht hatte. Gleich Klopstock hatte er sich anfangs für die französische Revolution begeistert, sich sehr bald aber schauernd von ihr abgewandt. Als Höchstes galt ihm „Humanität“. Herzlich mit seiner badi-schen Heimat verbunden, sammelte er ihre Sagen und Lieder, Gedichte von ihm haben Schubert, Löwe und Silcher vertont. Zuletzt wirkte er als Hofhistoriograph in Karlsruhe und starb 1841. Seine Freundschaft mit Sinclair währte bis zu dessen plötzlichem Tode 1815. Unter dem Eindruck dieses Verlustes hat er dem Andenken des Freundes in Cottas Morgenblatt<sup>17</sup> ein

<sup>15</sup> Über Schreiber gibt es eine Monographie von Otto Biehler, Aloys Schreiber. Sein Leben und seine Werke. Diss. Freiburg i. Br. 1922, und überarbeitet: Aloys Schreiber 1761-1841. Sein Leben und seine Werke, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N. F. Bd. 55, 1942, S. 598-675. Von der Freundschaft Schreibers mit Sinclair, auf die schon Karl Schwartz, Landgraf Friedrich V. und seine Familie, 2. Aufl. Bd. I, Homburg vor der Höhe 1888, S. 234 f., aufmerksam gemacht hat, sagt Biehler leider nichts.

<sup>16</sup> Gedichte von Aloys Schreiber, Düsseldorf 1801, S. 191-194.

<sup>17</sup> Die in Cottas Morgenblatt 1811 in der Beilage zu Nr. 162 vom 8. Juli: Übersicht

Lied im Ton der Lieder des Freiheitskrieges gewidmet und ihm darin wie einem Gefallenen gehuldigt. In Rastatt konnte Schreiber durch seine öffentliche Tätigkeit für Sinclair nützlich werden, wengleich ihn in seinem Kongreßblatt die strenge Zensur an jeder besonderen Äußerung hinderte und seine Nachrichten durch die großen Blätter, vor allem durch Posselts Europäische Annalen, meistens überholt waren. Ein dürftiges Erzeugnis war auch sein Kongreß-Kalender 1798 und zumal sein Kongreß-Taschenbuch 1799, das zu vier Fünfteln aus einer Lebensbeschreibung Hermanns des Cheruskers und Rudolfs I., sowie Beschreibungen Altdeutschlands besteht. Die übrigen Artikel betrafen zwar den Kongreß, waren aber, wie die Allgemeine Literaturzeitung vom 25. März 1799 nachwies, samt und sonders anderen Schriften entlehnt, so daß die Ode an den Kongreß das einzige Selbständige und darum doppelt Auffallende an diesem Taschenbuch blieb. Immerhin standen auch Name und Wohnung einiger Freunde Hölderlins darin. Er durfte das zierliche Bändchen mit den Schattenrissen von Rastatter Gesandten als ein willkommenes Andenken betrachten.

Immer darauf bedacht, seine Freunde miteinander in Verbindung zu bringen, mag Sinclair in Rastatt Hölderlin mit Schreiber bekannt gemacht haben. Eine Äußerung Schreibers über Hölderlin besitzen wir nicht. Vom Dichter liegt uns nur der Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' vor, der so merkwürdig an Schreibers Kongreßode anknüpft. Sollte er darum die Verse, welche die fünf Jahre des großen Lebens feiern, eingeklammert haben? Die Klammern bedeuten gewiß, daß er diesen Ausdruck seiner Bejahung des revolutionären Kriegsgeschehens als zu persönlich empfand, sie können nun aber auch bedeuten, daß diese Verse zu stark an die Verse der Kongreßode erinnerten. Am merkwürdigsten ist wohl, daß Hölderlins Entwurf, sehen wir von den drei noch im leeren Raume folgenden Versen ab, sich genau in dem Umkreis der drei ersten Strophen der Ode

der neuesten Literatur Nr. 7 erschienene vernichtende Abfertigung von Justinus Kerners Reiseschatten, in denen unter anderem in der Figur des wahnsinnigen Holder ein ehrfurchtslos romantisches Spiel mit dem kranken Hölderlin getrieben wird, stammt nach Joseph Gaismaier, Über Justinus Kerners Reiseschatten, Zeitschr. f. vergleichende Literaturgeschichte N. F. 14, 1909, S. 91 f., vermutlich von Schreiber, beschäftigt sich aber nicht mit Hölderlin. Was Seebaß bei Hellingrath VI 554 daraus als ein Hölderlindokument abdruckt, gilt, wie Gaismaier a.a.O. S. 87 schon nachgewiesen hatte, Johann Heinrich Voß in Heidelberg, dem von den Mitarbeitern des Morgenblatts als Dichter hochgepriesenen, den Kerner in seiner satirischen Erzählung lächerlich machte. Frieda Höfle, Cottas Morgenblatt für gebildete Stände und seine Stellung zur Literatur und zur literarischen Kritik. Diss. München 1937, S. 109 f., hält sich an Gaismaiers Feststellungen, während Werner Bartscher, Hölderlin und die deutsche Nation, Berlin 1942, S. 67 den Irrtum von Seebaß übernimmt.

Schreibers hält: die Völker harrten – fünf dunkle Jahre – vom Tajo bis zum Rheingestade.

Was mag aber dem Dichter vorgeschwebt haben, als er nach einem Zwischenraum von zusammen mehr als einer Quartseite in der Mitte von Seite 26 des Homburger Foliobuches die Verse niederschrieb:

*Und blinken goldne Früchte wieder dir  
Wie heitre holde Sterne, durch die kühle Nacht  
Der Pomeranzenwälder in Italien.*

Hölderlin hat später die unter diesen Versen befindliche leere Halbsseite abgetrennt und damit den Schluß des Gedichtes bezeichnet. Hierdurch tritt die angeredete Gestalt, der in Italien wieder die goldnen Orangen blinken, noch bedeutsamer hervor. Es kann nur Bonaparte sein, der Sieger des italienischen Feldzuges: ihn offenbar gedachte der Dichter in dem weiten, noch frei gelassenen Raum zu feiern<sup>18</sup>. Dieses Napoleongedicht wäre Hölderlins 'Eroica' geworden, wobei man daran denken mag, daß er und Beethoven gleichen Alters waren, beide damals achtundzwanzig Jahre alt und nur ein Jahr jünger als Bonaparte. Beethoven hat diese Sinfonie erst 1801–03 komponiert und im Mai 1804, als Napoleon sich zum Kaiser erheben ließ, die Widmung an ihn zerrissen, während Hölderlin 1804 schon umnachtet war. Soweit wir sehen, hat der Dichter in seiner Bewunderung für Bonaparte nie geschwankt<sup>19</sup>. Warum seine 'Eroica' nicht zustande kam,

<sup>18</sup> Dies vermutet auch Beißner I 552.

<sup>19</sup> Das Postskriptum in dem Briefe an die Mutter vom 16. November 1799: „Eben erfahre ich, daß das französische Directorium abgesetzt, der Rath der Alten nach St. Cloux geschickt, und Buonaparte eine Art von Dictator geworden ist“ besagt keineswegs, daß Hölderlin von dem Ereignis des 18. Brumaire einen niederschmetternden Eindruck empfing, wie Beißner in seinem Vortrag über die Ode 'Der Frieden' meint (F. B., Hölderlin, Reden und Aufsätze, Weimar 1961, S. 96 u. 195 f.). Im 18. Jahrhundert wußte man, zumal in gelehrten Kreisen, noch sehr wohl, daß es sich bei einem Diktator um einen in Notzeit ernannten unbeschränkten Machthaber handle, der nach Erfüllung seiner Aufgabe wieder abzutreten hatte, und nicht im heutigen Sinne um einen Gewaltherrscher. Den Wörterbüchern zu Hölderlins Zeit ist die moderne Bedeutung unbekannt, siehe: Johann Heinrich Campe, Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke, Neue Ausgabe Braunschweig 1813; Dictionnaire de l'académie française. Nouvelle édition, enrichie de la traduction allemande des mots par S. H. Catel, T. II, Berlin 1801; Encyclopädisches Wörterbuch oder alphabetische Erklärung aller Wörter aus fremden Sprachen. Bearbeitet von einer Gesellschaft von Gelehrten. 2. Bd. Zeitz und Naumburg 1800. Hölderlin – es kann auch Sinclair, als dieser ihm die Nachricht überbrachte, gewesen sein – hat den 1. Consul in seiner neuen Stellung zutreffend bezeichnet, wenn er „von einer Art von Dictator“ spricht. Dazu nehme man die Tatsache, daß Beethovens Widmung der 'Eroica' eben dem ersten Consul galt, den er, wie Ries berichtet, außerordentlich schätzte und mit den größten römischen Consuln ver-



spricht er in dem 1798 entstandenen Entwurf 'Bonaparte' aus, wenn er erklärt, daß der Geist dieses Jünglings, „der schnelle“, das dichterische Gefäß sprengen müsse, der Dichter solle ihn unberührt lassen „wie den Geist der Natur“. Tatsächlich bleibt im Gegensatz zu anderen Gedichten Hölderlins, bei denen wir neue Ansätze, Einfügungen und Änderungen aller Art gewohnt sind, der vorbehaltene Raum des Entwurfs völlig leer. Wenn wir Schreibers Ode an den Kongreß als die ursprüngliche Anregung betrachten, so hat Hölderlin sein Gedicht nur soweit verwirklicht, als ihn Schreiber mit seinen Anfangsstrophen dazu herausforderte.

Der tiefere Grund für diese Abkehr mag darin liegen, daß Hölderlin im Spätherbst 1799 mit der großen Ode 'Der Frieden' den Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' unter entgegengesetzten Vorzeichen wieder aufnahm. Diesmal handelt es sich um ein nahezu vollendetes Gedicht, dessen erster, mit Stichworten über die ganze Seite 6 des Stuttgarter Folioheftes I 39 hingeworfener Entwurf<sup>20</sup> uns besonders angeht.

#### DER FRIEDEN

*Helden*

*Die unerhörte Schlacht*

*O die du*

*Der Menschen jähes Treiben*

*Und unerbittlich.*

*sein Stamm erzittert.*

*heilige Nemesis*

*triffst du die Todten auch, es ruhten*

*Unter Italiens Lorbeergärten*

*so sanft die alten Eroberer*

*Noch standen ihre Götter pp.*

*Doch*

*aber nicht dort allein*

*Schweiz Rhein*

*Komm endlich goldner Friede pp. – Didaktischer Ausgang*

Als erstes stand wohl die Überschrift da: 'Der Frieden', doch der Entwurf lenkt erst ganz zuletzt zu seinem Gegenstand über und entfaltet

gleich. In jenem Wutanfall, in den er geriet, als er hörte, daß Bonaparte sich zum Kaiser erkläre, rief er aus: „Ist der auch nichts anders, wie ein gewöhnlicher Mensch! Nun wird er auch alle Menschenrechte mit Füßen treten, nur seinem Ehrgeize fröhnen; er wird sich nun höher, wie alle andern stellen, ein Tyrann werden!“ Vgl. Alexander Wheelock Thayer, Ludwig van Beethovens Leben. Deutsch von Hermann Deiters 2. A. 2. Bd. Leipzig 1910, S. 418 f. „Tyrann“ – so nannte man zu Hölderlins Zeiten, was man heute unter einem Diktator versteht.

<sup>20</sup> Vgl. Beißners Vortrag a.a.O. S. 92–109.

statt dessen ein Bild der „unerhörten Schlacht“, das heißt des nun bald ein Jahr währenden Krieges der zweiten Koalition. Der Dichter beginnt mit dem Preis der Helden, wendet sich aber überraschend im folgenden an die heilige Nemesis, die er anfleht, mit ihren Strafen einzuhalten. Nirgends sonst erscheint in dieser Weise die Rachegöttin in Hölderlins Gedichten<sup>21</sup>. Mit den Stichworten „Italien“, „Schweiz“ und „Rhein“ sind die Niederlagen, welche die Franzosen während der Abwesenheit des in Ägypten kämpfenden Napoleon erlitten, gemeint: in Italien verloren sie die cisalpinische, römische, parthenopäische Republik, die helvetische Republik war 1799 der Hauptplatz des Koalitionskrieges, und schon im Frühjahr 1799 hatte Jourdan geschlagen über den Rhein zurückgehen müssen. Das Gedicht entstand nicht lange vor der märchenhaften Wiederkunft Napoleons aus Ägypten, also noch zu einer Zeit, da den Dichter tiefe Verzweiflung über den Ausgang des Krieges ergriffen hatte. Wir haben gesehen, mit welcher Inbrunst Hölderlin und seine Freunde von dem jungen Bonaparte eine Erneuerung der Welt erwarteten. Wie mußten sie den ungeheuren Umschwung empfinden, als ihr Heros in Ägypten von der Rückkehr abgeschnitten wurde und seine revolutionären Staatsschöpfungen in Europa versanken! Viel zu wenig beachten die heutigen Betrachter, wie eng sich damals das hölderlinische Leben und Gestalten mit dem napoleonischen Geschehen verknüpfte. Für ihn war dieses Jahr der Niederlagen Frankreichs eine Zeit des Wankens und der Trümmer, wie sie die Ode 'Der Zeitgeist' darstellt, eine Zeit auch, da er bereit war, „die Feder unter den Tisch zu werfen und in Gottes Nahmen dahin zu gehen, wo die Noth am größten ist, und wir am nöthigsten sind“: so heißt es am Neujahrstag 1799 an den Bruder, und am 3. Juli 1799 mahnt er Neuffer, daß Pflichten, die ihnen beiden wahrhaft heilig sind, sie aufrufen könnten, wenigstens eine Zeitlang „die Liebe zu den Musen zu verleugnen“. Diese wiederholt erklärte Bereitschaft zum Opfer ist keine Redensart. Es hat auch seinen besonderen Sinn, wenn Hölderlin eben im Sommer 1799 seine nun vollendete Ode 'Der Tod fürs Vaterland' zusammen mit der Ode 'Der Zeitgeist' seinem Freunde Neuffer unter anderen zur Veröffentlichung in dessen Taschenbuch sandte. Glaubt man wirklich, der Dichter habe, weil er die revolutionäre Fassung nicht mehr sehen ließ, diese Ode verallgemeinert oder abgeschwächt? Wir erinnern an die Szene mit Murbek<sup>22</sup> im Sommer 1799, die Hölderlin in einem Briefe an Susette Gontard festgehalten hat, eins der erhabenen, nicht genug zu würdigenden Zeugnisse seines Lebens:

<sup>21</sup> Wir finden die Nemesis nur noch in der Jugendhymne 'Dem Genius der Kühnheit' erwähnt, wo sie aber nicht als die strafende, sondern als die „heilige“ Nemesis, der geopfert wird, erscheint.

<sup>22</sup> VI 337.

*Gestern Nachmittag kam Morbek zu mir aufs Zimmer. 'Die Franzosen sind schon wieder in Italien geschlagen', sagt' er. 'Wenns nur gut mit uns steht, sagt' ich ihm, so steht es schon gut in der Welt', und er fiel mir um den Hals und wir küßten uns die tiefbewegte freudige Seele auf die Lippen und unsre weinenden Augen begegneten sich. Dann gieng er. Solche Augenblike hab' ich doch noch.*

Da steht es klar und eindeutig: Murbeck und Hölderlin weinten über die Niederlagen der Franzosen und trösteten sich mit ihrer Freundschaft.

Die ausgearbeitete Ode 'Der Frieden' vermittelt zunächst ein Bild tiefer Düsternis. Die ersten drei Strophen stellen „die unerhörte Schlacht“ als eine von Jahr zu Jahr wachsende Sintflut dar, während der Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten', der mit seinem Meeresgetümmel als Hintergrund noch durchschimmert, von fünf Sommern glanzvollen Wetterleuchtens gewußt hatte, und wenn im Entwurf der Revolutionskrieg als „das große Leben“ verherrlicht wurde, wenn dort die Heerführer als Meergötter erschienen, so sieht die Ode 'Der Frieden' Heldenkräfte nur noch wie flüchtige Wellen. Gemäß dem Stichwort seines Entwurfs widmet der Dichter die drei folgenden Strophen der „unerbittlichen und unbesiegteten“ Nemesis. Ausdrücklich werden die Niederlagen der Franzosen in Italien als Strafen aufgefaßt, auf die Schweiz weist die Gestalt des ungeschonten müßigen Hirten. Den Rhein, oder, wie es schon geheißen hatte, „den Schlaf am Rhein“ berührt Hölderlin nicht mehr, sondern hüllt die deutschen Verhältnisse in die bange Frage:

*Und haben endlich wohl genug den  
Üppigen Schlummer gebüßt die Völker?*

An dieser Stelle wird der eigentümliche Zusammenhang zwischen dem Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten' und der Ode 'Der Frieden' besonders deutlich. Was im Anfang jenes Entwurfs wie ein Weckruf, wie eine Herausforderung wirkte, der „Geist der Unruh“, verwandelt sich in den Schlußversen der 6. Strophe in das Eingeständnis des Dichters, daß es damit genug sei. Bis hierhin reicht auch der mit Stichworten skizzierte Entwurf der Ode.

Gemäß dem Entwurf sollte nun der Anruf des Friedens erfolgen und dann der „didaktische Ausgang“, jedoch in den Texten unserer Hölderlinausgaben findet sich nichts dergleichen. Noch bis in unsere Tage enthielt diese dem Frieden gewidmete Ode in der Form, wie sie schon Christoph Theodor Schwab 1846 in seiner Ausgabe von Hölderlins Werken ver-

öffentlicht hatte, nicht ein einziges Mal das Wort Friede. Hellingrath hielt die Strophe, die in der Handschrift des Stuttgarter Heftes I 39 Seite 6 unten unmittelbar an das Stichwort „Komm endlich goldner Friede pp.“ anschließend den Frieden nennt – beginnend „Komm du nun, du der heiligen Musen all“ – nur für einen Entwurf und verwies sie unter die Lesarten<sup>23</sup>. Erst Beißner fügte diese entscheidende Strophe in den Text ein, doch an falscher Stelle. Er hielt sie für eine ganz zuletzt entstandene zweite Fassung der bei Schwab und Hellingrath gebrachten Verse, die beginnen: „Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!“ und verweist nun diese in die Lesarten<sup>24</sup>. Die Strophe „Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!“ aber schließt, obwohl im unteren Drittel der Seite 14 des Stuttgarter Heftes entworfen, an die den Frieden nennende Strophe „Komm du nun, du der heiligen Musen all“ an. Das ersieht man daraus, daß unter der Niederschrift das Wort „Unschuldiger“ steht, das erste Verswort der Strophe „Unschuldiger! sind klüger die Kinder doch“, die Hölderlin, als er auf Seite 6 keinen Platz mehr fand, auf der nächsten freien Seite, auf Seite 14 oben, zunächst niedergeschrieben hatte. Das Wort steht demnach, wie schon Beißner bemerkt hat, für die ganze Strophe. Es besagt, daß sie der Strophe „Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!“ nachfolgt, die ihrerseits sich nun an die eigentliche Friedensstrophe „Komm du nun, du der heiligen Musen all“ anschließt. So erhalten wir drei Friedensstrophen, die sich unmittelbar an das Stichwort des Entwurfs anschließen und damit eine Ode von 15 Strophen, die sich gesetzmäßig aufbaut wie die gleichzeitige Ode 'Gesang des Deutschen': 6 + 3 + 6. Nun erkennen wir ohne weiteres, daß die 6 noch verbleibenden Strophen mit der Frage: „Wer hub es an? Wer brachte den Fluch?“ den „didaktischen Ausgang“ bilden. Die Strophen 10 bis 12 stellen das über die Menschen verhängte revolutionäre Chaos dar. Die jetzt erst sich richtig zusammenfügenden Strophen 13 bis 15 preisen demgegenüber das stete Wandeln der Mutter Erde und das Walten des Helios, der über die Mühen der Sterblichen lächelt. Diese 6 Strophen des „didaktischen Ausgangs“ schreibt Hölderlin nach einem Abstand von der Länge einer Strophe, der gewiß den für die dritte Friedensstrophe vorbehaltenen Raum andeuten sollte, in die auf Seite 14 noch leer stehende große Lücke ein. Dabei gerät er ein Stück in die im unteren Drittel der Seite 14 eingetragene, aber durch das darunter folgende Verswort „Unschuldiger!“ für den Anfang der Seite bestimmte Strophe „Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!“, spart dann aber ihre Niederschrift aus und fährt bis zum Ende des Gedichts fort. Wir erkennen jetzt, daß die bisherigen Heraus-

<sup>23</sup> Hellingrath IV 329.

<sup>24</sup> II 393 f. und Beißner a.a.O.

geber diese und die folgende Strophe „Unschuldiger! Sind klüger die Kinder doch“, die Anrufe an den vorher genannten Frieden sind, im Zusammenhang der späteren Strophen des „didaktischen Ausgangs“ belassen haben, in den sie jedoch nicht gehören.

Für weitere Erklärung möge der Text in seiner Anordnung selbst sprechen:

#### DER FRIEDEN

*Wie wenn die alten Wasser, die  
  in andern Zorn  
In schröcklichem verwandelt wieder  
Kämen, zu reinigen, da es noth war,*

*So gählt und wuchs und woogte von Jahr zu Jahr  
Rastlos und überschwemmte das bange Land  
Die unerhörte Schlacht, daß weit hüllt  
Dunkel und Blässe das Haupt der Menschen.*

*Die Heldenkräfte flogen, wie Wellen, auf  
Und schwanden weg, du kürztest o Rächerin!  
Den Dienern oft die Arbeit schnell und  
Brachtest in Ruhe sie heim, die Streiter.*

*O du die unerbittlich und unbesiegt  
Den Feigern und den Übergewaltgen trift,  
Daß bis ins letzte Glied hinab vom  
Schlage sein armes Geschlecht erzittert,*

*Die du geheim den Stachel und Zügel hältst  
Zu hemmen und zu fördern, o Nemesis,  
Strafst du die Todten noch, es schliefen  
Unter Italiens Lorbeergärten*

*Sonst ungestört die alten Eroberer.  
Und schonst du auch des müßigen Hirten nicht,  
Und haben endlich wohl genug den  
Üppigen Schlummer gebüßt die Völker?*

*Komm du nun, du der heiligen Musen all,  
Und der Gestirne Liebling, verjüngender  
Ersehnter Friede, komm mit deinen  
Freundlichen und*

*Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!  
Mit deinen ungeschriebnen Gesezen auch,  
Mit deiner Liebe komm und gieb ein  
Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.*

*Unschuldiger! sind klüger die Kinder doch  
Beinahe, denn wir Alten; es irrt der Zwist  
Den Guten nicht den Sinn, und klar und  
Freudig ist ihnen ihr Auge blieben.*

*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.*

*Zu lang, zu lang schon treten die Sterblichen  
Sich gern aufs Haupt, und zanken um Herrschaft sich,  
Den Nachbar fürchtend, und es hat auf  
Eigenem Boden der Mann nicht Seegen.*

*Und unstät wehn und irren, dem Chaos gleich,  
Dem gährenden Geschlechte die Wünsche noch  
Umher und wild ist und verzagt und kalt von  
Sorgen das Leben der Armen immer.*

*Du aber wandelst rubig die sichere Bahn  
O Mutter Erd im Lichte. Dein Frühling blüht,  
Melodischwechselnd gehn dir hin die  
Wachsenden Zeiten, du Lebensreiche!*

*Und wie mit andern Schauenden lächelnd ernst  
Der Richter auf der Jünglinge Rennbahn sieht,  
Wo glühend sich die Kämpfer und die  
Wagen in stäubende Wolken treiben,*

*So steht und lächelt Helios über uns  
Und einsam ist der Göttliche, Frohe nie,  
Denn ewig wohnen sie, des Aethers  
Blühende Sterne, die Heiligfreien.*

Erst in dieser Form entfaltet die Ode sich zu einem Gedicht, das wahrhaft 'Der Frieden' heißt. Mit seinen drei Mittelstrophen ruft es ihn inbrünstig an. Die sich zunächst ergebende Wiederholung des „und gieb ein / Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder“ in Strophe 7 und 8 wollte der

Dichter beseitigen, denn in Strophe 7 notiert er die Änderung „mit deinen / Freundlichen und“. Bei dieser Andeutung ist es geblieben. Das ist jedoch kein Grund, eine von diesen beiden Strophen als Fassung anzusehen und deshalb auszuschließen, wie es Hellingrath mit der 7. und Beißner mit der 8. getan hat, sondern sie gehören beide zum Gedicht. Zeigt doch schon die Lücke in Strophe 1, daß die Ode noch nicht bis ins allerletzte durchgeformt war und hier und da der nachbessernden Hand bedurfte, wozu wohl auch der mitunter ziemlich lockere Versrhythmus gehört. Um so fester ist der Bau des Ganzen gefügt, ein erstaunliches Beispiel für Hölderlins bewußt architektonisches Schaffen. Der Wechsel der Töne wird genau eingehalten<sup>25</sup>. Der „didaktische Ausgang“ erscheint mit seinen sechs Strophen als das Gegenstück der sechs Eingangstrophen\*.

Entscheidend ist nun nach den Anrufen des Friedens die Antwort auf die Frage nach dem Urheber des chaotischen Zustands. Sie lautet überraschend dahin, daß es keinen Schuldigen gebe, sondern lediglich ein Verhängnis. Wer sind die „Väter“, die, ohne davon zu wissen, zuerst das Maß verloren, weil der Geist – der Dichter scheut sich offenbar, vom „Geist der Unruh“ zu sprechen – sie trieb? Nicht diejenigen aus dem Entwurf 'Die Schlacht', die sich Väter nannten und den Deutschen das Kind aus der Wiege gestohlen, also nicht die Fürsten, sondern im allgemeinen Sinne die Väter, wie sie in der 4. Strophe der Ode Aloys Schreibers an den Rastatter Kongreß genannt werden:

*Es schien, als habe, die in den Wolken thront,  
Und in der Hand die Wage des Schicksals hält,  
Ein ganz' Geschlecht dem Tod geweiht  
Ob den Vergehungen seiner Väter.*

Wir scheuen uns nicht, darauf hinzuweisen, daß wie Hölderlins Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten', auch seine Ode 'Der Frieden' in merkwürdiger Übereinstimmung gewisse Motive mit Schreibers Kongreßode gemeinsam hat, ja, ihr als Ganzes schon durch ihren Gegenstand näher steht als der revolutionäre Entwurf. Sollte die sonst nirgends in

<sup>25</sup> Lawrence J. Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, S. 218, reiht den 'Frieden' unter einige Oden ein, die unter dem Gesichtspunkt des Tonwechsels als unregelmäßig betrachtet werden müssen, deren Unregelmäßigkeit aber in mancher Hinsicht lehrreich sei. Angesichts des bisherigen verstellten Textes der Ode nimmt das dürftige Ergebnis seiner Bemühungen nicht wunder.

\* Anmerkung der Herausgeber: Vgl. zu Kirchners Rekonstruktion der Ode den anschließenden Nachtrag.

Hölderlins Gedichten vorkommende Göttin der Vergeltung durch Schreibers Ode, wo sie schon in der 3. Strophe in der Gestalt der Erinnyss vorkommt, hervorgerufen worden sein? Sollte nicht auch seine vielstrophige Ode mit ihrem alkäischen Versmaß auf Hölderlin mit nachgewirkt haben? Ja, sollte nicht auch der „didaktische Ausgang“ im Hinblick auf Schreibers Gedicht entstanden sein? Solche Fragen sind nicht müßig. Sie lenken den Blick auf den meist übersehenen oder gar verachteten Humus, aus welchem Hölderlins Zeitgedichte erwachsen. Damit meinen wir nicht die armseligen Verse Schreibers an sich, sondern die Bedeutung, die ihnen im Congreß-Taschenbuch 1799 für Hölderlin als Zeichen der Erinnerung an die Rastatter Freundestage zukam.

Mit dem „didaktischen Ausgang“, in welchem der Dichter die Frage nach einem Schuldigen verneint, die Mutter Erde anruft und zuletzt den Helios mit einem „lächelnd ernsten“ Schiedsrichter vergleicht, der den Jünglingen beim olympischen Wagenrennen zuschaut, wird das finstere Bild der strafenden Nemesis verdrängt. So kann keine Rede davon sein, daß sich in der Ode 'Der Frieden' die Ansichten Hölderlins geändert hätten oder daß hier ein Bruch vorliege. Seine erste große Hymne, die Hymne an die Dichter, beginnend 'Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn', die bald danach im neuen Jahrhundert entstand, nimmt das Thema des Entwurfs 'Die Völker schwiegen, schlummerten' im Ton höchster Begeisterung wieder auf:

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
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 Orients ist,  
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,  
Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder  
Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende wieder.*

*Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt,  
Wenn hohes er entwarf; so ist  
Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jetzt  
Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter.*

Diese Verlautbarung unterscheidet sich von den vorhergehenden durch ihren visionären Charakter. Es ist etwas Heiliges und zugleich Uranfängliches, was der Dichter schaut. Wenn er noch eben in der Ode 'Der Frieden'

von dem Fluch gesprochen hatte, der über das Chaos der sich bekriegenden Völker verhängt war, so weiß er in seiner Hymne, daß die sich neu führende Begeisterung „aus heiligem Chaos“ erzeugt ist. An den „Thaten der Welt“ werden jetzt die Kräfte der Götter offenbar, „Thaten des Lebens“ nennt Hölderlin sie in seinem Prosa-Entwurf der Hymne, an die früher gepriesenen „fünf Sommer“ des „großen Lebens“ erinnernd. Kein Zweifel, daß die Hymne das revolutionäre Kriegsgeschehen feiert, insbesondere nun den Krieg des ersten Konsuls. Was sollte wohl sonst mit dem Frohlocken über die „Thaten der Welt jetzt“ gemeint sein? Wir denken an den überwältigenden und entscheidenden Sieg Bonapartes bei Marengo im Juni 1800, der vermutlich auch Hölderlins Entwurf eines hexametrischen Hymnus „Dem Allbekannten“ zeitigte. In jenem Sommer 1800 entstand auch aus den schon erwähnten Strophen 'An unsre großen Dichter' die weit ausschwingende Ode 'Dichterberuf', die, nicht unbeträchtlich verändert, 1802 in der 'Flora' erschien. Hier wird der Dichter, welcher die Völker vom Schlafe wecken soll, „des Tages Engel“ genannt. Der überirdische Bezirk wird damit angedeutet. Ebenso heißt es in der ersten Niederschrift der Ode: „Ein Gott ists, dem wir leben und eigen sind“, noch stärker in der gedruckten Flora-Fassung: „Der Höchste, der ist's, dem wir geeignet sind“, und dennoch – Hölderlin bringt es in scharfer Wendung fast im Tone des Vorwurfs vor:

*Ihr ruhelosen Thaten in weiter Welt!  
Ihr Schicksaalstag', ihr reißenden, wenn der Gott  
Stillsinnend lenkt, wohin zorntrunken  
Ihn die gigantischen Rosse bringen,  
Euch sollten wir verschweigen . . . ?*

Der Dichter hat den Donner der Schlachten gehört, er hat die Ausdehnung der unaufhörlichen Kriege vor Augen und die Schwere der Kämpfe. Worum es ihm geht, bleibt in der Florafassung verborgen. Dagegen steht in der ersten Fassung statt „Ihr Schicksaalstage“ der bedeutende Vers:

*Und o ihr Friedenstage, wenn itzt der Sturm / Vorüber ist  
und hernach:*

*Ihr Schicksaalstag! ihr wirren hättet beseelt  
mit himmlischem Othem*

Als erstes sah Hölderlin also schon die Tage des Friedens in einer verwandelten Welt. Wir wissen aus seinen Briefen, daß er um die Jahrhundertwende ein Reich des Friedens und der Menschlichkeit erwartete, und

als im Februar 1801 der Friede von Lunéville geschlossen wurde, hatten für den Dichter, um mit seinen Worten zu reden, die politischen Verhältnisse und Mißverhältnisse ihre übermächtige Rolle ausgespielt. Die nach verschiedenen Vorstufen erst später entstandene Hymne 'Friedensfeier' wurzelt in diesem dichterischen Erlebnis des Friedens von Lunéville, und mag bis in Hölderlins Umnachtung hinein das Zeitgeschehen hier und da nachbeben, etwa in dem Entwurf der Titanenhymne oder in dem Entwurf 'Dem Fürsten', so enden dennoch die Zeitgedichte Hölderlins mit 'Friedensfeier': das „tausendjährige Wetter“ braust, „übertönt von Friedenslauten“ zum Schlaf in die Tiefe des Abgrunds hinab. Das ist der Zeitpunkt, da der Dichter den Frieden in göttlicher Gestalt zum Fest der Himmlischen kommen sieht und Christus zum Gastmahl laden darf. Es ist absurd, wenn einige Betrachter in dem „Fürsten des Fests“ Napoleon sehen wollen. Rückblickend erkennen wir vielmehr nun, daß das mit der Hymne 'Wie wenn am Feiertage' anhebende Frohlocken über die im Waffenklang erwachende Natur und die Taten der Welt schon das Jubeln eines Entrückten ist, der den wahren Frieden wahrnimmt. Diese Entrückung beginnt zugleich mit der Loslösung des Dichters von Diotima und Sinclair, also um die Jahrhundertwende, als Hölderlin schon entschlossen war, Homburg zu verlassen. Die eigentlichen Zeitgedichte beginnen mit dem Entwurf 'Die Schlacht' im Sommer 1796 und reichen bis zu der Ode 'Der Frieden' im Spätherbst 1799, das heißt sie umfassen die Frankfurter und Homburger Zeit, die Jahre der Entfaltung seines dichterischen Schaffens.

#### ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZU KIRCHNERS WIEDERHERSTELLUNG DER ODE 'DER FRIEDEN'

Wie Frau Kirchner mitteilt, ist der Verfasser nicht mehr zu einer letzten Durchsicht seines Aufsatzes gekommen. Er hätte sonst wohl einige wichtige Argumente seiner Rekonstruktion der Ode 'Der Frieden' genauer ausgeführt, die in seiner Darstellung schon angelegt sind oder sich aus ihr ergeben. Es scheint daher angebracht, diese in einem Nachtrag hinzuzufügen und zugleich eine Textherstellung zu prüfen, die uns, wenn sie stichhaltig ist, nichts weniger als ein neues Gedicht Hölderlins schenkt. Aus diesem Grunde sind Facsimilia der Seiten 6 und 14 des Stuttgarter Heftes I, 39 beigegeben, auf welchen der Text der Ode überliefert ist. Die Herausgeber hoffen im Sinne des Verstorbenen zu verfahren, dem die Hölderlin-Forschung viel verdankt und dessen letzter Beitrag ein jahrzehntelanges Bemühen um Hölderlins Dichtung und Welt bedeutsam abschließt.

Wir beschreiben den handschriftlichen Befund, versuchen Anhaltspunkte für die Reihenfolge der Niederschrift und weiter für die Strophenfolge des Gedichts zu gewinnen, und prüfen zuletzt die Strophenübergänge im Gesamtaufbau, die sich aus Kirchners neuer Anordnung ergeben.

DER HANDSCHRIFTLICHE BEFUND. Die Mitte des Heftes, zu der die beiden Seiten gehören, besteht aus ineinandergelegten Doppelblättern. Seite 6 ist linke Innenseite des Blattes 5/6 – 15/16, Seite 14 ist die Rückseite des Blattes 7/8 – 13/14. Die Seiten 13, 15 und 16 sind unbeschrieben<sup>1</sup>. Hölderlin benutzt also für die Fortsetzung der Seite 6 nicht die gegenüberliegende rechte Innenseite desselben Blattes, die leere Seite 15, sondern ein neues Blatt. Daraus muß man schließen, die Blätter seien zur Zeit der Niederschrift der Ode schon geheftet und teilweise beschrieben gewesen, so daß sich erst weiter hinten eine leere Seite fand. Jedenfalls rät uns der Abstand der beiden Seiten, bei der Rekonstruktion der Schreibfolge von der Annahme eines Hin- und Herblätterns sparsamen Gebrauch zu machen. Ließe sich zeigen, daß Seite 6 vollständig beschrieben war, ehe Hölderlin auf Seite 14 überging, so wäre das die glücklichste Lösung.

Seite 6 enthält zunächst die vorausgeworfenen, über die ganze Seite verteilten Stichworte, die Kirchner S. 58 nach StA II, 391 mitteilt. Mit Ausnahme der letzten Notiz „Didaktischer Ausgang“ beziehen sie sich nur auf den ersten Teil des Gedichts und kehren in diesem vielfach wörtlich wieder. Einige gehen sogar ohne nochmalige Niederschrift in den ausgeführten Text ein. In diesem Gerüst werden die Strophen 1 bis 6 entworfen, Strophe 4 am linken Rand und zwischen und hinter den Zeilen der Strophe 5, mindestens also nach deren Niederschrift. Auf Strophe 6 folgt eine Lücke, dann die Strophe „Komm du nun, du der heiligen Musen all“. Sie entwickelt sich aus dem schon vorhandenen Stichwort „Komm endlich goldner Friede pp.“

Seite 14, leichter zu lesen, aber schwerer zu deuten, läßt sich am besten im Blick auf die Strophenanfänge beschreiben. Diese stehen nämlich nicht genau untereinander, sondern sie bilden drei deutlich unterschiedene Kolumnen. Am weitesten nach links hinausgerückt ist die erste Strophe dieser Seite „Unschuldiger! sind klüger die Kinder doch“ und der Anfang der zweiten „Wer hub es an? wer brachte den Fluch?“ Der Strophenabstand ist größer als gewöhnlich, könnte jedoch keine ganze Strophe aufnehmen, wie Kirchner S. 61 meint. Wir werden sehen, daß seine Rekonstruktion auch ohne diese Annahme auskommt. In einer mittleren Kolumne beginnen im unteren Drittel der Seite die Strophe „Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!“ und das Wort „Unschuldiger!“, worin Hölderlin den Anfang der obersten Strophe wiederholt, wohl zum Zeichen, daß diese hier folgen soll. Darüber hat Kirchner im Anschluß an die Ausgaben berichtet. In der am weitesten nach rechts eingerückten Kolumne beginnen schließlich die übrigen Strophen der Seite, welche die Lücken über und unter der mittleren Gruppe ausfüllen: zunächst der zweite Vers der zweitobersten Strophe „Von heut und nicht von gestern“, dann die drei Strophenanfänge „Zu lang, zu lang schon“, „Und unstät wehn und irren“ und „Du aber wandelst ruhig“. Der vierte Vers dieser letzten Strophe, „Wachsenden Zeiten, du Lebensreiche!“ wird, weil der Platz nicht ausreicht, zwischen Vers 1 und 2 der schon dastehenden Strophe „Mit deinem stillen Ruhme“ hineingeschrieben. Dann überspringt Hölderlin aber den Rest dieser Strophe und das isolierte Anfangswort „Unschuldiger!“ und fährt unter dieser Gruppe in derselben dritten Kolumne mit den Strophenanfängen fort „Und wie mit andern Schauenden“ und „So steht und lächelt Helios“. Die Annahme liegt nahe, daß die in derselben Kolumne beginnenden Strophen jeweils einem geschlossenen Arbeitsgang angehören.

DIE REIHENFOLGE DER NIEDERSCHRIFT. Wir beginnen wieder mit Seite 6. Wie die

<sup>1</sup> Katalog der Hölderlin-Handschriften. Auf Grund der Vorarbeiten von Irene Koschlig-Wiem bearbeitet von Johanne Autenrieth und Alfred Kellertat. Veröffentlichungen des Hölderlin-Archivs 3, 1961, Nr. 38. Vgl. auch StA I, 619 f.

ersten sechs Strophen zwischen den vorausgeschickten Stichworten nacheinander entstehen, ist schon gesagt. Hierin stimmen auch alle Beurteiler überein. Strittig ist jedoch die Frage, wann die letzte Strophe dieser Seite, die Friedensstrophe „Komm du nun . . . ersehnter Friede“, niedergeschrieben worden ist. Besagt die Lücke, die ihr vorhergeht, daß Hölderlin schon auf Seite 14 übergegangen war, ehe er zurückblätterte, um auf der unten noch leeren Seite 6 die Friedensstrophe zu notieren? Sicherlich nicht. Die Lücke ist nämlich gar keine Lücke. Sie ist durch folgende, in Abständen eingetragene Stichworte ausgefüllt: „Doch – aber nicht dort allein – Schweiz Rhein“. Deren Inhalt ist jedoch schon in die darüberstehende sechste Strophe eingegangen. Unmittelbar darauf folgt das Stichwort „Komm endlich goldner Friede pp.“, und an dieses schließt, teils darüber, teils darunter geschrieben, die Friedensstrophe an. Genau wie im oberen Teil der Seite und wie in vielen anderen Fällen versucht Hölderlin, den ausgeführten Text in das Gerüst der schon dastehenden stichwortartigen Textmarken einzupassen. Das gelingt bei der Friedensstrophe ebenso wie in der Mitte der Seite in der Gegend der Stichworte „heilige Nemesis – triffst du die Todten auch, es ruhten Unter Italiens Lorbeergärten – so sanft die alten Eroberer“. Weiter oben gelingt es nicht; der Text dehnt sich aus und die Stichworte „Helden – Die unerhörte Schlacht“ müssen einige Zeilen später wiederholt werden. Weiter unten gelingt es ebenfalls nicht; hier beansprucht umgekehrt die sechste Strophe weniger Raum, als die Stichworte vorsahen. Beide Fälle, das Überwuchern und das Zurückbleiben der Ausführung sind uns aus vielen Gedichtentwürfen Hölderlins bekannt. Zwischen den Stichworten und dem ausgeführten Text besteht also ein durchgehender Zusammenhang; nichts spricht für eine *nachträgliche* Einfügung der Friedensstrophe. Ist sie aber im Anschluß an die sechste Strophe entstanden und schon durch den lückenlosen Fortgang der Stichworte an sie gebunden, dann soll sie im Kontext des Gedichts vermutlich auch auf sie folgen. Die Strophen der Seite 6 stünden dann in der von Hölderlin gewollten Reihenfolge und die Seite wäre vollständig beschrieben gewesen, als er auf Seite 14 fortfuhr. Den Beweis hierfür entnehmen wir dieser Seite.

Wir stellen zunächst fest, in welcher Reihenfolge die drei durch Kolumnen unterschiedenen Strophengruppen aufs Papier gelangt sind. Die Gruppe der mittleren Kolumne – „Mit deinem stillen Ruhme“ und „Unschuldiger!“ – setzt die der linken Kolumne, d. h. die erste und den Anfang der zweiten Strophe dieser Seite voraus; denn das Stichwort „Unschuldiger!“ verweist ja auf die erste Strophe. Die Strophen der rechten Kolumne aber müssen nach der mittleren Gruppe entstanden sein, weil sie noch mit einem Vers in diese hineinragen, sie aber dann überspringen. Hölderlin hat also, wie es natürlich ist, am Kopf der Seite begonnen und eine Strophe und den Anfangsvers der nächsten niedergeschrieben. Dann entschloß er sich, der obersten Strophe eine andere – „Mit deinem stillen Ruhme“ – vorauszuschicken. Da über ihr kein Platz mehr war, notierte er die neue Strophe, mit dem Verweis „Unschuldiger!“ ihre Stelle im Kontext bestimmend, weit unten, um darüber für den Rest des Gedichts, der ja den ersten Vers der zweiten Strophe dieser Seite fortsetzen mußte, genügend Raum zu lassen. Daß dieser Raum nur für dreieinhalb, zuletzt eng zusammengedrückte Strophen ausreichte, zeigte sich erst bei deren Niederschrift, weshalb die beiden Schlusstrophen dann ganz unten, aber in der Kolumne ihrer Vorgänger ihren Platz fanden.

Noch ist zu erklären, warum diese fünfeinhalb Strophen so weit nach rechts gerückt sind, obwohl sie den ersten Vers der zweiten Strophe fortsetzen, der zur linken Kolumne gehört. Das hängt offensichtlich mit der Entstehung dieser Strophe zusammen. Hölderlin hatte nämlich nicht nur den ersten, sondern auch schon den Anfang des zweiten Verses „Von heut und nicht von gestern“ niedergeschrieben, der aber zunächst Vers 3

dieser Strophe sein sollte. Denn er läßt für Vers 2 eine Lücke und beginnt genau unter dem Anfang des dritten Verses der darüberstehenden Strophe. Die metrische Form (Anfang eines alkäischen Neunsilblers) gestattet diese Annahme, ein Blick auf den Anfang der nächsten Strophe bestätigt sie. Hier stand zunächst nur der zweite Teil des ersten Verses da „es treten die Sterblichen“, etwas tiefer als die später vorgesetzten Worte „Zu lang, zu lang schon“. Zwischen diesem und dem darüber noch einzufügenden vierten Vers der vorhergehenden Strophe – denn die Zeile „Von heut . . .“ gilt noch als Vers 3 – blieb dann genug Raum für den Strophenabstand. Jetzt erst wird Vers 3 durch Korrekturen zu Vers 2 gemacht, so daß nun noch zwei Verse folgen müssen und der Strophenabstand verschwindet. Da er aber als ursprünglich dritter Vers zu weit rechts beginnt, gerät nun auch die gesamte Fortsetzung nach rechts – Vers 2 der nächsten Strophe „Sich gern aufs Haupt . . .“ fängt genau unter ihm an – und die dritte Kolumne entsteht.

Wir haben die Schreibfolge der beiden Seiten gesondert untersucht. Aber die Frage, ob Seite 6 abgeschlossen war, als Hölderlin zu Seite 14 übergang, ist noch nicht endgültig beantwortet. Die Antwort hängt davon ab, in welcher Reihenfolge wir zwei Strophen entstanden denken, die Friedensstrophe auf Seite 6 und die Strophe „Mit deinem stillen Ruhme“ auf Seite 14. Beide schließen ja mit denselben Worten „und gieb ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder“. Wir fragen hier noch nicht, ob uns diese Identität zwingt, eine der beiden Strophen als Vorstufe der andern auszuschneiden; nur um die Reihenfolge ihrer Niederschrift geht es.

In der Friedensstrophe hießen die fraglichen Worte zuerst:

und gieb  
Ein Bleiben in                      ein Herz uns wieder.

Vielleicht wollte Hölderlin schreiben „Ein Bleiben in Frieden . . .“, unterdrückte aber das Wort „Frieden“, weil im Vers darüber „Ersehnter Friede“ stand. Jedenfalls läßt er eine Lücke, in die er dann, etwas höher, weil sie zu eng ist, das Wort „Leben“ einfügt. Dabei vergißt er, „in“ zu „im“ zu verbessern und ein Komma nach „Leben“ zu setzen; außerdem bemerkt er die falsche Versbrechung nicht. Derselbe Vers wird in der Strophe „Mit deinem stillen Ruhme“ auf Seite 14 glatt und fehlerlos und mit richtiger Versbrechung niedergeschrieben, kann hier also nur Abschrift des Verses auf Seite 6 sein. Damit ist über die Reihenfolge der beiden Strophen entschieden, Seite 6 war vollständig beschrieben, als Hölderlin die neue Seite in Angriff nahm, wir sind der mißlichen Annahme eines Hin- und Herblätterns überhoben.

DIE STROPHENFOLGE DES GEDICHTS. Darüber ist nicht mehr viel zu sagen: Strophe 1 bis 7 stehn in richtiger Reihenfolge auf Seite 6, Strophe 8 bis 15 in berichtigter Reihenfolge auf Seite 14. Doch müssen wir zu zwei Fragen Stellung nehmen.

Wir haben gezeigt, warum Hölderlin die Strophe „Mit deinem stillen Ruhme“ so weit unten auf Seite 14 eintrug, obwohl sie noch über die erste Strophe der Seite, die Strophe „Unschuldiger!“, gehört. Die kritischen Ausgaben aber belassen sie, oder die Friedensstrophe, die sie als ihren Ersatz ansehen, an der Stelle, wo sie steht, also zwischen der Mutter Erde- und den beiden Helios-Strophen, und fügen ihr die Strophe „Unschuldiger!“ an. Diese Anordnung ist schon darum unwahrscheinlich, weil sie eher dastand, eine andere Kolumne vertritt und von der Strophenfolge Mutter Erde – Helios zunächst durch Hineinschreiben tangiert, dann aber übersprungen wird. All diese Zeichen besagen übereinstimmend, daß sie nicht hierher gehört, gleichwohl aber gelten soll. Auch mußte man ihren Zusammenhang mit der Friedensstrophe, also mit dem Ende der Seite 6, durch

Tilgung einer der beiden Strophen aufheben, um sie oder ihren Ersatz überhaupt an dieser Stelle einzufügen.

Wichtiger ist aber gerade die Frage, ob man mit den kritischen Ausgaben eine Strophe als Vorstufe der andern ausschneiden darf, weil beide mit denselben Worten schließen, die zudem als die Sinnmitte des Gedichts zu gelten haben: „und gieb ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder“. Man darf es sicherlich nicht. Kirchner weist S. 63 f. darauf hin, daß Hölderlin zu einer Änderung dieser Worte in der Friedensstrophe ansetzt<sup>2</sup> – es ist die einzige spätere Änderung in dieser Strophe, und nur, um sie anzubringen, mußte er einmal zurückblättern. Daraus ergibt sich aber folgende Argumentation: Wenn zwei identisch endende Strophen nicht nebeneinander bestehen können, so ist umgekehrt die Tilgung der Identität der Beweis, daß sie nebeneinander bestehen sollen. Die Bestätigung liegt in dem einwandfreien sprachlichen Zusammenhang, welchen die neue Lesart, wiederum die Versbrechung berichtigend, herstellt:

*Komm du nun, du der heiligen Musen all,  
Und der Gestirne Liebling, verjüngender  
Ersehnter Friede, komm mit deinen  
Freundlichen und < u u - u - u >*

*Mit deinem stillen Ruhme, genügsamer!  
Mit deinen ungeschriebnen Gesetzen auch,  
Mit deiner Liebe komm und gieb ein  
Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.*

Die Strophe „Mit deinem stillen Ruhme“, durch Hölderlins Verweis an den Anfang der Seite 14 gerückt, schließt unmittelbar an die Friedensstrophe, also ans Ende der Seite 6 an. Wir brauchen auf keine Strophe zu verzichten und können unter Berücksichtigung jenes Verweises den Text so ablesen, wie er dasteht. Kirchners Rekonstruktion hat sich schon jetzt voll und ganz bestätigt.

DIE SACHLICHEN ZUSAMMENHÄNGE. Wir betrachten zunächst die beiden, soeben zitierten Strophen. Die erste nennt den Frieden den Liebling der Musen und der Gestirne, die zweite spricht Wesensmerkmale des Friedens aus: stiller Ruhm, Genügsamkeit, ungeschriebne Gesetze, Liebe. D. h. die erste Strophe feiert den Frieden im Blick auf die Sphären, in welchen er zu Hause ist, Kunst (Musen) und Natur (Gestirne). Die zweite deutet ihn im Blick auf die Sphäre, in der er zur Wirkung kommt, die Menschenwelt, vielmehr kommen könnte, wenn er gesehen würde. Die Oxymora „stiller Ruhm“ und „ungeschriebne Gesetze“ verdeutlichen die Problematik des Nicht-gesehen-werdens in einer Welt, wo nur lauter Ruhm vernommen und nur geschriebene Gesetze anerkannt werden. Dann folgt die Bitte um die Gaben des Friedens, Dauer im Wechsel und Wiederfinden unserer Mitte. Die dritte Strophe dieser Gruppe leitet mit einem letzten Wort der Anrufung „Unschuldiger!“ zu den Repräsentanten der Unschuld und des Friedens über, den Kindern: Sie besitzen die Gaben noch, die uns erst wieder gegeben werden müssen. Es ist eine in sich wohl abgewogene und nach allen Richtungen substantiierte Anrufung des Friedens, die man zerstört, wenn man die erste oder die zweite Strophe dieser Trias wegläßt.

Ebenso natürlich wie der innere Zusammenhang dieser drei Strophen erscheint nun

<sup>2</sup> Diesem Hinweis folgend haben die Herausgeber die Änderung in Kirchners Textwiedergabe der Ode S. 62 eingesetzt.

auch ihr Zusammenhang mit ihrer neuen Umgebung. Die ersten sechs Strophen des Gedichts beschwören das Bild der „unerhörten Schlacht“ und rufen die „Nemesis“ an, die noch die Toten straft. Sie enden mit der emphatischen Frage:

*Und haben endlich wohl genug den  
Uppigen Schlummer gebüßt die Völker?*

Darauf folgt ganz selbstverständlich der Ruf „Komm du nun .. ersehnter Friede“. In der bisherigen Fassung der Ode folgte die Reflexion „Wer hub es an? wer brachte den Fluch?“ Die Frage: ist es denn noch nicht genug? blieb ohne Wirkung und Antwort.

Auch der Übergang von der dritten Strophe dieser Gruppe zum Folgenden erhält jetzt erst Sinn und Bedeutung. Die Kinder wohnen noch im Frieden, klar und freudig ist ihnen das Auge geblieben. Daraus folgt notwendig die Frage: wann haben wir diesen kindlichen Frieden verloren? – „Wer hub es an? wer brachte den Fluch?“ Mit ihr beginnt die große Reflexion, der „didaktische Ausgang“, die aus dem konkreten Kriegsgeschehen hinausführt – „von heut ists nicht und nicht von gestern“ – und einen Fluch andeutet, der, Streit um Streit gebärend, gleichsam seit Kain und Abel auf dem Menschengeschlecht ruht. In der bisherigen Fassung folgten auf die Kinder-Strophe die beiden Helios-Strophen, welche den Streit der Welt als einen Agon in der Kampfbahn deuten. Der Übergang war unverständlich, weil er, mit „Und“ einsetzend, einen Zusammenhang zwischen dem Frieden der Kinder und dem Streit der Welt suggerierte, der gerade nicht besteht.

Zuletzt müssen wir die Fügung der Strophen prüfen, die nach der Verlegung der Friedens-Trias in die Mitte des Gedichts zusammenrücken, der Mutter Erde- und der beiden Helios-Strophen. Seit dem 'Hyperion' und der Ode 'Der Mensch' gehören Erde und Sonnengott als Mutter- und Vatergottheit untrennbar zusammen. In letzter Instanz versteht Hölderlin die Erde als Grund und Helios als Geist, zwischen denen sich Mensch und Menschheit personal und geschichtlich entfalten. Hier deutet er ihre Zusammengehörigkeit folgendermaßen: die Erde „wandelt“, Helios „schaut“. Sie repräsentiert den reinen Gezeitenwandel, der, unberührt vom geschichtlichen Streit, sich „melodischwechselnd“ vollzieht. Zugleich ist sie die „Lebensreiche“; sie schafft und trägt das Leben, auch das sich bekämpfende Leben, auf ihr. Ohne ihr Dasein gäbe es weder Zeit als das Element der Geschichte noch Wirklichkeit als den Inbegriff des Lebens. Helios hingegen schaut, weil er Geist ist; sein Amt ist das Erkennen, Deuten und Sinngeben. Während die Erde den ewigen Streit nur geschehen läßt – denn auch der Streit ist eine Form des Lebens – verleiht im Helios einen Sinn, indem er ihn als den Agon des Lebens deutet, und zwar „lächelnd ernst“. Was den Sterblichen, verschlungen ins Geschehen, nur Ernst, tödlicher Ernst ist, das ist dem Gott, der es von außen betrachtet, Ernst und Spiel zugleich, d. h. nicht Kampf, sondern Wettkampf. Aber nur der Gott ist dieser Deutung fähig; denn nur er kennt als der Schauende und Überschauende den Sinn des Streites, nämlich im Angesicht des Todes und durch ihn Leben zu entbinden und so Zeit und Geschichte ihrem Ziel, dem ewigen Frieden, näher zu bringen. Eine unerhörte Wendung: vom Fluch des chaotischen Gespenstertanzes zum Agon auf der Kampfbahn des Lebens! Es ist der Schritt von der menschlichen zur göttlichen Deutung des Geschehens. Der Mensch fragt in der Horizontale der Zeit zurück: wer hub es an? Der Gott deutet von oben aus dem Ewigen. – Damit dürfte auch der innere Zusammenhang dieser letzten Strophentrias erwiesen und das „Und“, welches ihn sprachlich herstellt, gerechtfertigt sein.

Die weitere Interpretation des Gedichts ist nicht mehr unsere Aufgabe. Wie etwa im symmetrischen Bau ein echt Hölderlinisches Bauprinzip zum Vorschein kommt, wie sich der Bestand jener vorausgeschickten Stichworte jetzt erst zwanglos erklärt, welche zeit-

geschichtlichen Bezüge anzunehmen sind – diese und andere Fragen hat Kirchner ohnehin schon beantwortet. Wichtiger als Einzelfragen ist die Tatsache, daß seine Textkonstitution dem Gedicht die Gestalt zurückgegeben hat, in welcher es erst als eine der großen klassischen Oden Hölderlins gewürdigt werden kann.

W. BINDER



# HÖLDERLIN UND DAS MEER \*1

VON

WERNER KIRCHNER †

Es war Sinclairs Jugendtraum gewesen, zur See zu gehen. Dessen gedenkt er noch 1813 beim Anbruch des Freiheitskrieges in einem Gedicht 'Mein Geschlecht':<sup>2</sup>

*Als ich noch ein kleiner Knabe war,  
Wollte ich die See besteigen,  
Hielt bestimmt mich für des Sturms Gefahr,  
Froh den Strand dann zu erreichen.*

*Und ich ruderte in meinem Kahn  
Standhaft kämpfend mit den Wellen,  
Mahnte wacker die Gefährten an,  
Bis die Wolken sich erhellen.*

*Aber die geliebte Mutter sah  
Bang des Knaben fremdes Sinnen,  
Denn sie wollt' ihn ihrer Sorge nah  
Und der Heimat ihn gewinnen.*

*Denn mir hatte früh die Seel' erfüllt  
Ein Gedank' im Sonnenlichte,  
Von den Helden meines Stamms ein Bild,  
Von der Vorzeit ein Gesichte.*

Und er fragt zum Schluß:

*Wirst du noch erscheinen mir einmal  
Preis des väterlichen Ruhmes?  
Daß ich glänze in der Zierde Strahl  
Angestammten Rittertumes.*

\* Dieser im Nachlaß des Verfassers vorgefundene Essay war aus dem geplanten Zusammenhang des Buches 'Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair' (1949) ausgeschieden. Es ist darum für die selbständige Veröffentlichung der ursprüngliche Sinclairsche Rahmen des Themas belassen worden; vgl. 'Hochverratsprozeß' S. 43–45.

<sup>1</sup> Das Meermotiv bei Hölderlin ist, soviel ich sehe, bisher noch nicht beachtet worden. Romano Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München 1955<sup>2</sup>, geht in dem Abschnitt 'Ströme und Meere', S. 35–60, nicht darauf ein. Hauptstellen sind zusammengetragen bei Lothar Kempster, Hölderlin und die Mythologie, Horgen-Zürich und Leipzig 1929.

<sup>2</sup> 'Gedichte von Crisalin' Bd. 2, Frankfurt a. M. 1813, 205 f.

So kunstlos diese unbekümmert hingeworfenen Verse sind, ihre lebensgeschichtliche Aussage wirkt echt und bekommt im Zusammenhang mit Hölderlin Bedeutung. Als Hölderlin und der fünf Jahre jüngere Sinclair 1795 in Jena ihren Bund schlossen, befand sich Sinclair vor der Entscheidung, ob er sich dem Dienst des Landgrafen von Homburg widmen oder eine andere Laufbahn, etwa als preußischer Diplomat, suchen sollte. Damals dürfte Hölderlin von der Wikingersehnsucht des Freundes erfahren haben. Wußte er doch von Ähnlichem zu berichten:

*Oft sollt' ich straks in meine Schule wandern,  
Doch ehe sich der Träumer es versah,  
So hatt' er in den Garten sich verirrt,  
Und saß behäglich unter den Oliven,  
Und baute Flotten, schiff't ins hohe Meer. (StA 3, 198)*

So heißt es in einem frühen Bruchstück, in dem Hölderlin Hyperions Jugend deutlich mit Zügen der eigenen Kindheit ausstattete. Nicht lange nach dem Zusammenleben mit Sinclair in Jena erzählt der 'Wanderer', wie er einst als Knabe daheim am Bach

*im kühlen Gebüsch, in der Stille des Mittags  
Von Otahitis Gestad', oder von Tinian las. (StA 1, 520)*

Otahiti<sup>3</sup>, heute Tahiti genannt, besagt hier, daß der Knabe sich in Georg Forsters unlängst erschienene 'Reise um die Welt 1772–75' vertiefte. Forsters gesichtiges Buch, der Ertrag einer Forschungsreise des Engländers Cook, an welcher der Siebzehnjährige mit dem Vater teilnahm, hatte durch seine klassische Schilderung diese Südseeinsel zum Inbegriff aller Zauber der unberührten Natur gemacht. Der Name Tinian hingegen weist auf die 'Weltumsegelung des englischen Admirals Lord Anson 1740–44, beschrieben von dem Schiffskaplan Walter'. Nur durch diese Beschreibung war die kleine Marianeninsel den Menschen des 18. Jahrhunderts vertraut geworden und beschäftigte als ein paradisisches Eiland die Gemüter. Die abenteuerliche Fahrt des jeder Not und Gefahr trotzenen Admirals, ursprünglich ein kriegerisches Unternehmen gegen die Spanier, hatte schon die Jugend Goethes erfüllt, der in 'Dichtung und Wahrheit' berichtet: „Lord Ansons 'Reise um die Welt' verband das Würdige der Wahrheit mit dem Phantasiereichen des Märchens, und indem wir diesen trefflichen Seemann mit den Gedanken begleiteten, wurden wir weit in die Welt

<sup>3</sup> Über das Motiv unterrichtet W. Volk, Die Entdeckung Tahiti's und das Wunschbild der seligen Insel in der deutschen Literatur, Diss. Heidelberg 1934, dem jedoch Hölderlin entging.

hinausgeführt, und versuchten, ihm mit unsern Fingern auf dem Globus zu folgen.“

Für den jungen Hölderlin bedeuteten diese Reisebücher mehr als Robinsonaden, wie sie jeden regen Jungen fesseln. Ein Tagebuch des achtzehnjährigen Maulbronner Klosterschülers, der auf einer Reise zu Verwandten nach Speyer zum erstenmal außerhalb der Heimat weilte, verrät sein geheimes Verlangen. Das Wirtshaus zu Oggersheim, wo Schiller sich nach seiner Flucht aus Schwaben aufhielt, wurde ihm ein heiliger Ort, und von den Menschen, die er unterwegs kennenlernte, zog ihn am meisten ein Graf Styrum an, der ihm beim Abendessen in Mannheim „von seinen Schlachten, seinen Gefahren, seinen Siegen, seinen Niederlagen“ erzählte. Von nichts spricht jedoch das Tagebuch so oft und so ausführlich als von Schiffen und dem überwältigenden Anblick der Wasserfläche des Rheines: es beschreibt genau die Schiffsbrücke bei Mannheim und bis auf Maße und Farben die dort liegenden kurfürstlichen Schiffe. Der letzte in Speyer am Rheine verbrachte Abend war der Höhepunkt der Reise:

*Ich glaubte neugeboren zu werden über dem Anblick, der sich mir darstellte. Meine Gefühle erweiterten sich, mein Herz schlug mächtiger, mein Geist flog ins unabsehbliche – mein Auge staunte – ich wußte gar nimmer was ich sah, und dastand ich – wie eine Bildsäule.*

*Man denke sich, der majestätischruhige Rhein, so weit her, daß man die Schiffe kaum noch bemerkte – so weit hinaus, daß man ihn fast für eine blaue Wand ansehen könnte, u. am gegenseitigen Ufer dike, wilde Wälder – u. über den Wäldern her die dämmernde Heidelberger Gebirge – u. an der Seite hinab eine unermessliche Ebene – u. alles so voll Seegen des Herrn – u. um mich alles so thätig – da lud man Schiffe aus – dort stießen andere ins Meer, und der Abendwind bließ in die schwellende Seegel—.*  
(StA 6, 39)

Diese Rheinlandschaft, die er hier beschreibt, scheint sie nicht eher eine Landschaft am Meere zu sein, der nur noch die Palmen fehlen?

Bald darauf entsteht in Tübingen ein langes, leidenschaftliches Gedicht in frei ausströmenden Rhythmen, 'Die Bücher der Zeiten'. Wenn in diesem „bebenden Lobgesang“ an Gott nach der blutrünstigen Aufzählung aller nur denkbaren Greuel des Menschengeschlechts endlich der Furchtbare, der so Entsetzliches zuläßt, als Gott der Liebe im bunten Zeitengewimmel hervortritt und Christus durch Kreuzestod und Auferstehung die geschändete Welt wieder versöhnt, was gilt es da für den jungen Hölderlin, zunächst vom Menschen zu besingen?

*Menschliches Riesenwerk  
Statlich einherzugehn  
Auf Meerestiefen!  
Oceanswanderer! Stürmebezwinger!  
Schnell mit der Winde Frohn  
Niegesehene Meere  
Ferne von Menschen und Land  
Mit stolzen brausenden Segeln  
Und schaurlichen Masten durchkreuzend.  
Leviathanserleger  
Lachend des Eisgebürgs  
Weltenentdecker  
Niegedacht von Anbeginn* (StA 1, 74)

Fast zur gleichen Zeit, im Frühjahr 1789, schrieb Hölderlin dem Freunde Neuffer, er arbeite an einer Hymne auf Kolumbus. Doch wir erfahren nichts mehr von der Vollendung des Gedichts und bemerken, daß das Meer aus seinem Gesichtskreis verschwindet, bis er im Hyperion sein eigenes Sinnbild fand. Man kann sich Hyperion ohne die Landschaft der Ägäis nicht vorstellen. In dem 1794 von Schiller in der 'Thalia' veröffentlichten Fragment mit der einzigen und blassen Figur der Melite ist das Meer, das heilige, freundliche, ihm mit dem „Inbat“ durch die Locken säuselnde, fast stärker noch als im vollendeten Roman seine Heimat. Hyperion hat das Vaterland verlassen, um „jenseits des Meeres“ die Wahrheit zu suchen, aber nur Worte gefunden, Wolken und keine Juno. Dieses „jenseits des Meeres“ aus der Thaliafassung steht wie ein Merkwort über der langen, mühevollen Auseinandersetzung Hölderlins mit den sein Dichtertum bedrohenden Ansprüchen der Philosophie Kants, Schillers und Fichtes, einem Ringen auf Leben und Tod, das im Sommer 1795 mit der Flucht aus Jena und dem Zusammenbruch in Nürtingen endete. Es ist noch ein Bruchstück des Romans vorhanden, wo Hölderlin seine Trostlosigkeit schildert, wie nirgends wieder, und wo er Hyperion dem Bellarmin Aufzeichnungen seines trauernden Herzens mitteilen läßt, „nur wenig abgerißne Töne“, die zu vernichten ihn ein sonderbar Mitleid abgehalten habe. „Da ich ein Kind war“, so heißt es in diesen „traurigen Blättern“, „da strekt' ich meine Arme aus nach Freude und Sättigung und die Erde bot ihre Blumen und Beere mir dar, und die mächtige Natur gab lächelnd sich dem Kinde zum Spiele. Da das Meer mich ausstieß und ich hilflos unter den Trümmern lag, da hub ein Mensch mich auf und wie ich erwachte, sah' ein erbarmend Auge mich an“ (StA 3, 248). Dieses seltsame „Da das Meer mich ausstieß“

umschreibt die unermeßliche Verzweiflung Hölderlins in Nürtingen, und in der Fassung 'Hyperions Jugend' erschien ihm dafür vorübergehend eine besondere Figur, nämlich jener alte Schiffer, der den rechten Arm im Seegefecht verloren hat und zur Fahrt zu schwach geworden ist. In schlafloser, unter Platanen verbrachter Nacht überkommt Hyperion die Erzählung des Alten, wie der zuerst immer beim Auslaufen oder Landen eines Schiffes in den Hafen gelaufen und dann weinend voll Erinnerung früherer Zeiten in seine Hütte geschlichen sei, „aber seitdem ihn seine Füße nicht mehr tragen wollten, und er nicht mehr ans Meer hinaus käme, und nicht mehr so oft seiner Jugend gedächte, trag' er sein Schiksaal geduldiger“ (StA 3, 227). Aus dieser Qual stammt der 'Wanderer', Hölderlins erste Elegie, die ihm 1797 in Frankfurt nach seiner Genesung zu einer Feier der Heimkehr in das unversehens mit der Landschaft des Rheins und des Taunus verschmolzene Nürtinger Jugendland wurde, die aber ihren Ursprung nicht verleugnet: auch der Wanderer ist ein alter Mann, ein Seefahrer, dem jenseits des Meeres die afrikanische Wüste das Haupt kahl machte und der eisige Nordpol die Schläfen bleichte, und viel besagt es, daß bei der Veröffentlichung dieser Elegie in Schillers 'Horen' die beiden Verse, die von dem Traum des Knaben um Otahiti und Tinian erzählten, unterdrückt wurden.

Es ist bezeichnend, daß Hölderlin von seiner Liebe zu Diotima wie von einer Ausfahrt aufs Meer berichtete. „Ich habe eine Welt von Freude umschiff, seit wir uns nicht mehr schrieben. Ich hätte Dir gerne indeß von mir erzählt, wenn ich jemals stille gestanden wäre und zurückgesehen hätte. Die Wooge trug mich fort . . . Mein Schönheitsinn ist nun vor Störung sicher. Er orientirt sich ewig an diesem Madonnenkopfe . . Ich dichte wenig und philosophire beinahe gar nicht mehr. Aber was ich dichte, hat mehr Leben und Form“ – mit diesem Fahrtenjubiläum schildert er am 16. Februar 1797 Neuffer seine Vita nuova, und der Brief schließt mit den seltsamen Worten: „Auf dem Bache zu schiffen, ist keine Kunst. Aber wenn unser Herz und unser Schiksaal in den Meersgrund hinab und an den Himmel hinauf uns wirft, das bildet den Steuerman.“ Nicht so sehr das Meer ist es, das er hier durchmißt, als der überwölbende und zugleich allbeseelende Äther. So preist zur selben Zeit die Elegie 'An den Aether' zwar das kraftweckende Meer, doch als das geringere gegenüber dem Äther:

*In die Meersfluth werfen wir uns, in den freieren Ebenen  
Uns zu sättigen, und es umspielt die unendliche Wooge  
Unsern Kiel, es freut sich das Herz an den Kräften des Meergotts.*

*Dennoch genügt ihm nicht; denn der tiefere Ozean reizt uns  
Wo die leichtere Welle sich regt – o wer dort an jene  
Goldnen Küsten das wandernde Schiff zu treiben vermöchte!*

Im nun vollendeten 'Hyperion' steht die Liebe zu Diotima im Zeichen des Äthers, die Freundschaft mit Alabanda aber im Zeichen des Meeres, und Alabanda, dem als Schiffsjungen „am Gipfel des Masts unter der wehenden Flagge“ oder an der Seite des Hauptmanns im Kampf mit den „zornigen Schiffen“ das Leben aufgegangen war, reißt Hyperion in die Seeschlacht gegen die Unterdrücker des Vaterlands. Wie die in sich ruhende Gestalt Diotimas erst erwuchs, als Hölderlin Susette Gontard begegnet war, so kann auch die Gestalt des unbändigen, zur Tat drängenden Alabanda nicht ohne ein menschliches Urbild entstanden sein: unter den Freunden des Dichters entspricht ihr allein Sinclair.

Als Hölderlin im Juli 1796 mit Diotima und ihren Kindern beim Herannahen der Franzosen Frankfurt verlassen hatte und „eine Welt von Freude umschiffte“, empfing der zwanzigjährige Sinclair, der eben als Assessor in die hessen-homburgische Regierung eingetreten war, in Homburg in Vertretung des geflohenen landgräflichen Paares an der Seite seines älteren Jugendfreundes, des entlassenen Hofrats Jung, den mit der Sambre-Maas-Armee einmarschierenden General Jourdan. In jenen Tagen sang Hölderlin:

*O Schlacht fürs Vaterland  
Flammendes blutendes Morgenroth  
Des Deutschen, der, wie die Sonn, nun endlich erwacht.*

Das spätere Gedicht 'An Eduard', in welchem er Sinclair verherrlicht hat, dessen Namen er aber in der Widmung vielbedeutend bald mit dem Namen Bellarmin, dann nacheinander mit den Namen Arminius, Philokles und schließlich Eduard verdeckte, verrät es, daß er bereit war, sein Saitenspiel zu wagen:

*Und mit Gesange folgt' ich, selbst in's  
Thal der Heroen hinab dem Freunde.*

Der bedurfte in dem Auf und Ab der Revolutionskriege, die nun ununterbrochen den stillen Homburger Erdenwinkel heimsuchten, wahrlich nicht mehr der See, um seine Tatenlust zu stillen. Für Hölderlin jedoch wurde das große Geschehen ein Abbild des Meeres:

*Und Heere tobten, wie die kochende See.  
Und wie ein Meergott, herrscht' und waltete  
Manch großer Geist im kochenden Getümmel.  
(Fünf Sommer leuchtete das große Leben  
Ein unaufhörlich Wetter unter uns). (StA 1, 238; 550)*

Beachten wir auch, daß „die jungen Männer von Geist und reinem Trieb“, die Sinclair dem Freunde auf dem Kongreß zu Rastatt zuführte, alle Kinder des Meeres waren: Muhrbeck, der spätere Freund Ernst Moritz Arndts, stammte aus Rostock, Pommereschen, „Gestalt und Gesicht in unzerstörter Schönheit“, aus Stralsund, der sich ihnen anschließende Kurländer Boehlendorff aus Mitau, Horn war zwar in Braunschweig geboren, wurzelte aber bald als Senator in Bremen. Der Jubel des Dichters über diese neuen Gefährten klingt noch in seiner Beschreibung der Rastatter Runde nach, und Boehlendorff spricht von dem Zusammensein mit Hölderlin, Sinclair und Muhrbeck in Homburg wie von etwas Heiligem: es seien Menschen eines Volkes wert. Als erster von den Rastatter Freunden war Pommereschen in Homburg erschienen, und fast hätte der junge schwedische Legationssekretär Hölderlin vermocht, das freie Leben bei Sinclair mit einer Hauslehrerstelle in seiner pommerschen Heimat einzutauschen.

Nach dem 'Hyperion' erstand dem Dichter auf der Homburger Lebensstufe im 'Tod des Empedokles' noch ein Sinnbild seiner selbst, auch dieses nicht denkbar ohne die Umgebung des Meeres, und wäre es auch nur der Scheideblick vom Ätna über „die goldenen Gewässer“, denn in dieser Dichtung des Opfertodes regiert unter den Elementen die reinigende Flamme. Und doch läßt Hölderlin den Empedokles im Gedanken an die durch seinen Tod erfolgende Wiedergeburt wie von der Heimkehr aus einer Kolonie ins Mutterland dem gealterten seefahrenden 'Wanderer' gleich sprechen:

*Denn heilig ist mein End' und schon – o Luft,  
Luft, die den Neugeborenen umfängt,  
Wenn droben er die neuen Pfade wandelt,  
Dich ahnd' ich, wie der Schiffer, wenn er nah  
Dem Blütenwald der Mutterinsel kömt,  
Schon athmet liebender die Brust ihm auf  
Und sein gealtert Angesicht verklärt  
Erinnerung der ersten Wonne wieder! (StA 4, 74)*

„Und goldne Jugendtage denkt er wieder“, so lautete noch deutlicher die erste Niederschrift. Nicht minder bedeutsam ist der Ausklang der einzigen versuchten Fassung eines Schlusses mit dem Anruf Pantheas an das All:

*o heilig All!  
Lebendiges! inniges! dir zum Dank  
Und daß er zeuge von dir, du Todesloses!  
Wirft lächelnd seine Perlen ins Meer,  
Aus dem sie kamen, der Kühne. (StA 4, 117.)*

Wenn dieses Bild der Verschwendung an Kleopatra erinnert, die lächelnd ihre Perlen im Weine schmolz, so sei auch erinnert, daß Hyperion auf seiner Seefahrt nach Kalaurea, als das Meer ungewöhnlich schön und rein war und leicht die Luft wie in höheren Regionen, im schwebenden Schiffe die Erde hinter sich liegen ließ „wie eine köstliche Speise, wenn der heilige Wein gereicht wird“.

Trotz weit gediehener herrlicher Entwürfe blieb die Tragödie aus tiefer Notwendigkeit unvollendet. Wohl durfte Hölderlin sich im Hyperion als den von Diotima erkorenen Erzieher seines Volkes darstellen, der Alabanda in den Befreiungskrieg des dafür noch nicht reifen Vaterlandes folgt, aber es war ihm verwehrt, sich im Ende des Empedokles zu sehen, der sich in den Vulkan stürzt, damit seine Lehre als Vermächtnis in das verderbte Volk eingehe. Nachdem der Dichter die aufsteigende Todessehnsucht überwunden und Diotima und Sinclair verlassen hatte, eröffnete sich ihm mit immer weiter ausgreifenden, zuletzt das ganze Abendland umfassenden Verkündungen die zukunftssträchtige Welt seiner Hymnen, die das Vaterland unmittelbar angehen sollten oder die Zeit.

Diese Entrückung setzte beim Abschied von Homburg mit einem Meeresgesang ohnegleichen ein, dem 'Archipelagus'. Hier wird ein alter, gewaltiger und väterlicher Meergott angerufen, ein Gott des Wechsels und Werdens, der wohl über den Untergang der von ihm gezeitigten Blüte des Griechentums trauert, der aber auch noch ein entgottetes, unfruchtbar sich mühendes Geschlecht zu einem Frühling neuer Tage und Taten zu erwecken vermag:

*Aber du, unsterblich, wenn auch der Griechengesang schon  
Dich nicht feiert, wie sonst, aus deinen Woogen, o Meergott!  
Töne mir in die Seele noch oft, daß über den Wassern  
Furchtlosrege der Geist, dem Schwimmer gleich, in der Starken  
Frischem Glücke sich üb', und die Göttersprache, das Wechseln  
Und das Werden versteh', und wenn die reißende Zeit mir  
Zu gewaltig das Haupt ergreift und die Noth und das Irrsaal  
Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert,  
Laß der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken. (StA 2, 111 f.)*

Die hohe Gewißheit des entrückten Dichters drückt sich in dem Gesang 'Der Mutter Erde', drei Brüdern in den Mund gelegt und als Chor eines Volkes erhofft, in unvergeßlichen Bildern aus, einsetzend mit dem „freudig-ernsten“ Glück über das Gelingen der neuen Harfentöne

*und voll, wie aus Meeren schwingt  
Unendlich sich in die Lüfte die Wolke des Wohllauts*

und endend in dem welthaften Blick:

*die Zeiten des Schaffenden sind,  
Wie Gebirg,  
Das hochaufwoogend von Meer zu Meer  
Hinziehet über die Erde.*

Und nun ist eigentümlich, wie in Hölderlin die Sehnsucht seiner Jugend lebendig wurde und er das Meer und die Meeresfernen gleichsam als ein altes Eigentum in Besitz nahm. Dahin deutet es bereits, wenn wir aus einem Briefe im Juli 1799 an die Schwester erfahren, daß er in Homburg sein Wohnzimmer mit den Karten der vier Weltteile ausschmückte. Auf dem Vorentwurf zum 'Archipelagus' findet sich, offenbar als Überschrift eines geplanten Gedichts, der Name der Südseeinsel Tinian, des Rettungseilandes Lord Ansons. Eine Rückkehr in die Heimat konnte sich Hölderlin nicht denken ohne die Vorstellung einer langen Seefahrt:

*Froh kehrt der Schiffer heim an den stillen Strom,  
Von Inseln fernher, wenn er geerndtet hat;  
So käm' auch ich zur Heimath, hätt' ich  
Güter so viele, wie Laid, geerndtet. (StA 2, 19)*

Jene in Schillers 'Horen' unterdrückten Verse des 'Wanderer' aber, wo der Fahrten Forsters nach Otahti und Ansons nach Tinian als erster Jugendeindrücke gedacht war, formte der 1800 Heimkehrende zu einem unmittelbaren Zeugnis seiner frühen Zugehörigkeit zu den bewunderten Seefahrern: der Pfad zieht ihn hinab an den Bach –

*Wo ich lag, und den Muth erfreut' am Ruhme der Männer  
Abnender Schiffer; und das konnten die Sagen von euch,  
Daß in die Meer' ich fort, in die Wüsten muß' , ihr Gewalt' gen!  
Ach! indeß mich umsonst Vater und Mutter gesucht. (StA 2, 82)*

In der ersten Niederschrift zeigt sich, wie so oft bei Hölderlin, noch deutlicher der persönliche Bezug:

*Wo ich las und das Herz erfreut am Ruhme der Männer  
Herrliche Schiffer! so weit klangen die Sagen von euch,  
Daß ich hin in die Meere muß' in die einsamen Länder,  
Ach! indeß mich umsonst Vater und Mutter gesucht?*

(StA 2, 569)

Daß mit diesen Versen nicht eine beiläufige Erinnerung beschworen wurde, macht der neue Ausklang des 'Wanderer' kund, des Einsamen, der nach dem Anruf der Götterdreiheit Äther, Erde und Licht die Seefahrer als Heroen nach den Göttern preist:

*Darum reiche mir nun, bis oben an von des Rheines  
Warmen Bergen mit Wein reiche den Becher gefüllt!  
Daß ich den Göttern zuerst und das Angedenken der Helden  
Trinke, der Schiffer, und dann eures, ihr Trautesten! auch  
Eltern und Freund'! und der Mühn und aller Leiden vergesse  
Heut' und morgen und schnell unter den Heimischen sei.*

Während Hölderlin so in ungemessene Weiten hinausstrebte, oblag es Sinclair, für das unglückliche, von den französischen Besatzungen ausgesogene Hessen-Homburg einzutreten. Den Abzug der Revolutionstruppen erreichte er 1801 durch persönliche Verhandlungen mit Augereau in Aschaffenburg, und das vom ersten Konsul genehmigte Friedensdokument trägt seine und des französischen Generals Unterschrift. Damit endeten für ihn die Jahre jugendkräftigen Wirkens in Not und Gefahr. Von diesem Zeitpunkt an hören wir seine Klagen über das stille, unerquickliche Homburg.

Inzwischen war Hölderlin nach Bordeaux gegangen. Man muß fragen, warum gerade nach Bordeaux, da sich in der Nähe oder in der Ferne gewiß noch andere Hauslehrerstellen für ihn hätten finden lassen und zumal da er hier außerdem für das bisher ängstlich gemiedene Pfarramt vorgesehen war? Wir glauben, es zog ihn schicksalhaft zum Ozean. Wenn er in dem Abschiedsbrief vom 4. Dezember 1801 an Boehlendorff schrieb, daß ihn der Entschluß, sein Vaterland noch jetzt, vielleicht auf immer zu verlassen, bittere Tränen gekostet habe, wenn er klagte, daß man ihn nicht brauchen könne, und beteuerte, deutsch wolle und müsse er bleiben, und wenn ihn die Herzens- und Nahrungsnot nach Otaheiti triebe, so äußert sich unter Schmerzen das nie gestillte Verlangen nach einem unberührten Eiland eines uranfänglichen meerhaften Beginns. Nicht zufällig sind der einzige uns erhaltene dichterische Niederschlag dieser Ausfahrt die schwebenden, gelösten Rhythmen eines 'Andenken' genannten

Meerliedes, eines der persönlichsten Gedichte Hölderlins, das nach Hel-  
lingraths ansprechender Vermutung nicht sehr spät, immerhin geraume  
Zeit nach 'Patmos', also nach dem Regensburger Aufenthalt entstand.  
Auch dieses Gedicht hat das Zusammensein und die Aussprache mit den  
Freunden in Regensburg zur Voraussetzung, vielleicht noch mehr als 'Pat-  
mos'. Es entstand offenbar 1803 „zur Märzzeit“ als Andenken an den  
in Bordeaux verbrachten Frühling des vorhergehenden Jahres und zu-  
gleich als Andenken an die lösenden Gespräche in Regensburg<sup>4</sup>.

Beim Wehen des aufhellenden Nordosts überkommt den Dichter die  
Erinnerung an die Meerluft der Garonnemündung, die südliche Landschaft  
taucht vor ihm auf und er wünscht sich den „duftenden Becher“ gereicht,  
diesmal nicht wie im 'Wanderer' mit Rheinwein, sondern des „dunkeln  
Lichtes voll“, und nicht wie im 'Wanderer', daß er „den Göttern zuerst  
und das Angedenken der Helden trinke, der Schiffer“, sondern damit er  
ruhen möge, „denn süß wär' unter Schatten der Schlummer“. Er wünscht  
sich ein Gespräch

*zu sagen*

*Des Herzens Meinung, zu hören viel  
Von Tagen der Lieb',  
Und Thaten, welche geschehen.*

*Wo aber sind die Freunde? Bellarmin  
Mit dem Gefährten? Mancher  
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;  
Es beginnt nemlich der Reichtum  
Im Meere. Sie,  
Wie Mahler, bringen zusammen  
Das Schöne der Erd' und verschmähn  
Den geflügelten Krieg nicht, und  
Zu wohnen einsam, jahrlang, unter  
Dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht durchglänzen  
Die Feiertage der Stadt,  
Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht. (StA 2, 189)*

<sup>4</sup> Martin Heidegger hat in der Hölderlin-Gedenkschrift (1943), S. 267–324, in der ihm  
eigenen Art dieses zarteste dichterische Gebilde Hölderlins Wort für Wort einer tiefsinnig  
bohrenden und aufs neue verrätselnden Auslegung unterzogen und gelangt zu einem  
Schluß, der sich in merkwürdiger Umkehrung mit dem von mir vorgetragenen Zusam-  
menhang berührt. Heidegger erklärt, für Hölderlin sei der Name „die Schiffer“ das  
Wesenswort für „Die Dichter“, die „Schiffer“ seien die kommenden Dichter Germaniens  
(272 f.) und die Freunde, nach denen der Dichter fragt und zu denen er selbst gehöre,  
die verborgenen (und auch heute noch verborgenen) „Schiffer“, an die der Beginn des  
Gedichtes denke (306).

'Andenken' gipfelt also in der Verherrlichung von Seeleuten, die dem  
Dichter in Bordeaux von ihren Fahrten erzählten und von denen er den  
Freunden in Regensburg erzählt haben mag, der Männer, oder, wie er zu-  
erst sagte, der Freunde, die er dann zu „Indiern“ fahren sah. Und auch  
dieses Gedicht endet mit einem Preis des Meeres, doch nicht mehr mit einem  
Anruf aus „reißender Zeit“ an einen alten Meergott wie im 'Archipelagus',  
sondern in unmittelbarer Gewißheit einer Berufung:

*es nehmet aber*

*Und giebt Gedächtniß die See,  
Und die Lieb' auch heftet fleißige Augen.  
Was bleibet aber stiften die Dichter. (StA 2, 801)*

Das Meer wurde nun zum Ursprung der von Hölderlin geschauten  
abendländischen Entwicklung. Hatte der Dichter in der Hymne 'Ger-  
manien' dem priesterlichen, im Walde träumenden Mädchen den Göt-  
terttag der Deutschen durch den Adler ankünden lassen, der aus Indien  
stammend über Griechenland und Rom zu den Alpen kam, so führt in  
einem späten Hymnenfragment der Adler seine Herkunft in älteste Vor-  
zeit zurück, da noch Sintflut die Erde bedeckte:

*Der Urahn aber  
Ist geflogen über der See  
Scharfsinnend, und es wunderte sich  
Des Königes goldnes Haupt  
Ob dem Geheimniß der Wasser,  
Als roth die Wolken dampften  
Über dem Schiff (StA 2, 229)*

Das Gesicht der Jahrhunderte seit dem Untergang der antiken Welt offen-  
barte sich ihm im Bilde des Kolumbus, und sein letzter großer, nicht mehr  
bewältigter Entwurf einer Hymne 'Kolomb', in klarer Schrift über fünf  
Folioseiten hingestreut und mit weiten Zwischenräumen, um noch die  
Eingebungen gesparter lichter Stunden aufzunehmen, beginnt mit dem  
Geständnis:

*Wünscht' ich der Helden einer zu seyn  
Und dürfte frei es bekennen  
So wär' es ein Seeheld. (StA 2, 242)*

In die Lücke fügte Hölderlin später, vielleicht unter dem Eindruck von  
Spaziergang und Gespräch mit Sinclair, hinzu:

*(Und dürfte frei) mit der Stimme des Schäfers, oder eines Hessen,  
dessen eingeborner Sprach (es bekennen ...*

Derart von der Krankheit gezeichnete Einträge weisen in den Homburger Aufenthalt. In diese Zeit deutet vor allem der stärker werdende Einfluß Heinses, und es unterliegt keinem Zweifel, daß der Entwurf 'Kolomb' von Heinses 'Ardinghello' angeregt worden ist<sup>5</sup>. Auch Ardinghello ist ein Meerbegeisterter. So ruft er beim Anblick von Genua, dessen Lage ihm erklärt, warum von dort „immer die größten Seehelden hervorgekommen sind“, aus:

*Heiliger Columbus, und Du Andreas Doria, die Ihr nun mit den  
Themistoklessen und Scipionen in Elysium Paar und Paar herumwandelt,  
Euch Halbgötter unter den Menschen bet ich im Staube an. Ach, daß auch  
mir kein solches Loos bestimmt ist! Ich sah hinaus in die unermessliche  
Sphäre von Gewässer, und die ungeheure Majestät wollte mir die Brust  
zersprengen; mein Geist schwebte weit über der Mitte der Tiefen, und  
fühlte ganz in unaussprechlicher Wonne seine Unendlichkeit.*

*Nichts auf der Welt füllt so stark und mächtig die Seele; das Meer ist doch  
das schönste, was wir hienieden haben. Sonn und Mond und Sterne sind  
nur einzelne glänzende Punkte, und sammt dem blauen Mantel des Äthers  
darüber her nur Zierde der Wirklichkeit. Dieß ist das wahre Leben ... in  
den Ocean hinaus möcht ich; wie klopft mir das Herz!*

Man begreift, wie Hölderlin von diesen Sätzen, die den Meertraum seines Lebens aussprachen, ergriffen werden mußte und daß es wie eine Aufforderung an den abendländischen Dichter war, wenn es bald darauf aus dem Munde Ardinghellos tönte: „Der Sohn der Thetis strahlt nun durch alle Nachwelt, weil er einen Homer zum Sänger hatte: wieviel größer waren aber Kolumb und Doria?“ Den Gegenstand des Gedichts legte ihm Ardinghello nahe, wenn er bei dem täglich neuen Anblick der Stürme in Genua begreift, „wie Kolumben der Muth im Herzen erwuchs, sich mit einer Bande Gesindel in den unwirthbaren Ozean hinaus zu wagen, gleich einem Gotte, der Wasserfluthen und Orkane kennt, und in ihr grausames wildes Spiel sich zu finden weiß, kühner als Herkules und alle Helden der vorigen Zeitalter.“

Da ist es nicht verwunderlich, daß Hölderlins Knabenträume aufstiegen und mit der Jugend des Kolumbus verschmolzen:

<sup>5</sup> Siehe Heinses Ardinghello in Wilhelm Heinses, Sämtliche Werke, hrsg. von Carl Schüddekopf, Bd. 4, Leipzig 1902, S. 92 f., 96, 106. Auf die Bedeutung Heinses für Hölderlins Spätzeit hat Ludwig von Pigenot, Hellingrath VI 480 f. hingewiesen.

*Und hin nach Genua will ich  
Zu erfragen Kolombos Haus  
Wo er*

*In süßer Jugend gewohnt.*

Der Gipfel des Hymnenentwurfes ist die Zurechtweisung der murrenden Gefährten des Kolumbus:

*Doch da hinaus, damit  
Vom Plaze  
Wir kommen, also rief  
Gewaltig richtend  
Die Gesellen die Stimme des Meergotts,  
Die reine, daran  
Heroen erkennen, ob sie recht  
Gerathen oder nicht.*

Es waren Verse, die noch einen Strom von Jugenderinnerungen auslösten. Mit erregten Zügen hielt der Dichter daneben am Rande die Verse fest:

*Stürzt herein ihr Bäche  
Von Lieb und Gottes Gnad und Glück in seinem,  
Kräfte zu begreifen, o ihr Bilder  
Der Jugend, als in Genua, damals,  
Das Erdreich, griechisch, kindlich gestaltet  
Mit Gewalt unter meinen Augen  
Einschläfernd, kurzgefaßtem Mohngeist gleich mir  
Erschien*

Und später schrieb er, ergriffen von dieser Vision, darunter:

*Das bist du ganz in deiner Schönheit*

und wiederholt nochmals:

*Das bist du ganz in deiner Schönheit apocalyptica.*

Neben der Überschrift der Hymne 'Kolomb' vermerkte Hölderlin:

*So Mahomed, Rinald,  
Barbarossa, als freier Geist,  
Kaiser Heinrich. (StA 2, 329)*

Wie den Kolumbus also wollte Hölderlin demnach diese Männer feiern. Diese Namen geben Kunde von den weiten Blicken des ermattenden Dichters in die Geschichte.

In die Homburger Zeit dürfte vor allem die Aufzählung der Seehelden in der Hymne 'Kolomb' weisen. Aus der „gewaltigen Zahl“ hatte Hölderlin im Entwurf „Anson und Gama“ genannt, den Helden seiner Jugendträume mit dem nach Kolumbus größten Weltentdecker verknüpfend. Spät folgte nun noch eine seltsame Reihe. „Und Flibustier“ fügte er hinzu. Nichts erscheint wohl aufschlußreicher für die letzte, erkennbare Schicht seiner dichterischen Entwürfe, als daß ihn jene seefahrenden und in eigenen Staatsverbänden zusammengefaßten Freibeuter, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit ihren Flotten in den amerikanischen Gewässern die Spanier bedrohten, lebhaft beschäftigten. 1803 war die 'Geschichte der Flibustier' von Archenholz erschienen. Hölderlin sah die Flibustier unter dem Gesichtspunkt seines abendländischen Weltbildes. So merkte er schon im Anschluß an die geplante Aufzählung am Rande des Entwurfes an: „Flibustiers, Entdeckungsreisen als Versuche den hesperischen orbis, im Gegensatz gegen den orbis der Alten zu bestimmen“. Daß er den Kolumbus zum Träger dieses Gedankens machen wollte, zeigt eine Einfügung an der Stelle des Entwurfs, wo er die Besatzung des Schiffes unter den Mühen der Seefahrt verzagen läßt: „Kolumbus aber beiseit Hypostasirung des vorigen orbis“. Scheinbar sinnlos setzt sich nach den Flibustiers die Reihe der Seehelden fort: „und Aneas“. Der vergilische Held, der überm Meere eine neue Heimat sucht, steht jedoch als Vertreter des orbis der Alten. Ihm folgt wieder eine hesperische Gestalt „Und Doria“. Auf ihn wurde Hölderlin durch Heinses 'Ardinghello' hingewiesen, wo der genuesische Doge und Flottenführer stets neben Kolumbus als Halbgott erscheint. Als Gegenbild aus der Antike wieder reiht er Jason an, den Argonauten, zu dessen Lobe als Schüler Chirons die Aufzählung unversehens für einen Augenblick wundersam in Gesang abschweift und dann mit den abendländischen Namen fortfährt: „und die Tempelherren die gefahren Nach Jerusalem Bouillon, Rinaldo“. Hier mag der Dichter auch an Rinaldos abenteuerliche Fahrt zur elysäischen Insel Armidas gedacht haben, wie sie Tasso im 15. Gesang des 'Befreiten Jerusalem' mit einer Prophezeiung der kommenden Tat des Kolumbus beschreibt. Die Reihe bricht mit der Anführung eines namhaften Zeitgenossen ab, des durch seinen Reisebericht über die erste französische Weltumseglung (1766 bis 1769) berühmt gewordenen Admirals Bougainville.

Mehr und mehr ersetzten Bücher dem kranken, vereinsamenden Dichter Leben und Welt. Da bedeutete nun viel, daß ihm in Homburg eine große Bücherei zur Verfügung stand. Mag Hölderlin sein Amt nicht ausgeübt haben, es ist undenkbar, daß der erste und einzige Homburger Hofbibliothekar während eines mehr als zweijährigen Aufenthalts nicht

wenigstens die ihm anvertrauten Schätze musterte. Namentlich im Anfang, in den Jahren 1804 und 1805, muß Hölderlin oft aufs Schloß gegangen sein, um sich dort mit seinen Büchern abzugeben. Besonders mochte er sich mit der persönlichen, durchreisenden Freunden gern gezeigten Bibliothek des Landgrafen beschäftigen, die gegen 2500 Bände zählte und durch Neuerscheinungen vermehrt wurde. Ein vom Kabinettssekretär Armbrüster bis zu dessen Tode 1793 geführtes Verzeichnis gewährt noch einen Einblick<sup>6</sup>. Beiliegende Leihzettel von Sinclairs Jugendfreunden Jung und Brühl zeigen, daß die Vertrauten Landgraf Friedrich Ludwigs diese Bibliothek benutzten. Von neuerem Schrifttum überwiegen Klopstock, Lavater, Herder und Johannes von Müller, während Goethe nur mit einem Berner Nachdruck des Werther Schiller nur mit der Geschichte des Abfalls der Niederlande vertreten ist. Das Überraschende aber sind die zahlreichen Beschreibungen von Reisen in nahe und ferne Länder. Hier konnte Hölderlin die eindrucksvolle 'Histoire des aventuriers flibustiers' von Oexmelin finden, auf der bis auf den heutigen Tag alle Kunde von den Flibustiern beruht und dergegenüber das Archenholzsche Werk blaß wirkt. Hier fand er auch Bougainvilles 'Voyage autour du monde' (1771) vor. Erwähnt sei auch, daß unter den Büchern Friedrich Ludwigs Heinses 'Ardinghello' vorhanden war. Je einsamer es um Hölderlin wurde, um so entschlossener siedelte sich sein Geist über den Erdkreis schweifend in fernsten Bereichen an. Im Schlußgesang der Elegie 'Brod und Wein' stehen die Verse:

*Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,  
Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!  
Wunderbar und genau ists als an Menschen erfüllet,  
Glaube, wer es geprüft!*

Diese Gewißheit machen die anschließenden Verse wieder zunichte, um an der Stelle von Bacchus Christus als antiken Gott in die Nacht herabkommen zu lassen:

*aber so vieles geschieht,  
Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser  
Vater Aether erkannt jeden und allen gehört.  
Aber indessen kommt als Fakelschwinger des Höchsten  
Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.*

<sup>6</sup> Das Verzeichnis der Bibliothek Friedrich Ludwigs liegt im Staatsarchiv Darmstadt (Hausarchiv XI 65 3).



Nun findet sich über diesen Versen ein, wie schon die Handschrift zeigt, später Eintrag, der das Nachtbild mit Christus als Fackelschwinger durch eine ergreifende Sicht in das Weltbild der letzten Hymnen Hölderlins ersetzt:

*nemlich zu Haus ist der Geist  
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.  
Kolonie liebt und tapfer Vergessen der Geist.  
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder  
Den Verschmachteteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.*

Nicht mehr ist die Rede vom wirkungslosen Schattendasein in der Nacht, sondern vom Geist, der sich in der Heimat nicht im Anfänglichen, nicht im Ursprünglichen befindet. Die Heimat zehrt ihn aus. Es ist ein Verschmachteteter, den ihre Blumen und Wälder erfreun, hoffnungsloser lautete noch im Hinblick auf die Nacht die erste Niederschrift: „den Entschlafnen“. Und so allein ist er, der Beseeler, daß er in seinem dichterischen Feuer fast verbrannt wäre, oder, um in dem unheimlichen Bilde des ersten Entwurfes zu bleiben: „fast hätte der Seher gebrannt“, wenn sich ihm nicht ein rettender Ausweg aufgetan hätte. Das ist nicht mehr Christus, der Fackelschwinger unter den Schatten, sondern „Kolonie“ und „tapfer Vergessen“. Den nüchternen und harten Ausdruck „Kolonie“ hat man durchaus wörtlich zu nehmen als Pflanzstätte des Mutterlandes. Das Wort kommt bei Hölderlin sonst nirgends vor, wohl aber das entsprechende „Mutterland“, nämlich im 'Tod des Empedokles' in den bereits angeführten Versen vom heimkehrenden Schiffer, der sich „dem Blütenwald der Mutterinsel“, die erste Niederschrift sagte geradezu „des Mutterlandes“ nähert. Was der Dichter unter einer solchen Pflanzstätte verstand, läßt der nach Vollendung von 'Patmos' und vermutlich zur Zeit von 'Andenken' entstandene Entwurf einer Hymne 'Die Titanen' erkennen, wo es heißt:

*Indessen, gieb in Feierstunden  
Und daß ich ruhen möge, der Todten  
Zu denken. Viele sind gestorben  
Feldherrn in alter Zeit  
Und schöne Frauen und Dichter  
Und in neuer  
Der Männer viel  
Ich aber bin allein.*

*und in den Ocean schiffend  
Die duftenden Inseln fragen  
Wohin sie sind. (StA 2, 217)*

Diese Männer in neuer Zeit sind Seefahrer oder im Sinne der Hymne 'Kolomb' Seefahrern gleich, Entdecker des hesperischen Orbis, der sich dem griechischen Orbis entgegensetzt, und, so darf man die Lücke ergänzen, der Dichter möchte sich aufmachen in den Ozean, ihre Spuren auf fernen Inseln des Weltenmeeres zu suchen,

*Denn manches von ihnen ist  
In treuen Schriften überblieben  
Und manches in Sagen der Zeit.*

Die Wolken des offenbarenden Gottes sieht er schon lange über der kolonialen „heiligen Wildniß“, die er „vielesbereitend“ nennt. Das himmlische Feuer, der ob dieses Anblicks heiße Reichtum in ihm duldet nicht mehr die heimische Gefangenschaft, wo es an Gesang fehlt, der den Geist löse. Würde er hier singen, so wäre er gegen sich selbst und würde sich verzehren. Das ist das Fastverbrennen des Beseelers, der zu Haus nicht im Anfang, nicht an der Quell ist und Kolonie und tapfer Vergessen liebt.

Bei „Kolonie“ denkt Hölderlin zuvörderst an eine Insel, wie sie der späte Entwurf einer Hymne 'Tinian' beginnend „Süß ists, zu irren In heiliger Wildniß“ besingt, aus dessen unbestimmten Umrissen soviel hervorgeht, daß Hölderlin seinen Jugendtraum von Lord Ansons Eiland in den hohen, seine letzten dichterischen Tage erfüllenden Gedanken der hesperischen Sendung erhob:

*denn es haben  
Wie Wagenlauff uns falkenglänzend, oder  
Dem Thierskampf gleich, als Muttermaal  
Weß Geistes Kind  
Die Abendländischen sein, die Himmlischen  
Uns diese Zierde geordnet; (StA 2, 241)*

„Wie Kampfspiel / Dem Circus gleich“ schrieb Hölderlin zuerst in dem für diese späte Schicht bezeichnenden harten Ausdruck, so wie jene nachträglichen Verse zu 'Brod und Wein' von „Kolonie“ sprachen und schon darum miteinander in Zusammenhang gebracht werden müssen. Dieser Wettkampf des hesperischen Geistes zeitigt neuen bacchischen Gesang und Werke dem griechischen Geiste ebenbürtig. Davon kündet wie im Rausch das späte Fragment:

*Wie Meeresküsten, wenn zu baun  
Anfangen die Himmlischen und herein  
Schiff unauhaltsam, eine Pracht, das Werk  
Der Woogen, eins ums andere, und die Erde*

*Sich rüstet aus, darauf vom Freudigsten eines  
Mit guter Stimmung, zu recht es legend also schlägt es  
Dem Gesang, mit dem Weingott, vielverheißend  
dem bedeutenden*

*Und der Lieblingin  
Des Griechenlandes  
Der meergeborenen, schiklich blickenden  
Das gewaltige Gut ans Ufer.*

Daß der Weingott zu dem neuen hesperischen Orbis gehört, macht auch ein Eintrag von später Hand in 'Brod und Wein' kund, unmittelbar vor dem „Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt“, wo Hölderlin den Dionysos zuerst als den in der Nacht bleibenden und noch die Spur der entflohenen Götter ins Finstere bringenden feiert, dann in einer zweiten Fassung als den Gott, der langsam donnernd die erkrankte Erde hält und Lust ins Finstere bringt, und endlich in einer dritten Fassung einfach den Bleibenden beim Mahl mit dem auch für den nüchtern treffenden Ausdruck dieser Schicht bezeichnenden Vermerk:

*Vernügt ist nemlich der in der Wildniß  
Auch.*

Wie zauberhaft sich zuletzt der in Reisebeschreibungen vergrabene abendländische Dichter am Meer ansiedelte, zeigt der Entwurf einer Hymne 'Griechenland', wohl die späteste seiner uns erhaltenen Verlautbarungen dieser Art:

*Blumen fangen  
Vor Thoren der Stadt an, auf geebneten Wegen  
unbegünstiget  
Gleich Krystallen in der Wüste wachsend des Meers.  
Gärten wachsen um Windsor. Hoch  
Ziehet, aus London,  
Der Wagen des Königs.  
Schöne Gärten spüren die Jahrzeit.  
Am Canal. Tief aber liegt  
Das ebene Weltmeer, glühend. (StA 2, 254 f.)*

Solange in Hölderlins Versen das Meer noch erschien, solange hatte ihn die Krankheit nicht übermannt. Man sieht dies deutlich an dem stillen und begrenzten Bezirk der Gedichte aus der Endzeit, die Ausdruck eines alten Mannes sind, der sich zur Ruhe gesetzt und mit dem Vergangenen abgeschlossen hat. Nur einmal noch wurden Erinnerungen laut und nicht

zufällig mit der Stimme Diotimas aus dem Jenseits. In dieser ergreifenden Rückschau taucht auch das Meer mit auf, doch als das Verborgene und nicht mehr Erwünschte:

*In meinen Armen lebte der Jüngling auf,  
Der, noch verlassen, aus den Gefilden kam,  
Die er mir wies, mit einer Schwermuth,  
Aber die Nahmen der seltnen Orte*

*Und alles Schöne hatt' er behalten, das  
An seeligen Gestaden, auch mir sehr werth  
Im heimatlichen Lande blühet  
Oder verborgen, aus hoher Aussicht,*

*Allwo das Meer auch einer beschauen kann,  
Doch keiner seyn will. (StA 2, 263)*

Aber noch der umnachtete Greis weiß vom Zauber des Meeres. Es gibt ein Gedicht des Siebenundsechzigjährigen, 'Der Sommer', in dem Erinnerungen zu erwachen scheinen an die Zeit, da den Knaben der Pfad zum Bache führte, wo er im Schatten des Mittags in Forsters und Lord Ansons Reisebüchern las:

*Das Erndtefeld erscheint, auf Höhen schimmert  
Der hellen Wolke Pracht, indeß am weiten Himmel  
In stiller Nacht die Zahl der Sterne flimmert,  
Groß ist und weit von Wolken das Gewimmel.*

*Die Pfade gehn entfernter hin, der Menschen Leben  
Es zeigt sich auf Meeren unverborgen.*

Es gab unter Hölderlins Vertrauten keinen, der so geschaffen war, ihm in die Welt seiner letzten Entwürfe zu folgen, wie Sinclair und keinen, dessen Artung ihn so anzog. Davon muß der kranke Dichter tief durchdrungen gewesen sein. Daß er nicht bei der angstvoll besorgten Mutter in Nürtingen bleiben wollte, ist deutlich. Man sieht auch, daß er in der Häuslichkeit des getreuen Landauer, bei dem er 1800 nach dem ersten Aufenthalt in Homburg sich geborgen gefühlt hatte wie noch nie, gastlich aufgenommen worden wäre, wenn er gewollt hätte. Eine Art zwangsweiser Unterbringung wie später die des Unheilbaren bei Zimmer kam noch nicht in Betracht, nein, der Wunsch des zwar vom Wahnsinn getroffenen, aber noch wirkenden Dichters gab den Ausschlag. Das Verlangen Hölderlins, in Homburg sein Leben mit dem Sinclairs zu ver-

binden, war eine Entscheidung wie die Wahl der Hauslehrerstelle in Bordeaux, eine Ausfahrt wie zum Meere. Mochten ihm Amt und Würde eines landgräflichen Bibliothekars begehrenswert erscheinen, dazu die vertrauten Homburger Verhältnisse und das nahe Grab Diotimas, es zog ihn mit Macht zu der Natur dieses Freundes, der nicht nur ihn und sein Schicksal genau kannte, sondern ihn auch als Dichter begriff wie kein zweiter. Wir wissen, daß Sinclair Hölderlin unbeirrbar zu den größten Dichtern zählte und die späten, von den Nachlebenden über ein Jahrhundert lang als Erzeugnisse des Wahnsinns angesehenen Dichtungen für das Höchste hielt, was der Freund geschaffen habe. Daß ihn trotzdem eine Welt von Hölderlin trennte, zeigen seine literarischen und philosophischen Hervorbringungen zur Genüge, obwohl sich in ihnen unverkennbare Spuren der Eindrücke Hölderlins finden. Sieht man von seinen verhältnismäßig wenigen, aber bedeutsamen, ja bedeutenden Gedichten ab, in denen er im Geiste Hölderlins sein Eigenstes gab, so gilt für sein übriges Dichten, was die gescheite Dorothea Schlegel<sup>7</sup> bemerkte: er gebrauche die Sprache und die Silbenmaße, wie man Würfel auf den Tisch hinwirft oder wie man eine Handvoll kleiner Nüsse herausgreift und Gerade oder Ungerade spielt. Sinclairs unbedenklich zupackendes, abenteuerliches Wesen ist damit treffend gekennzeichnet. Er war zuvörderst ein allzeit Handelnder, von Fichtes Tatphilosophie, wie er sie in Jena erfaßt hatte, dämonisch getrieben. So durchfuhr er die Bereiche des Lebens, ohne lange nach Höhen oder Tiefen zu fragen und fühlte sich am wohlsten in den Stürmen der Zeit. Der Wikingergeist des immer fahrbereiten Sinclair nahm den Dichter gefangen als etwas ihm Versagtes und versetzte ihn in das große Zeitgeschehen und in die Weite der Welt, brachte ihn mit dem streitbaren und unbedingt handelnden Freunde auch in gefährliche Spannungen und verknüpfte ihn in dem engen Homburger Raume mit den sonderbarsten Verwicklungen. Noch 1811 sang Sinclair in einem Gedicht 'Bestimmung':

*Frei, wie meine Väter waren,  
Auf der Abenteuer Bahn  
Harr' ich freudig der Gefahren,  
Hab' ich meinen Ocean.*

<sup>7</sup> Dorothea von Schlegel, Briefwechsel, hrsg. von J. M. Reich, Mainz 1881, S. 177.

## HÜLDERLINS NAMENSSYMBOLIK

VON  
WOLFGANG BINDER

*Martin Heidegger in dankbarer Verehrung gewidmet*

### 1.

Der Begriff des „redenden Namens“ ist der Literaturgeschichte geläufig<sup>1</sup>. Seit der Antike gehört der Name, der das Wesen seines Trägers charakterisiert, zu den beliebten Stilmitteln der komischen und satirischen Literaturgattungen, aber auch Epos und Tragödie kennen ihn. Die magische Identität von Wort und Sache oder Bild und Sache, die man dem Denken der sogenannten Primitiven zuschreibt, ist hier freilich durch eine intellektuelle Identifikation ersetzt, die an das Verständnis des Lesers oder Zuschauers, an seinen „Witz“ appelliert. Er soll die Übereinstimmung von Name und Wesen bemerken und hat, wenn ein Sekretär Wurm, ein Hofmarschall von Kalb, ein Schreiber Licht oder ein Dorfrichter Adam auftreten, gleichsam die Rolle des Interpreten, des „Dazwischen-verstehenden“ zu spielen, der zwischen der Person und ihrem Namen vergleichend die Intention des Dichters erkennt. Da der redende Name die Person jedoch klar und eindeutig charakterisiert, beschränkt sich dieses Verstehen gewöhnlich auf ein bloßes Feststellen, das weniger den Verstand als den Affekt des Zuschauers in Bewegung setzen soll. Durch einen solchen Namen ist die Person nämlich nicht nur gekennzeichnet, sondern eigentlich gezeichnet. Sie steht unter seinem Bann und muß sich, ohne es zu wissen, so verhalten, wie er es ihr vorschreibt. Der Zuschauer aber bemerkt dies, er empfindet das omen im nomen und antwortet mit Lachen oder, wenn die Zwangsläufigkeit grausige Züge annimmt, mit Schauder.

Anders steht es mit dem symbolischen Namen. Ein Beispiel mag das zunächst verdeutlichen. Wenn sich Jarno in 'Wilhelm Meisters Wanderjahren' Montan nennt, so ist dies ein redender Name, den sich in diesem Falle die Person selber gegeben hat, so daß der Affekt aus dem Spiele bleibt. Man

<sup>1</sup> Verstreute Beobachtungen in anderen Zusammenhängen finden sich häufig, eigene Untersuchungen des Problems sind selten. Wir nennen: H. Maync: Nomen et omen. Von bürgerlicher und dichterischer Namengebung, Westermanns Monatshefte 62, 1917/18, S. 653-664, und F. Dornseiff: Redende Namen, Ztschr. für Namenforschung 16, 1940, S. 24-38; 215-218. Andere Arbeiten beschränken sich auf Sonderfragen oder einzelne Schriftsteller, z. B. E. Berend: Die Namengebung bei Jean Paul, PMLA 57, 1942, S. 820 bis 850.

kann ihn mit einem Wort, das Montan selbst von den Menschen seines neuen Lebenskreises gebraucht, übersetzen: der Bergartige. Natalie hingegen trägt einen bekannten Namen, der in der Zeit und in der Dichtung der Zeit vorkommt. Erst beim Nachdenken über das besondere Wesen dieser Goetheschen Gestalt regt sich der Verdacht, er bezeichne sie nicht nur, sondern er bedeute sie auch, er habe etwas mit Geburt, Ursprung und Natur zu tun und ziele vielleicht auf jene eigentümliche Vollendung schon im Anfang, welche Natalie als eine „schöne Seele“ charakterisiert. Wenn diese Vermutung zutrifft, haben wir einen symbolischen Namen vor uns. Etwa in der Mitte zwischen Montan und Natalie dürften Namen wie Makarie oder Philine stehen, die zwar ungewöhnlich genug sind, um sogleich die Frage nach ihrer Bedeutung hervorzurufen, sich aber doch nicht so selbstverständlich deuten, wie sonst redende Namen. Denn Philine *heißt* nicht das Liebchen, der Wortstamm legt nur diese Assoziation nahe. Und Makarie, die Glückselige, trägt den Beinamen der Götter, der Erlösten und ihrer Inseln, soll also an irdische Glückseligkeit, an Eudämonie, gerade nicht erinnern.

Das Beispiel zeigt zunächst, daß es Übergänge zwischen redenden und symbolischen Namen gibt, vielmehr, daß man innerhalb des weiten Feldes der redenden Namen, zu denen selbstverständlich auch die symbolischen gehören, diese als ein Sondergebiet mit fließenden Rändern ausgrenzen kann. Es scheint weiter zu zeigen, daß symbolische Namen, wenn sie als solche verstanden werden wollen, der entschiedenen Deutung bedürfen und sich darum nicht an den Affekt, sondern an den Intellekt des Lesers wenden. Ferner, daß sie nicht einen klaren, runden Begriff, sondern mehr nur einen Sinnhorizont ansprechen, der aber dafür eine weite Perspektive eröffnet, wohingegen der redende Name die Person auf eine vordergründige Bedeutung fixiert. Redende und symbolische Namen unterscheiden sich demnach ähnlich wie Allegorie und Symbol in der Goetheschen Definition. Damit hängt zusammen, daß der redende Name auf sein Verständnis durch den Leser rechnet. Wird er nicht verstanden, so hat er seine Absicht verfehlt. Symbolische Namen hingegen müssen keineswegs verstanden werden; der Gestalt fehlt nichts, wenn ihr Name nur in seiner Bezeichnungsfunktion genommen wird. Aber in einer tieferen Verständnisschicht wird die Erkenntnis seiner Bedeutung zu einem wichtigen Faktor in der Erklärung der Gestalt. Darum können symbolische Namen durchaus dem Repertoire bekannter, üblicher Namen entnommen sein – die meisten Namen bedeuten ja schon von sich her etwas –, während redende Namen immer so auffallend sein müssen, daß sie als solche erkannt werden.

Der Kern des Unterschiedes liegt aber wohl in Folgendem: Der Träger

eines redenden Namens ist durch ihn gezeichnet, sagten wir. Der Dichter hat ihm gleichsam einen Stempel aufgedrückt, der ihn a priori und von außen klassifiziert. Ein symbolischer Name aber ist ein Wesensbestandteil der Person, so klar oder so verhüllt wie das Wesen selbst. Er wirkt von innen, unter Umständen wie eine entelechische Kraft, welche die Person erst allmählich zu dem bildet, was der Name präfiguriert – man denke nur an Wilhelm Meister, der bloß Schritte auf dem Weg zur Meisterschaft zurücklegt und sich selbst lieber „Schüler“ nannte. Aber auch wenn dieser futurische Bezug nicht herrscht, bleibt der symbolische Name ein von innen wirkendes Element des Wesens, während der redende Name ein von außen aufgeheftetes Etikett und Erkennungszeichen ist. Der redende Name kategorisiert seinen Träger, der symbolische bildet ihn – auf diese einfache Formel könnte man den Gegensatz in seiner idealtypischen Gestalt bringen; denn Übergänge mannigfacher Art sind, wie gesagt, allenthalben festzustellen.

Will man über diese phänomenologische Beschreibung hinausgehen, so muß man das Problem in den Horizont einer allgemeineren, historisch-systematischen Überlegung rücken. Dabei kann man von dem Satz ausgehen, Dichtung lasse sich generell als ein Kulturerzeugnis verstehen, welches die Helle eines entwickelten Geistes voraussetzt, in seinen sprachlich-künstlerischen Konfigurationen aber an frühe Bewußtseinslagen anknüpft, für die heute Worte wie „mythisch“ oder „magisch“ zur Verfügung stehen. Was man unter diesen Vokabeln zu verstehen habe, geht freilich aus der Praxis ihrer Benützer nicht immer hervor, und Begriffe wie „mythische Dichtung“ oder „Sprachmagie“ zeichnen sich in erster Linie durch Vieldeutigkeit aus. Ohne ihre verzweigte Problematik aufzurollen, heben wir nur den Gesichtspunkt hervor, auf den es hier ankommt.

Zum Phänomen des Mythischen, des Gegenstandes der Mythologie, gehört unter anderem die Identität von Sache und Sinn. Ein Ereignis der Göttergeschichte etwa stiftet eine fortan bestehende Ordnung, weil reales Geschehen und ideale Bedeutung in ihm noch ununterscheidbar eins sind. Es ist in sich gültige Sinnwirklichkeit, nicht ein blindes Faktum, welchem erst das Raisonement eines Dichters oder der Glaube einer Zeit nachträglich seine Sinndeutung verleihe. Erst recht, wenn diese Deutung, wie in der romantischen Mythos-Theorie<sup>2</sup>, nur als Selbstausslegung des mythischen Geschehens verstanden wird, weil sie dem gleichen göttlichen Grund entfließt. Zum Phänomen des Magischen, sofern es mit der Sprache zu tun hat, gehört die Identität von Wort und Wirkung. Die magisch gesprochene

<sup>2</sup> Darüber zuletzt K. Ziegler, Artikel: Mythos und Dichtung, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte 2, 2. Aufl. 1962/63, S. 569 ff., namentlich S. 576.

Formel entbindet augenblicklich Vorgänge, die anders nicht in der Gewalt des Menschen stehen. Das Wort ist in sich selbst wirkungsmächtig, es wirkt nicht erst indirekt durch Mitteilung oder Befehl an ein anderes Subjekt, welches darauf nach seinem Ermessen reagierte. Beide Identitäten setzen daher einen Bewußtseinszustand voraus, worin sich Denken und Sein noch nicht getrennt haben, einen Zustand gleichsam vor dem „Sündenfall des Bewußtseins“, welcher das denkende Ich für immer von der gedachten Gegenstandswelt scheidet.

Gleichgültig nun, wo und wie man diesen Schritt historisch oder prä-historisch lokalisiert, ja ob man ihn überhaupt lokalisiert oder nur als eine methodische Grenze spekulativ ansetzt – Dichtung, mit der wir es zu tun haben, repräsentiert immer schon das vollendete Gegenüber eines dichterischen Ichs und einer gedichteten Welt, und Begriffe wie mythische Dichtung oder dichterische Sprachmagie sind daher Widersprüche in sich selbst. Gleichwohl zielen sie auf etwas Richtiges. Denn in Metapher, Bild und Symbol besitzt die Dichtung Mittel, welche über die nicht mehr zu leugnende Trennung hinweg Analogien der ursprünglichen Einheit darzubieten imstande sind. Ein dichterischer Mythos ist nicht mehr sinnstiftende Realität, aber er entwickelt im Bild Sinnstrukturen der Wirklichkeit so, *als ob* sie dieser angehört und nicht erst vom deutenden Subjekt hinzugetan wären. Und Wortmagie ist nicht mehr ein unmittelbar wirkender Zauber, aber in der Sphäre einer zum Mitteilungsinstrument gewordenen Sprache nimmt sie den Hörer jenseits ihrer Mitteilung so gefangen, *als ob* er unter dem Diktat einer magischen Formel stünde. Man kann diese Begriffe daher nur per analogiam, nur im Als-ob-Sinne gebrauchen. Nimmt man sie direkt, so leugnet man die Geschichtlichkeit der Dichtung sowohl wie die ihrer Interpretation.

Wendet man diese Überlegung auf das Problem der redenden und der symbolischen Namen an, so ergibt sich etwa folgendes: Symbolische Namen gehören in den Gesamtbereich der dichterischen Symbolik; wie das Bild läßt auch der Name Sinnstrukturen sichtbar werden. Daß diese nicht im Gestaltsinn eines Bildes, sondern im Wortsinn eines Namens liegen, hat nichts zu bedeuten, da sich ja auch das Bild aus Worten aufbaut und umgekehrt der Name Bildvorstellungen hervorrufen kann. Wie nun das symbolische Bild vermöge der Verbildlichung von Sinnstrukturen eine Anamnese an die mythische Sinnwirklichkeit von Dingen wachruft, so erinnert der symbolische Name als Name gewordener Sinn an die mythische Sinnwirklichkeit von Personen. Als Symbol nur möglich in einer Welt des selbstständigsten Geistes, schlägt er die Brücke der Analogie zurück zu einer Bewußtseinsstufe, für welche – so stellen wir es uns vor – Realität und

Geist noch dasselbe waren. Herders Parabel von Adam, der im Paradies den Tieren ihre Namen gibt, versetzt den Ursprung der Sprache in den Augenblick, da der soeben freigewordene Geist in symbolischen Bezeichnungen Mittel findet, um Wirklichkeiten zu benennen.

Der redende Name scheint nun diesem Schema zu widersprechen. Sein intellektueller, „witziger“ Bezug weist ihn offenbar ganz in die Sphäre des rationalen Vergleichs und läßt keine Analogie zu frühen Identitätsstufen zu. So ist es jedoch wohl nicht. Bedenkt man nämlich, daß der Träger eines solchen Namens durch ihn gezeichnet und gleichsam der Gefangene seines Namens ist, dann liegt die Analogie, nun aber nicht zu mythischer Sinnwirklichkeit, sondern zur magischen Aktualisierung durchs Wort nahe. Eine solche Person beim Namen nennen heißt, sie auf die in ihm ausgesprochene Eigenschaft fixieren. Hier wird zwar nicht mehr gezaubert, aber es wird auch hier an eine Bewußtseinswelt erinnert, in welcher das Wort und seine Wirkung identisch waren. Wenn Hyperion im Streit mit Alabanda dessen Namen ausruft und dieser erwidert: „brauche meinen Namen nicht zum Dolche gegen mich“, so liegt darin, noch ehe wir wissen, was dieser Name bedeutet, eine Erinnerung an die Magie des ausgesprochenen Namens.

Redende und symbolische Namen sind also sicherlich mehr als literarische Stilmittel. Sie gehören der Schicht des dichterischen Kunstwerks an, die mit den Mitteln der ästhetischen ratio den Schein prä-rationaler Wirkungen hervorrufen kann, nicht anders als Rhythmus, Klang, Metaphorik, Sprachform und andere Konfigurationen. Wenn wir hierbei den symbolischen Namen dem Bereich des Mythischen und den redenden Namen dem des Magischen nähern, so sind dies zuletzt selbstverständlich nur Hilfsbegriffe, um für die Sinn stiftende Funktion des symbolischen und die Verhalten lenkende Funktion des redenden Namens Äquivalente in archaischen Bewußtseinszuständen zu gewinnen. Damit heben wir die zuvor entwickelte phänomenologische Unterscheidung nicht auf, wir begründen sie vielmehr: Der symbolische Name bildet die Person durch den in ihm angelegten Sinnhorizont und der redende Name kategorisiert seinen Träger, indem er sein gesamtes Verhalten und Tun an das im Namen fixierte Merkmal bindet.

## 2.

Diese grundsätzlichen Überlegungen waren nötig, um eine Basis für die Untersuchung der Hölderlinischen Namenssymbolik zu gewinnen. Ehe wir diese zu analysieren beginnen, ist jedoch die Vorfrage zu beantworten: gibt es denn überhaupt Namenssymbolik in Hölderlins Dichtungen? Höl-

derlin äußert sich theoretisch – in Aufsätzen oder Briefen – nicht darüber. Wir sind also auf den praktischen Versuch angewiesen und müssen zugleich um die Evidenz unserer Ergebnisse besorgt sein, damit man uns nicht vorwirft, was wir aus Hölderlins Namen herausläsen, habe er gar nicht in sie hineingelegt. Erschwerend kommt hinzu, daß in der Hölderlin-Forschung diese Frage, soviel wir sehen, bisher nicht aufgetaucht ist. Lediglich bei Beißner findet sich einmal eine Bemerkung dieser Art; er erklärt (StA II, 562) den Namen Menon in 'Menons Klagen um Diotima' mit „der Wartende, Ausharrende (*μένων*)“. Dieses Beispiel ist in bestimmter Hinsicht recht aufschlußreich und verdient eine nähere Betrachtung, noch ehe die Frage nach der Existenz einer Hölderlinischen Namenssymbolik beantwortet ist. Wir sehen es uns an, als ob diese Frage schon bejaht wäre.

Hölderlin hat den Namen vermutlich dem Platonischen Dialog 'Menon' entlehnt, aber es scheint, daß er ihn nicht nur in einer Bedeutung verstanden wissen will, sondern mehrere Bedeutungsschichten intendiert, die sich allerdings nur im Blick auf das Gedicht sondern lassen. Die vordergründigste Bedeutung dürfte: der Zurückbleibende sein. Diotima ist verschwunden, Menon ist allein und geht nun täglich heraus und „sucht ein Anderes immer“. Das einsame Zurückbleiben ist die Situation, welcher die elegische Klage und mit ihr die Elegienform des Gedichts entspringt. Dann, in einer zweiten Bedeutungsschicht, wird Menon der mit Willen Zurückbleibende; der irrend Suchende fügt sich endlich dem Bann der Todesgötter: „Soll es sein, so vergiß dein Heil, und schlummere klanglos!“ Aber mitten im „eisernen Schlaf“ quillt es ihm „hoffend im Busen“ auf; auch den Toten scheint noch das „Licht der Liebe“ zu leuchten – und so wird Menon, in einer dritten Bedeutungsschicht seines Namens erst, der Wartende und Ausharrende. Aber damit sind wir noch nicht am Ende. Denn indem Hölderlin jetzt „Bilder aus hellerer Zeit“ auftauchen und den Staunenden umfassen läßt, zeigt sich erst die innerste Bedeutung des Namens, die zugleich die lexikalisch einfachste ist. Menon ist der Bleibende; darum nämlich, weil die Existenzform der Liebe ein Bleiben ist:

*Wechselnd und streitend, so tost droben vorüber die Zeit  
Über sterblichem Haupt, doch nicht vor seligen Augen,  
Und den Liebenden ist anderes Leben geschenkt.*

Das Symbol dieses „anderen Lebens“, die Schwäne, die am See ruhen oder sich auf den Wellen wiegen, macht es vollends gewiß, daß wir uns hier im Sinnbezirk des Hölderlinischen Bleibens befinden, das uns aus Versen wie „gib ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder“ oder „Und mögen bleiben wir nun“ und anderen bekannt ist, obwohl das Wort hier noch

nicht fällt. Es ist das ursprünglich neutestamentliche Bleiben, das, im Johannesevangelium mit dem Begriff des ewigen Lebens verknüpft (*μένειν εις ζωην αιώνιον*), für Hölderlin zum Ausdruck eines ewigen Seins in der Zeit, einer Ständigkeit des Existierens aus dem ewigen Grund inmitten des reißenden Wechsels der Zeit wird.

Gehörte dieses Bleiben jedoch nur der erfüllten Liebe und ihrem Frieden zu, so trüge der verlassene Menon, also der des Gedichts, einen bloß ironisch an ein nicht gebliebenes Bleiben erinnernden Namen. So ist es aber nicht. Indem er sich nämlich in der Nacht des Todes des Sinns jener Liebe vergewissert, entsteht ihm ein neues Bleiben, das man mit einem Wort der 'Antigone'-Anmerkungen das „festeste Bleiben vor der wandelnden Zeit“ und ein „heroisches Eremitenleben“ nennen kann. Damit wird jenes sehrende, bloß von der erwarteten Rückkehr des Glücks getragene Ausharren zu einem in sich selbst bestehenden, im begriffenen Sinngrund der Liebe gegründeten Standhalten, welches die Zeit des Leidens nicht mehr hoffend überspringt, sondern annimmt und versteht. Das Gemüt begreife jetzt den „einfachen Stundengang“ und schließe nicht mehr „von Gegenwart auf die Zukunft“, so erläutert Hölderlin ein solches Eremitenleben. Und dieses sei „das höchste Bewußtsein wirklich“. Für den Verlust des zeitenthobenen Glücks, welches höchstes Sein war, erhält der Eremit, der sich der Zeit stellt, das höchste Bewußtsein; was einst gelebt war, wird jetzt, da es nicht mehr gelebt werden kann, gedacht. Diese Grundanschauung Hölderlins läßt sich vielfach belegen und erläutert auch seinen „Eremiten in Griechenland“, Hyperion. Damit ist aber zugleich die Situation des Gedichts vollkommen gekennzeichnet: Vom Sinn der Liebe und des Leids, von Vergangenheit, Gegenwart und erhoffter Zukunft kann nur sprechen, wer das Ganze in „höchstem Bewußtsein“ überblickt, weil er sich zum „festesten Bleiben vor der wandelnden Zeit“ entschlossen hat. Menon trägt also seinen Namen nicht nur als der, von dem das Gedicht spricht, sondern primär als der Sprecher seines Gedichts. Sein Name nennt die „Bedingung der Möglichkeit“ der Elegie.

Noch fehlt uns aber der faktische Beweis dafür, daß Hölderlin solche Bezüge im Auge hatte, als er dem Ich des Gedichts den Namen Menon gab. Er dürfte darin liegen, daß in der Bitte der Schlußstrophe an die „guten Genien“ der Liebenden, sie bis zum Wiederfinden nicht mehr zu verlassen, das Wort „bleiben“ zum ersten Mal und mit großer Betonung ausgesprochen wird: „o bleibt, heilige Ahnungen, ihr fromme Bitten!“ und: „Bleibt so lange mit uns, bis wir auf gemeinsamem Boden .. uns begegnen“. Noch deutlicher spricht die erste, 'Elegie' überschriebene Fassung des Gedichts, wenn sie das Wort emphatisch wiederholt: „Bleibet, bleibet mit

uns . . .“ und vielleicht ist die Vermutung nicht abwegig, gerade diese Kernstelle des Gedichts habe Hölderlin den Namen Menon nahegelegt, der, als er dann im Titel erschienen war, die Wiederholung des Worts im Text entbehrlich machte.

In der Wendung zum Dank – „So will ich, ihr Himmlischen! denn auch danken“ – sind Menon die Schutzgötter der Liebe wieder erschienen, haben ihn von neuem zu einem Bleibenden gemacht und werden selbst bleiben, bis sich die Liebenden einst zum ewigen Bleiben finden werden. Damit schließt sich der namenssymbolische Kreis des Gedichts, doch wirkt er gleichsam in konzentrischen Ringen noch weiter hinaus, wenn z. B. vom Licht des liebenden Duldens gesprochen wird, das Diotima „erhält“, wenn die Sterne um die Liebenden „innig und ewig vereint“ waren oder wenn „Stille“, „Ruhe“ und „Frieden“ die Sphäre ihres „eigenen Gottes“ kennzeichnen. ‚Menons Klagen um Diotima‘ entfalten sich aus der Frage, was in Wechsel, Trennung und Tod bleibt und Bleiben schenkt.

Das Beispiel zeigt, daß Namenssymbolik tief in das Sinngefüge eines Gedichts eingreifen und Beziehungen erhellen kann, ohne die es in der Ganzheit seiner Aussagen sowohl wie seiner Aussageform nicht voll zu verstehen ist. Ein Hölderlinisches Spezifikum dürfte in der „transzendenten“ Wendung von einer Figur im Gedicht zum Sprecher des Gedichts, d. h. von der thematisch-gegenständlichen zur unthematisch-strukturellen Bedeutung des Namens liegen. Ein zweites Spezifikum haben wir in der eigentümlichen Schichtung der Bezüge zu sehen. Wir konnten fünf Bedeutungen des Namens unterscheiden, deren Anzahl jedoch weniger wichtig ist als die Tatsache, daß sie einen Stufenbau von vordergründig-exoterischen zu immer wesentlicheren, esoterischen Beziehungen bildeten. Dieses Verfahren läßt sich auch sonst beobachten. Hölderlins Leitworte und Leitmotive zeigen regelmäßig eine Sinnschichtung dieser Art, die hier nur auf einen Namen übertragen wird, welcher seinerseits nichts anderes als das Name gewordene Leitwort „Bleiben“ ist. Eben darum handelt es sich um einen echt symbolischen Namen, der eine fortschreitende Sinnvertiefung gestattet, während ein redender die Deutung mit einer fixen Bedeutung abschließt.

So aufschlußreich dieses vorausgeworfene Beispiel sein mag, die Frage ist noch unbeantwortet, ob wir bei Hölderlin generell mit Namenssymbolik rechnen können. Ehe wir weitere Beispiele untersuchen, fragen wir zunächst, ob es in seinem Werk Äußerungen gibt, die wenigstens ihre Möglichkeit andeuten; denn direkte Aussagen darüber besitzen wir, wie gesagt, nicht.

### 3.

Die Motive des Nennens, des Namens und des Namenlosen spielen in Hölderlins Dichtung eine nicht unbeträchtliche Rolle und lassen eine Entwicklung von den frühen Gedichten bis zu den späten Entwürfen erkennen. Dieser Entwicklung nachzugehen, dürfte der einfachste Weg sein, um Anhaltspunkte für die Möglichkeit einer Hölderlinischen Namenssymbolik zu gewinnen. Daß wir hierbei aus Motiven *in* der Dichtung mittelbar auf ein Verfahren *der* Dichtung schließen, ist unbedenklich, da es zu Hölderlins Eigenheiten gehört, sich dichterisch über das Dichten zu äußern.

Die frühen Gedichte kennen das Motiv des Namens nur in zwei üblichen Formen oder Formeln, einer geistlichen und einer weltlichen. Im Namen des Vaters oder Christi wird etwas erbeten oder bekannt, und auf seinen oder einen anderen Namen beruft sich, wer ihn als Ruhmestitel versteht. Auch später finden sich diese Motive noch. Empedokles schildet die Agrigentiner, die ihren Namen verunehrt haben, „ihr Namenlosen“, oder der Seher der Ode ‚An die Deutschen‘ stirbt „ohne Namen und unbeweiht“, und in der Hymne ‚Der Mutter Erde‘ soll die Erde „im Namen“ des Vaters, indes er fern ist, Gesänge und Ehre empfangen. In beiden Fällen bedeutet der Name zwar etwas, aber nur das, was die mit ihm bezeichnete Person repräsentiert, nicht etwas, das im Wortsinn des Namens selbst läge.

Um dem Problem näher zu kommen, müssen wir einem Umweg Hölderlins folgen. Ehe nämlich der Name zur Wesensaussage werden kann, muß das Wesen von konventionellen Namen befreit werden, die es verdecken, weil sie, wie Scheidemünze in jedermanns Hand, etwas allgemein Bekanntes zu bezeichnen und die Sinnfrage zu erübrigen scheinen. Diesem Abbau konventioneller, sinnverstellender Namen, der sich übrigens auch in Hölderlins dichterischer Praxis bis in die Spätzeit beobachten läßt, muß aber die Einsicht vorhergehen, daß Wesen etwas sein kann, das kein Name, wenigstens keiner der bislang zur Verfügung stehenden Namen erschöpft, mit einem Wort: die Einsicht in die Problematik des Verhältnisses von Name und Wesen überhaupt. Diesen ersten Schritt tut eine Tübinger Hymne.

In der fünften Strophe des Gedichts ‚Dem Genius der Kühnheit‘ wird die „ewige Natur“ als der „Geist des Alls“ gedeutet, der sich Homer zuerst geoffenbart habe. Die ihm so „mit abgelegter Hülle“ erschienene habe er ins „menschliche Gewand“ seiner Dichtung und ihrer Figuren gekleidet, worin die „namenlose Königin“ nun „entzückender“ hervorgetreten sei.

Homers Menschen sind also Natur – ein Grundgedanke Hölderlins und seiner Zeit – und die Natur ist namenlos, weil sie nicht umschriebene Person, sondern allverbreiteter Geist ist. „Natur“ ist daher kein Name, und ihre Deutung als Geist will nicht etwa den falschen Namen Natur beseitigen; sonst stünde das Wort „ewige Natur“ nicht genau in der Mitte des Gedichts. Nur so viel ist gesagt, daß in namentragenden Menschen der Dichtung ein Namenloses – ein „Unsichtbares“ nennt es die vorhergehende Strophe – als wesenbestimmende Macht wirken kann.

Etwas früher findet sich in dem Gedicht 'Melodie. An Lyda' der thematisch hervorgehobene Vers (4): „Laut und Seele knüpft der Liebe Band“. Der Laut der Dichtung, des Gesanges, nicht der Namenslaut ist gemeint, der mit einem Namenlosen, hier Seele genannt, in Leibnizischer Harmonie steht. Wenn soeben die jeden Namen überflügelnde Unendlichkeit einer Wesensmacht erkannt war, so wird diese hier mit einem Lautenden in prästabilisierten Zusammenhang gebracht, das freilich noch nicht Name ist. Aber der Weg zur Verknüpfung eines unendlichen Sinnes mit dem realen Laut eines Namens scheint offen zu stehen. Zuvor muß jedoch der zweite Schritt, die Beseitigung sinnverdeckender Namen und das ihr folgende namenlose Nennen der Sinnmächte, vollzogen werden. Wir beobachten ihn zuerst in Hölderlins frühklassischer Epoche.

Nach dem ersten Abschied von Alabanda schildert Hyperion die Nacht seiner Seele, worin er das Lebendige nicht mehr sieht und die Welt „unverschönert“ an ihm vorüberläuft, mit den Worten (I, 73)<sup>3</sup>:

*Nun sprach ich nimmer zu der Blume, du bist meine Schwester! und zu den Quellen, wir sind Eines Geschlechts! ich gab nun treulich, wie ein Echo, jedem Dinge seinen Namen.*

Der starre Name, der die Sache auf ihr Dieses-sein fixiert und von ihrer Lebenssphäre trennt, entspricht der Erstarrung Hyperions, in der seine Seele verstummt und ihr Liebesbezug zu den Dingen erstorben ist. Lebt aber die Seele und fühlt sie sich Dingen und Wesen verschwistert, so besagen ihre Namen ihr nichts. In dem Gedicht 'Da ich ein Knabe war' stehen die an die „freundlichen Götter“ gerichteten Verse (20 ff.):

<sup>3</sup> Stellen der Druckfassung des Hyperion und des Fragments von Hyperion werden mit Band- und Seitenzahl der Erstdrucke zitiert, die in der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA), Bd. III, am Rand des Textes vermerkt sind, Stellen aus handschriftlich überlieferten Hyperion-Vorstufen mit ihrer Seitenzahl in StA III. Gedichtstellen werden im allgemeinen nur mit der Verszahl bezeichnet, die sie in den Bänden der StA tragen. Bei Stellen aus dem Empedokles bedeutet die römische Zahl die Fassung, die arabische den Vers (nach StA IV). Briefstellen schließlich werden mit der Nummer des Briefs in StA VI angeführt.

*Zwar damals rief ich noch nicht  
Euch mit Namen, auch ihr  
Nanntet mich nie, wie die Menschen sich nennen,  
Als kennten sie sich.*

*Doch kannt' ich euch besser,  
Als ich je die Menschen gekannt.*

Namenskenntnis ist nicht Wesenskenntnis, und was unter Menschen nur Selbstbetrug, ist den Göttern gegenüber Hybris. Dies letztere wird zwar noch nicht deutlich ausgesprochen. Aber schon in Hyperions Scheltrede klingt es wieder an, und kurz darauf erscheint in Hölderlins Drama der Priester Hermokrates als der Repräsentant einer in Namenkult und Buchstabenglauben selbstgerecht erstarrten Religiosität, welche das hybride Zerrbild eines echten Gottesverhältnisses ist. Darum ruft Empedokles den Agrigentiner in seiner großen Abschiedsrede zu (I, 1537 ff.):

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

Bis zum Vergessen der Götternamen muß die restauratio ad integrum führen. Doch sollen sie nicht für immer, sondern nur solange vergessen sein, bis der Geist, offen geworden in der Berührung mit der namenlos allgegenwärtigen Natur, „sich kräftiger denn alle Sage fühlt“ und darum frei sich wieder zuzueignen vermag, was ihn einst dogmatisch fesselte. Dann wird „Erinnerung“ die „vergessene Heroenwelt“ und der „Väter Sage“ wiederbringen und mit ihnen, so darf man sinngemäß ergänzen, auch die Namen der Götter.

Diese Anschauung erklärt sich genauer, wenn sie in den Umkreis einiger Begriffe gerückt wird, die im Denken Hölderlins und des jungen Hegel eine große Rolle spielen. Ein überlieferter, konventionell nachgesprochener Name, sei es eines Dings, eines Menschen oder eines Gottes, gehört in die Sphäre des „Gesetzten“, des „Positiven“ und bloß „Angenommenen“, das, ehe es Gesetz wurde, lebendig und wahr gewesen sein mag, die Nachgeborenen aber mit starrer Regel drückt und den Lebensgeist ihrer Epoche zu ersticken droht. „Wer war es, der zuerst die Liebesbande verderbt und Stricke von ihnen gemacht hat?“ heißt es noch in der Rhein-Hymne (V. 96 ff.). Das Positive gilt, nicht weil es wahr wäre, sondern weil es ist, und seine Gefahr besteht nicht eigentlich darin, daß es nicht gedacht, sondern



daß es als ein längst Gedachtes und durch Tradition Geheiligt unbesehen übernommen wird. Die Hybris des Positivismus, bis hin zum nachgesprochenen Namen, liegt daher in der Perversion des Verhältnisses von Faktum und Sinn: Faktisches behauptet Sinngeltung, statt daß die Sinnfrage erst über die Gültigkeit des Faktischen entschiede. Darum hat man nur die Wahl, von Positivem erdrückt zu werden oder sich gewaltsam von ihm zu befreien – so schildert es z. B. der Aufsatz 'Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben' (StA IV, 221 f.). Und darum der Rat des Empedokles, die alten Götternamen solange zu vergessen, bis ein an der Natur mündig gewordener Geist sie im rechten Sinne wiederaufzunehmen imstande ist.

Die Hybris des positiven Nennens erhält in der Ode 'Dichterberuf' noch einen neuen Akzent. Unter dem Thema „Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon“ heißt es hier (V. 45 ff.): ein „schlaues Geschlecht“ wähnt das Wirken der Himmlischen zu „kennen“ und „es späht das Sehrohr wohl sie all und zählt und nennet mit Namen des Himmels Sterne“. Nicht von der nüchternen Benennung der Sterne ist die Rede, sondern von dem Wahn, der in Name und Zahl liegende Schlüssel zum Geheimnis des Gestirns verleihe dem Menschen Macht über den Himmel. Denn diese hat sich Gott vorbehalten; die Verse wiederholen wörtlich die Stelle des 147. Psalms: „Er zählt die Sterne und nennt sie alle mit Namen.“ Der fixierende Name täuscht also nicht nur die Kenntnis der Sache vor, er sucht sie auch in die Gewalt des Nennenden zu bringen – das ist der weiterführende Gedanke dieser Verse, der unausgesprochen freilich schon im Bild jener Hermokratischen Religion lag. Er beruht auf der uralten, in Märchen, Mythen, Kulte und magischen Praktiken häufig begegnenden Vorstellung: sobald ich den Namen des Gegners, des mächtigen Geistes oder des Gottes der Feinde weiß, bin ich der Überlegene, kann sie zitieren, verfluchen, beherrschen; Vorschriften zur Geheimhaltung des Gottesnamens rühren daher. – Zuletzt taucht das Motiv in der Ode 'Chiron' auf (V. 15 f.): „Und bei der Sterne Kühle lernst' ich, aber das Nennbare nur.“ Das kalte Licht der Sterne symbolisiert, in Beziehungsreihen, die wir hier freilich nicht entfalten können, den „nationellen“ Ursprung des Abendländischen, d. h. wiederum die Positivität, die bloß das Nennbare kennt, bis dann im Gewitter des Donnerers der von Hölderlin oft beschriebene Ausbruch aus der starren Welt der Setzungen geschieht, das Unnennbare sich „in Gesichtern“ zeigt und Chiron wieder „ein Augenlicht“ und das Abendländische den ihm verheißenen Geist findet.

Ist das positive Nennen ein schlechtes Nennen, so muß es sinngemäß auch ein gutes Nennen geben; denn das bloße Vergessen traditioneller Namen enthält noch kein Nennen der Mächte, worauf Hölderlins Dichten doch angelegt ist. Dieses gute Nennen kann nun folgerecht nur ein negatives, d. h. ein namenloses Nennen sein. Aber die formale Negativität ist in Wahrheit äußerste Sinnfülle: es ist ein Nennen aus Natur; natura, nicht positione, wird hier genannt.

Nach dem Gesagten überrascht es uns nicht, daß wir in derselben frühklassischen Epoche Hölderlins, welche das Motiv des positiven Namens entwickelt hatte, auch sein Gegenstück, das namenlose Nennen, zuerst finden, das schon jene 'Hyperion'-Stelle anklingen ließ. Im fünften Kapitel von 'Hyperions Jugend' (StA III, 223 f.) entwirft Diotima das Bild der künftigen, von Gemeingeist und Götterinnigkeit getragenen Gesellschaft und ihrer Religiosität. Sie beschreibt die Verehrung geschichtlicher Mächte in einer Art Aller-Heiligen-Kultes und die der Natur im Kult der vier Elemente. Grund und Ziel dieser Kulte ist der „selige Friede mit allem, was da ist“. Dann, nach einem Gedankenstrich, fährt Diotimas Rede fort:

*Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht; ob er gleich uns nah ist, wie wir uns selbst sind, wir sprechen ihn nicht aus. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister, und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein.*

Wer ist dieser Eine, der noch über Natur und Geschichte ist und dessen Kult ohne Namen, Tag und Tempel auskommt? Es ist der pantheistische Gott, mit dem wir identisch sind – „uns nah, wie wir uns selbst“ – und dessen Feier darum allein im Lebensvollzug der Feiernden besteht. Er kann also gar nicht mit Namen genannt werden; denn würde er benannt, so stünde er uns objektgleich gegenüber und wäre nicht mehr unser Selbst. Den „Gott in uns“ nennt ihn Hölderlin sonst auch und, wenn er mehrere Subjekte verbindet, die „gemeinschaftliche Gottheit“ – so in dem Aufsatz 'Über die Religion'. Aber dies sind nur Besonderungen des Einen, der, in allem Seienden ungegenständlich anwesend, dieses in seinen Seinsvollzug einsetzt. Dergestalt absolut wirkend ist er daher das Unendliche im Endlichen und in endlichen Subjekten das unendliche Subjekt. Jede kultische und mithin namentliche Objektivierung verendlichte den Unendlichen zum Gegenstand und entkleidete den Gott seiner Gottheit. Darum wird er nicht genannt und doch im Selbstvollzug jedes Subjekts und jeder Gemeinschaft von Subjekten gefeiert. Ja im Grunde feiert er in diesen sich selbst, wie denn auch Spinozas amor dei, wovon sich Hölderlins Idee herleitet, zuletzt die Liebe ist, mit welcher der unendliche Gott sich selber liebt.

Eine gewisse Inkonsequenz scheint nun darin zu liegen, daß der Eine, den wir nicht nennen, von Diotima dennoch genannt wird. In Wahrheit ist dies ganz in der Ordnung; denn ist das Unendliche im Endlichen einmal erkannt, dann muß auch von ihm gesprochen werden. Aber wir erfahren daraus, daß nennen und benennen nicht dasselbe sind. Nur der Name macht das Benannte zum begrenzten Objekt unter andern Objekten und bringt es um seine Unendlichkeit. Wird er vermieden, dann bleibt sie erhalten, wenn nur die rechten Worte und Bilder sich finden. Ein namenloses ist also ein durch und durch legitimes Nennen, wofern es das Genannte in seinem unverfälschten Wesen trifft. Etwas *in* seinem Wesen nennen, heißt aber zugleich, es *aus* diesem nennen. Im Ziel eines solchen Nennens liegt seine Legitimation, und ist z. B. die Natur das Genannte, dann schließt sich der Kreis zu einem Nennen der Natur aus Natur. Das ist der Sinn des vielzitierten Wortes aus der Hymne 'Am Quell der Donau' (V. 86 ff.): „Aber wenn ihr . . . nicht sagtet, woher wir nennen dich, heiliggenötigt nennen, Natur! dich wir“. Jedes positive Benennen stützt sich auf ein fremdes Woher, auf Meinungen, Kenntnisse, Regeln, Weltanschauungen und dergleichen, aber die unendliche Natur kann nur aus ihr selbst und also heiliggenötigt genannt werden; denn auch der Nennende ist, was er ist, nur durch sie, und sobald er dessen inne geworden, darf und muß er sie nennen.

Nach diesen Überlegungen können wir den Sachverhalt präzisieren: Hölderlins namenloses Nennen gilt stets einem Unendlichen, weil der Name verendlicht. Solange ihm die Natur das schlechthin Unendliche ist, d. h. von der frühklassischen bis in die Anfänge der späten Epoche, wird daher ein nicht mit Namen Benanntes immer im Sinnbezirk der Natur zu suchen sein. Auch jener Eine ist nur das mythische Äquivalent der Natur, der metaphysischen *natura naturans*, nicht der elementischen Natur. Zugleich wird ein solches Nennen naturrechtlichen Charakter tragen, weil die Natur auch den Nennenden umschließt, der Sinnbezirk des Genannten und der Rechtsgrund des Nennens also zusammenfallen. Ein Akt des Naturrechts ist daher auch die Tilgung positiver Namen für Unendliches. Darum hatte Empedokles seinem Rat, die alten Götternamen zu vergessen, hinzugefügt: „und hebt, wie Neugeborne, die Augen auf zur göttlichen Natur“.

Hier ist eine Zwischenbemerkung über die Begriffe endlich und unendlich und ihren genaueren Zusammenhang mit unserem Problem am Platz; denn wir verwenden sie ausschließlich im Sinne Hölderlins und der Philosophie seiner Zeit, nicht im Sinne der Mathematik oder des allgemeinen

Sprachgebrauchs. Wir gehen von der Feststellung aus: unendlich heißt nicht endlos, *infini*t, sondern, wie das Wort sagt, nicht-endlich. Endlich ist aber nicht, was ein Ende hat, also irgendwo oder irgendwann aufhört, sondern, was Ende ist, was die Gestalt des Endes besitzt – das entspricht auch der etymologischen Bedeutung des Wortes. Ende sein heißt nun: nicht Anfang sein, wohl aber einen Anfang voraussetzen. Endlich ist daher alles, was in einem Anfang gründet, den es nicht ist, ohne den es aber nicht wäre, was es ist. Und unendlich ist dementsprechend, was selbst sein Anfang ist, was in sich selber gründet. Mit andern Worten: das Endliche existiert von Gnaden eines Andern, das Unendliche existiert aus sich selbst. Darum ist z. B. die sich aus sich selbst produzierende Natur ein unendliches Wesen, obwohl ihr Machtbereich an Zeit, Menschenwelt und Götterwirklichkeit seine Grenze findet. Umgekehrt ist der Mensch, auch wenn nichts Gewaltigeres lebt, ein endliches Wesen, weil er ein Sein zu vollziehen hat, das ihm verliehen ist, in das er sich nicht selbst eingesetzt hat. Dasselbe widerfährt nun einem Wesen, welches durch einen positiven Namen auf das Sein festgelegt und gleichsam mit dem Sein ausgestattet wird, das Tradition, Dogma, *communis opinio* und dergleichen mit diesen Namen verbinden. Darum verendlicht der positive Name, während ein namenloses Nennen die Unendlichkeit des Wesens unangetastet läßt, weil es nur von den Wirkungen spricht, welche der Sprecher aus der seinschaffenden Fülle dieses Wesens erfahren hat.

Das Endliche, sagten wir, gründet in einem von ihm unterschiedenen Grund seiner selbst. Dieser ist das Unendliche. Aus ihm existierend wird es endlich; denn existieren heißt ja heraustreten und ans Licht kommen. Da es aber aus dem Unendlichen kommt, ist es das Unendliche selber, das in der Existenz des Endlichen aus sich heraustritt. Auch das liegt in dem Satz, das Unendliche existiere aus sich selbst. Hölderlin gebraucht dafür mancherlei Bilder; eines der sprechendsten dürften die „immerquillenden Brunnen“ sein, denen unaufhörlich Wasser entströmt, das sie aus sich selber zu nehmen scheinen. In diesem Heraustreten aus dem Grund entsteht nun Welt. In ihr findet das Unendliche, da sie seine Manifestation ist, überall sich selbst, aber das Endliche, das existierend in sie entlassen wird, findet sie als das Andere und sich in ihr als dem Anderen vor. Daraus ergibt sich: Unendliches kann niemals und Endliches muß immer an etwas anstoßen, das es nicht ist. Auch eine von fremden Dingen und Wesen erfüllte Welt ist daher dem Unendlichen Stoff zum Sein, den es aus sich selber nimmt, so daß Begegnendes schon sein Ausdruck geworden ist, ehe es ihm begegnet. Und auch in einer völlig leeren Welt steht dem Endlichen noch die Leere als das Nicht-Selbst gegenüber, und es sieht sich sogar da isoliert, wo kein

Seiendes mehr ist, von dem es sich isolieren könnte. Das sind Grenzfälle, aber sie lassen sich an Hölderlinischen Situationen verdeutlichen. Als Beispiel für den ersten Fall mag die Epiphanie des Gottes dienen, die immer in einer durch ihr Kommen schon verwandelten und ihr zubereiteten Welt geschieht, wie die Sonne über einer von der Morgenröte schon beleuchteten Welt aufgeht. Als Beispiel für den zweiten Fall die oft geschilderte Konfrontation des Menschen mit dem Nichts, worin nur trostlose Einsamkeit und nicht etwa das Bestreben empfunden wird, diesen leeren Raum mit eigener Aktivität zu füllen. Ebenso trennt aber der verendliche Name seinen Träger nicht erst durch den Vergleich mit anderem Nennbaren, sondern allein durch die isolierende Benennung von allem Übrigen und stellt ihn diesem gegenüber, während das namenlose Nennen nur Resonanz und Antwort ist und wie ein Echo dem Klang zugehört, in welchem das Unendliche sich verkündigt – „Echo des Himmels“ ist eines der Bilder Hölderlins für den Dichter. Dieser Gegensatz zwischen der Autarkie des Unendlichen und der Objektgebundenheit des Endlichen leitet zu einer temporären Interpretation über, die unser nächstes Beispiel durchführt.

In der Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter' wird, mit Anrede an Jupiter, von Saturn gesagt (V. 10 ff.):

*Einst mühelos und größer, wie du, wenn schon  
Er kein Gebot aussprach und ihm der  
Sterblichen keiner mit Namen nannte.*

Saturns Name war also zu der Zeit, da er herrschte, unbekannt, und erst der Gestürzte erhielt diesen Namen – so muß man schließen; denn an ein alttestamentliches Verbot, den Gottesnamen auszusprechen, kann bei einem Gott nicht gedacht sein, dessen Herrschaft sich durch das Fehlen jeglichen Gebotes auszeichnete. Der Titel der Ode identifiziert Saturn mit der Natur. Von dem Einen trennt ihn jedoch der Umstand, daß er nicht nur nicht genannt, sondern nicht einmal bekannt war. Die Angaben des Gedichts erlauben, dies näher zu erläutern.

Jupiter, der Herr der „wechselnden Zeit“, herrscht durch „Gesetz“ und „Macht“, Saturn, der Gott der „goldenen Zeit“, waltete im „Frieden“ und darum „mühelos“ und ohne „Gebot“, womit Hölderlin das „sponte sua“ und „sine lege“ Ovids und überhaupt der aurea-aetas-Topologie wiedergibt. Aber er stellt den Mythos der Weltalterfolge und ihrer Götter in den Dienst einer ihm eigenen Anschauung. Wenn ein Gott die Welt Gesetzen unterwirft und seine Macht fühlen läßt, so behandelt er sie als sein Objekt, und wenn er den „Ruhm“ seiner „Herrscherkünste“ genießt, so ist er selbst

Kultobjekt dieser Welt. Beiderseits also ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, das nach Hölderlins, Kant entlehnter Auffassung die Zeit konstituiert. Darum ist Jupiter der Herr der Zeit, ja er selbst, der unsterbliche Gott, wird in einem solchen Tun „wie wir, ein Sohn der Zeit“. Wenn aber ein Gott ohne Willenskundgebung und Mühe des Tuns regiert, so ist seine Herrschaft ein in sich ruhendes Sein, das sich selber genügt und keiner Objekte bedarf, an welchen es sich als Subjekt verwirklichte. Dieses In-sich-sein und Aus-sich-existieren, worin wir das Wesen des Unendlichen erkannten, ist zugleich Hölderlins Deutung des ewigen Seins. Es ist die Seinsweise der goldenen Zeit Saturns und, nach dem Titel, die der Natur, die somit wiederum als ein sich aus sich selbst Vollziehendes verstanden wird, während Jupiters Kunst ein Machen und Tun am Objekt ist, ein Außer-sich-sein also und ein Existieren auf etwas zu. Hat aber der Gott der goldenen Zeit kein Herrschaftsobjekt, weil er nichts anderes als das „Lebendige“ dieser Zeit ist, so kann er auch nicht Objekt eines Gottesdienstes werden. Darum war er unbekannt, und erst, seitdem Jupiter und die Zeit herrschen, kann man ihn überhaupt kennen und nennen. Schillers Wort abwandelnd „Die Griechen empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche“ könnte man sagen: die goldene Zeit lebte saturnisch, die eherne kennt Saturn. So erklärt sich auch das Wort der 'Friedensfeier'-Entwürfe: „Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander“. „Von Morgen an“ fügt die 'Friedensfeier' verdeutlichend hinzu. Erst seit dem Beginn der Zeit können Himmlische genannt werden; denn jetzt erst gibt es Sprache und Gespräch, welche das zeitbildende Gegenüber von Subjekt und Objekt voraussetzen.

Damit rückt das Problem in den Horizont eines großen heilsgeschichtlichen Zusammenhangs. Im Stande der paradiesischen Unschuld, der sich in der Kindheit eines jeden Individuums abbildlich wiederholt, wirkt der Gott ungewußt und ungenannt als das in den Lebensvollzug der Sterblichen verschlungene Göttliche. Der Augenblick, da er zum erstenmal genannt wird, ist zugleich der Moment, in welchem die Sprache entsteht, das Bewußtsein erwacht und die Zeit beginnt. Jetzt wird das Ich als Ich und die Welt als das Nicht-Ich erfaßt, und die Unschuld des paradiesischen Seins weicht der Entscheidungsfreiheit des geschichtlichen Daseins. Ist diese, analog dem biblischen Schöpfungsbericht, die Freiheit zum Guten oder zum Bösen, so ist sie auch die Freiheit zum guten oder zum schlechten Nennen. Denn der Versuch, sich in positiven Namen des Göttlichen zu bemächtigen, ist eine Form der superbia des Bösen, und das namenlose Nennen des Gottes aus dem Geist der Natur ist wie das Gute ewiger Auftrag

und endlicher Dienst. Gott nennen können und sich für eine der beiden Weisen des Nennens entscheiden müssen, sind also immer schon eins. In der Erfüllung der Geschichte am Ende der Zeit wird das schlechte Nennen verschwinden, doch das gute wird bleiben, aber es wird sich verwandeln. Denn der einst unbewußte Ursprung wird nun bewußt ergriffen, so daß zwar noch immer etwas genannt werden kann. Aber das Nennen selbst ist jetzt nicht mehr ein instrumentales Tun, sondern ein existentielles Sein, wofür Hölderlin das Bild des Gesang-seins findet. „Bald sind wir aber Gesang“ lautet die Fortsetzung jenes 'Friedensfeier'-Wortes, und deutlicher die des Entwurfs „ein Chor nun sind wir“. Aus dem rufenden Nennen der Einzelnen, der Dichter, wird der Lobgesang aller im Angesicht der wiedergekehrten Götter.

Nachdem das Motiv des unbekanntes oder ungenannten Gottes bis zu diesem Punkt geführt ist, sei wenigstens in Parenthese auf gewisse biblische Vorstellungen hingewiesen, die Hölderlin zweifellos angeregt haben. Etwa das Hiob-Wort (36, 26): „Siehe, Gott ist groß und unbekannt; seiner Jahre Zahl kann niemand erforschen“, dessen zweite Hälfte wohl hinter dem Vers der Ode 'An die Deutschen' steht (42): „Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir“. Selbstverständlich war dem Theologen Hölderlin auch Luthers *Deus absconditus* bekannt, der zugleich ein *Deus revelatus* ist. Die nächste Beziehung dürfte sein Motiv mit dem *ἄγνωστος θεός* der Athener verbinden, den Paulus in der Areopag-Rede deutet (Apg. 17, 19 ff.). Wie sehr sich Hölderlin diese Rede eingepreßt haben muß, geht aus mehreren Stellen hervor. Die Wendung: „Er wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht“ kehrt in den zitierten Sätzen über den Einen wieder: „kein Tempel ist ihm angemessen“. An die Stelle: „fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns“ klingt der Eingang der 'Pamos'-Hymne an: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott.“ Und der „unwissende Gottesdienst“ der Athener, dem Paulus die „Verkündigung“ des Evangeliums entgegengesetzt, dürfte das Motiv für den Schluß der Hymne ergeben haben, den einst „unwissenden“ Dienst des Dichters an Mutter Erde und Sonnenlicht, dem jetzt die vom Vater gewollte Pflege des „festen Buchstabens“ folgen wird. In unserem Zusammenhang ist es namentlich das Wort: „Denn in ihm leben und weben und sind wir“, das an Hölderlins Idee eines göttlichen Mediums zu erinnern scheint, welches Menschen in ungegenständlicher Anwesenheit durchdringt, so daß es unendlich in ihnen zu wirken vermag.

Aber gerade hier zeigt sich, daß der paulinischen Anschauung eine alimine andere Gottesvorstellung zugrunde liegt. Denn nicht war Gott un-

bekannt, weil er so nahe war, sondern er ist nahe, damit sie ihn „suchen sollten, ob sie ihn .. finden möchten“. Die „Zeit der Unwissenheit“ war nicht die Folge seiner Nähe, sondern die Vorstufe seiner Offenbarung durch den Mund des Apostels. Von Hölderlins spekulativer Verbindung zwischen Nähe und Unsichtbarkeit des Gottes ist Paulus weit entfernt. Er meint die geschichtliche Tatsache, daß das Evangelium noch nicht nach Athen gedrungen ist, im Altar des unbekanntes Gottes aber schon ein Zeichen seines Kommens besitzt. Hölderlin scheint sich selbst dieses Gegensatzes bewußt zu sein, wenn er in den 'Antigone'-Anmerkungen (StA V, 269) zwischen dem „unmittelbaren Gott“ der Tragödie, der „ganz Eines mit dem Menschen“ ist, und dem „Gott eines Apostels“ unterscheidet, der sich „mittelbarer“ als „höchster Verstand in höchstem Geiste“ zeigt, wobei der Gedanke des Bekannt- oder Unbekanntseins allerdings aus dem Spiele bleibt. Wie in vielen anderen Fällen muß man sich also damit begnügen, Anregungen durch biblische Worte und Szenen festzustellen, die Hölderlin jedoch im Sinne idealistischer Denkformen umdeutet, während sich umgekehrt auch neutestamentliche Denkweisen finden, die nun ganz in die Hölderlinische Sprache eingegangen sind.

Das Motiv des namenlosen Gottes taucht in Hölderlins späterer Dichtung noch mehrmals und in verschiedenen Metamorphosen auf. Wir führen deren zwei an, um diese Entwicklungsreihe abzuschließen. Von den in der Zeit der Götterferne verlassenen Tempeln sagt die Hymne 'Der Mutter Erde' (V. 57 f.): „namlos aber ist in ihnen der Gott“. Nicht ein namenloses Nennen im Verzicht auf überlieferte Namen, sondern das völlige Vergessen des Gottes ist gemeint, ein Zustand also nicht jenseits der Positivität, wo das lebendige Gottesverhältnis beginnt, sondern diesseits ihrer, wo gar keine Religion mehr ist. Aber der Gott ist noch da, der Tempel ist noch sein Haus, auch wenn ihn „Regen“ und „Nordsturm“ durchbrausen, und in „verschwiegener Erde“ sind die heiligen Geräte geborgen. Darum ist der Gott nicht fremd oder fern oder tot, sondern nur „namlos“. Hölderlin will sagen: Die Existenz des Gottes hängt nicht an der Existenz eines menschlichen Gottesdienstes. Nicht gab der Mensch sich seine Götter, wie es noch im 'Hyperion', idealistischem Denken entsprechend, hieß, sondern der Gott *ist*, und der Mensch hat die Wahl, ob er ihn samt seinem Namen verleugnen oder unter einen starren Namen zwingen oder namenlos feiern will. Wir haben jetzt also drei Formen der Namenlosigkeit zu unterscheiden: den unnennbaren Namen des im Ursprung unerkannt wirkenden Gottes, den vergessenen Namen des in der Nacht der Zeit verleugneten Gottes

und den vermiedenen Namen des in derselben Zeit, aber aus dem Geist der Natur gefeierten Gottes.

Die andere Variante des Motivs gehört wieder in diesen dritten Bereich, aber sie betrifft nicht die Zeit überhaupt, sondern eine bestimmte Situation der Zeit, den Augenblick, ehe sie sich erfüllt und die Götter wiederkehren. Eine späte Variante zum 'Archipelagus', welche die V. 257 beginnende Evokation des vollendenden Festtags fortsetzt, lautet (StA II, 646):

*Aber weil so nahe sie sind, die gegenwärtigen Götter,  
Muß ich sein, als wären sie fern, und dunkel in Wolken  
Muß ihr Name mir sein, nur ehe der Morgen  
Aufglänzt, ehe das Licht im Mittag glühet,  
Nenn' ich stille sie mir, damit der Dichter das Seine  
Habe...*

Der Dichter vermeidet die unmittelbare Begegnung mit den Göttern und spricht die Namen nicht aus, die ihre Gegenwart seinem Munde gleichsam entrisse. Nur vor Tagesanbruch und für sich allein nennt er die Himmlischen, denen er sich als Dichter doch zugeeignet weiß. Dieses Zurücktreten aus der Unmittelbarkeit in eine Distanz, die ihm erst erlaubt, das Geschaute zu nennen und zu deuten, ist eine der Urgebärden Hölderlins, die wir schon in den frühesten Gedichten beobachten. Die merkwürdige Angabe der Tageszeit aber, die ein Nennen zuläßt, kann nicht die Nacht, sondern nur die Dämmerung meinen. Denn in Hölderlins Tageszeiteinsymbolik läßt die Helle des Tages alles im scharfen Kontur seines einmaligen und isolierten Daseins gegenständlich erscheinen. Die Nacht ist die Zeit des Irrs oder des Rausches, wo gar kein Gegenstand entgegensteht und der Getriebene nur sich selber fühlt. Aber die Dämmerung ist der Moment, in dem zuerst Gegenstände, doch mit fließenden Rändern und anderem Gegenständlichen noch in Übergängen verbunden, auftauchen. Auf unser Problem übertragen heißt das: Die Nacht erlaubt kein Nennen, der Tag nur ein Benennen mit positiv-fixierenden Namen, aber die Dämmerung ist die Zeit des namenlosen Nennens, welches dem Genannten zugleich sein Eigensein und den Kontakt mit allem übrigen Seienden und so die Unendlichkeit beläßt. Und nur in der Dämmerung kann auch der Nennende das Genannte zwar als das Andere, aber dennoch ihm Verschwisterte fühlen. Das dürfte der Sinn der dunkel in Wolken erscheinenden und nur vor dem aufglänzenden Morgen zu nennenden Gottesnamen sein.

Daraus ergibt sich eine interessante Folgerung. Die unmittelbare Gegenwart der Götter, wiewohl erlösend und heilbringend und tiefersehnt, birgt

auch eine Gefahr. Für die Menschen die Gefahr der Einsfühlung, in welcher sie sich den Göttern gleichzustellen verlockt sind. Für die Dichter, deren Amt das Nennen ist, die Gefahr der Vergegenständlichung, die sie verleitet, sich des Göttlichen in positiven Namen zu bemächtigen. Darum zieht sich der Dichter in die Distanz der Dämmerung zurück, worin ihm die Demut eines namenlosen Nennens der Unendlichen erhalten bleibt. Sie ist „das Seine“, das er haben muß, um ihretwillen dürfen Dichter und Dichtung die Grenze der Vorläufigkeit im wörtlichen Sinne des Vorlaufens nicht überschreiten. Dies besagt auch die Variante zu 'Brot und Wein' (StA II, 597):

*Vor der Zeit! ist Beruf der heiligen Sänger und also  
Dienen und wandeln sie großem Geschicke voran.*

Auf solche Gefahren spielen auch andere späte Gedichte und Entwürfe an. 'Brot und Wein' kennt sie in der fünften und sechsten Strophe, welche die Götterwiederkehr schildern, noch nicht. Dafür wird dieser Vorgang gleichsam in drei Akte zerlegt, die sich wiederum nach der Art des Nennens unterscheiden: Längst, ehe die Himmlischen kamen, waren sie schon „Eines und Alles genannt“, in der pantheistischen Formel also und mithin namenlos. Dann kommen sie, aber noch „unempfunden“, womit gemeint ist: noch nicht als bestimmte Wesen empfunden; nur ein helles, blendendes Glück wird gefühlt.

*Und es scheut sie der Mensch, kaum weiß zu sagen ein Halbgott,  
Wer mit Namen sie sind, die mit den Gaben ihm nahn.*

Wie eben der Dichter vermeidet der Mensch die personale Begegnung; denn das vorausempfundene Glück bildet kein Gegenüber. „Fast trifft den Rücken das Glück“ sagt eine späte Lesart (StA II, 602) anschaulich und wohl in Erinnerung an jenen apollinischen Unglücksschlag in den Rücken, der Patroklos dem Tod überlieferte – Hölderlin wendet im letzten Böhlendorff-Brief das Bild auf sich selber an. Selbst ein Halbgott weiß die Namen kaum. „Darum siehet mit Augen kaum ein Halbgott; und ist Feuer um diesen und Schlaf“ heißt es wiederum später. Von der Gewalt des himmlischen Feuers übermannt versuchen weder Mensch noch Halbgott, das Geschaute zu benennen und sich damit gleichsam den eigenen Standort zu sichern. Das ist die Zäsur zwischen dem einst namenlosen und einem neuen Nennen, welches nun folgt. Denn jetzt, in einem dritten Schritt des Vorgangs, kommen die Götter „in Wahrheit“ und als „sie selbst“. Jetzt schaut der Mensch die „Offenbaren“ und nun „nennt er sein Liebstes, nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn“. Welcher Art dieses neue

Nennen ist, wissen wir noch nicht, doch ein positives Benennen kann im Bild blumengleich aufblühender Worte nicht gemeint sein. Aus der Analyse ähnlicher Bilder wird sich ergeben, daß wir hier zum erstenmal eine Form des symbolischen Benennens vor uns haben – wie Diotima ihren Blumen „aus Liebe neue, schönere“ Namen gibt (I, 100).

Von demselben Übergang spricht die sechste Strophe der Hymne 'Germanien', doch begründet sie ihn tiefer. Angeredet ist die Jungfrau Germania:

*O trinke Morgenlüfte,  
Bis daß du offen bist,  
Und nenne, was vor Augen dir ist,  
Nicht länger darf Geheimnis mehr  
Das Ungesprochene bleiben,  
Nachdem es lange verhüllt ist;  
Denn Sterblichen geziemet die Scham,  
Und so zu reden die meiste Zeit,  
Ist weise auch von Göttern.  
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.*

Das Gold, Sinnbild des Ursprungs und der Vollendung, tritt zutage, mit dem Zorn am Himmel, dem Gewitter des Donnerers, ist es ernst geworden – er kündigt die vaterländische Erfüllung an – und ein bisher ins Geheimnis verhülltes Ungesprochenes soll jetzt genannt werden. Wir erfahren nicht, worin es besteht, nur, daß es nicht gänzlich verschwiegen war. Denn so von Göttern zu „reden“, war ein Gebot der „Scham“ und „weise auch“. Die menschliche Rede vom Göttlichen überschritt eine gewisse Grenze nicht, sie war religio, die wörtlich: Zurückhaltung, frommes Bedenken, Scheu und Gottesfurcht bedeutet. Daß zu diesem Ungesprochenen auch der Name gehörte, kann nicht zweifelhaft sein, doch ist wohl überhaupt jede bestimmte und erschöpfende Aussage über die Götter gemeint, die sie des Geheimnisses ihrer Gottheit beraubt hätte. Jetzt aber, „zwischen Tag und Nacht“, also wieder in der Dämmerung, erscheint das „Wahre“. Aber es wird nun nicht, wie man erwarten sollte, geradezu ausgesprochen, es darf nur „dreifach umschrieben“ werden und muß zugleich „ungesprochen

auch“ bleiben. „Wie es da ist“, fügt Hölderlin hinzu; denn das Wahre, das erscheint, spricht nicht von sich, sondern es *ist*. Ob sich das „dreifach“ auf die Dreiheit der nächsten Strophe bezieht, das „Vergangengöttliche“, das „Zukünftige“ und das in der „Mitte der Zeit“ Wirkende, oder ob es nur eine hieratische Formel ist, braucht zunächst nicht entschieden zu werden. Nur darauf kommt es an, daß auch das neue Nennen nicht die ganze Wahrheit enthüllt, sich ihr aber mittelbar nähert.

Dieses Zugleich von umschreibender Erhellung und Verhüllung ins Ungesprochene drückt nun nichts anderes als das Wesen des Symbols aus, sofern dieses den Sinn im Bild umschreibt, aber seine Unendlichkeit in dessen Endlichkeit unausgesprochen läßt. Das ist aber die einzig angemessene Form einer menschlichen Antwort auf die Erscheinung des Göttlichen. Denn dieses Erscheinen ist selbst Enthüllung und Verhüllung zugleich: Nur in der Zeit und in die Zeit hinein kann das Ewige sich zeigen, weil sie allein jene Dimension des Gegenüber darbietet, die etwas als etwas erscheinen läßt. Indem das Ewige aber Gegenstand wird, nimmt es die Form der Gegenständlichkeit, also der Zeitlichkeit an. Ewiges offenbart sich nur in der Zeit und nur um den Preis der verbergenden Enthüllung seiner Ewigkeit.

Damit formulieren wir einen Grundgedanken Hölderlins, den z. B. schon Hyperion in dem Satz ausspricht: „Welchem Auge stellte sich ein Gott in unverhüllter Glorie dar?“ (StA III, 204). Der Semele-Mythus in 'Wie wenn am Feiertage' zeigt umgekehrt, wie die unverhüllte Epiphanie des Gottes den Menschen vernichtet, d. h. die Zeitlichkeit aufhebt. Bildern wie dem des Gottes, der Freundesgestalt annimmt, der in Wolken oder in Stahl gehüllt erscheint, und ähnlichen liegt stets dieses Verhüllungsmotiv zugrunde. Noch in dem späten Entwurf 'Was ist Gott?' findet sich der Satz: „Jemehr ist eins unsichtbar, <desto mehr> schicket es sich in Fremdes.“ Der Ewige verbirgt sich in zeitliche Zeichen, den „Blitz“ und den „Donner“. Diese sendend schickt er sich selbst in die Fremde der Zeit, worin seine Zeichen wie zeitliche Eigenschaften verstanden werden, der Blitz als der „Zorn“ und der Donner als der „Ruhm“ Gottes. Darum ist uns Gott „unbekannt“, aber das „Angesicht des Himmels“ erscheint uns „dennoch voll Eigenschaften . . von ihm“.

Wenn sich dergestalt das Göttliche in seine Offenbarungen verhüllt, dann trifft die menschliche Rede, die allein diese nennen kann, es nur umschreibend und läßt sein Eigentliches ungesprochen. Dichterische Symbolik ist daher nichts weniger als ein autonomes Verfahren, das im Belieben des Dichters stünde, sondern sie trägt der Erscheinungsweise des Göttlichen Rechnung und ist, im wörtlichen Sinne, deren menschliche Ent-sprechung.

Es steht daher nichts im Wege, jene dreifache Umschreibung auf die drei Erscheinungen des Göttlichen in den drei Weisen der Zeit zu beziehen, zumal diese, wie Hölderlin sagt, dann wiedertönen, wenn der Name der Mutter Erde, der Beständigen im Wechsel der Zeiten genannt wird. Beim Namen der Gottheit erscheint das Göttliche in nennbaren Formen des Seienden und verbirgt in diesen sein niemals zu nennendes Sein.

Wir sind vom namenlosen zum symbolischen Nennen gelangt. Noch ist aber nicht geklärt, ob auch der Name selbst Ausdruck dieser Symbolik werden kann, ob sie sich auf die Götter beschränken muß und ob sie an die Situation der sich erfüllenden Zeit gebunden ist. Die Beantwortung der ersten Frage schließt die der beiden andern ein. Denn gibt es eine Symbolik des Namens, so kann sie auch auf menschliche Personen und zeitliche Situationen übertragen werden, da in Hölderlins Dichtung Menschheit erst im Horizont der Gottheit und Zeitliches erst im Lichte des Ewigen seine spezifische Bedeutung erhält. Wie kommen wir also vom symbolischen Nennen zum symbolischen Benennen?

Wenn dort das Genannte nicht definitiv begrenzt, sondern metaphorisch entgrenzt wird, so verhält es sich hier grundsätzlich nicht anders: der symbolische Name bezeichnet zwar die individuelle Person, aber seine Bedeutung – eine bildliche zumeist – durchbricht die Grenze ihrer Individualität und verweist auf ein Allgemeines, das sich in der Person nur individualisiert. Und wie das symbolische Nennen durch den Verzicht auf endliche Bestimmungen die Unendlichkeit des Genannten fühlbar macht, so deutet auch der symbolische Name, Fixierungen vermeidend, in einen unendlichen Sinnhorizont hinaus, welcher den Namensträger in die geistigen Ordnungen des Kunstwerks einbezieht. Der Schritt vom symbolischen Nennen zum symbolischen Benennen verlangt also keine prinzipielle Entscheidung wie etwa der Übergang vom namentlichen zum namenlosen Nennen. Er wendet nur ein allgemeines Verfahren auf einen besonderen Fall an, und wir könnten daher mit Namenssymbolik rechnen, sobald die generelle Symbolik des Nennens entdeckt ist.

Nun war uns deren Motiv erst in Hölderlins hochklassischer Dichtung begegnet, aber schon im 'Hyperion' finden wir, wie sich zeigen wird, symbolische Namen. Die sonst oft zutreffende Erklärung, die theoretische Einsicht folge der Praxis nach, befriedigt hier nicht, weil Namenssymbolik ein überlegtes Verfahren des Dichters voraussetzt. Die Schwierigkeit löst sich jedoch, wenn man bedenkt, daß schon das namenlose Nennen, dessen Motiv in der 'Hyperion'-Zeit entstand, im Grunde ein symbolisches Nennen war. Denn um das unendliche Wesen zum Vorschein zu bringen, wird

der verendliche Name vermieden, und sobald erkannt ist, daß nicht der geschlossene, fixierende Begriff, sondern nur das offene, über sich hinausweisende Bild dieser Unendlichkeit gerecht wird, ist das namenlose de facto ein symbolisches Nennen geworden. Diese Erkenntnis kündigt sich in den Tübinger Hymnen an und wird in der Zeit der 'Hyperion'-Vorstufen entfaltet:

Die große Philosophie der Metrischen Fassung und des ersten Kapitels von 'Hyperions Jugend' (StA III, 189 ff.; 200 ff.) sucht unter anderem zu verstehen, wie das Wahre in uns im Schönen außer uns erscheinen könne. Noch schwankend zwischen der Annahme eines subjektiv setzenden und der eines objektiv seienden Geistes erklärt Hölderlin einmal, dem „Geistigen in dir“ erschaffe die „Phantasie ein Zeichen“, das andre Mal, im „verborgnen Sinn“ des Schönen erscheine „vor uns der Geist, der unsern Geist nicht einsam läßt“. Dieser Widerspruch, Symptom der allmählichen Lösung von der Kant-Schillerschen Ästhetik, interessiert in unserem Zusammenhang nicht. Nur darauf kommt es an, daß in beiden Fällen das ästhetische Gebilde als zeichenhafter Träger eines Geistes und mithin als der endliche Repräsentant eines Unendlichen verstanden wird. Das sinnliche Bild wird zum Sinnbild, kraft dessen die Dichtung sogar den „reinen freien Geist“, die a priori wirkende Vernunft, übertrifft, die „sich nie mit den Sinnen und ihrer Welt versöhnen“ kann. In betontem Gegensatz zur Aufklärungspoetik, welche die Dichtung zur Vorstufe und Propädeutik der Erkenntnis macht, behauptet Hölderlin ihre Selbständigkeit, indem er sie aus dem Wesen des Symbols ableitet, analog der generellen Symbolik der Natur, von deren „Chifferschrift“ schon das Kantische Motto der 'Hymne an die Schönheit' gesprochen hatte.

Wir mußten die drei Motive des Nicht-Bennens, des namenlosen und des symbolischen Nennens der Darstellung halber sondern. Jetzt zeigt sich, daß sie chronologisch und sachlich zusammengehören und der grundlegenden Erkenntnis entspringen, Dichtung vergegenwärtige in endlichen Wort- und Bildzeichen einen unendlichen Geist, welcher das dargestellte Seiende, gleichsam die Schale seiner Faktizität aufbrechend, für das in ihm wirkende Sein durchscheinend macht. Wird aber jeglicher Inhalt der Dichtung Sinnbild, dann wäre es seltsam, wenn allein der Name an dieser universellen Verwandlung der Realität nicht teilnähme, sondern als factum brutum und caput mortuum liegen bliebe:

Ehe wir zur Praxis übergehen, fragen wir zuletzt, ob sich wie die bisherigen Motive auch das des symbolischen Namens in dichterischen Äußerungen Hölderlins dokumentieren läßt. Um das Hauptphänomen einzugrenzen

zen, führen wir zunächst einige Stellen an, die auf Sonderformen der Namenssymbolik zu deuten scheinen.

Die epigrammatische Ode 'Die scheinheiligen Dichter' tadelt die poetischen „Heuchler“ darum, daß sie von den Göttern sprechen, ohne an sie zu glauben. Die zweite Strophe wendet sich an die Götter selbst:

*Getrost ihr Götter! zieret ihr doch das Lied,  
Wenn schon aus euren Namen die Seele schwand,  
Und ist ein großes Wort vonnöten,  
Mutter Natur! so gedenkt man deiner.*

Mit einem Wort der Hymne 'Mnemosyne' kann man dies kommentieren: Die Götternamen sind „deutungslose Zeichen“ geworden und haben „fast die Sprache in der Fremde verloren“, in der Fremde einer Welt des autonomen „Verstandes“, wie die erste Strophe sagt. Dennoch – darin liegt die epigrammatische Pointe des Gedichts – hat es seine Bedeutung, daß wenigstens die leere Hülse ihrer Namen übrig geblieben ist und sogar die Natur, die Mutter der Götter und der Grund ihrer Wirklichkeit, hin und wieder, wenn auch nur rhetorisch und ohne Bewußtsein ihres Wesens, genannt wird. Während Empedokles die Götternamen zu vergessen riet, bis sie aus dem Geist der Natur neu genannt werden können, verbürgt in der Ode noch der seelenlos weitergenannte Name so etwas wie die unsichtbare Anwesenheit des Gottes im Lied. Der Name ist hier, nicht im üblichen, aber im wörtlichen Sinne, Symbol, sofern er von sich her zusammenwirft und zusammenfügt, was nicht einmal sein Mißbrauch trennen kann. Würde er in neuem Geiste genannt, so träte diese immer bestehende Fügung nur zutage.

Das Beispiel ist darum aufschlußreich, weil es das philologische Schema Namensform – Namensbedeutung durchbricht und etwas über die Vergegenwärtigungskraft des reinen Namenslautes verrät. Richtiger gesagt, durchkreuzen sich beide Gesichtspunkte; denn das Begriffspaar Name–Seele nähert sich dem ersten. Auch später wird uns diese Doppelheit noch begegnen. Wir können von mythischer und magischer Namenssymbolik sprechen, wobei wir Hölderlins Begriff des Mythischen, des „Intellektuell-historischen“ zugrunde legen, der im Aufsatz 'Über die Religion' entwickelt wird: Ein historischer oder mythologischer oder überhaupt empirischer Name wird durch die ihm innewohnende Bedeutung zum mythischen Phänomen, das nach unsern einleitenden Bemerkungen freilich die späte, analogische Mythik vertritt und darum Symbolik ist. Magische Namenssymbolik hieße demgegenüber: der erklingende Name ruft seinen Träger herbei und bereitet ihm eine faktische Anwesenheit, deren sich der Dichter

gar nicht bewußt zu sein braucht, wenn er nur ein mythologisches Ornament anzubringen gedachte. Von der Magie des redenden Namens unterschiede sich diese Magie wie die Beschwörung des Geistes von den Befehlen, welche ihm der Magier erteilt. Gleichgültig jedoch, wie wir die beiden Formen der Namenssymbolik nennen, die zweite geht unter der Schwelle mit und taucht nur gelegentlich für einen Moment auf.

Ein anderes Zwischenbeispiel entnehmen wir wieder einem späten Gedicht. In der zweitletzten Fassung der 'Patmos'-Hymne heißt es nach der Erwähnung der Kreuzfahrer und Heinrichs IV. (StA II, 182):

*Wie Morgenluft sind nämlich die Namen  
Seit Christus. Werden Träume. Fallen, wie Irrtum  
Auf das Herz und tötend, wenn nicht einer*

*Erwäget, was sie sind und begreift.*

Daß Morgenluft offen macht, haben wir in 'Germanien' gelesen. So ist es wohl auch hier gemeint. Wer im Namen Christi handelt, sich z. B. nach „Jerusalem“ oder „Canossa“ aufmacht, dessen Name ist und macht offen, weil er mehr als die Faktizität einer historischen Person bezeichnet; er versinnbildlicht eschatologische Hoffnungen. „Unabsehlich seit jenem die Fabel“ hieß es zuvor; seit Christus erzählt die Geschichte nicht mehr geschlossene Geschichten, wofür die Mythen des Herakles und Peleus als Beispiele dienen, sondern unabsehlich offene Ereignisse, die „reicher, zu singen“ sind. Im Horizont der Heilsgeschichte, die alles Zeitliche ins Licht der ewigen Zukunft rückt, werden historische Gestalten, Taten und Namen zu Symbolen einer Zukünftigkeit, die wie Morgenluft in ihnen weht. Aus ihr müssen sie aber auch begriffen werden, sonst töten sie wie Traum und Irrtum. Das heißt wohl: wer hier nur menschliche Leistungen, aber nicht den erblickt, in dessen Dienst sie erst geworden sind, „was sie sind“, deutet selbstherrlich im Sinne der *superbia*, welche das „Herz“, die Mitte, tötet, weil sie selbst Mitte sein will.

Auch hier haben wir eine Namenssymbolik vor uns, die mit der sprachlichen Form des Namens nichts zu tun hat. Symbolfigur ist der Namens-träger, da seine geschichtliche Gestalt übergeschichtliche Bezüge assoziiert, und nur, weil er sich damit den Namen gemacht hat, mit dem er in die Geschichte eingegangen ist, überträgt sich die personelle Symbolik auf den Namen – so meint man. Dennoch muß es etwas bedeuten, daß Hölderlin nicht sagt: die Fürsten oder die Helden, sondern: die Namen seit Christus. Der Name scheint mehr als ein bloßes Merkzeichen für den Geschichte deutenden Dichter zu sein.



Man könnte daran erinnern, daß in Hölderlins letzten hymnischen Entwürfen und Fragmenten, also in der Zeit dieser 'Patmos'-Verse, sich die Namen merkwürdig häufen, die deutenden Zusätze aber immer lakonischer werden und manchmal ganz wegfallen, so als ob die Anwesenheit des Namens im Gedicht für sich spräche. Man könnte ferner an die alttestamentliche Formel „der Name des Herrn“ denken, womit der Herr selbst gemeint ist – so auch in der ersten Bitte des Vaterunsers – so daß der Name nicht als Onoma, sondern gleichsam als Synonymon der Person gilt. Beide Hinweise schließen sich in dem Gedanken zusammen, der Name sei nicht primär ein Mittel der Bezeichnung, sondern ein Stück Selbstdarstellung der Person, in ihm zeige und offenbare sie sich nicht anders als in ihren Taten – wie Gott sich Mose im feurigen Busch durch den Namen Jahwe offenbarte, der allerdings zugleich etwas bedeutet – das „Ich bin, der ich bin“ – also ein echt symbolischer Name ist (2. Mos. 3, 14; Jahwe ist dritte Person: Er ist). Diese Annahme stimmt mit der allgemeinen Beobachtung überein, daß Hölderlin in dem Maße, wie er vom idealistischen Denken abrückt, sein dichterisches Deuten nicht mehr als Rede aus der Vollmacht des Geistes, sondern als Antwort auf das Sich-zeigen der Dinge versteht. Auch der Name wäre dann eine Form des Sich-zeigens, nicht mehr ein Mittel der Bezeichnung, und die Subjekt-Objekt-Relation zwischen dem Benennenden und dem Benannten, worin der Name nur als vermittelndes Medium fungiert, wäre in einen ursprünglicheren Ansatz aufgehoben.

Den Denkformen des späten Hölderlin gemäß müßte man ihn so formulieren: Die im Namen sich zeigende, sich sozusagen vorstellende Person geht, indem sie ihn vor sich hinstellt, in sich selbst, in den unsichtbaren Grund ihres Personseins zurück – „Jemehr ist eins unsichtbar, <desto mehr> schicket es sich in Fremdes“ gilt auch hier – sie verbirgt sich gleichsam hinter der persona, aus der ihr Name heraustritt. So wird der Name zum Stellvertreter ihres Seins – der Namenslaut und selbstverständlich zugleich alles, was sich an historischer Erscheinung und Wirkung mit ihm verknüpft. In ihm „existiert“ sie, ob Mensch oder Gott, geschichtlich und, so fügen wir hinzu, dichterisch. Denn auch die Dichtung muß sich an das halten, was, sich zeigend, aus sich heraustritt; sie ergreift im Namen das Sein der Person da, wo es existent wird. Damit erklärt sich wohl jene Häufung geschichtlicher Namen ebenso wie der Ausdruck „die Namen seit Christus“. Vertritt aber der Name das Sein der Person, so ist er ihr Symbol, doch anders als in der eben angeführten Ode. Denn der epigrammatische Scherz zielte nur auf magische Anwesenheit im Lied; jetzt wird diese als ein Heraustreten aus

dem Grund der Person ins Zeichen des Namens gedeutet, so daß wir im wörtlichen Sinne von existentieller Namenssymbolik sprechen können. Wichtiger als der Titel ist jedoch die grundlegende Erkenntnis, die sich hieraus ergibt: Wenn schon der Name als solcher die Person durch enthüllende Verhüllung vergegenwärtigt, dann ist das, was er in seiner sprachlichen Form an Wesensaussage leisten kann, nur eine zusätzliche Leistung. D.h. die essentielle, wesenerhellende Namenssymbolik, die wir suchen, ist, wenigstens beim späten Hölderlin, der existentiellen untergeordnet. Diese Unterordnung scheint sie mehr oder weniger überflüssig zu machen, zumal ihr Verfahren, einen Namen mit geheimer Bedeutung auszustatten, nicht nur eine gewisse Freude am Artifizialen, sondern streng genommen die idealistische Position voraussetzt. Jedenfalls erklärte sich so die Tatsache, daß sie nur in Hölderlins klassischer Epoche blüht.

Dennoch verschwindet sie in seiner Spätzeit nicht, aber sie nimmt eine andere Form an, die wir an einem dritten Beispiel dieser Zwischengruppe erläutern. In den 'Antigone'-Anmerkungen (StA V, 268) zitiert Hölderlin die bekannten Verse, in welchen er den Namen Zeus mit „Vater der Zeit“ übersetzt hatte, und rechtfertigt dies mit den Worten: „Im Bestimmteren oder Unbestimmteren muß wohl Zeus gesagt werden. Im Ernste lieber: Vater der Zeit oder: Vater der Erde“, weil der „Charakter“ des Zeus dies erfordere – die Begründung brauchen wir nicht mehr anzuführen. Zunächst: was heißt „im Bestimmteren oder Unbestimmteren“? Offensichtlich bedeutet „oder“ hier so viel wie „oder vielmehr“: im Bestimmteren oder vielmehr Unbestimmteren. Der bestimmte Ausdruck Zeus ist in Wahrheit unbestimmt, weil er als positiver Name das Wesen des Zeus, Vater der Zeit zu sein, verdeckt. Indem Hölderlin den Namen durch die Wesensbezeichnung ersetzt, handelt er nach dem Grundsatz: „Wir müssen die Mythe nämlich überall beweisbarer darstellen“. Und zwar, um sie „unserer Vorstellungsart mehr zu nähern“, die, wie es in denselben Anmerkungen heißt, darauf angewiesen ist, „etwas treffen zu können“. Der Wesensausdruck trifft, was der konventionelle Name verfehlt. Die Griechen umgekehrt mußten sehen, „sich fassen zu können“. Darum durften sie Zeus sagen, weil für sie – das liegt in der Konsequenz des Hölderlinischen Gedankens – der feste Name seinerseits die „Fassung“ dessen war, was an numinoser Erfahrung einer Erd- und Zeitmacht in ihnen lebte. Uns, die wir diese Erfahrung nicht mehr besitzen, ist der Name ein totes Wort, das beseitigt werden muß.

Diesem Grundsatz gemäß durchzieht das Spätwerk eine Schicht wesenerhellender Bezeichnungen, die an die Stelle überlieferter Namen treten, beginnend mit einfachen Umschreibungen wie Meergott, Weingott,

Schlachtgeist (Ares), Friedensgeist (Eros) und dergleichen. Die 'Antigone'-Übersetzung, woraus die beiden letzten stammen, geht hierin besonders weit<sup>4</sup>. Der oberste Gott heißt auch in anderen Dichtungen Herr der Zeit und der Erde Vater, sonst der Höchste, der Herrscher, der Allebedige, der ewige Vater, am häufigsten der Donnerer, und Christus, weil er seinen Strahl zur Erde gebracht hat, der Gewittertragende, auch der Jüngling, der Sohn des Höchsten, der Einzige usf. Der Name Johannes kommt nur in späten Bearbeitungen der 'Patmos'-Hymne vor; im Gedicht selbst ist vom Jünger und vom Seher die Rede. Auch der vielberufene Fürst des Festes gehört in diese Reihe. Besonders aufschlußreich ist die zehnte Strophe der 'Rhein'-Hymne, die für den schon namentlich erwähnten Rousseau noch einen besonderen Namen sucht: „Wie nenn ich den Fremden?“ und ihn dann einen der „Söhne der Erde“ nennt, ähnlich wie die 'Wanderung' dem Namen des Schwarzen Meeres hinzufügt, „nicht umsonst sei dies das gastfreundliche genennet“. Weitere Beispiele erübrigen sich, wenn nur deutlich geworden ist, wie Hölderlin seinen Grundsatz des Beweisbarer-darstellens und Im-Ernste-nennens verwirklicht.

Im Zusammenhang unseres Problems stellt sich die Frage: sind dies symbolische Namen? Im üblichen Sinne selbstverständlich nicht; denn das Gemeinte wird nicht in einen Namen verwandelt und durch diesen versinnbildlicht, sondern unmittelbar ausgesprochen; grammatisch ausgedrückt: ein nomen appellativum übernimmt die Rolle des nomen proprium. Daß gleichwohl Wendungen wie „Vater der Zeit“ oder „Sohn der Erde“ nicht nur bildlich, sondern sinnbildlich zu nehmen sind – denn Zeit und Erde sind in Hölderlins Sprache Chiffren für Seinsweisen – können wir außer Acht lassen, weil dies zum allgemeinen Symbolcharakter der Hölderlinischen Dichtung gehört, der uns aus dem Bereich des namenlosen Nennens bekannt ist. Aber darauf kommt es an, daß sie nicht nur wie dort als umschreibende Charakteristiken, sondern ausdrücklich als Äquivalente des Namens dienen. Am besten lassen sie sich mit den griechischen Beinamen vergleichen, die ihre bildliche oder sinnbildliche Bedeutung offen zu erkennen geben und den Namen nicht nur ergänzen, sondern häufig ersetzen. Während also der symbolische Name als Name bezeichnet und als Symbol bedeutet, übernimmt in diesen Gebilden die Bedeutung selbst die Bezeichnungsfunktion des Namens. Damit kehrt sich aber das Verhältnis um: nicht symbolisiert der Name eine Bedeutung, sondern die Bedeutung symbolisiert einen Namen. „Vater der Zeit“ ist ein Symbol des Namens Zeus, unbeschadet des besonderen Hölderlinischen Sinnes, welchen dieses Bild

<sup>4</sup> Vgl. F. Beißner: Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, 1933, S. 171 ff.

außerdem versinnbildlicht. Wir nennen solche Bildungen daher nicht symbolische Namen, sondern Namenssymbole, womit, um es zu wiederholen, nicht Symbole in Namensform, sondern ganz einfach Symbole für Namen gemeint sind. Da sie aber zugleich eine Wesenserhellung anstreben, setzen sie die klassische Namenssymbolik fort, die wir vor allem im Roman und im Drama Hölderlins finden werden. Die innere Begründung des Wandels war den 'Antigone'-Anmerkungen zu entnehmen. Äußerlich erklärt er sich durch die Tatsache, daß es sich in den klassischen Dichtungen vorwiegend um frei erfundene oder beliebig entlehnte Namen handelt, die leicht mit der gewollten Bedeutung ausgestattet werden könnten. Das Spätwerk aber, das „Bestehendes gut deuten“ will, stößt auf bestehende mythologische oder historische Namen und muß sie durch eigene Prägungen ersetzen, wenn sie mißdeutet oder wie „deutungslose Zeichen“ ohne Verständnis aufgenommen werden könnten.

Wir haben an drei Beispielen Motive entwickelt, die im Aspekt des gesuchten Phänomens an der Peripherie liegen, wovon ihr sachlicher oder entwicklungsgeschichtlicher Rang jedoch nicht berührt wird. Sie enthielten verschiedene Formen des symbolischen Bezuges: die magische Anwesenheit und das existentielle Erscheinen der Person im Namen und ihre mythische Deutung durch ein den Namen symbolisierendes Wort. Sie spielen ständig in das Hauptphänomen hinein; auch darum haben wir sie vorweggenommen. Wenn wir nun dieses beschreiben, so gehen wir wieder von Stellen aus, an welchen das Wort „Name“ bedeutsam gebraucht wird. Wir erwarten selbstverständlich nicht, dem Beiwort „symbolisch“ zu begegnen, das in Hölderlins poetischer Sprache undenkbar wäre. Aber sinnverwandte Bezeichnungen sollten sich finden. Wir glauben deren vier zu unterscheiden: den neuen und den alten Namen, den herrlichen und den heiligen Namen, den dunkleren Namen und den eignen und rechten Namen.

Die erste Gruppe vertreten unter anderen die Verse, welche den hymnischen Schluß der Ode 'Gesang des Deutschen' einleiten (V. 49 f.):

*Nun! sei begrüßt in deinem Adel, mein Vaterland,  
Mit neuem Namen, reifste Frucht der Zeit!*

Der Ausdruck ist biblischen Ursprungs und findet sich in prophetischen Büchern (Jes. 62, 2; Off. 2, 17); dem Jesaja-Wort, auf Zion bezogen, „du sollst mit einem neuen Namen genannt werden, welchen des Herrn Mund nennen wird“, stehen Hölderlins Verse am nächsten. Daß sie nicht nur das allgemeine Motiv einer neuen Benennung im Geiste, sondern einen bestimmten Namen im Auge haben, sollte man annehmen. Es müßte dann der

Name „Hesperien“ sein, den schon die Assoziationskette: „reifste Frucht der Zeit“ – Früchte der Hesperiden – Hesperien nahe legt, analog den Versen aus ‚Brot und Wein‘, die ebenfalls der prophetischen Sphäre angehören (V. 149 f.):

*Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,  
Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!*

Und der Gedanke des griechisch-hesperischen Weges, welchen der „Genius von Land zu Land“ wandelt, liegt auch der Ode zugrunde. Vielleicht – aber das ist nicht sehr wahrscheinlich – sollen auch die Worte „reifste Frucht der Zeit“ dieser neue Name sein, so daß wir den Vers so zu lesen hätten, als ob hinter „mit neuem Namen“ ein Doppelpunkt stünde, und einen Fall der eben geschilderten Art vor uns hätten. Indessen umschreiben sie nur, was für Hölderlin ohnehin im Namen Hesperien liegt: Abendland – Land des „Abends der Zeit“, der Erfüllung der Zeit. Gleichgültig jedoch, welche Deutung wir vorziehen, der neue Name kann nur ein symbolischer Name sein, weil er im Wort besiegelt, was sein Träger durch Geschichte geworden ist und wozu er im Heilsplan des Herrn der Geschichte bestimmt war. Der Name „Deutschland“ wird dadurch nicht aufgehoben – sonst käme das Wort „deutsch“ nicht in Titel und Gedicht (V. 41) vor – aber er sinkt in die Rolle des bloßen Verständigungsmittels zurück, weil er die „Seele des Vaterlands“ (‘An die Deutschen’, V. 26) oder den „guten Geist des Vaterlands“ (‘Deutscher Gesang’, V. 35 ff.) nicht ausdrückt, der „um seiner Schöne willen, bis heute, namlos geblieben“ – es sei denn, er würde im hesperischen Sinne erneuert.

Von dieser Erneuerung eines alten Namens spricht die erste Fassung der Ode ‚Ermunterung‘. Das „Echo des Himmels“, der Dichter, ist unter den „Götterlosen“ verstummt. Aber noch lebt die göttliche Natur, und die Zeit wird kommen, da sich „der Götter Lob“ auch aus Menschenmund neu verkündet, so daß Erde und Äther im menschlichen Echo sich wiederfinden

*Und er, der sprachlos waltet, und unbekannt  
Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist  
Im Menschenwort, am schönen Tage  
Wieder mit Namen, wie einst, sich nennet.*

Der sprachlos und unbekannt waltende Gott erinnert uns an Saturn, und sein nach langer Vergessenheit wiederauflebender Name an das Vermächtnis des Empedokles, welches die Erneuerung der Gottesnamen den kommenden „männlichen Saturnustagen“ vorbehielt. Welchen Gott Hölderlin meint und ob er überhaupt einen bestimmten Gott im Sinne hat, ist

jedoch unwichtig, weil es allein auf das Motiv des wiedergenannten Namens ankommt, in welchem nun nicht der Mensch den Gott, sondern im Menschenwort der Gott sich selber nennt. Wie das namenlose ist auch das namentliche Nennen nur Echo, worin jene dem amor-dei-Gedanken entstammende Vorstellung des ins Endliche heraustretenden und in ihm sich beantwortenden Unendlichen sich abermals verkörpert. Ist es aber der unendliche Gott, der sich im endlichen Zeichen benennt, so ist dieses schon darum Symbol. Ein Symbol ist es aber auch analog dem neuen Namen, weil seine Erneuerung ins Bewußtsein hebt, was der alte Name nur ungewußt enthielt. Ob an dieser Symbolik allerdings die Namensform beteiligt sein soll, läßt sich dem Motiv nicht entnehmen. Nur vermutungsweise kann gesagt werden, daß die merkwürdige Assonanz der Worte Saturn und Natur Hölderlin nicht gleichgültig war. Mag das hier wie Spielerei klingen, wenn wir Hölderlins namenssymbolische Praxis kennen gelernt haben, wird es uns nicht mehr ganz unwahrscheinlich vorkommen.

Die Symbolik des neuen und des alten Namens ergibt sich aus dem heilsgeschichtlichen Aspekt, die des herrlichen und des heiligen Namens liegt in den Beiworten selbst. Das erste erklärt sich aus Hölderlins Begriff der Herrlichkeit, der stets auf die biblische Doxa zielt; Synonyma sind die Begriffe Glorie und Klarheit. Ein herrlicher ist daher ein verklärender Name; er umgibt den Genannten mit Ewigkeit. Vom Licht eines solchen Namens empfängt aber der Dichter, der ihn ausspricht, sein Teil; es umleuchtet auch ihn und entrückt ihn seiner toten Gegenwart. Das meinen die Worte des ‚Archipelagus‘ (V. 216 f.): dort, in Tempes Tal, will ich „oft, ihr herrlichen Namen! her euch rufen bei Nacht“ – die Namen der „göttergleichen Gestalten“ der Griechen in der Nacht der Zeit. Zugleich verklärt dieses Licht die Dichtung, welche den herrlichen Namen nennt. „Doch herrlich mir dein Name das Lied“ heißt er in der Ode ‚Der Prinzessin Auguste von Homburg‘ (V. 25), und Hölderlin fährt fort: „dein Fest Augusta! durft‘ ich feiern“. Sie heißt die Erhabene und sie erhebt den Dichter, daß er sie feiert, wie es ihm denn Beruf ist, „zu rühmen Höhers“. Der Nennende und die Sphäre des Nennens partizipieren an der Verklärung, welche der Name glorienähnlich um den Genannten webt.

Der Gedanke kehrt in den ‚Antigone‘-Anmerkungen wieder. Im Streitgespräch mit Hämon (III, 1) beruft sich Kreon auf seinen Schwur, Polyneikes unbestattet zu lassen (V. 773): „Wenn meinem Uranfang‘ ich treu beistehe, lüg‘ ich?“ worauf jener erwidert: „Das (sc. treu) bist du nicht, hältst du nicht heilig Gottes Namen“, womit Hölderlin: „trittst du der Götter Ehre“ wiedergibt. Er bemerkt dazu (StA V, 267): „Es war wohl nötig, hier den heiligen Ausdruck zu ändern, da er in der Mitte bedeutend

ist, als Ernst und selbständiges Wort, an dem sich alles übrige objektiviert und verklärt“. Wiederum im „Ernst“ und, um ihn „unserer Vorstellungsart mehr zu nähern“, überträgt er den griechischen Ausdruck in den christlichen des Vaterunsers. Das „Übrige“, das sich an ihm objektiviert und verklärt, ist zunächst der Inhalt des Streitgesprächs, dann das Gesamtproblem des Dramas – das Wort steht in der „Mitte“ des Stücks – welches hierin seine prägnante Formulierung findet.

Indem Hölderlin nämlich das Wort ἀρχή, das hier Macht oder Herrschaft bedeutet, mit „Uranfang“ übersetzt und auf Kreons Schwur bezieht, deutet er auf die Verblendung des Mannes, der eine willkürlich gesetzte, also nicht-anfängliche Entscheidung seinen Anfang zu nennen wagt und aus ihm das Recht ableitet, Antigone zu richten. Nicht hat ihn Gott, auf dessen Namen geschworen wird, zu seinem Schwur ermächtigt, sondern er hat Gott in seinen Eid eingesetzt und sich damit dienstbar gemacht; „das Ehren Gottes, als eines gesetzten“ charakterisiere ihn, heißt es wenig später. Dies ist aber seine Hybris. Auf sie spielt Hämon an, wenn er erwidert, seinem wirklichen Uranfang bleibe Kreon gerade nicht treu, wenn er den Namen Gottes nicht heilige. Er bezichtigt den Vater der superbia, die sich selbstherrlich in sich verschließt, statt sich dem zu öffnen, was der anfänglich und immer wirkende Gott hier und jetzt fordert. Das können aber deutsche Leser nur verstehen, wenn das griechische Ehren der Götter, das sich für sie in der pragmatischen Vorstellung von Opfern, Festen und Tempelbauten erschöpft, durch den christlichen Gedanken der Heiligung des Gottesnamens ersetzt wird. Deshalb ändert Hölderlin diese Kernstelle. Eine solche ist sie jedoch vor allem darum, weil Kreon nicht nur für sich, sondern für ein ganzes Zeitalter spricht, dem in positiven Setzungen das Gedächtnis der Himmlischen ausgegangen ist. Es wiederherzustellen, ist Antigone bestimmt – in jenem tragischen Prozeß des Eins-werdens mit dem Gott und des Sich-scheidens von ihm, den wir nicht zu rekapitulieren brauchen – und Hämon deutet, die Treue zum Ursprung als Demut vor Gott auslegend, auch ihre Tat. Darum objektiviert und verklärt dieses Wort alles Übrige.

Indessen, einen Namen enthält es nicht, nur das Motiv des Namens in der uns bekannten biblischen Form, die Hölderlin als ein Sich-zeigen Gottes in seinem Namen versteht. Dennoch sagt er abschließend, weder die Zeitwende noch das Schicksal der Charaktere noch der griechisch-hesperische Gang des Dramas – der Weg von Kreon zu Antigone – seien veränderlich, „hingegen der heilige Namen, unter welchem das Höchste gefühlt wird oder geschieht.“ Man muß hinzufügen: das Höchste, und nur dieses, ist bei Griechen und Deutschen dasselbe; darum darf sein Name

unserer Vorstellungsart angepaßt werden. Wie kann Hölderlin aber von einer Änderung des heiligen Namens sprechen, wenn er vielmehr den Ausdruck: die Ehre der Götter treten durch: den Namen Gottes nicht heilig halten ersetzt hatte? Offenbar darum, weil er den griechischen Plural „Götter“ mit dem christlichen Singular „Gott“ vertauscht<sup>5</sup>. Das Wort Gott ist der heilige Name, welcher das Höchste fühlbar macht und, im Ernste genannt, alles andre verklärt. Dieser Verklärungskraft wegen ist er der erste aller symbolischen Namen Hölderlins.

Wie man sieht, gehen die Motive des herrlichen und des heiligen Namens ineinander über. Eine etwas veränderte Deutung des letztern enthält eine 'Hyperion'-Stelle. Diotima schreibt in ihrem ersten Brief nach dem Abschied (II, 32): „Es sind heilige Namen, Winter und Frühling und Sommer und Herbst! wir aber kennen sie nicht“. Denn statt dem Gezeitenrhythmus der Natur zu folgen, suchen wir, wie Hyperion im Freiheitskampf, unzeitig zu erzwingen, wofür die Zeit nicht reif ist. Die Ganzheit des Jahreskreislaufs, worin jede Zeit ihr eigenes Wesen hat und doch ins Ganze gebunden bleibt, ist Hölderlins häufigstes Sinnbild der menschlichen oder geschichtlichen Lebensganzheit, die nichts Isoliertes duldet, aber allem seine Individualität läßt. Dieses Ganzheitsmotiv erklärt uns Hölderlins klassisches Verständnis des Wortes „heilig“: er hört darin die Bedeutung heil, ganz, integer. Weil sie aber diese heilende Ganzheit versinnbildlichen, sind die Namen der Jahreszeiten heilige Namen. In einem ähnlichen Sinne wird in einer Lesart zu 'Brot und Wein' (V. 56, StA II, 599) Griechenland, das „Haus der Himmlischen alle“, auch „sonst heiliger Namen reich“ genannt. Nicht nur die Götternamen, auch die der Heroen, der Orte und Inseln, der Berge und Bäche sind heilige Namen, weil sie, zusammen und jeder für sich, jene Zeit des Gemeingeistes und des Friedens zwischen Gott, Mensch und Natur vergegenwärtigen, worin das Leben ganz war und seinen Sinn in sich selber trug. Nur das Höchste kann sich selbst der symbolischen Rede entziehen; dann muß der Dichter verstummen – so in 'Heimkunft' (V. 101): „Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen“. Den Konkretisierungen des Spätwerks entspricht es, wenn das Motiv dann auch auf Orte der deutschen Geschichte übertragen wird. In Bruchstück 46 (StA II, 327) fällt unter anderen der Name „Wartburg“; dann folgt nach einer Lücke das Wort „heiligen Namen, o Gesang“, das sich vielleicht auf die Wartburg bezieht. Hölderlin fügt hinzu: „aber den Bußort von Deutschland nennest du ihn“, womit er wie in Beispielen, die

<sup>5</sup> So faßt es auch Beißner auf, aaO, S. 174.

wir kennen, dem schon symbolischen Namen noch einen erläuternden Namen beigibt.

Das Motiv des dunkleren Namens begegnet nur einmal. Im Prosaentwurf zur Fortsetzung der Hymne 'Der Mutter Erde' (StA II, 683) ist vom Kult der Erde „im Verborgnen“, in „tiefverschlossener Halle“ und durch „verschwiegene Männer“ die Rede. Dann heißt es:

*Die Helden aber, die haben dich geliebet, am meisten, und dich die Liebe genannt, oder sie (haben) dunklere Namen dir, Erde gegeben, denn es schämest, sein Liebstes zu nennen, sich von Anfang der Mensch.*

Die Priester verschwiegen den Namen ihrer Gottheit – so muß man annehmen, da Hölderlin offensichtlich auf die Eleusinischen Mysterien und die bekannte Identifikation Demeter – *Γῆ μήτηρ* anspielt<sup>6</sup>. Die Helden aber, die mit der 'Rhein'-Hymne „Söhne der Erde“ heißen müßten und sie darum mehr als ihre Priester liebten, durften die Mutter nennen, zumal sie im Leben draußen nicht unter dem favete linguis des heiligen Bezirkes standen, doch nur mit umschreibenden Namen, worin wiederum die fromme Scheu, die „Scham“ der religio liegt. Man wüßte gerne, wie diese dunkleren Namen hießen. Dunkler jedenfalls als der Name „die Liebe“ mußten sie sein. Man könnte an ein Wort wie „die Verborgene“ denken, analog dem Vers 77 der Hymne 'Germanien': „Die Verborgene sonst genannt von Menschen“, der sich allerdings wohl auf die Natur, „die Mutter ist von allem“, bezieht; doch gehen Natur und Erde in Hölderlins später Dichtung ineinander über. Denkbar wäre auch „die Verslossene“, womit in der 'Wanderung' (V. 93) Suevia bezeichnet wird, die auch eine Muttergottheit ist. Beide Vokabeln kamen zudem in der Charakteristik des Kultes der Mutter Erde vor. Sind solche Vermutungen richtig, dann deutet der dunklere Name auf das innerste Wesen der Erde, verborgener Grund zu sein und sich desto mehr in sich zu verschließen, je mehr gestaltete Existenz er aus sich entläßt. Dies entspräche der Denkweise des späten Hölderlin und erklärte auch seine Begründung, der Mensch schäme sich, sein Liebstes zu nennen, d. h. geradeheraus und mit seinem öffentlichen Namen zu benennen. „Von Anfang“ fügt er hinzu; denn im Anfang ist der Mensch dem Ursprung noch nahe, er fühlt noch das Element, dem er entwächst, und darf sich nicht von seinem Grund trennen und gleichsam auf die eigenen Füße stellen, indem er ihn auf einen positiven Namen fixiert.

<sup>6</sup> J. Rosteutcher: Hölderlin, der Künster der großen Natur, 1962, S. 92, weist auf den Demeter-Kult hin. Daß mit der „tiefverschlossenen Halle“ das Telesterion in Eleusis gemeint sei, ist eine überzeugende Vermutung Rosteutschers, die hier mitgeteilt sei, weil sie in seinem Buch leider nicht ausgesprochen ist.

*Doch wenn er Größerem sich genaht, und der Hohe hat es gesegnet, dann nennt (er), was ihm eigner ist, beim eigenen Namen.*

So lautet die Fortsetzung, mit der wir zur letzten Gruppe des eignen und rechten Namens übergehen. Jetzt also darf der Mensch „Mutter Erde“ sagen, er darf sie definitiv benennen. Doch nur im Munde dessen, der sich von den Kräften des Grundes gänzlich emanzipiert hätte und aus sich selbst zu leben unternähme, wäre dies ein schlechter, positiver Name. Der Mensch, den Hölderlin hier meint, ist jedoch dem „Hohen“, dem Vater, begegnet, dessen innerstes Wesen Geist ist. In der Sphäre des Geistes wird, was bisher sein Element war, nun sein Besitz. Jetzt eignet er sich seinen Grund in Freiheit zu, und darum darf er ihn beim eignen Namen nennen. In demselben Sinne, nur auf das Problem des griechisch-deutschen Verhältnisses übertragen, spricht der erste Böhlendorff-Brief vom „freien Gebrauch des Eigenen“, der freilich das Letzte und Schwerste sei und das Höchste, wozu ein Mensch oder eine Nation gelangen könne.

Einer 'Patmos'-Stelle (erster Entwurf der Verse 176 ff., StA II, 776) entnehmen wir schließlich das Motiv des rechten Namens. Es wird derselben Erfüllungssituation zugeordnet, jedoch nicht im Aspekt des Menschen, sondern in dem der Geschichte. Das Werk der Götter, die Geschichte, schreite, seinem Ende zueilend, fort, „bis wieder die Himmlischen beim rechten Namen genannt sind.“ In der Ode 'Chiron' heißt es (V. 43) im Blick auf diese Situation: „und rechte Stapfen gehn“ und, von den sehend gewordenen Augen, „nun wieder atmet ihr recht“; in der dritten Fassung des 'Einzigigen' (V. 60) vom Gott der Erde: „aber rechte Wege gebot er“. „Recht“ ist ein Leitwort des späten Hölderlin, das nicht nur das Richtige, sondern die Wiederherstellung des Richtigen aus Irrtümern und Verfälschungen bezeichnet. Der eigne Name hob nur die zu ihrer Zeit notwendige Verhüllung des dunkleren Namens auf, der rechte Name beseitigt den falschen, den positiven, und stellt das richtige Gottesverhältnis wieder her. Darum kann er, aber muß er nicht anders lauten als dieser, jedenfalls nicht in der Art einer Geheimlehre, die dem Eingeweihten sagte: der, den du bisher Zeus oder Apollon oder Dionysos genannt hast, heißt in Wahrheit . . ., denn dies wäre nur eine neue Form der Positivität. Der rechte ist vielmehr der aus rechtem Geiste genannte Name, gleichgültig, ob ein bekannter Name nur seine „Seele“ zurückerhält, oder ob ein neuer Name geprägt wird. Beiden Motiven sind wir begegnet. Welches hier gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden, weil die endgültige Fassung das Motiv umgestaltet: am Tag des Triumphs wird der Sohn des Höchsten von „Starken“ ein „Losungszeichen . . . genennet“; aber das ist nicht sein Name, son-

dern der Name Christus wird das Lösungszeichen sein, ein Motiv, das schon im 'Hyperion' vorkam (I, 121): „ich wollte, die Menschheit machte Diotima zum Lösungswort“.

Nun ist das Nennen beim rechten Namen vorab die Sache des Dichters. Darum folgt den Worten „bis wieder die Himmlischen beim rechten Namen genannt sind“ der Satz: „siehe! dann ist die Zeit des Gesangs“. Da eine spätere Lesart ein „wie jetzt“ einfügt, bedeutet dies zweierlei: dann wird Gesang sein, aber auch: dann wird die Zeit sein, die im Gesang schon verkündet war. Wie in der 'Friedensfeier' wird sich der einsame Gesang des Dichters in den Chorgesang aller verwandeln, und der rechte Name wird in aller Munde sein. Die endgültige Fassung bestätigt dies: „und hier ist der Stab des Gesanges, niederwinkend“. Man wollte darin, Klopstock und Herder zitierend, den Zauberstab der Dichtung erblicken, welcher die Götter herbeiwinke<sup>7</sup>. Das ist keine Hölderlinische Vorstellung, sie paßte eher zu Motiven des jungen Schiller. Wir schlagen eine viel einfachere und realere Deutung vor: der „Stab des Gesanges“ ist der Taktstock, der „niederwinkend“ dem Chor den Einsatz gibt. Hölderlin fährt fort: „Die Toten wecket er auf“. Im Auferstehungskapitel 1. Kor. 15, dem er so viele Motive verdankt, ist es der Schall der Posaune, welcher die Toten erweckt. Die Änderung des kriegerischen in ein musisches Bild entspricht ganz und gar Hölderlins Art, die noch in den spätesten Fragmenten oft „Worte, wie Blumen“ entstehen läßt.

Wir haben in vier Gruppen das Motiv des symbolischen Namens verfolgt und können festhalten: Hölderlins Dichtung kennt dieses Motiv nicht nur, sie verwendet es seinerseits als ein bedeutsames Symbol, um Grundsätzliches über die Beziehungen zwischen Gott, Mensch, Dichter, Vaterland, Geschichte und Natur auszusagen. Die Frage der symbolischen Form des Namens läßt das Motiv begreiflicherweise offen. Bildungen wie „Hesperien“ oder „Augusta“ entsprechen dem, was wir von Hölderlins namenssymbolischer Praxis erwarten. Aber auch Worten wie „Die Verborgene“ oder „Mutter Erde“ und sogar dem Wort „Gott“ mußten wir nach seinen Motivierungen einen spezifischen Symbolwert zuschreiben. Daraus ergibt sich jedenfalls, daß Fremdsprachigkeit nicht die Voraussetzung und Namenssymbolik nicht nur eine Sache der Übersetzung ist. Aber es zeigt sich wieder, daß der Name, der etwas bedeutet, und die Bedeutung, die Name wird, denselben Zweck erfüllen und sich nur historisch

<sup>7</sup> P. Böckmann: Hölderlin und seine Götter, 1935, S. 448; F. Beißner, StA II, 793 f. Nach Böckmann scheint unsere Deutung schon früher, jedoch in anderem Sinne, geäußert worden zu sein.

darin unterscheiden, daß jene Form in der klassischen und diese in der späten Epoche Hölderlins dominiert.

Diesen Gesichtspunkt ergänzt ein anderes Ergebnis unserer Motivuntersuchung. Zum Namen gehört das Nennen, das Sinngebilde bedarf des Vollzugs, um sich zu verwirklichen und zwischen dem Nennenden und dem Genannten eine Sinnbeziehung zu stiften. Das kann aber auf zweierlei Weise geschehen: durch Nennen beim Namen, beim eignen oder rechten z. B., und durch Benennen mit einem Namen, mit einem neuen etwa oder einem dunkleren. Hier wird ein Name gefunden, dort ein bestehender Name nur wiedergefunden. Das führt uns auf den doppelten Aspekt, den wir kennen, das Zeichen, das etwas bezeichnet, und das Zeichen, worin sich etwas zeigt. Dieser Gegensatz der deutenden Namengebung und der Selbstdarstellung im Namen durchschneidet nun jenen anderen des sinntragenden Namens und des als Name dienenden Sinnwortes, so daß der geschaffene wie der empfangene Name diese und jene Form haben kann. Wir kommen so zu einer typologischen Vierheit, die wir mit Namen, die uns schon begegnet sind, betiteln können: Typus „Menon“, Typus „Die Verborgene“, Typus „Augusta“ und Typus „Mutter Erde“. Indessen reicht der Erkenntniswert einer solchen Gliederung nicht über ihre Systematik hinaus; nur zur rascheren Verständigung ist sie nützlich. Doch zeigt sich, daß Hölderlin den Motivkreis des symbolischen Namens viel weiter zieht, als man unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Form erwartet.

Ein drittes Ergebnis sehen wir im folgenden: Der symbolische Name, sagten wir, entwirft Sinnbezüge zwischen dem Nennenden, dem Dichter oder einem Volk, und den genannten Wesen und Mächten. Da er aber nicht beliebig und jederzeit, sondern nur dann genannt werden kann, wenn diese Bezüge im Fortgang der Zeit zu ihrer eigentümlichen Gestalt gereift sind, bildet er sie auch bloß ab. Sinngebung und Sinnwiedergabe sind in ihm eins, weshalb das Aussprechen eines solchen Namens zugleich stiftende Rede und wiederklingende Antwort ist. Diese paradoxe Einheit der produzierenden und der reproduzierenden Funktion beruht auf einem, wie wir glauben, für Hölderlin charakteristischen Zirkel. Das poetische Ich seiner Dichtungen spricht nämlich niemals von einem indifferenten Standort, sondern immer von einer Stelle aus, welche die Strukturen der ausgesprochenen Welt vorzeichnen. Zielt es z. B. auf den zyklischen Gang der Zeit, so findet es in den Peripetien zwischen den einzelnen Zeitphasen die archimedischen Punkte, die ihm erst das Gesetz des Kreislaufs zu entwerfen erlauben; denn nur im Umschlag vom Alten zum Neuen wird das Ganze sichtbar, solange ein bestimmter Zustand herrscht, bleibt es verdeckt. Geht es um die „exzentrische Bahn“ eines individuellen Lebens, so sind es wie-

der die Wendepunkte – der Schritt aus dem Zentrum, die Umkehr in der äußersten Ferne und das Wiederfinden des Ursprungs – in welchen das Bild dieser Bahn dargestellt werden kann. Die dichterische Situation und die Struktur der gedichteten Welt stehen in einem festen Wechselverhältnis, und wir können daher von einem Zirkel zwischen Dichtung und Sein sprechen, worin die Dichtung die Weisen des Seins und das Sein die Möglichkeiten der Dichtung bestimmt. In ihm bewegt sich aber auch der symbolische Name, wenn er den Genannten in den Horizont einer Ordnung stellt, die ihrerseits erst die Situationen darbietet, in welchen ein solches Nennen möglich wird. Der Sinn des Namens und der Vollzug des Nennens verweisen zirkelhaft aufeinander, weil sie dem Zirkel von Seinsordnung und dichterischer Situation folgen. Darum ist der Name zugleich Entwurf und Abbild von Sinnbezügen und sein Nennen ein zugleich antwortendes und stiftendes Tun.

Ist aber die Symbolik des Namens dergestalt in den Zusammenhang von Dichtung und Sein verwebt, dann steht sie nicht im Belieben des Dichters. Er kann eine Person nicht nach seinem Gutdünken so oder so benennen, sondern er muß ihr einen Namen geben oder unter ihren Namen den wählen, der die Stelle anzeigt, die sie im Gefüge menschlicher oder göttlicher Seinsweisen repräsentiert. Ob es sich dabei um eine wirkliche oder eine erfundene Gestalt handelt, ist gleichgültig; denn nicht um ihre reale, sondern um ihre dichterische Wirklichkeit geht es, zu der vorhandene nicht anders als erfundene Gestalten nur über die Deutung des Dichters gelangen. Vergegenwärtigt diese Deutung aber in der empirischen Gestalt eine Grundform des Seins – denn dichterische Wirklichkeit beruht auf Repräsentanz – und benützt sie dazu ihren Namen, so wird dieser selbst ein Element ihrer Wirklichkeit; er verliert alles Zufällige und wird im strengsten Sinne verbindlich. Daraus ergibt sich ein letzter Gesichtspunkt. Wir sagten bisher, der symbolische Name drücke das Wesen seines Trägers aus. Ob dieses Wesen aber freie Schöpfung der dichterischen Phantasie oder Spiegel und Abbild einer Weise des Seins oder vielleicht beides sei, blieb unbestimmt, so daß auch das Problem der Namenssymbolik die Verbindlichkeit nicht erhalten konnte, die wir bei Hölderlin erwarten. Wenn wir jetzt sehen, daß der Name erst im Zirkel von Dichtung und Sein ein symbolischer Name werden kann, löst sich die Frage im Sinne der dritten Möglichkeit: Das Wesen, das er ausdrückt, entspringt einer Deutung des Dichters im Horizont des Seins, und der Laut, worin es sich ausdrückt, ist eine Verwirklichung des Seins durch den Mund des Dichters. Darin besteht die Hölderlinische Verbindlichkeit des symbolischen Namens.

Wir beenden die Erörterung der Motive des Nennens, des Namenlosen

und des Namens. Es sind nicht alle, aber wie wir hoffen, die charakteristischen Stellen zur Sprache gekommen, so daß die Entwicklung, die Verzweigungen und der innere Zusammenhang dieses Motivkreises übersehen werden können. Unsere Erwartung, Anhaltspunkte für die Möglichkeit einer Hölderlinischen Namenssymbolik zu finden, hat sich erfüllt. Zugleich ist ein tief in Hölderlins Bilderwelt verwurzelter und mit seinem dichterischen Selbstverständnis eng verknüpfter Bereich zum Vorschein gekommen, in welchem der symbolische Name nur zu einem Teil und nur für eine Strecke des Weges ausdrückt, was sich im Urmotiv des Nennens an Beziehungen sammelt.

4.

Wenn wir jetzt mit der Analyse einzelner Namen beginnen, so gehen wir nicht von der Poetik zur Dichtung über; denn der Motivkreis des Nennens gehört selbst der Dichtung an und entwickelt keine Verfahrensprinzipien, die im praktischen Verfahren wiederkehrten. Die Gesetzmäßigkeiten, die er erkennen ließ, bezogen sich auf metaphysische Bedingungen, nicht auf poetische Regeln, und umschrieben nur den Horizont, in welchem eine praktische Namenssymbolik zu suchen ist. Auch wenn sich eine solche nicht fände, behielte dieser Horizont daher seine volle Gültigkeit; er ist nicht wie eine Regel auf Verwirklichung angewiesen, sondern begründet nur ihre innere Möglichkeit. Eben darum läßt sich der experimentelle Charakter der praktischen Analyse nicht beseitigen. Wir sind aufgefordert zu deuten, welche Deutung wir aber finden und ob wir Hölderlins Absicht treffen, hängt von den Hinweisen des Textes und unserem Textverständnis ab. In manchen Fällen wird es nicht möglich sein, über Vermutungen hinauszukommen, und einige Namen müssen auch ungedeutet bleiben, da Hölderlin hier offensichtlich auf Symbolik verzichtet hat. – Wir beginnen mit dem Namen des Romans.

HYPERION. Nach der Hesiodischen Theogonie (V. 371 ff.) ist Hyperion ein Sohn des Uranos und der Gaia, ein Titan also, und der Vater des Helios, der Selene und der Eos. Von seinem Vater erhält Helios den Beinamen Hyperionides (Theog. V. 1011). Auch die Odyssee kennt dieses Patronymicum (II, 176), in allen anderen Fällen – achtmal insgesamt – verwendet Homer den unveränderten Vaternamen Hyperion als Beinamen des Sonnengottes, darunter zweimal als seinen eigentlichen Namen (II. 19, 398; Od. 1, 24). Diesen Gebrauch übernimmt Hölderlin<sup>8</sup>. Schon in

<sup>8</sup> Vgl. auch F. Zinkernagel: Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion, 1907, S. 25.

der zweiten 'Hymne an die Freiheit' (V. 94), worin der Name zum erstenmal fällt, ist der Sonnengott gemeint:

*Wenn ihr Haupt die bleichen Sterne neigen,  
Strahlt Hyperion im Heldenlauf –*

Ebenso spricht der Roman (I, 130) vom „herrlichen Hyperion des Himmels“, indem er zugleich die Beziehung zum Titelhelden herstellt. Auf Hyperions Wort: „der Mensch ist ein Gewand, das oft ein Gott sich umwirft“, erwidert Diotima: „Ja, ja! ... dein Namensbruder, der herrliche Hyperion des Himmels ist in dir.“ Auf dieselbe Beziehung spielt die Hauptszene des Adamas-Briefs (I, 23 f.) an. Hyperion besteigt im Morgendämmern mit seinem Mentor den Cynthus auf Delos – „Hier wohnte der Sonnengott einst“ berichtet er im Sinne der Identifikation Phoibos Apollons mit Helios – dann kommt der „alte Sonnengott“ über den Horizont herauf, und „Sei, wie dieser! rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen“, und Hyperion fühlt sich wie „in's Geleite des heiligen Wesens“ aufgenommen, „das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels“. Die Namensgleichheit wird hier nicht förmlich ausgesprochen. Daß man den Worten: „Sei, wie dieser!“ jedoch in Gedanken hinzufügen darf: dessen Namen du trägst, verrät der Zusatz „der unsterbliche Titan“. Denn nur Helios-Hyperion ist als Sohn des Titanen Hyperion nach griechischer Mythologie selbst ein Titan<sup>9</sup>. Wäre Helios-Apollon gemeint, so müßte der Zusatz anders lauten. Daß es gleichwohl mit der Beziehung zur Geburts- und Kultstätte Apollons seine eigene Bewandnis hat, wird sich später zeigen.

Namensgleichheit bedeutet also Wesensverwandtschaft des sterblichen Abbilds mit seinem himmlischen Urbild oder Vorbild. An der zuerst genannten Stelle geht Hölderlin um einen Schritt weiter, wenn er den Menschen das Gewand eines Gottes nennt. Er sucht den Gedanken des Göttlichen im Menschen zu konkretisieren, der uns in diesen Jahren allenthalben begegnet, z. B. in jener Äußerung Diotimas über den „Einen“ in 'Hyperions Jugend'. Wir sagten damals, der Gott in uns, das unendliche Subjekt, wirkt im endlichen Subjekt des Menschen, indem er es in seinen Selbstvollzug einsetzt. Für den Gott bedeutet dies jedoch Selbstentäußerung in ein sterbliches Wesen. Beides bringt das Bild zum Ausdruck: der Gott führt den Menschen wie ein Gewand, das er trägt, seiner Bestimmung zu, aber er verhüllt sich auch in seine Endlichkeit wie in ein Gewand. Und noch ein

<sup>9</sup> Darum ist es nicht nötig, mit Beißner, StA III, 444, eine Hölderlinische Übertragung des Titanennamens vom Vater auf den Sohn anzunehmen.

Drittes liegt in dem Bild. Hyperion sagt „oft“; denn nicht immer kann sich der Mensch dem Gewand eines Gottes vergleichen. Hyperion kennt Zeiten der Gottverlassenheit – der „Abgezogenheit von allem Lebendigen“, der Empfindung des „faden Nichts“ und des „Todes“ – und er deutet sie als Perioden des Selbstverlustes, weil das endliche Selbst sich nur fühlt, wenn es des unendlichen Selbst in ihm, des von ihm unterschiedenen Grundes seiner Selbstheit, inne wird. Implicite deutet indessen schon die Adamas-Szene auf diesen Gedanken; denn Adamas scheidet (I, 27) mit den Worten: „Es ist ein Gott in uns . . . Der sei vor allem mit dir!“ von Hyperion. Hier wie dort wird also die allgemeine Vorstellung des Gottes im Menschen auf die besondere Beziehung Hyperions zum Sonnengott angewandt.

Damit stehen wir jedoch erst am Anfang der Symboldeutung, die vielmehr von der sprachlichen Form des Namens ausgehen muß. 'Υπερίων ist ein Patronymicum und heißt: der Sohn des 'Υπερος (superus), des Oberen und, falls man darin Uranos sehen darf, der Sohn des Himmels<sup>10</sup>. Einige Stellen des Romans lassen sich in diesem Sinne auslegen, doch liegt eine andere Deutung näher. Es gibt nämlich eine spätere, weitverbreitete Erklärung des Namens, die in Homer-Scholien und, auf deren Quellen fußend, in den Lexika des Hesych, des Suidas, im Etymologicum Magnum und an anderen Stellen auftaucht und auch in die deutschen mythologischen Handbücher bis hin zu Preller eindringt. Sie erblickt in der Namensendung das Partizipium *ίών* von *ίέναι*, zu Unrecht allerdings; denn das *ι* in 'Υπερίων ist lang, und die weiteren Kasus tragen ohnehin nicht die Partizipialendungen. Jedenfalls wird der Name entweder aus *ύπερος* und *ίών* zusammengesetzt: der wandelnde Obere, oder als Partizipium von *ύπερίέναι* verstanden: der Drüber-hingehende, und in beiden Fällen auf Helios bezogen. Die zweite Deutung ist die übliche. Wir zitieren nur Schol. Ven. zu Il. 8, 480, der ersten Homer-Stelle, an welcher der Name vorkommt: *δ ύπεράνω ήμών ίών και περιπολών τον κόσμον* – der oben über uns gehende und den Erdkreis umwandelnde, und Hesych zum Lemma 'Υπερίων: *δ ήλιος από τοῦ ύπερ ήμῶς ίέναι* – Hyperion: die Sonne, weil sie über uns dahin geht<sup>11</sup>.

Diese Deutung mußte Hölderlin eigentlich kennen. Aber selbst, wenn er sie nicht kannte, lag sie beim sprachgeschichtlichen Erkenntnisstand seiner Zeit so nahe, daß er von selbst darauf kommen mußte. Und ist das Wort

<sup>10</sup> Als „Sohn der Höhe“ versteht ihn L. Kempfer: Das Leitbild in Hölderlins Friedensfeier, HJb 9, 1955/6, S. 90. Ähnlich Rosteutscher, aaO, S. 124 f.

<sup>11</sup> Weitere Belege bei Pape: Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 3. Aufl. 1863 bis 1870, s. v. Der obengenannte Preller übersetzt den Namen mit „der Hochwandelnde“, Griechische Mythologie 1, 2. Aufl. 1860, S. 40.



„Hyperion im Heldenlauf“, worin uns der Name zum erstenmal in seinem Werk begegnet, nicht geradezu eine, freilich hymnisch gehobene Übersetzung dieser Etymologie? Auch erklärte sich damit die Betonung Hölderlins und seiner Zeit zwanglos; denn von einem ὑπερὶ ἰών kommt man leichter zu Hypérion als von einem Ὑπερίων.

Hyperion wäre also der Drüber-hingehende, der Transzendierende und darin dem Sonnengott ähnlich. Sehen wir zu, ob sich diese Namensdeutung aus dem Roman rechtfertigen läßt. Da der Stellen sehr viele sind, können wir nur eine Auswahl wiedergeben. Wir beginnen mit dem Motiv des Transzendierens.

Nach dem großen Gespräch, worin Hyperion zum erstenmal von sich erzählt und Diotima ihn sich selber deutet, wird ihm offenbar, er sei „auf immer heraus .. aus dem gewöhnlichen Dasein“ (I, 123). Er meint nicht nur seine Verwandlung durch Diotima, sondern sein Schicksal schlechthin, worüber sie ihm jedoch die Augen geöffnet und dem sie durch ihr Dasein Inhalt und Sinn gegeben hat. Denn in jenem Gespräch (I, 119) hatte ihm Diotima erklärt, seine Verzweiflung nach dem doppelten Verlust des Lehrers und des Freundes sei einem Irrtum entsprungen. „Du wolltest keine Menschen, glaube mir, du wolltest eine Welt“, die Welt der verschwundenen „goldenen Jahrhunderte“, die er in zwei Menschen seiner Gegenwart zu ergreifen vermeinte: „Nur diese Welt umarmtest du in deiner Freuden“. Hyperion ist Bürger in den „Regionen der Gerechtigkeit und Schönheit“, ein „Gott unter Göttern“ in seinen „schönen Träumen“, und wenn er aufwacht, steht er auf „neugriechischem Boden“. Die prägnanteste Formulierung dieses Überfliegens jeder Realität liegt in den Worten: „weil du alles hast und nichts“, d. h. du hast nichts Bestimmtes, nichts irdisch Einzelnes gehört dir. Nur scheinbar und für eine Weile gelingt eine Bindung an Hier und Jetzt. Verschwindet der Mensch oder scheitert die Tat – der Freiheitskampf z. B. – worin sich das All der Gedanken zu verwirklichen schien, so bezahlt dies ein Hyperion, ein Transzendierender, mit dem Verlust seiner Transzendenz. Darum die totenähnliche Erstarrung, die jedesmal folgt. Einzig das Verhältnis zu Diotima ist davon ausgenommen. Denn sie, die Fremdlingin in der Zeit, täuscht keine Wirklichkeit des Absoluten vor, sie ist diese: „Die Vollendung, die wir über die Sterne hinaus entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der Zeit, die hab ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!“ – so kennzeichnet Hyperion (I, 93) das in Diotima Mensch gewordene Unendliche mit deutlichem Anklang an Joh. 1, 10: „Es war in der Welt“. Da sich eine solche Existenz aber in der

Welt nicht endgültig ansiedeln kann – nur im Schutzbezirk der Idylle gedeiht sie – wird Diotimas erste und einzige Berührung mit der Realität, die Liebe zu Hyperion, ihr Tod. Ihr Schicksal und Hyperions Wesen treffen genau zusammen. Er scheitert, wo immer er sich an Wirkliches bindet, nur wo ein Absolutes Wirklichkeit geworden ist, darf er sich binden, sich ihm aber für eine irdische Dauer zu verbinden, ist ihm wiederum nicht erlaubt.

Auch die zweite Charakteristik seines Wesens in Diotimas Brief nach der Katastrophe (II, 68) berührt die Thematik des Transzendierens „Konnt' ich die Bande der Sterblichkeit dir lösen? konnt' ich die Flamme der Brust dir stillen, für die kein Quell fließt und kein Weinstock wächst? konnt' ich die Freuden einer Welt in einer Schale dir reichen? Das willst du. Das bedarfst du, und du kannst nicht anders“ – das Lutherische „ich kann nicht anders“, das die 'Friedensfeier'-Vorrede wieder aufnimmt. Das Hyperionische ist aufs Unendlich-Ganze verwiesen. Hyperion aber ist ein endlicher Mensch, und so ist er „im Grunde trostlos“. Von Grund auf, heißt dies; denn das Mißlingen des Freiheitskampfes besiegelt nur, was von Anbeginn seine Bestimmung war. „Ich bin ja ohnedies dazu geboren, heimatlos und ohne Ruhestätte zu sein“, schreibt er nach dem Zusammenbruch (II, 51). „Geisteseinsamkeit“ nennt Diotima sein Schicksal (II, 100), und sie deutet unverkennbar auf seinen Namen, wenn sie bei der Nachricht von seinem Todesentschluß glaubte, „Hyperion sei aufgefliegen in die alte Freiheit“. Dasselbe Wort und Bild hatte er gebraucht (II, 53): „Abschiedsworte stammeln vor der schweigenden Erde, eh' ich auffliege ins Freie.“

Wir übergehen andere Stellen und verweisen nur noch auf Hyperions „elegischen Charakter“, von dem die Vorrede spricht. Hier zeigt sich nämlich eine bestimmte geistesgeschichtliche Beziehung, die unser Problem in weitere Zusammenhänge rückt, wiewohl sie nur als eine Anregung gelten kann. Kurz zuvor war Schillers Abhandlung 'Über naive und sentimentalische Dichtung' erschienen, die jene bekannte Definition des Elegischen enthält und deren Grundgedanken Hyperion in dem Wort zitiert: „Ideal wird, was Natur war“ (I, 112). Die Elegie ist dort eine Form der sentimentalischen Poesie, weil sie die Gegenwart an dem in die Vergangenheit projizierten Ideal mißt und darum beklagt. Ebenso trauert Hyperion um ein verschwundenes Glück – der Held der Geschichte um die goldne Zeit und der Erzähler um ihre Wiederkehr in Diotima. Aber diese Trauer ist kein transitorisches Gefühl, sondern der Grundton seines Wesens; denn er hat die Vergangenheit, welche Natur war, ins Ideal erhoben, und muß angesichts ihrer die Wirklichkeit seiner Gegenwart schlechthin verwerfen.

In diesem Zwiespalt gründen seine „Dissonanzen“ (Vorrede). Ein elegischer ist daher ein die Situation, die geschichtliche Gegenwart und die Realität überhaupt transzendierender Charakter, und „Hyperion“ ist sein passender Name.

Wir haben schon einmal Hölderlins Begriff des „Mythischen“, das „Intellektuellhistorische“, angeführt und der späten, symbolischen Mythik zugeordnet, weil die Einheit von Realität und Sinn nicht als seiende Identität, sondern als hergestellte Synthesis aufgefaßt wird. „Hyperion“ ist ein in diesem Sinne mythischer Name. Seine „intellektuelle“ Bedeutung liegt im Begriff des Drüber-hingehens, seine „historische“, in diesem Falle mythologische, in der konkreten Beziehung zum Sonnengott. Die beiden Stellen, welche diese Beziehung offen aussprechen oder deutlich zu erkennen geben, sind erläutert. Ihnen tritt eine Vielzahl mehr oder minder verhüllter Anspielungen zur Seite, die, über den ganzen Roman verteilt und im zweiten Band sich häufend, gleichsam die Erinnerung an Hyperions Schutzgott ständig wachhalten. Wir entnehmen ihnen, daß jene beiden Hauptstellen, vor allem das Wort: „dein Namensbruder, der herrliche Hyperion des Himmels“, nicht Augenblickseinfällen entsprungen sind, sondern als Schlüssel zum Verständnis aller anderen dienen sollen. Auch von diesen teilen wir nur eine Auswahl mit.

So spricht Diotima z. B. von Hyperions „Phöbusauge“ (II, 33). „Auch die Rosse des Phöbus leben von der Luft nicht allein“ ist ein Scherz Notaras, mit dem er Hyperion Geldmittel für den bevorstehenden Feldzug übergibt (II, 13) und dessen Pointe darin besteht, daß er die Beziehung zu Hyperions Namensgottheit hinter einem anderen Namen des Sonnengottes versteckt. Eine ähnlich versteckte Anspielung findet sich in Diotimas Vision der künftigen Gemeinschaft, von der sie nach der Katastrophe rückblickend erzählt (II, 71 f.): „du, Hyperion! hattest deinen Griechen das Auge geheilt, daß sie das Lebendige sahn“ – wie das Sonnenlicht blinde Augen öffnet. Begeisterung und das Gefühl der lebendigen Natur hatte er in ihnen entzündet, „und zu Taten geleitete, schöner als Kriegsmusik, die jungen Helden Helios Licht“. Die Namen Hyperion und Helios umschließen den hymnischen Gipfel der Vision. Ebenso beziehungsreich sagt sie an anderer Stelle (II, 32): „die Kinder der Erde leben durch die Sonne allein; ich lebe durch dich“ – den menschlichen Namensbruder der Sonne. Oder sie malt sich aus, wie Hyperions Krieger die Peloponnes herauf nach Epidaurus, Kalauria gegenüber, kommen und „fernher glänzen im Sonnenlichte, das, wie ein Herold, sie geleitet, o mein Hyperion!“ (II, 43). Nur um wieder die Beziehung anklingen zu lassen, fügt sie seinen Namen hin-

zu, wodurch das Bild des Herolds doppelsinnig wird; denn Hyperion selbst soll, so hofft sie, einmal der Herold sein, der ihr die Siegesnachricht bringt.

Unverhüllter spricht Hyperion in den Worten (II, 3): „heilige Sonne, .. die ich niemals nenne ohne Freude und Dank, die oft in tiefem Leide mit einem Blicke mich geheilt, und von dem Unmut und den Sorgen meine Seele gereinigt“, oder (II, 64): „dich will ich ehren, o Sonnenlicht!“ Drückt sich in solchen Bekenntnissen Hyperions pietas gegenüber seinem Gott aus, so beschreiben andere Äußerungen im Bild der Sonne seine Stellung zur Welt. „Dir war bis itzt die Welt zu schlecht, um ihr dich zu erkennen zu geben“, schreibt ihm Alabanda, um ihn zur Teilnahme am Befreiungskrieg zu bewegen (II, 6). Daß hinter diesen Worten das Bild, nicht nur des „Genius in seinen Wolken“ (I, 129), sondern des noch in Wolken verhüllten Sonnengottes steht, zeigt unmittelbar zuvor Diotimas Rede in Athen, worin sie Hyperion seine Aufgabe, „Erzieher unsers Volks“ zu werden, vor Augen führt (I, 157): „Du mußt, wie der Lichtstrahl, herab .. du mußt nieder in's Land der Sterblichkeit, du mußt erleuchten, wie Apoll“. Auch mit Jupiter vergleicht sie ihn hier, dem „erschütternden“ (tonans) und „belebenden“ (pluvius), der indessen im Roman noch keinen bestimmteren Umriß gewinnt. Er wird der Gott des Empedokles sein, auf den hier auch das Motiv der Volkserziehung vorausweist. – Aufschlußreich ist, um dies hier einzuschieben, Hyperions Reaktion auf Alabandas Brief: es schmerzt ihn, „überflogen zu sein von Alabanda“ (II, 7). Er, dessen Name der „Überflieger“ bedeutet, muß sich dem höheren Flug des Freundes beugen. – Zuletzt sei ein Wort angeführt, mit welchem Hyperion nach dem Tag von Misistra seinen Entschluß zu sterben begründet (II, 54):

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

Wie der Lichtstrahl müsse er herab, hatte Diotima gesagt, aber zu „erleuchten“, nicht zu verbrennen. Nun, da sein irgeleiteter Versuch gescheitert ist, ziehen die heiligen Strahlen den Hoffnungslosen wieder zur Heimat empor. Daß auch dies ein Irrtum und Hyperion zu anderem bestimmt ist, entnehmen wir zuletzt nochmals seinem Namen.

Wir haben die Motive des Transzendierens und der Verwandtschaft mit dem Sonnengott verfolgt. Im Sinne Hölderlins genügt es aber nicht,

die „intellektuelle“ und die „historische“ Bedeutung eines Phänomens je für sich zu betrachten. Sie müssen zusammengesehen, ihre Synthesis muß verifiziert werden. Dieser Versuch führt zu einer überraschenden Einsicht in die Thematik des Werks.

Hyperions Transzendieren besagt nur, er könne niemals im „gewöhnlichen Dasein“ Fuß fassen und in einem begrenzten Tun seine Bestimmung verwirklichen. Jede Fixierung auf etwas, jedes Engagement in konkreten Verhältnissen, ohne das Menschen sonst nicht existieren können, bedeutet für ihn Verzicht auf Transzendenz, also Selbstverlust. Aber der Unbehauste ist zugleich eine sterbliche Metamorphose des Sonnengottes. Als eine solche trägt er das Licht, das andre empfangen müssen, in sich selber. Der „herrliche Hyperion des Himmels“ ist in ihm, und er wandelt gleichsam in seiner Doxa. Diese Doppelheit hatte Diotima in das Wort vom Alles-und-nichts-haben gefaßt (I, 119). An derselben Stelle sagt sie: „Siehest du nun, wie arm, wie reich du bist?“ an anderer (II, 34): „Sein Genius war zu selig, um allein zu bleiben, und zu arm die Welt, um ihn zu fassen“, womit sie nur Hyperions Armut in den Aspekt der Sphäre rückt, die ihn zum Arm-bleiben verurteilt. Dieselbe Formel „selig und arm“ kehrt nun in einem ganz anderen Zusammenhang wieder. Die Ode 'An eine Verlobte' schildert das Glück des Wechselbesitzes der Liebe und schließt mit der Strophe:

*Nein, ihr Geliebten! nein, ich beneid' euch nicht!  
Unschädlich, wie vom Lichte die Blume lebt,  
So leben, gern vom schönen Bilde  
Träumend, und selig und arm, die Dichter.*

Darin ist die volle Thematik des Hyperionischen Daseins enthalten: das Sich-nähren vom Licht, das bloße Träumen von den Lebenswirklichkeiten, das Selig-und-arm-sein. Und dies ist das Dasein der Dichter. Müssen wir daraus schließen, Hyperion sei zum Dichter bestimmt und darin liege der letzte Sinn seines Namens? Der Roman bejaht diese Frage eindeutig.

Schon die wiederholt angedeutete Identität des Sonnengottes und Apollons, des Gottes der Dichter und, für Hölderlin, der dichterischen Begeisterung, zeigt in diese Richtung, und die Szene auf dem Cynthus besitzt darin ihren Schlüssel, daß der Gott dieses Bergs und Hyperions himmlischer Namensbruder ein und derselbe sind. 'Hyperions Jugend' weist in einer kleinen, später weggefallenen Szene auf diesen Schlüssel (StA III, 220): Diotima überbringt Hyperion zwei Münzen von ihrem Vater – sie ist dort Adamas' Tochter – darunter eine mit einem „Apollonskopf“ und mit dem Zusatz, er solle „dabei an Delos und den Cynthus denken“.

Ist Hyperion aber eine apollinische Gestalt, so erklärt sich Diotimas Wort (II, 71) von selbst: „Hyperion! Hyperion! hast du nicht mich, die Unmündige, zur Muse gemacht?“ Oder, beim Anblick der Ruinen Athens (I, 154): „Wie das Saitenspiel der himmlischen Muse über den uneinigen Elementen, herrschten Diotima's stille Gedanken über den Trümmern“. Mit dem Namen der letzten und der ersten aller Musen, „Urania“, benennt er sie nach der Begegnung (I, 104).

Zur mythologischen Spiegelung tritt aber auch hier die „intellektuelle“ Aussage. Wir meinen nicht nur Hyperions Metaphysik der Schönheit, deren Reich er heraufführen will, sondern sehr konkrete Äußerungen an entscheidenden Stellen. Wenn er auf Diotimas Rede über seinen künftigen Beruf erwidert (I, 159): „Ich bin ein Künstler, aber ich bin nicht geschickt. Ich bilde im Geiste, aber ich weiß noch die Hand nicht zu führen“, so ist dies erst ein Vorklang; denn nicht mit dichterischen Worten, sondern mit erzieherischen Werken glaubt er noch, Menschen bilden zu sollen. Nach dem Zusammenbruch dieser Hoffnungen im Freiheitskampf äußert er (II, 64): „Ich will mich rein erhalten, wie ein Künstler sich hält“. Nicht sittlich rein, sondern rein von „Entwürfen“ und „Fordrungen“ an das Leben, meint er, und er bekennt sich damit zum erstenmal selbst zur seligen Armut der Dichter. Den entscheidenden Aufschluß finden wir aber in Diotimas Vermächtnis – es sind die letzten Worte ihres letzten Briefs (II, 104) – „Dir ist dein Lorbeer nicht gereift und deine Myrthen verblühten, denn Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon.“ Hier wird es nun mit voller Deutlichkeit ausgesprochen: Hyperion hat weder den Freistaat gegründet – der Kriegslorbeer ist gemeint (wie II, 101) – noch Diotima heimgeführt. „Ehre und Liebe, die einzigen Bande, die ihn an's Wirkliche knüpfen“ – so sagt der Frankfurter Plan von Empedokles (StA IV, 147) – konnten dem Transzendierenden keine Dauer im Dasein erwirken. Eben darum ist er zum Dichter bestimmt. Schon keimen ihm die dichterischen Tage, und seine erste Dichtung sind – seine Briefe an Bellarmin, ist der Roman 'Hyperion', der mit den Worten schließt: „So dacht' ich. Nächstens mehr“. Hyperion hat die Entsagung im Leben dichtend geleistet, und seine künftige Dichtung wird nur noch das „einige, ewige, glühende Leben“ des Alls besingen. Auch das liegt in dem vielumrätselten Schlußwort.

Damit könnten wir die Betrachtung dieses Namens abschließen. Unser Ergebnis berührt jedoch verschiedene andere Probleme, von denen wir nur zwei noch andeuten wollen. Mit dem Motiv der Hyperionischen Existenz der Dichter leitet der Roman vom vates-Gedanken der Tübinger

Hymnen zur späteren Vorstellung des Mittlers zwischen Göttern und Menschen über. Die Hymnen sahen im Dichter den Seher, den die Begeisterung über alles Irdische hinausträgt, so daß er auf „heiliger Bahn“ der Gottheiten ansichtig wird, die sich ihm verkündigen. Ein Transzendieren kennzeichnete also schon dieses Bild des Dichters, und das Wort „Hyperion im Heldenlauf“ in einer dieser Hymnen kann gleichsam als die Kontaktstelle gelten, über welche sich die Analogie zwischen dem Dichter und dem Titelhelden des werdenden Romans herstellte. Daß dieses Transzendieren jedoch Entsagung im Leben fordere, ist die Erkenntnis der eigentlichen 'Hyperion'-Jahre, und wie sehr die Begegnung mit der wirklichen Diotima dazu beitrug, versteht sich von selbst. Auch im Blick auf diese Entsagungs-Thematik begreift man, daß der Roman erst in Frankfurt seine Gestalt finden konnte. Nachdem in ihr aber sozusagen die „Bedingung der Möglichkeit“, Dichter zu sein, erfahren war, konnte der Dichter zum Mittler auf der Grenze zwischen dieser Welt und der Sphäre des Gottes werden: auch jetzt noch ein Transzendierender, der aber nun im Meteoron zwischen oben und unten seine endgültige Stelle findet. Das „reine Herz“ und die „schuldlosen Hände“ der Dichter in der Hymne 'Wie wenn am Feiertage' nehmen geradezu Hyperions Maxime: sich rein erhalten wie ein Künstler, wieder auf. So schließt der Roman die Lücke zwischen Hölderlins früher und später Anschauung vom Dichter, indem er das fehlende Glied in der Metamorphosenkette des *ὑπεριέναι* hinzubringt.

Unsere zweite Frage lautet: Warum stattet Hölderlin seinen Roman, der doch an Motiven und Ideen wahrlich keinen Mangel leidet, noch mit der besonderen Problematik der dichterischen Existenz aus, und warum thematisiert er sie nirgends ausführlich, sondern verstreut sie in einzelne Bemerkungen und Bilder, deren Zusammengehörigkeit erst vom Ende her ganz zu erkennen ist? Zunächst wird man sagen: Der Roman ist sein erstes großes Werk. Anders als in den punktuellen Entfaltungen eines lyrischen oder hymnischen Gedichts mußte er hier eine breite, differenzierungsfähige Basis des Gegenständlichen schaffen und ein ganzes Geflecht thematischer Bezüge entwerfen, die sie gliedern und zusammenhalten konnten. Einer dieser Bezüge und im Aspekt des Helden der wichtigste ist Hyperions Reifwerden zum Dichter. Daß ein junger Dichter dem Werk, in dem er sich selbst zum erstenmal im Ganzen darstellt, eine ihn unmittelbar angehende Thematik zugrunde legt, kann nicht befremden, zumal es sich um einen Dichter handelt, dem die Reflexion auf die Voraussetzungen seines eigenen Tuns Bedürfnis ist. Der 'Hyperion' ist in diesem Betracht ein Stück Dichtung gewordenes Selbstverständnis seines Dichters. Er ist aber ein Werk nicht nur des Durchbruchs zum eigenen, sondern auch des Über-

gangs zum eigentlicheren Dichten. Kein Satz, der nicht unverkennbar Hölderlinisches Gepräge trüge, und nur wenige Sätze, die nicht einen anderen Hölderlin versprächen, der erst im Werden ist. Das Gefühl, noch auf dem Wege zu seiner Akmé zu sein, mußte Hölderlin desto stärker empfinden, je mehr die Arbeit ihrem Ende zuging und neue Pläne auftauchten. Gerade im zweiten Band häufen sich aber die Stellen, die auf Hyperions Weg zu sich selbst und zu seiner dichterischen Bestimmung hinweisen, so als ob das latent schon immer vorhandene Motiv erst jetzt ganz aktualisiert werden könnte. Und damit hängt wohl auch seine Verteilung auf kurze, aber bedeutsame Bemerkungen zusammen. Es wäre sicher verkehrt und eine positivistische Auslegung, wenn man sagte, Hölderlin habe zu guter Letzt noch dieses Motiv in den Roman hineingeheimnist. Er behandelt es als einen Sinnhorizont und im Symbolgefüge des Namens Hyperion als die letzte Schicht, bis zu welcher die Symboldeutung vordringt; darum genügen wenige Hinweise. Auch beim Namen Menon haben wir eine ähnliche Sinnschichtung festgestellt, die in dem einen Wort „bleibet“ gipfelte. Übrigens warnt schon die Vorrede ausdrücklich davor, sich zu sehr um das *fabula docet* der Geschichte zu kümmern. Zu einem solchen hätte aber das Motiv unfehlbar geführt, wenn Hyperion am Ende offen ausspräche: so bin ich Dichter geworden. Denn der Roman lehrt gerade nicht, wie man Dichter wird, sondern er schildert einen Charakter und seine Schicksale unter mancherlei Aspekten und zuletzt im Horizont der Frage nach der dichterischen Existenz.

Wir sind von der Namensform ausgegangen, die wir im Sinne einer zwar falschen, aber in der Antike wie in Hölderlins Zeit reichlich belegten Etymologie verstehen konnten. Aus ihr ergab sich ein Begriff, das Transzendieren, und ein Mythologem, die Nähe zum Sonnengott, deren intellektuell-historische Doppelheit Hölderlins Vorstellung vom Mythischen entsprach. Beide Elemente realisierten sich in gewichtigen Charakteristiken und versteckten Anspielungen, die wie ein Netzwerk den Roman durchzogen. Ihre Zusammenschau führte uns schließlich zum Problem der Hyperionischen Existenz der Dichter, das in wohlberechneter Gradation Hyperions letzte Bestimmung erhellt und zugleich die Entwicklung des Dichterproblems in Hölderlins Werk verdeutlicht. Erneut hat sich bestätigt, daß Namenssymbolik tief ins Gefüge einer Dichtung eingreifen kann.

DIOTIMA. Das Problem liegt hier aus verschiedenen Gründen etwas anders. Als Vorzug kann gelten, daß der Name auch in Gedichten vorkommt; unser Beobachtungsfeld also breiter ist; denn zwischen der Gestalt des Romans und dem Idol der Gedichte besteht kein Wesensunterschied. Hin-

gegen hat es eine gewisse Bedeutung, daß Diotimas Benennung nicht von Anfang an feststand. Im 'Fragment von Hyperion' trägt sie bekanntlich noch den Namen „Melite“, der als Personen- und Ortsname überliefert ist. Daß Hölderlin in ihm die Bedeutung „süß“ hörte (*μέλι* = der Honig), könnte man aus dem Wort „das süße Phantom“ schließen, womit Hyperion sein Erinnerungsbild von Melite umschreibt (189). Wichtiger scheint, daß Diotima von Melite einige Züge übernimmt, die, weil sie eher vorhanden waren, in ihrem Namen nicht aufgehen. Wie Hölderlin jedoch auf den neuen Namen verfiel, zeigt Melites erste Erwähnung im Thalia-Fragment sehr deutlich. Hyperion schildert die Begegnung im Sinne einer Epiphanie (188): da „erschien mir S i e“. Er fährt fort: „hold und heilig, wie eine Priesterin der Liebe stand sie da vor mir“. Eine Priesterin – aus Mantinea – ist die Platonische Diotima, und von ihr will Sokrates im 'Symposion' seine Lehre vom Eros gehört haben. Melites erste Kennzeichnung verweist implizite auf die Platonische Gestalt, und in 'Hyperions Jugend' – die Metrische Fassung führt nicht bis zur Begegnung – heißt sie denn auch bereits Diotima.

Man hat nun auf die Beziehung zu dieser Sokratischen „Lehrerin der Liebe“ großes Gewicht gelegt und Hölderlins Diotima als die „Stifterin der urbelebenden, rettenden Liebeserkenntnis“ ausgelegt<sup>12</sup>. Das mag seine Gültigkeit haben, verdeutlicht jedoch nur den „historischen“ Aspekt des Namens und auch diesen nicht eigentlich; denn Hölderlins Liebesbegriff wurzelt weit stärker in den Anfängen der idealistischen Philosophie als im Platonischen Eros, und eine personale Beziehung wie zwischen Hyperion und dem Sonnengott wird zur Mantineischen Diotima nirgends hergestellt. Die „intellektuelle“ Bedeutung des Namens müßte sich jedoch aus der Namensform ergeben. Diese erschöpft aber, wie schon angedeutet, nicht das volle Wesen der Gestalt, weil mehrere Züge entweder schon vor dem Namen konzipiert waren oder sich unabhängig von ihm aus der frühen Konzeption entwickelten. Doch widersprechen sie ihm auch nicht, sie fügen sich seinem Sinnhorizont sogar bruchlos ein, nur eben ohne direkte Beziehung zur Namensform. Wir beschreiben vorweg drei Züge, die wir für grundlegend halten und deren Verhältnis zum Namen wir später ohnehin erörtern müssen.

Hyperion charakterisiert Diotimas Erscheinung mit den Worten „Majestät und Lieblichkeit“ (I, 99) oder „Grazie und Hoheit“ (StA III, 217, 230); ebenso schreibt Hölderlin Susette Gontard „Lieblichkeit und Hoheit“ zu (an Neuffer, StA VI, Nr. 123). Das entspricht formal seinem

<sup>12</sup> W. Michel: Das Leben Friedrich Hölderlins, 1940, S. 179 f.

Denken in „einigentgegengesetzten“ Phänomenen<sup>13</sup>, sachlich Schillers Begriffen Anmut und Würde, in deren Synthesis dieser den Charakter des antiken Menschen- und Götterbildes zu treffen glaubt. Anmut und Würde sind jedoch für ihn – und so versteht sie auch Hölderlin – nur „Ausdruck in der Erscheinung“. Das Wesen, welches sie ausdrücken, wird in den Begriffen des Schönen und des Erhabenen erfaßt. „Schönheit“ ist daher ein Wesensmerkmal Diotimas (I, 94), das einzige vorläufig; denn erst mit Hyperions Abschied und den Vorahnungen ihres Todes wandelt sich die „schöne Seele“ in die „erhabene“ (II, 11), und zwar wiederum im Sinne Schillers, der im Affekt die Voraussetzung dieses Wandels erblickt.

Diotimas Schönheit entspricht zunächst der schönen Menschheit der klassischen Ästhetik. Hölderlin bemüht sich, eine Gestalt zu zeichnen, die sich nicht durch einzelne Handlungen und Eigenschaften als Individuum, sondern durch ihr ganzes, in jedem Augenblick ruhig gegenwärtiges Sein als Mensch äußert und darum schön ist. Aber er dringt über die ästhetische zu einer metaphysischen Deutung dieser Schönheit vor, die sein Eigentum ist. In der verworfenen 'Hyperion'-Vorrede (StA III, 236 f.) nennt er sie das „Sein, im einzigen Sinne des Worts“ und dieses den Zustand der „seligen Einigkeit“ des Eins und Alles, worauf auch jene Roman-Stelle (I, 93) Diotimas Schönheit bezieht. Vor allen Spaltungen, in denen wir existieren, lebt der in sich einige Mensch in einer einigen Welt wie eine Pflanze unter Pflanzen oder eine Welle im Strom. Wir kennen dieses Sein, worin noch keine Zeit ist und dem Ich noch keine Welt als das Andere und Fremde gegenübersteht, als die Hölderlinische Seinsweise des Ewigen; Diotimas Schönheit ist wie die der Natur ewigen Wesens. Wie kann diese zeit- und weltlose Ewigkeit aber ins Charakterbild eines Menschen eingehen, der doch in der Wirklichkeitsebene des Romans bleiben, d. h. in Zeit und Welt existieren muß? Hölderlin versucht, sie in charakterologischen Analogien zum Ausdruck zu bringen. Melite schein „nicht sehr genau darauf zu achten, was um sie vorging“ heißt es schon im Thalia-Fragment (197) und im Roman (I, 100 f.); Diotima sei „selig zerstreut“, sei ein „Geist, der nicht wußte, was er wußte, was er war“. Die Ähnlichkeit dieser letzten Charakteristik mit Schillers Begriff des naiven Genies, das sich selbst immer ein Geheimnis ist, fällt auf, berührt aber Hölderlins ursprünglichen Ansatz nicht, und sein Hinweis auf Platon am Ende jener Vorrede unterlegt diesem den eigenen Schönheitsbegriff.

Ein weiteres Grundelement ihres Wesens liegt in den Attributen „bedürfnislos“ und „göttlichenügsam“ (I, 103). Das zweite erläutert das

<sup>13</sup> Vgl. A. Beck, StA VI, 800.

erste und besagt, daß hier keine stoische, asketische oder sonstige Ethik der Bedürfnislosigkeit, sondern etwas Fundamentaleres gemeint ist. Bedürftigkeit oder „Dürftigkeit“, wie Hölderlin gerne sagt, ist ein Kriterium der Endlichkeit. Der endliche Mensch bedarf, nämlich des Seins, welches ihn zu einem Seienden, und der Welt, die ihn zum Ich macht. Beides muß ihm gegeben werden, und erst im Raum dieses Angewiesen-seins auf Gegebenheit erwachen seine besonderen Bedürfnisse. Gott, der als der Unendliche aus sich selbst existiert und darum seine Gegenstände nicht empfängt, sondern schafft, bedarf nicht. Das ist der Sinn des Wortes „göttlichgenügsam“. Daß die Götter unter Umständen dennoch bedürfen, eines Menschen z. B. und vorab des Dichters, ist ein Gedanke, der erst kurz nach der 'Hyperion'-Zeit auftaucht. Zu Diotimas Ewigkeit, von der soeben die Rede war, tritt hier also ihre Unendlichkeit im Sinne des In-sich-gegründet-seins, welches sie innerhalb der Sphäre der Menschheit bis an die Grenze entrückt, wo der Mensch in den Gott übergeht. Strenggenommen ist es jedoch umgekehrt. Diotima ist nicht der vergöttlichte Mensch, wiewohl sich Äußerungen der Art finden, weil der Verfasser des Romans die Denkbilder des Idealismus noch nicht ganz abgestreift hat. In Wahrheit ist sie der Mensch gewordene Gott, und Namen wie „Urania“ oder „die Göttliche“ oder „himmlisches Wesen“ sind nicht bloß Metaphern. Doch spricht Hölderlin dies nirgends definitiv aus, vielmehr: er spricht es durch den Mund des Erzählers Hyperion aus, dessen Erlebnis die Autorität ist, die auch das Unmögliche möglich macht.

Hölderlin sieht also in Diotima eine nach dem antiken Ideal des Schönerhabenen gebildete Gestalt, die inmitten der Zeit ein gleichsam ewiges Sein lebt und sich der unendlichen Existenz des Gottes nähert. In diesen drei Elementen ihres Wesens sind die übrigen enthalten, die uns auf Schritt und Tritt begegnen: ihr Frieden und ihre Ruhe, ihr Schweben in goldner Mitte, ihre Verschwisterung mit der Natur, ihre Liebe zu den antiken Heroen und Göttern, ihr Schweigen, ihr Gesang und ihre Scheu vor der Sprache und viele andere, die wir nicht zu nennen brauchen. Jene Grundelemente genügen, um die Bedeutung ihres Namens zum Ganzen ihres Wesens in Beziehung zu setzen.

Der Name Dio-tima, wie die meisten griechischen Namen zusammengesetzt, enthält die Bestandteile Zeus (Gen. Διός), oder allgemeiner Gott und göttlich (vgl. divus), und Ehre (τιμή). Ihre Verbindung kann bedeuten: die von Gott geehrte oder: die Gott ehrende. Eine dritte Bedeutung, im Sinne Hölderlins die höchste und eigentliche, stellen wir vor-

läufig zurück. Wie bisher suchen wir Worte, die den Namensbezug sinnfällig ausdrücken.

Das Motiv der von Gott oder den Göttern geehrten Diotima klingt zweimal an, wird jedoch nicht expressis verbis ausgesprochen, so daß man im Zweifel sein kann, ob Hölderlin dabei an den Namen dachte. Wir meinen in 'Menons Klagen' die Verse (99 f.):

*Und der Vater, er selbst, durch sanftumarmende Musen  
Sendet die zärtlichen Wiegenesänge dir zu.*

Und in der Ode 'Ihre Genesung' die Frage (V. 7 f.): warum heilt nicht die Natur

*Dieses Leben, ihr Götter,  
Das ihr selber doch euch erzoget?*

Diotima ist von den Göttern ausgezeichnet, aber das Wort „geehrt“ fällt nicht, das die Beziehung zum Namen eindeutig herstellte. Nur wenig faßbarer wird sie in einer Variante des Motivs: Diotima, nicht von den Göttern, sondern wie die Götter geehrt. So etwa in Hyperions Ausruf (I, 121): „Ich wollte, die Menschheit machte Diotima zum Losungswort und malt' in ihre Paniere dein Bild, und spräche: heute soll das Göttliche siegen!“ Ebenso erwartet Hölderlin in der Ode 'Diotima' (Du schweigst und duldest . . . , V. 23 f.)

*Den Tag, der, Diotima! nächst den  
Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht.*

Die „Kopie von dir“ hatte schon Hyperion die Welt genannt, welche dieser Tag heraufführen wird (II, 40). – In beiden Fällen ist der Name als ein solcher und in der Verbindung mit den Göttern oder dem Göttlichen bedeutsam. Aber einen handgreiflichen Hinweis auf die Namensform bieten auch sie nicht dar.

Ganz anders steht es mit der zweiten Möglichkeit der Deutung: Diotima, ein Wesen, welches die Götter ehrt. Hyperions Wort (II, 30 f.): „Diotima! dem glühenden Festtag der Natur, dem spare dich auf und all den heitern Ehrentagen der Götter“ läßt sich nur als eine Anspielung auf ihren Namen verstehen. Wenn die „Kopie“ von Diotima, die „heilige Theokratie des Schönen“, in einem Freistaat ans Licht treten wird, dann beginnen die Ehrentage der Götter, und es wird sich zeigen, daß Diotima das Urbild eines Lebens ist, in welchem die Götter geehrt werden. Überdeutlich spricht Hölderlin jedoch den Namensbezug in der Ode 'Geh unter, schöne Sonne' aus. Die erste Strophe nennt die „Mühsamen“, die, in ihr

Tagewerk verfangen, der Sonne nur wenig „achteten“ und die Heilige nicht „kannten“. Die zweite Strophe ist in dieser Gestalt überliefert:

*Mir gehst du freundlich unter und auf, o Licht!  
Und wohl erkennt mein Auge dich, herrliches!  
Denn göttlich stillehren lernt' ich  
Da Diotima den Sinn mir heilte.*

Um den Bezug ganz auszuschöpfen, müssen wir zunächst den dritten Vers der Strophe ergänzen, dem eine Silbe fehlt. Die kritischen Ausgaben schreiben: „Denn göttlich stille ehren lernt' ich“. Diese Konjekturempfehlung sich aus verschiedenen Gründen nicht. Schon der besonders anstößige Hiatus „stille ehren“ verbietet sie bei Hölderlins bekannter Empfindlichkeit gegen den Hiatus, und die Zusammenschreibung „stillehren“ ist sicher kein Schreibfehler<sup>14</sup>, wie andere Beispiele lehren: „stillvereinen, stillentfalten, stillebilden, stillebegeistern“. Auch ergibt die Konjektur keinen Sinn; denn der Gegensatz eines göttlich stillen wäre ein menschlich lautes Ehren. Die Menschen ehren die Sonne aber weder laut noch still, sie beachten und kennen sie gar nicht. Schließlich, was hieße: göttlich ehren? Nicht das Ehren, sondern das Geehrte ist göttlicher Natur, und weil es dies ist, wird es vom Dichter geehrt. Wir schlagen darum die Konjektur vor:

*Denn göttliches stillehren lernt' ich,  
Da Diotima den Sinn mir heilte.*

Die Kleinschreibung „göttliches“ ist durchaus möglich – man denke an „sterbliches bist du nichts“ in den ‚Friedensfeier‘-Entwürfen – und die Endsilbe kann des nächsten Wortanfangs wegen fortgefallen sein. Wer am Zusammentreffen zweier s-Laute Anstoß nimmt, das indessen öfters vorkommt, könnte auch: „Göttliche stillehren“ lesen. – Verfäht man so, dann erhalten die Verse ihren ursprünglichen Sinn zurück: von Diotima, der Gott-ehrenden, hat der Dichter gelernt, Göttliches zu ehren. Dieses Göttliche ist aber die Sonne. Mit großer Betonung spricht die nächste Strophe aus, Diotima, des „Himmels Botin“, habe den Dichter wieder zum „goldenen Tage“ emporzuschauen gelehrt. Die Analogie zu Hyperion und seiner Namensgottheit liegt auf der Hand; wie ihm hat Diotima dem Dichter den Sinn geheilt, daß er in seinem Gott sich selbst wiederfand. Wir fügen noch ein Distichon aus ‚Menons Klagen‘ an (V. 85 f.), der letzten Dichtung, in welcher der Name Diotima fällt. Daß auch hier auf ihn, wenngleich verhüllt, angespielt wird, zeigen wörtliche Anklänge an die Oden-Verse:

<sup>14</sup> als den Reißner, StA I, 634, sie bezeichnet.

*Du, die Großes zu sehn, und froher die Götter zu singen,  
Schweigend, wie sie, mich einst stille begeisternd gelehrt.*

Man hat sich manchmal gefragt, warum Diotima so früh aus Hölderlins Dichtung verschwinde, und Wilhelm Michel hat das schöne Wort geprägt, nicht aus, sondern in Hölderlins Welt verschwinde sie. Er hatte in einem wörtlicheren Sinne recht, als er selbst meinte. Denn Diotimas Name lebt weiter, nur nicht in seiner griechischen, sondern in seiner deutschen Form, und wenigstens in späten Gedichten erinnert dies an das Verfahren, wie in: „Zeus – Vater der Zeit“ Namen durch wesenerhellende Bezeichnungen zu ersetzen. Namensfunktion hat allerdings die Formel „die Götter ehren“ nicht, so daß wir richtiger sagten, der Gehalt des Namens Diotima lebe weiter. Wir führen nur wenige Beispiele an.

Zunächst bleibt das Ehren der Götter eine Handlung des Menschen, worin sich das Gottesverhältnis ausdrückt, das im Anfang war und in der Erfüllung der Zeit wieder sein wird. In der Klage des ‚Archipelagus‘ um die verschwundene Götterinnigkeit heißt es mit Anrede an den Meergott (V. 57 ff.): „es leben mit dir die edlen Lieblinge nimmer, die dich geehrt“; denn die geweihten Elemente bedürfen „zum Ruhme das Herz der fühlenden Menschen“. Dem entsprechen in der Vision des Festtags, da die Himmlischen wiederkehren, die Worte (V. 259 f.), „wo die Seele des Volks sich stillvereint im freieren Lied, zur Ehre des Gottes“. Nach der Schilderung der Göttereinkunft fährt ‚Brot und Wein‘ fort (V. 91 f.):

*Und nun denkt er zu ehren im Ernst die seligen Götter,  
Wirklich und wahrhaft muß alles verkünden ihr Lob.*

Dasselbe Wort drückt die Hoffnung der Ode ‚Ermunterung‘ aus (V. 13 f.): „bald singen die Haine nicht der Götter Lob allein“. Die Götter zu ehren, zu rühmen und zu loben, ist Aufgabe einer pietas, die im Gang der Heilsgeschichte erstirbt und wieder auflebt.

In der Spätzeit scheint sich der Sinn des Motivs zu verschieben. Hier wird nicht mehr vom Ehren, sondern von der Ehre der Götter gesprochen, die nicht Produkt eines menschlichen Tuns, sondern Ausdruck des göttlichen Seins ist. Sie besteht daher immer, aber sie kann zu Zeiten unsichtbar werden. So heißt es in ‚Patmos‘ (V. 145 ff.): „Wenn die Ehre des Halbgotts (Christi) und der Seinen verweht...“, und am Ende des Gedichts (V. 212 ff.):

*Zu lang, zu lang schon ist  
Die Ehre der Himmlischen unsichtbar*

...

*Denn Opfer will der Himmlischen jedes.*

Hier geht die *τιμή* in die *δόξα* über, die zum Wesen des Gottes gehört, und was bisher „Ehren“ hieß, wird jetzt „Opfer“ genannt. Indessen kann auch *τιμή* nicht nur Achtung, sondern auch Würde bedeuten, wie an jener Stelle der ‚Antigone‘, die Hölderlin mit „trittst du der Götter Ehre“ wiedergibt. In erster Linie ist der neue Wortsinn aber biblischen Ursprungs, wozu nur auf Psalm 19 verwiesen sei: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“.

Damit sind wir bei Hölderlins dritter Auslegung des Namens angelangt; denn sie findet sich überraschenderweise schon im Roman, also nicht erst im Spätwerk. Ihren Tod deutend sagt Diotima am Ende ihres letzten Briefs (II, 103): „Ich werde sein; ich frage nicht, was ich werde. Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter“. Nach unseren bisherigen Beobachtungen können wir nicht daran zweifeln, daß sie in dieser letzten Äußerung über sich selbst ihrem Namen seinen letzten Sinn gibt. Sie spricht – das ist vorauszuschicken – vom Sein nach dem Tode. Aber sie versteht den Tod nicht als Überschritt in ein Jenseits, sondern nur als Verwandlung im Alleben: „Wie sollt’ ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, .. wie sollt’ ich scheiden aus dem Bunde, der die Wesen alle verknüpft?“ Darum ist ihr künftiges Leben in keinem anderen Sinne Sein als ihr jetziges, und dieses Sein ist die Ehre der Götter. Im Blick auf ihr Wesen, das wir anfangs beschrieben haben, verstehen wir dies leicht. Sie, die Schöne-Erhabene, die Ewige und die Unendliche, lebt ein nach dem Bilde der Gottheit gebildetes menschliches Sein. In ihr haben die Götter selbst sich verherrlicht; als das vollendete Geschöpf, das sie ist, darf sie die Ehre der Götter heißen. Aber Diotima sagt begrifflicher Weise nicht: ich bin die Ehre der Götter, sondern: jegliches Leben und Sein ist diese. Sie fährt fort: „und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt, und es gibt in ihr nicht Herren und Knechte“. Die göttliche Welt – hier und dort dieselbe, nur hier oft verdeckt – kennt Rang- und Wesensunterschiede nicht, weil alles Seiende, es sei groß und herrlich oder bescheiden und klein, Manifestation des göttlichen Seins ist. Der unendliche Gott tritt existierend in eine endliche Welt heraus, sagten wir früher. Jetzt können wir hinzufügen: darum ist diese endliche Welt, solange sie aus ihm lebt und ist und sich nicht eigenmächtig in sich verschließt und erstarrt, selbst göttlicher Natur und die Ehre des unendlichen Gottes. Jenes „Sein, im einzigen Sinne des Worts“ vollziehend ehrt sie ihn, der sich in ihr verherrlicht.

Daß wir die Stelle namenssymbolisch zu deuten haben, erhellt noch aus einer anderen Beobachtung. Das Thema des kurzen Abschnitts, den sie einleitet, ist die ewige Ständigkeit des Seins. Darauf folgt ein anderer, ebenso kurzer, der nun sinngemäß dem zeitlichen Wechsel des Daseins gilt, beginnend mit den Worten: „Beständigkeit haben die Sterne gewählt .. Wir

stellen im Wechsel das Vollendete dar.“ Er schließt: „mit dem flüchtigen Lebensliede mildern wir den seligen Ernst des Sonnengotts und der andern“. Der Gedanke, Zeitliches mildere das Ewige, taucht bis zur ‚Friedensfeier‘ mehrmals auf und erklärt sich wiederum aus der Vorstellung des ins Endliche heraustretenden Unendlichen. Warum werden aber die „stillen Götter der Welt“ – so hießen sie unmittelbar zuvor – unter den Sammelbegriff „die andern“ gefaßt und nur der Sonnengott namentlich genannt? Offensichtlich darum, weil er Hyperions Namensgottheit ist. Die Worte „Ehre der Götter“ und „Sonnengott“ umschließen die höchste Aussage dieses letzten Briefs, Diotima verflucht geheimnisvoll offenbar ihrer beider Namen in ihr Vermächtnis und fügt so Hyperion und sich selbst ins Ganze von Zeit und Ewigkeit.

Wir haben die „intellektuelle“ Bedeutung des Namens verfolgt und wieder eine Hölderlinische Sinnschichtung festgestellt, die mit der Gottgeehrten begann, deren Motiv allerdings nur anklingt, und über die Gottehrende zur Ehre der Götter führte. Diotima erscheint in ihrem Namen als das Objekt und das Subjekt des Ehrens und zuletzt als die Ehre selbst. Da nun Hyperions Name zugleich seine „historische“ Bedeutung hat, könnte man Derartiges auch hier erwarten. Die Beziehung zur Platonischen Diotima, wir sagten es schon, tritt ganz zurück; es müßte ja auch, Hyperions Verwandtschaft mit dem Sonnengott entsprechend, eine Gottheit sein, welcher Diotima in besonderer Weise zugeordnet wäre. Nun gibt es keine Göttin des Namens Diotima, aber zum Sonnengott gehört seit der ‚Hyperion‘-Zeit untrennbar die Erde. Und wirklich finden sich Stellen, die zwischen Diotima und der Erde eine Beziehung herstellen, die nicht zufällig sein kann. Da aber Diotima seit der Zeit, da sie noch nicht Diotima hieß, die Himmlische ist und dann auch Urania genannt wird, gerät jenes Motiv mit diesem in einen gewissen Widerspruch und kann sich nicht ganz so frei entfalten wie Hyperions Beziehung zum Sonnengott.

Die erste Begegnung der Liebenden wird als eine wortlose Epiphanie geschildert, das erste Gespräch mit der Bemerkung eingeleitet (I, 95): „Wir sprachen sehr wenig zusammen. Man schämt sich seiner Sprache“; denn das unendliche Gefühl widerstrebt der Fixierung durch verendlichende Worte. Aber dann beginnt doch ein Gespräch, das nun in ein merkwürdig uneigentliches Sprechen ausweicht: „Wovon auch sollten wir sprechen? Wir sahn nur uns. Von uns zu sprechen, scheuten wir uns. Vom Leben der Erde sprachen wir endlich.“ Diese „Hymne“ auf die Erde, wie Hyperion sie nennt, besteht in einem Mythos, der zuerst und kaum merkbar die Vor-



stellung des *ἰερός γάμος* von Himmel und Erde anklingen läßt, sich dann aber einem anderen Mythologem nähert. Die Erde sei, sagen sie,

*die immer treuer liebende Hälfte des Sonnengotts, ursprünglich vielleicht inniger mit ihm vereint, dann aber durch ein allwaltend Schicksal geschieden von ihm, damit sie ihn suche, sich nähere, sich entferne und unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit reife.*

Nach dem Aristophanischen Mythos der Hälftenliebe im 'Symposion'<sup>15</sup> macht die Hymne die Erde zur Hälfte des Sonnengottes. Wenig später (I, 124) und unmittelbar vor Diotimas Liebesgeständnis klagt Hyperion über das „unerbittliche Gesetz, geschieden zu sein, nicht Eine Seele zu sein mit seiner lebenswürdigen Hälfte“. erinnerte dort nicht schon der Sonnengott an Hyperion, so machte es die Übertragung des Hälftenmotivs auf die Liebenden gewiß, daß die Hymne auf Erde und Sonne im Medium der Gottheiten etwas über die Menschen sagt. Das ist aber nicht in einem psychologischen Sinne mißzuverstehen, so als ob Hyperion und Diotima aus Befangenheit zu einer Allegorie griffen oder gar ihr Unbewußtes sie mythologisierte; Hölderlins Figuren wurzeln nicht in psychologischen, sondern in transzendentalen Bedingungen des Menschseins. Die Liebenden meinen wirklich Sonne und Erde, und nur der Dichter benützt die Gottheiten als ästhetische Spiegel seiner Gestalten.

Das tertium comparationis zwischen der Erde und Diotima liegt in den Worten, ihre andere Hälfte suchend reife die Erde unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit. Sie sagen Diotimas Schicksal voraus, und sogar die Reihenfolgen „Lust und Trauer“ und „sich nähere, sich entferne“ stimmen damit überein. Wenn es kurz darauf heißt (I, 99), in Diotimas Gesang kehre „alle Lust und alle Trauer des Lebens verschönert“ wieder, so bestätigt Hölderlin die Analogie deutlich genug. Auch in Gedichten taucht, auf die Erde bezogen, diese Formel mehrmals auf, so z. B. in der Ode 'Der Mensch', die vom Kind des Vaters Helios und der Mutter Erde, dem Menschen, sagt (V. 21 f.), in ihm sei kühn und einzig

*Des Vaters hohe Seele mit deiner Lust,  
O Erd'! und deiner Trauer von je vereint.*

An Hyperions Namen erinnert die hohe Seele des Vaters, und wenn dieser „Knechte nicht liebt und der Sorge spottet“, so ließen sich dazu viele Äußerungen Hyperions über Sorge und Knechtsinn anführen. Ein anderes Kennzeichen der Erde, das uns in diesen Jahren und bis in die späte Dich-

<sup>15</sup> Vgl. Beißner, StA III, 458.

tung ständig begegnet, sind Schweigen und Dulden. „Du schweigst und duldest“ beginnt die Ode 'Diotima', und „im Sonnenlichte“ sucht Diotima die Ihren. In anderen Gedichten bekennt Hölderlin, von Diotima das Dulden und Schweigen gelernt zu haben; wir brauchen die einzelnen Stellen nicht anzuführen. Daß zwischen Diotima und dem Wesen der Erde ein innerer Zusammenhang besteht, dürfte erwiesen sein.

Im Roman werden Erde und Sonnengott weiterhin häufig genannt, aber erst im zweiten Band tritt die Beziehung zu den Liebenden wieder deutlich und an zahlreichen Stellen zutage. Diotimas Wort (II, 32): „Die Kinder der Erde leben durch die Sonne allein; ich lebe durch dich“ hatten wir im Blick auf Hyperions Namen zitiert. Jetzt zeigt sich, daß sie auch sich selbst in den hintergründigen Sinn des Vergleichs einbezieht. Überdies fügt Hölderlin das Motiv von Lust und Trauer hinzu. Sie fährt fort: „ich habe andre Freuden, ist es denn ein Wunder, wenn ich andre Trauer habe?“ nämlich als die Pflanzen, die „Kinder der Erde“, in deren Welt „alles trauert und sich wieder freut zu seiner Zeit“. Im Bericht von der Katastrophe klagt Hyperion (II, 46) um die „trauernde Erde“ Griechenlands, die er mit „heiligen Hainen“ und „allen Blumen des griechischen Lebens“ hatte schmücken wollen. Wie Diotima in einem befreiten Land „in entzückender Glorie blühen“ werde, hatte er sich kurz zuvor ausgemalt (II, 31). Im Abschiedsbrief vor der Seeschlacht schreibt er: ich möchte „Abschiedsworte stammeln vor der schweigenden Erde, eh' ich auffliege ins Freie“ (II, 53). Wir hatten hierin nur eine Anspielung auf den Namen Hyperion gesehen und finden jetzt wieder ein beide umfassendes Bild. Und nocheinmal parallelisiert Hyperion die Erde und Diotima in der großen Palinodie seines Todesentschlusses (II, 74): „Ich habe sehr undankbar an der mütterlichen Erde gehandelt . . . wie tausendmal undankbarer an dir, du heilig Mädchen!“

Mit voller Absicht stellt Hölderlin die Begriffe „mütterliche Erde“ und „Mädchen“ einander gegenüber; denn Diotima endet ja, ehe sie der „mütterlichen“ Erde gleicht. Schon in jenem Hymnus auf die Erde bildete das Sichentfernen das Ende, und Diotimas letzte Briefe spielen wiederholt darauf an. Sie nennt ihren Tod ein Scheiden von der Erde (II, 98), aber sie gibt diesem üblichen Motiv eine nur im Sinne unserer Thematik verständliche Wendung, wenn sie es als ein Auffliegen ins Feuerreich der Sonne Hyperions deutet. Einst, sagt sie (II, 97), stand „deine Diotima, dein Kind, Hyperion, vor deinen glücklichen Augen, . . . und die Kräfte der Erde und des Himmels trafen sich friedlich zusammen in ihr“. Aber nur für eine Weile konnten das Hyperionische und Diotimas Natur sich friedlich vereinigen. „Eine Kraft im Geiste, . . . ein innres Leben, vor dem das Leben der

Erd' erblasst' und schwand“, ergriff sie. „Dein Feuer lebt' in mir ... Du entzogst mein Leben der Erde“ (II, 100). Vielleicht hätte Hyperion die Macht gehabt, sie „an die Erde zu fesseln“. Als sie aber glauben mußte, er „sei aufgefliegen in die alte Freiheit“, da entschied es sich auch mit ihr. Wenn schließlich Notara mitteilt (II, 104), zuletzt habe sie gesagt, „daß sie lieber möcht' im Feuer von der Erde scheiden, als begraben sein“, so erhält selbst diese Bestimmung jetzt ihren spezifischen Sinn.

Überblicken wir all diese Stellen im Ganzen, so fügen sie sich zu einem geheimen Mythos von Hyperion und Diotima zusammen, der unter der sichtbaren Oberfläche des Romans sein eigenes Leben entfaltet: Ein der Erde blumengleich entwachsendes Wesen, dessen Herz unter den Blumen zu Hause ist (I, 99), begegnet einem andern, das wie die Sonne Feuer und Geist ist. Es erkennt den „Genius in seinen Wolken“, ruft ihn aus seinen Verdüsterungen hervor, daß er zu leuchten beginnt, und eine Zeit lang scheinen sich die Elemente ohne Gefahr und zu höchster Schönheit zu verbinden. Dann treibt es den Namensbruder der Sonne wieder auf seine Bahn hinaus, und die Schwester der Erde, schon immer des Schweigens gewohnt, lernt zu dulden: „Handle du; ich will es tragen“ (II, 10). Ihre Lust wandelt sich, im Herbst wie die der Erde, in Trauer, und da sie meint, ihre Sonne suche den Untergang – im Meer geht die Sonne unter, und im Meer denkt Hyperion sein Grab zu finden (II, 55) – kann ihr Aufgang nach „todähnlichem Schlaf“ (II, 61) sie nicht mehr retten. Ehe Diotima wie ihre Gottheit eine Mutter geworden ist – „ich will auch keine Kinder; denn ich gönne sie der Sklavenwelt nicht“ (II, 73) – hat sie das Feuer des Sonnenjünglings der Erde entrückt.

Dieser Mythos ist in mancher Hinsicht sehr aufschlußreich. Wie schon angedeutet, widerspricht er Diotimas uranischer Herkunft und Natur, die offensichtlich zuerst konzipiert war; denn sie findet sich auch in allen Vorstufen. Auf ihr tellurisches Wesen spielt jedoch, außer den Konzepten, die unmittelbar zu ihm überleiten, nur der Roman und nur im zweiten Band an. Lediglich der Hymnus auf Erde und Sonnengott steht im ersten, besitzt jedoch ebenfalls keine Parallelen in den Vorstufen, die genau bis zu ihm reichen und dann endgültig aufhören. Dem entspricht die Tatsache, daß auch fast alle Anspielungen auf Hyperions Verwandtschaft mit dem Sonnengott dem zweiten Band angehören und die Schlüsselstelle „dein Namensbruder, der herrliche Hyperion des Himmels“ im ersten wiederum in den Vorstufen nicht belegt ist. Einzig die Cynthus-Szene, welche die Beziehung Hyperion–Helios–Apollon stiftet, ist in einer Vorform schon in 'Hyperions Jugend' zu finden. Sie bildet für uns das vermittelnde

Glied zwischen der ersten Konzeption des Titelhelden, worauf uns jener „Hyperion im Heldenlauf“ zu weisen schien, und dem Mythos von Hyperion und Diotima. Hölderlin muß sich während der Arbeit am ersten Band und im Blick auf den zweiten entschlossen haben, Hyperions solare Natur stärker hervorzuheben, und daraus folgte die Umdeutung der uranischen Diotima in eine tellurische Gestalt. Von einem Gestaltbruch kann dabei keine Rede sein, nur von einer Verschiebung innerhalb des bleibenden Horizontes der Gestalt, den wir mit den Begriffen Schönheit, Ewigkeit und Unendlichkeit zu umreißen suchten. Denn die himmlische Diotima wird ja nicht eine irdische, sondern sie erhält in der Gottheit der Erde ihr mythisches Pendant.

Der Mythos von Hyperion und Diotima wirft nun eine Reihe von Fragen auf, deren wichtigste wir in Kürze andeuten. Daß seine Ausgestaltung erst der Frankfurter Zeit angehört, stimmt mit der Beobachtung überein, daß auch der antike Mythos von Erde und Sonnengott erst in Gedichten dieser Zeit häufiger begegnet und bald seine eigene Deutung findet; die Tübinger 'Hymne an die Liebe' erwähnt ihn nur kurz und im konventionellen Sinne (V. 29–32). Wir meinen die Gedichte 'An den Frühling' (V. 21 ff.), 'Dem Sonnengott' und 'Der Mensch'. In dieser Ode erscheint die „Göttermutter“, die Natur, zum erstenmal als die Mutter der Erde und des Sonnengottes. In ihr ist beider Wesen noch eins, sie ist die „Allesumfassende“, ihr möchte der Mensch, das Kind jener beiden, gleichen. Die Hybris dieses Alles-sein-wollens beschäftigt Hölderlin noch weit über den 'Empedokles' hinaus. Er kennt aber auch eine nicht-hybride Hingabe an das All der Natur, und auf diese kommt es hier an. Denn die Begegnung eines solaren mit einem tellurischen Wesen führt Hölderlin notwendig auf die Frage der „Sphäre“, in welcher sie sich begegnen können. Diese Sphäre kann nur die Natur sein. Unter den vielen Huldigungen an die Natur, welche den Roman leitmotivisch durchziehen, sind es namentlich zwei, die Hyperions und Diotimas Zusammengehörigkeit betonen – auch sie ohne Vorläufer in den früheren Roman-Stufen. Der duettartige Hymnus auf die Natur, worin sie ihr Verlöbnis feierlich vollziehen, beginnt mit den Worten (II, 17): „Längst, .. o Natur! ist unser Leben Eines mit dir“. Und Hyperions Schlußhymnus auf die Natur und ihr einiges, ewiges, glühendes Leben enthält genau in seiner Mitte (II, 123) zuerst eine Anrufung der „Quellen der Erd“, ihrer Blumen und Wälder und des „brüderlichen Lichts“ – also nocheinmal Diotimas Gottheit und Hyperions himmlischen Namensbruder; denn „brüderlich“ bezieht sich auf ihn, nicht auf die Erde – und dann die Worte: „Auch wir, auch wir sind nicht geschieden, Diotima... Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in deinem

Wohllaut, Natur!“ Hölderlins Naturreligion erhält also im Roman einen äußerst konkreten Sinn, der sich mit Begriffen des Religions-Aufsatzes am einfachsten formulieren läßt: Verehrung der Natur ist Kult der „Sphäre“, worin Hyperion und Diotima ihre „gemeinschaftliche Gottheit“ und ihre Gottheiten ihre gemeinschaftliche Sphäre besitzen.

Der Religions-Aufsatz, im Erscheinungsjahr des zweiten 'Hyperion'-Bandes geschrieben, enthält auch die von uns öfters zitierte Definition des Mythischen. Daß Hölderlin ein Phänomen theoretisch zu fassen sucht, wenn es ihn praktisch beschäftigt, darf man voraussetzen. Unter diesem Gesichtspunkt kann der Mythos von Hyperion und Diotima als seine erste mythische Dichtung der neuen Art gelten, worin das Faktische nicht mehr Begriffe allegorisiert, sondern Sinnhorizonte anzeigt. Die Mythologie der Tübinger Hymnen und der ihnen folgenden Naturlyrik erscheint wie ein schüchterner Einschlag im Zettel einer übermächtigen Begrifflichkeit, und ihre Bilder lassen sich fast immer gänzlich in Abstraktionen zurückübersetzen. In den Werken der 'Empedokles'-Stufe sieht man gewöhnlich den Durchbruch zur eigentlich mythischen Dichtung, während man den Roman in andere literarische Kategorien einordnet. Gewiß dominieren im ersten Band Empfindsamkeit und idealistische Philosophie. Aber der im zweiten sich entfaltende Mythos von Hyperion und Diotima verrät uns, daß Hölderlin schon vor der 'Empedokles'-Stufe auf dem Wege zur mythischen Dichtung ist. Nicht ein Durchbruch, sondern ein allmähliches Werden führt zu ihr, und ihren ersten Keim haben wir in der Symboldeutung des Namens Hyperion zu sehen.

Wir scheinen uns von der Frage nach Diotimas Namen weit entfernt zu haben; denn sie heißt ja nicht die Erde, sie tritt nur in ihr Bedeutungsfeld, weil Hyperion die Sonne heißt. Verfolgen wir jedoch eine bestimmte Linie des Erde-Mythos in Hölderlins später Dichtung, so finden wir zuletzt eine sicher nicht zufällige Beziehung zwischen dem Wesen der Erde und dem Gehalt des Namens Diotima.

Wir gehen von einer scheinbar nebensächlichen Bemerkung Diotimas aus, die wir aus anderen Gründen schon zitiert hatten (II, 97). Als sich nach der Begegnung die „Kräfte der Erde und des Himmels“ noch friedlich in ihr trafen, da stand, sagt sie, „deine Diotima, dein Kind, Hyperion, vor deinen glücklichen Augen“. Sie nennt sich sein Kind, weil sie sich als das Geschöpf seines Geistes fühlt, der ihr inneres Leben geweckt und ans Licht gebracht hat. Da diese Worte aber aus dem geheimen Mythos von Erde und Sonnengott gesprochen sind, kann es nicht wundernehmen, wenn das Bild in dessen Zusammenhang noch spät wieder begegnet. In der 'Rhein'-

Hymne ist (V. 176 ff.) die Erde die „Schülerin“ des „Bildners“, des Tagesgottes, in einer Lesart der Stelle auch seine „Braut“ und er der „herrliche Pygmalion“. Daraus erklären sich die Verse (5 ff.) des Fragments 'Wenn aber die Himmlischen haben gebaut', die auf die heilige Hochzeit von Erde und Himmel anspielen:

*Denn es traf  
Sie, da den Donnerer hielt  
Unzärtlich die gerade Tochter  
Des Gottes bebender Strahl.*

An Helios' Stelle ist der Donnerer getreten, aber die Erde ist wie Diotima Tochter und Geliebte zugleich. Mit Diotimas Namensbedeutung verbindet Hölderlin den Erde-Mythos jedoch in der Hymne 'Der Mutter Erde', einem späten Gegenbild jener „Hymne“ der Liebenden auf die Erde.

Aus ihrem Fortsetzungsentwurf hatten wir die Zeilen erläutert, die vom „dunkleren Namen“ und vom Nennen „beim eigenen Namen“ sprechen. Darauf folgt:

*Und siehe mir ist, als hört' ich den großen Vater sagen, dir sei von nun  
die Ehre vertraut, und Gesänge sollest du empfangen in seinem Namen,  
und sollest indeß er fern ist und alte Ewigkeit verborgener und verborgener  
wird, statt seiner sein den sterblichen Menschen.*

Die mythologischen Bezüge sind nicht ganz klar. Der Vater wird zwar deutlich als der Herr des ewigen Seins bezeichnet, dessen Verborgenheit während der Zeit schon die antike Mythologie kennt und mit Kronos' Asyl in Latium namenssymbolisch verknüpft (Latium – latere). Daß aber die Erde vielleicht seine Tochter, jedenfalls sein Weib ist, das ihm „Kinder gebar und erzog“, widerspricht der Hesiodischen Lehre, wonach sie seine Mutter ist. Indessen erscheint sie an den zuvor zitierten Stellen sogar dem Donnerer, seinem Sohn, vermählt, und der Mythos vom Verbergen der Kinder vor dem Vater, auf den Hölderlin weiter oben anspielt, wird schon in der Antike von der ersten auf die zweite Göttergeneration übertragen. Nicht auf genealogische Richtigkeit, sondern auf den Hölderlinischen Sinn des Mythos kommt es an, der nun deutlich ausgesprochen wird:

Während der Zeit vertritt die Erde den Herrn des Ewigen, auch sie wie alles Göttliche ewigen Wesens, aber der Zeit in einem bestimmten Sinne zugeordnet. Sie beherrscht sie nämlich nicht, wie jener „Vater der Zeit“ der 'Antigone'-Anmerkungen, sondern sie trägt sie, und zwar auf doppelte Weise. Als Boden und Raum ermöglicht sie Dasein überhaupt, als Sphäre

des Gezeitenganges geschichtliches Dasein. Dieser Raum-Zeit-Aspekt prägt Hölderlins klassisches und spätes Bild der Erde und besagt zugleich, daß sie nicht ins Dasein eingreift, sondern es nur geschehen läßt. Sie wehrt sich darum nicht, wenn sie verkannt oder mißhandelt wird – das Motiv des Schweigens und Duldens setzt sich hierin fort –, aber ihre Söhne lieben und ehren sie. Doch tragen sie damit nur der Ehre Rechnung, die ihr seit dem Abschied des Vaters, d. h. seit dem Beginn der Zeit, gebührt. Das vom Vater geschaffene Dasein zu bewahren, bis er die „alte Ewigkeit“ aus ihrer Verborgenheit herausführen und „wieder senden“ wird, ist ihre Ehre, um derentwillen sie Menschen ehren sollen, und zwar „in seinem Namen“. Im Namen des großen Vaters geehrt ist die Erde die Ehre Gottes. Man könnte geradezu fortfahren: „und die Feste verkündigt seiner Hände Werk“; denn von den „ehernen Vesten der Erde“, die der Vater „geschmiedet“, spricht dasselbe Gedicht (V. 25), und auch andere Wendungen erinnern an den 19. Psalm.

Fast alle und, gestattet man sich diese letzte Ergänzung, sogar sämtliche Bedeutungen des Namens Diotima kehren hier wieder. Wenn uns Diotimas tellurisches Wesen vom Problem ihres Namens zu entfernen schien, so trifft es hier auf überraschende Weise wieder mit ihm zusammen. Selbstverständlich deutet Hölderlin nicht durch die Mutter Erde der Hymne in irgendeinem Sinne auf Diotimas Person. Sondern die in ihrer Person einst gestiftete Einheit eines Namens und eines Wesens ist zu einem festen Denkbild geworden, das sich, abgelöst von der Person, hier noch einmal bekundet.

Wir beschließen diese Betrachtung mit einem Hinweis. In 'Menons Klagen' wird Diotimas Name zum letztenmal genannt, und nur der Gehalt ihres Namens, sagten wir, lebt weiter. Wir glauben eine spätere Stelle zu kennen, die sie noch einmal bedeutsam nennt, wiewohl sie ihren Namen nicht ausspricht. Es ist die ursprüngliche Schlußstrophe der 'Rhein'-Hymne, an Heinse, den ersten Adressaten der Hymne, gerichtet, in dessen Gesellschaft Hölderlin jene glücklichsten Monate mit Diotima in Driburg verbrachte. Diotima erscheint hier im Bilde der Perle vom Meergrund, nach dem Gleichnis Matth. 13, 45. Wir führen dazu vorweg aus einem Brief Hölderlins an sie den Satz an (StA VI, Nr. 182): „Aber eine Natur, wie Deine, wo so alles in innigem unzerstörbarem lebendigem Bunde vereint ist, diese ist die Perle der Zeit, und wer sie erkannt hat, und wie ihr himmlisch angeboren eigen Glück dann auch ihr tiefes Unglück ist, der ist auch ewig glücklich und ewig unglücklich“. Die Frage nach Glück und Unglück leitet auch diese Strophe ein, und noch tost die Welle, die ihn untergetaucht, dem Dichter im Ohr – der betäubende Schmerz des Abschieds. Und

schließlich ist – jetzt erst, nach dem Mythos von Hyperion und Diotima, verständlich – von Erde und Licht die Rede, dem scheinbar ungleichen Paar, die dennoch göttlich beide sind: nicht anders zu deuten, denn als mythische Chiffren für Susette Gontard und Hölderlin, die nur Heinse entschlüsseln konnte und sollte. Die Strophe lautet (StA II, 729):

*Und du sprichst ferne zu mir,  
Aus ewigheiterer Seele,  
Was nennest du Glück,  
Was Unglück? wohl versteh' ich die Frage,  
Mein Vater! aber noch tost  
Die Welle, die mich untergetaucht  
Im Ohr mir, und mir träumt  
Von des Meergrunds köstlicher Perle.  
Du aber, kundig der See,  
Wie des festen Landes, schauest die Erde  
Und das Licht an, ungleich scheint das Paar, denkst du,  
Doch göttlich beide, denn immer  
Ist dir, vom Aether gesendet  
Ein Genius um die Stirne.*

Wir mußten weit ausholen, um die Bedeutung der beiden Namen in den Spiegelungen des Werks zu erfassen. Daß die Namen der Nebenpersonen oder gewisser Orte, soweit sie etwas bedeuten, in geringeren Tiefen wurzeln oder kleinere Felder der Dichtung beleuchten, versteht sich von selbst. Wir können uns daher in solchen Fällen mit kürzeren Analysen begnügen und beginnen mit einem Namen, dessen Sinn sich leicht zu erkennen gibt. So leicht, daß man ihn für einen redenden Namen halten könnte, wenn er nicht wieder in Hölderlinische Sinnhorizonte hinauswiese, die ihn zum symbolischen Namen machen.

BELLARMIN. Man führt seinen Namen auf jenen Kardinal Robert Bellarmin zurück, der als Verfasser theologischer Werke um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts Hölderlin seit seiner Studentenzeit bekannt sein mußte<sup>16</sup>. Aber damit ist nur die Herkunft, nicht die Bedeutung des Namens erklärt. Im Thalia-Fragment taucht er zum erstenmal auf, aus dem ersten Brief des Romans (I, 8) und aus Stellen der Scheltrede (II, 113; 118) geht hervor, daß Bellarmin Deutscher ist. Wie Hyperion unter den Griechen seiner Zeit, so leidet er unter den Deutschen, und der Freund spricht, wie er sagt, auch in seinem Namen, wenn er diesem Leiden in der Schelt-

<sup>16</sup> Vgl. Zinkernagel, aaO, S. 47, Anm. 1.

rede den bittersten Ausdruck gibt. Heimatlos beide und dasselbe Bild einer wahren Heimat in sich tragend, fanden der Grieche und der Deutsche sich einst an einem Ort in der Mitte „über den Trümmern des alten Roms“ (Frgm. 186), das später als die Mitte des griechisch-hesperischen Weges erscheinen wird. Man könnte sich denken, Hyperion sei, „nach Nordwest“ segelnd (II, 111), dem Lauf der Sonne und Bellarmin dem südlichen Klang seines Namens gefolgt – „dein Italien“ heißt es einmal (Frgm. 189). Aber das mag ein Zuviel an Deutung sein, das wir nicht weiter verfolgen. Nicht vom Klang, sondern vom Sinn des Namens müssen wir ausgehen.

Bellarmin heißt für Hölderlin: der schöne Deutsche; schön im Sinne der Schönheitslehre des Romans, deutsch im Sinne des Heros der Deutschen, den so viele Arminius-Dichtungen des 18. Jahrhunderts feiern. Das ist mit wenigen Worten zu erläutern.

Daß der literarische Arminius-Kult der Zeit Hölderlin nicht unberührt gelassen hat, verraten einige Zeugnisse. Den Bruder erinnert er nach der Rückkehr aus Driburg, wo er nahe dem Tal der Varusschlacht zu wohnen glaubte, an die gemeinsame Lektüre der Klopstockischen 'Hermannschlacht' auf dem Ulrichstein (StA VI, Nr. 126). In der Idylle 'Emilie vor ihrem Brauttag' reisen Vater und Tochter ins „Land des Varustals“ und sprechen „gern von Helden, die daselbst gewohnt, und Göttern“ (V. 189 ff.). Der Jüngling, der dort zuerst Emilie begegnet, heißt Armenion; darauf kommen wir zurück. Den Beweis für Hölderlins Namensdeutung entnehmen wir jedoch der Ode 'An Eduard', für deren Überschrift er nacheinander die Namen „Bellarmin – Arminius – Philokles – Eduard“ erwägt (StA II, 464). Die Assoziation zwischen Bellarmin und Arminius gibt sich unmittelbar zu erkennen; zugleich wird deutlich, wie sehr sich Hölderlin noch im Hyperionischen Lichte sieht, wenn ihm für den Freund Sinclair zuerst der Name Bellarmin einfällt. – Auch Philokles, um dies einzuschleichen, ist ein symbolischer Name: der Lieberühmte (nicht: der Ruhmliebende), wie Text und Lesarten der vierten Strophe bestätigen. Man könnte daher auch hinter Eduard eine Bedeutung vermuten, zumal Emiliens Bruder in der Idylle ebenso heißt. Daß Hölderlin die Etymologie des Namens kannte – der seines Besitzes wartende – ist unwahrscheinlich; auch paßte sie zu keinem der beiden. Eher wäre an eine historische oder literarische Gestalt dieses Namens zu denken, die sich ihm eingepreßt hat. Doch können wir keinen bestimmten Vorschlag machen.

Der erste Bestandteil des Namens erklärt nun, warum Bellarmin unter seinen Landsleuten ein Fremder ist; denn Schönheit ist es, was den Deutschen von Grund auf fehlt. Die Scheltrede beginnt (II, 112): „Demütig kam ich, wie der heimatlose blinde Odipus zum Tore von Athen, wo ihn

der Götterhain empfang; und schöne Seelen ihm begegneten – Wie anders ging es mir! Barbaren von Alters her . . .“ Als eine schöne Seele wird Bellarmin mehrmals ausdrücklich gekennzeichnet. Alles, was die Scheltrede über die Zerrissenheit, die Fühllosigkeit, die Unnatur, das Gesetzt-sein, die tote Ordnung und das Austerleben, über Egoismus, Selbstgerechtigkeit und Todesfurcht der Deutschen sagt, wurzelt in dem einen Gedanken, hier seien die Menschen, „die doch alle schöngeboren sind“ (II, 118), zu Zerrbildern ihrer selbst verstümmelt. Seinem Grundsatz gemäß (I, 18), „daß wir nichts Treffliches uns denken, ohne sein ungestaltetes Gegenteil“, hatte Hyperion kurz vor der Mitte des Romans – die Scheltrede leitet sein Ende ein – in den Athenern das Gegenbild der Deutschen gezeichnet (I, 139 ff.). Als „schöne Wesen“ kamen sie „aus den Händen der Natur, schön, an Leib und Seele“, und sie vermochten, was den Deutschen versagt blieb, diese Naturschönheit ohne Bruch in „Geistesschönheit“ zu verwandeln. Die Philosophie der Schönheit, die Hyperion aus diesem Beispiel ableitet, brauchen wir nicht zu wiederholen.

Doch ergibt sich aus ihr ein letzter Gesichtspunkt. Schönheit, heißt es da (I, 144), ist „unendliches, göttliches Sein“ – ähnliche Wendungen waren uns im Zusammenhang mit Diotimas Schönheit begegnet. Deutschheit, welche der Name Arminius meint, ist ein Wesen des Anfangs, der Urzeit, das verloren ging und vielleicht einmal, „mit neuem Namen“ begrüßt, als „reifste Frucht der Zeit“ zurückkehren wird. Der Name Bellarmin vereinigt also ein ewiges Sein und einen geschichtlichen Ursprung und drückt die Hoffnung aus, jenes werde diesen wiederbringen. Dieselbe Hoffnung läßt Hölderlin seine Vorrede mit dem Satz beginnen: „Ich verspräche gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen“. Aber er fürchtet, bloß fürs „Nachdenken“ oder die „leere Lust“ lesend, d. h. nur nach dem prodesse und delectare fragend, werden sie die Liebe nicht fühlen, aus der und für die es geschrieben ist – denn dazu müßten sie Deutsche wie Bellarmin sein. Der „gute Geist des Vaterlands“, der „um seiner Schöne willen, bis heute, namlos geblieben“, hat in Bellarmin einen ersten, noch verhüllten Namen erhalten. Warum er verhüllt werden mußte, sagte zuletzt wiederum die Scheltrede (II, 117): Im „Verzweiflungskampf“ mit den „Barbaren“ greifen die deutschen Dichter zu listigen „Proteuskünsten“, um wenigstens gleichnisweise zu sagen, was sie nicht offen aussprechen können. Wie Hyperion im Grunde kein Hellene, sondern ein deutscher Philhellene, wie seine Landsleute deutsche Philister und sein unheilbares Jahrhundert Hölderlins deutsche Gegenwart ist, so ist auch Bellarmins Name eine Chiffre, die ihr Rätsel an der Stelle preisgibt, wo die zornige Liebe des Dichters zu den Deutschen, lange zurückgehalten, abrupt und übermächtig hervorbricht.

ADAMAS. Zu diesem Namen ist nur wenig zu bemerken. Adamas heißt: der Unbezwingliche (Wurzel *δαμ-*, vgl. *domare*) oder, mit derselben Wurzel, der Unbezähmbare, dann der Diamant und in erster Linie der Stahl. Man könnte ihn als den Mann des unbezwinglichen Herzens auslegen, der, keinem Zeitgeist sich beugend, Menschen sucht, nach Griechenland kommt und nur Einen findet und dann in die „Tiefe von Asien“ entweicht, wo ein „Volk von seltner Trefflichkeit verborgen“ sein soll (I, 26). Aber stimmt diese Charakteristik mit dem weisen, gütigen, väterlichen Mentor überein und widerspricht ihr nicht geradezu Hyperions erster Eindruck (I, 19): „Wie eine Pflanze, wenn ihr Friede den strebenden Geist besänftigt, . . . so stand er vor mir“? Das Problem löst sich sehr einfach. In den Vorstufen war er noch unbenannt, und der Freund, der in der Druckfassung den Namen Alabanda erhält, hieß damals Adamas. Zu dessen stählerner Natur paßt aber der Name vorzüglich. Wenn Hyperion beim Eintritt der Nemesis-Bündler bemerkt (I, 56): „Alabanda sprang auf, wie gebogener Stahl“, so ist dies eine Erinnerung an die Zeit, da er noch Adamas hieß, welche die Namensänderung um ihren Sinn bringt. Mit dem ursprünglichen Namen kann derselbe Satz im verlorenen Anfang jenes Fragments gestanden haben, welches das Zerwürfnis der Freunde zum erstenmal in unsrer Überlieferung schildert (StA III, 238 f.).

Die Änderung ergab sich, wie wir sogleich sehen werden, nicht aus der Notwendigkeit, für Hyperions Erzieher einen Namen, sondern für seinen Freund einen noch treffenderen Namen zu finden. Dennoch bemüht sich Hölderlin, auch in der Sphäre des neuen Adamas etwas von der Bedeutung des Namens anklingen zu lassen. Da sein Wesen aber mehr oder weniger vorgegeben und im Gestaltenkreis des Romans nicht grundsätzlich zu verändern war, konnten nur einzelne Andeutungen noch eingeflochten werden. Hyperion spricht (I, 17 ff.) von seiner „Stärke“, von der „verzehrenden Herrlichkeit“ seines Geistes und nennt ihn „Sieger und Kämpfer“, neben dem „Unedles und Schwaches“ nicht habe bestehen können. Mit dem Wort: „Was ich sah, ward ich“ leitet er zu den Wirkungen eines solchen Wesens über. In Adamas' Schule sei ihm der Geist „waffenfähig“ geworden, und oft habe er seinen Lehrer mitten unter den Helden des Altertums erblickt, wie sie dem Epheben in seiner noch „unversuchten Rüstung“ voranschritten. Das Namenswort selbst fällt bei der Cynthus-Besteigung: aus den Festen des „Sonnengottes“ gingen einst die griechischen Jünglinge „unüberwindlich“ hervor. Adamas weiht Hyperion seiner Namensgottheit – „Sei, wie dieser!“ – und Hyperion empfängt von ihr, was in Adamas' Namen liegt. Das ist eine deutliche und sinnreiche Anspielung. Übrigens findet sich keine dieser Kennzeichnungen in den Vor-

stufen, und das Bild der unüberwindlichen Jünglinge, in 'Hyperions Jugend' noch isoliert, wird erst in der Schlußfassung mit den Festen des Sonnengottes verbunden. Das spricht für die Vermutung, Hölderlin habe mit dem Namen auch Züge des Namens auf die Erziehergestalt zu übertragen versucht.

ALABANDA. Eine Person dieses Namens ist nicht bekannt, hingegen eine Stadt in Karien. *Ἀλάβανδα* liegt am Marsyas, einem südlichen Zufluß des Mäander, östlich von Milet und dem Latmos-Gebirge. Herodot erwähnt es zuerst (VII, 195), spätere Geographen und Mythographen widmen ihm ausführliche Beschreibungen. Doch kann Hölderlin den Namen auch in den von ihm benützten Reiseberichten gefunden haben<sup>17</sup>. Jedenfalls gehört die Stadt in den innersten Bezirk seiner kleinasiatischen Landschaft, die er sonst in Gebirgs- und Flußnamen wie Messogis und Tmolus oder Kayster und Paktol vergegenwärtigt. Ihr Heros eponymos ist *Ἀλάβανδος*, der Sohn des Kar, des Stammvaters der Karier, der ebenfalls häufig, u. a. von Cicero genannt wird (De natura deorum III, 15; 19). Hederich<sup>18</sup> erklärt seinen Namen (s. v. Alabandus) nach spätantiken Quellen aus den karischen Wörtern „Ala, ein Pferd, und Banda, der Sieg, welchem nach er so viel als ein Überwinder zu Pferde heißt“. Gleichgültig, ob diese Etymologie richtig ist und ob Hölderlin sie kannte, auf seinen Alabanda läßt sie sich nicht beziehen. Daß es sich jedoch um einen nicht-griechischen Namen handelt, zeigt schon die im Griechischen seltene Konsonantenverbindung *-nd-*, auch die Nachbarschaft anderer karischer Städte wie Labranda, Karyanda, Alinda. Eben darum findet sich kein griechisches Wort, womit sich der Name vollständig etymologisieren ließe.

Wir könnten daher auf eine Deutung verzichten. Es will aber nicht einleuchten, daß neben so vielen dieser eine kein symbolischer Name sein soll, zumal Alabanda nächst Hyperion und Diotima die wichtigste Gestalt des Romans ist. Auch trug er, wie eben gesagt, in den Vorstufen einen eminent charakteristischen Namen, den Hölderlin, so möchte man annehmen, nicht durch einen bedeutungslosen, sondern nur durch einen noch bedeutungsvolleren ersetzen konnte. Die Umstände zwingen uns eigentlich, nach einer Erklärung Ausschau zu halten, die wir, weil die Namensänderung nach dem Zeugnis der Vorstufen keine spürbare Wesensänderung zur Folge hatte, nicht zu weit vom „unbezwinglichen“ Adamas entfernen sollten. Da wir jedoch nicht von einem klaren Wortsinn ausgehen können, schlagen

<sup>17</sup> Vgl. Beißner, StA III, 436.

<sup>18</sup> Benjamin Hederich: Gründliches Lexikon mythologicum, 1. Aufl. Leipzig 1724, 2. Aufl. 1741.

wir den umgekehrten Weg ein und suchen vom Sinn der Gestalt zu einem Wort zu kommen, welches den Namen erklärt.

Alabanda taucht zweimal auf und verschwindet zweimal ins Unbekannte, in den geheimnisvollen Osten, jedoch nicht wie Adamas zu einem Volk von „seltner Trefflichkeit“, sondern in die fragwürdige Gesellschaft seines Geheimbundes, an den er mit unsichtbaren Ketten gefesselt ist. Die erste Begegnung füllt nur einen, freilich umfangreichen Brief (I, 38 ff.) und verläuft wie ein Drama in Aufstieg, Peripetie, Abstieg und Katastrophe. Eine Weile beobachten sie sich aus der Ferne, ein Zufall führt sie zusammen, die gleichschlagenden Herzen finden sich im Augenblick und wie im Sturm reißt es sie auf die Höhe des Freundesgefühls, wo sie, einer im andern sich verherrlichend, nur noch in den „ewigen Grundtönen“ ihres Wesens nebeneinander einhergehen. Das sachliche Band der Freundschaft liegt in der gemeinsamen Verurteilung der Zeit und der Begeisterung für eine neue Zukunft. Der Moment jedoch, wo diese konkret werden, wo sich nämlich zeigt, daß Alabanda die Reinigung des Jahrhunderts als ein destruiere und Hyperion als ein condere – der „neuen Kirche“ des Gemeingeistes – versteht, bringt die Peripetie. Berauscht vom Gedanken gibt sich Hyperion seiner Flugnatur hin: „Götterkräfte trugen, wie Wölkchen, mich fort“. Alabanda bleibt auf der Erde: „Wohin, mein Schwärmer?“ Seine Gesellen treten ein, „Betrüger“ für Hyperions empfindlichen Sinn. Grenzenlose Enttäuschung und „unseliger Stolz“, der keine Rückkehr gestattet, führen zum Bruch.

So folgerecht dieser Vorgang jedoch scheint, er bliebe unmotiviert, wenn nicht auch die Freundschaft selbst, unabhängig von Meinungsverschiedenheiten und ihrem idealen Anschein entgegen, den Keim des Zerfalls in sich trüge. In welchem Sinne Hyperion sie mißverstehet, erfährt er später von Diotima; davon war die Rede. Alabanda aber entnimmt ihr nicht, sondern gibt ihr eine falsche Deutung, die mehrfach, vor allem in dem auf dem Höhepunkt gesprochenen Wort offenkundig wird: „Wir schwelgen, .. wir töten im Rausche die Zeit“. Dasselbe Motiv scheint die Begegnung mit Diotima zu kennzeichnen (I, 94): „Laß uns vergessen, daß es eine Zeit gibt“, und noch bestimmter in den Vorstufen (StA III, 167; 217): „Die Zeit war nicht mehr.“ Was aber hier mystische Entrückung ist, ungesucht und gnadenhaft gegenwärtig, das ist dort ein eigenmächtiges Sich-verlieren in den rauschhaften Selbstgenuß der Freundschaft.

In zarten, aber klaren Nuancierungen zeigt Hölderlin, daß Alabanda in seinen Projekten wie in der Freundschaft derselbe ist: ein Mensch, der zu erzwingen sucht, was Hyperion geschehen läßt und nur wie die Sonne erleuchtet und belebt. Man nennt ihn einen Tatmenschen und Hyperion eine

passive Natur. Aber solche Charakteristiken verschleiern den Sachverhalt eher, als daß sie ihn erhellen. Auch hier ist nicht nach psychologischen, sondern nach transzendentalen Bedingungen Hölderlinischer Charakterbilder zu fragen. Alabanda ist aufs Tun verwiesen, weil er Sein generell als Gemacht-sein versteht, das, es sei gut oder schlecht gemacht, das menschliche Subjekt voraussetzt, welches es macht. Hyperion hingegen versteht Sein als Sich-selbst-sein, welches den Menschen benützt, um durch ihn zu werden, was es ist, d. h. in seiner Natur zu leben, darauf in seinem Geist sich zu zeigen oder in seinem Ungeist sich zu verbergen und schließlich in seinem Geist gewordenen Leben und Leben gewordenen Geist sich zu verklären. Die Freunde sind ihrem innersten Seinsverständnis zufolge Antipoden. Das nicht zu erkennen, nicht erkennen zu können, ist Hyperions Verhängnis. Er wird an Alabanda „irre“, glaubt sich von ihm betrogen, verteidigt ihn wieder, doch ohne Erfolg bei sich, empfängt ihn nach dem Besuch der Geheimbündler mit den Worten: „Was soll ich von dir denken?“, versteht seine gelassene und vollkommen richtige Antwort nicht: „Das, was ich bin!“ und verlangt, daß er sich entschuldige, sich reinige. Alabanda, der schlechthin Unbegreifliche, das ist das Facit der ersten Begegnung, welches auch Hyperions „lange kranke Trauer“, die nun folgt, mit keinem Wort aufzuhellen versucht.

Diotimas Erscheinung löscht diesen Eindruck aus, so daß sich Hyperion, ihre Warnung mißachtend, aufs neue vom Tatendrang des Freundes bezaubern läßt, da er ihn zur Teilnahme am Freiheitskampf auffordert. Wieder zeigt sich Alabanda – in seinem Brief (II, 6) und namentlich in dem begeisterten Duett nach dem Zusammentreffen (II, 28 f.) – als der eigentlich Tätige, der die Initiative ergreift und schon im Handeln selbst Bestätigung und Genuß findet, während Hyperion als der Deuter der Tat auf das ideale Ziel blickt und im Tun nur das Mittel sieht, um ein bleibendes Werk zu gründen. Am Ende dieser zweiten und letzten Begegnung erscheint Alabanda jedoch in einem neuen Licht. Er hat sich von seinem Geheimbund getrennt und erwartet nun, da alles verloren ist und sich ihm ein Leben in tatloser Idylle mit Hyperion und Diotima von selbst verbietet, das Gericht des Bundes. Den Tod vor Augen teilt er beim Abschied vermächtnisgleich Hyperion seine „Mysterien“, seine „geheimern Gedanken“ mit, an die er sich gehalten habe, seitdem er denke. Die wichtigsten Sätze lauten (II, 90 f.):

*Ich fühl' in mir ein Leben, das kein Gott geschaffen und kein Sterblicher gezeugt. Ich glaube, daß wir durch uns selber sind . . . Weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle, darum glaub' ich, daß ich endlos,*

*daß ich unzerstörbar bin. Hat mich eines Töpfers Hand gemacht, so mag er sein Gefäß zerschlagen, wie es ihm gefällt. Doch was da lebt, muß un-  
erzeugt, muß göttlicher Natur in seinem Keime sein, erhaben über alle  
Macht, und alle Kunst, und darum unverletzlich, ewig.*

Zunächst wollen diese Sätze nur erklären, warum Alabanda Todes-  
furcht nicht kennt; doch reicht ihre Bedeutung weiter. Sie enthalten eine  
Philosophie der Freiheit – Hyperion hebt das Wort „Freiheit“ als ihre  
Quintessenz hervor – die sich nicht von Kants Begriff der sittlichen Freiheit  
herleiten läßt. Wir sind frei, sagt Alabanda, weil wir „durch uns selber  
sind“. Dieses In-sich-gegründet- und Durch-sich-selber-sein kennen wir  
als den Hölderlinischen Modus der Unendlichkeit. Wenn er es hier auf das  
Wesen der Freiheit bezieht – denn seit Descartes definiert es die Substanz –  
so könnte dies auf Fichte deuten. Namentlich in der zweiten Einleitung  
in die ‚Wissenschaftslehre‘ (1797) finden sich derartige Bestimmungen der  
Freiheit, die jedoch in Überlegungen anderer Art verflochten sind. Greif-  
barer scheint uns Schillers Anregung, der im elften der ‚Ästhetischen Briefe‘  
das Bleibende und das Wechselnde im Menschen mit den Begriffen „Per-  
son“ und „Zustand“ bezeichnet und diese, wohl unter Fichtes Einfluß,  
folgendermaßen erläutert (Säk. Ausg. XII, 39): Person ist das Prinzip des  
„absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit“, Zustand ist  
„abhängiges Sein oder Werden“ unter der Bedingung der „Zeit“. Wie  
Schiller Freiheit und Zeitlichkeit, so interpretiert Hölderlin Unendlichkeit  
und Endlichkeit mit den Begriffen des absoluten und des abhängigen Seins.  
Wenn Alabanda mit dem Satz schließt: „Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt  
in seiner tiefsten Knechtsform frei, . . . und wenn du bis ins Mark es zer-  
schlägst, sein Wesen entflieht dir siegend unter den Händen“, so deutet er  
unverkennbar auf die Freiheit der „Person“ in aller Knechtschaft des „Zu-  
standes“, der selbst in der Gestalt des Todes das Lebendige im Menschen  
nicht zu zerstören vermag.

Nun hatten wir gesagt, Alabanda verstehe Sein als Gemacht-sein; hier  
aber versteht er es als Durch-sich-selbst-sein, welches gerade nicht gemacht  
ist: „Hat mich eines Töpfers Hand gemacht, so mag er sein Gefäß zer-  
schlagen . . . Doch was da lebt, muß unerzeugt sein“. Darin liegt jedoch  
kein Widerspruch; denn hier ist das Ich, dort war die Welt gemeint, soweit  
sie Welt eines Ichs ist. Das eine bedingt das andre: weil das Ich durch sich  
selbst ist, darum ist die Welt sein Produkt. Alabanda versteht den Men-  
schen als absolutes, eine endliche Welt setzendes Ich, d. h. als schaffenden  
Gott. Hyperion versteht ihn als höchste endliche Manifestation des Abso-  
luten, d. h. als das Geschöpf des Gottes in ihm. Das Ende der zweiten Be-

gegnung verwischt den Gegensatz der Naturen nicht, sondern begründet  
ihn noch tiefer. Zu einem neuerlichen Zerwürfnis besteht aber kein An-  
laß; denn jetzt begreift Hyperion erst den Freund: „So etwas hab’ ich nie  
von dir gehört.“ Er erkennt in ihm – mit den Worten, in denen Alabanda  
sein Gefühl, anfangs- und endlos zu sein, deutet – den „Unzerstörbaren“,  
den „Unvertilgbaren“, den „Unverletzlichen“. Der einst Unbegreifbare  
enthüllt sich ihm als der Unangreifbare.

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo wir eine symbolische Er-  
klärung des Namens Alabanda versuchen können. Das griechische Adjek-  
tiv *ἀλαβής* enthält beide Bedeutungen: unbegreiflich und unangreifbar.  
Seine Grundbedeutung ist: ungreifbar, nicht zu fassen; denn *λαμβάνειν*,  
wovon es abgeleitet ist, heißt zunächst fassen und greifen, dann geistig er-  
fassen, begreifen und schließlich packen, angreifen. Wenn sich aber die  
zweite und die dritte Bedeutung auf den Namen anwenden lassen, so  
müßte dies auch die erste gestatten. In der Tat ist dies so. Ehe Alabanda  
in deren besonderem Lichte erscheint, ist er der Ungreifbare, und zwar  
nicht nur darum, weil er sich zweimal dem Freund ins Unbekannte ent-  
zieht. Das Sich-entziehen ist ihm Natur, und beidemale scheint er auf diese  
Grundbedeutung seines Namens anzuspieren.

In der Erbitterung des Streites ruft er unmittelbar vor der Trennung aus  
(I, 63): „ich hatte alle Ketten geschleift und alle zerrissen, nur Eine fehlte  
noch, nur eine war noch zu zerbrechen, ich war noch nicht gezüchtigt von  
einem Grillenfänger“ – der Ungreifbare duldet keine Fessel. Aber erst  
die Fortsetzung gibt diesem Bild seinen eigentümlichen Sinn: „O Ala-  
banda! Alabanda! rief ich. Schweig, erwidert’ er, und brauche meinen Na-  
men nicht zum Dolche gegen mich!“ Hyperion scheint mit dem Namen  
an das wahre Selbst des Freundes zu appellieren, der aber fühlt sich in ihm  
angegriffen. Diese überraschende Reaktion erklärt sich nur, wenn er aus  
Hyperions „O Alabanda!“ heraushört: Auch das Band der Freundschaft  
hast du zerrissen; mit Recht heißt du der Ungreifbare, denn du bist treu-  
los. So etwa kann man sich den Sinn der kleinen Szene zurecht legen,  
die ohne Namensdeutung jedenfalls weit unprofiliert bleibt.

Kurz vor der zweiten Trennung, also an entsprechender Stelle, scheint  
er wieder, wenn auch verhüllter, auf die Urbedeutung seines Namens an-  
zuspieren; die Sätze beziehen sich auf Hyperions Erwartung, er werde sein  
Leben künftig mit ihm und Diotima verbringen (II, 87 f.): „Verpflichtung  
brach ich um des Freundes willen, Freundschaft würd’ ich brechen um der  
Liebe willen. Um Diotimas willen würd’ ich dich betrügen . . .“ Aber dies-  
mal soll es „nicht seinen Gang gehn“. Der Ungreifbare, der jede Bindung  
zerriß, die ihm zur Fessel wurde, und reine Treue nicht kannte, hat sich in



den Unangreifbaren verwandelt: „Die Zukunft hatte keine Macht mehr über ihn“ (II, 79). Alabanda kehrt nicht um, er bejaht nicht, was er immer verleugnete, sondern er entsagt und gewinnt so das Ziel seiner Entelechie, die ihn von der Unfixierbarkeit ins Palladium der Freiheit führte.

Wir sagten zu Beginn, wenn Alabandas Name deutbar sei, dann dürfe sich die Erklärung nicht zu weit von der seines früheren Namens Adamas entfernen. Das hat sich bestätigt; der unbezwingliche Adamas und der unangreifbare, unbedingte und freie Alabanda stehen einander so nahe, daß ihre Namen in diesem Betracht fast synonym erscheinen. Doch treten die Bedeutungen des unfixierbaren und des unbegreiflichen Alabanda hinzu, denen im Namen Adamas nichts korrespondiert, die aber für das Verständnis der Gestalt unerlässlich sind. Alabanda trägt den reicheren Namen. Das entspricht seiner Stellung im Roman und erklärt den Namenswechsel zwanglos. Wiederum ergibt sich also eine Sinnschichtung, die sich mit den Bedeutungsschichten des Wortes völlig deckt und geradezu den Weg des Namensträgers im Geschehen des Romans erläutert. Dieser Weg zeigt nun aber eine überraschende Ähnlichkeit mit dem des Titelhelden. Der nicht zu fixierende Alabanda und der ewig transzendierende Hyperion – verwandt und geschieden wie die Dioskuren – finden ihre Bestimmung erst in dem Augenblick, da sie ihre Naturen vorbehaltlos annehmen. Entsagend beide, bekennt sich Hyperion zur seligen Armut der Hyperionischen und Alabanda zur unangreifbaren Freiheit der Alabandischen Existenz. Beide vollenden sich im Ja zum innersten Sinn ihrer Namen.

Damit beschließen wir diese Analyse, deren Ergebnis, wie wir hoffen, einleuchtet, obwohl es die Evidenz nicht erreicht, die sich in anderen Fällen ergab. Die ungriechische Endung des Namens bleibt der nicht zu beiseitigende Rest, der aber gerade darum, weil er nicht griechisch ist, vernachlässigt werden darf. Jedenfalls stehen diesem einen Unsicherheitsfaktor so viele gewichtige Argumente und Textstützen gegenüber, daß man sich hier wohl mit einer Symboldeutung begnügen kann, die zwar nicht das ganze Wort, aber seine tragenden Bestandteile einbezieht.

GORGONDA NOTARA. Der letzte Personennamen des Romans scheint sich nicht sicher deuten zu lassen. Hölderlin fand ihn in einer jener Reisebeschreibungen<sup>19</sup> und verwendet ihn seit dem Thalia-Fragment, zuerst die volle Form, später, namentlich in der Druckfassung, nur den Familiennamen. Hier wie dort spielt Notara nur eine untergeordnete Rolle, in 'Hyperions Jugend' und den folgenden Fragmenten wird ihm jedoch eine

<sup>19</sup> Beißner, StA III, 459.

lange, weithin gleichlautende Charakteristik gewidmet, die Lob und Tadel merkwürdig vereinigt (StA III, 211 ff.; 243 ff.). Offenbar versucht sich der junge Hölderlin in der Schilderung eines gemischten Charakters, die freilich nicht recht gelingen will. Da sie aber viele Details enthält, liegt der Gedanke nahe, im Namen einen Schlüssel zum Verständnis ihrer Einheit zu suchen. In Gorgonda könnte das Adjektiv γοργός: wild, schrecken-erregend, starrmachend, stecken – das ergibt keinen Sinn. Das deutsche „karg“ hielt man früher für wurzelverwandt, und tatsächlich heißt es in jener Charakteristik, er sei „oft etwas karg mit sich“ gewesen. Es scheint jedoch ausgeschlossen, daß Hölderlin diese Etymologie, die heute bestritten wird, überhaupt kannte, geschweige denn hier anwenden wollte. Der Familienname Notara erinnert an das Verb notare in der Bedeutung: kennzeichnen, beobachten, notieren. „Er wußte jedem Dinge einen Wert zu geben“ steht in beiden Fassungen der Charakteristik, und als ein kühl und klug beobachtender Verstandesmensch wird er eingehend geschildert, wovon in der Schlußfassung nur das eine Wort „der kluge Notara“ übrig geblieben ist (II, 12). Möglicherweise fassen wir hier eine Beziehung, die zu verifizieren Anlaß der ausführlichen Charakteristik in 'Hyperions Jugend' gewesen sein könnte; denn im Thalia-Fragment findet sich noch nichts dergleichen. Aber diese Vermutung läßt sich nicht so weit erhärten, daß man sie nachdrücklich vertreten könnte.

KALAUREA. Die wirkliche Etymologie des Namens ist ungeklärt, Hölderlins Deutung jedoch leicht zu erkennen. Er beschreibt die Insel der Diotima unmittelbar vor der Begegnung und in demselben Brief (I, 85–89). Die eigentliche Schilderung beschränkt sich allerdings auf wenige Sätze in Notaras Einladung, die einen Hölderlinischen locus amoenus zeichnen: Berge, Wälder, schäumende Bäche, Haine, Blütensträucher und weidende Herden. Dann folgt Hyperions Überfahrt und sein erster Gang über die Insel, der mit der Begegnung endet. In diesem weit umfangreicheren Teil tritt die konkrete Beschreibung ganz zurück, vielmehr reduziert sie sich auf ein einziges, in ständigen Variationen wiederholtes Motiv, das schon in Notaras Brief anklang. Es liegt in den Worten: „kühlende Lüfte – leicht die Luft – göttliche Luft – mütterliche Luft – geistiges Wehen – heilige Luft – entzückende Lüfte“. Wie ein „leichtes klares schmeichelndes Meer“ umfängt es die Menschen, die in den Frühlingstag hinaustreten, und „mit den Kindern spielte das hohe Element am schönsten“. Eine „Schwester des Geistes“ nennt Hyperion gar die heilige Luft, die „Allgegenwärtige, Unsterbliche“, die ihn, geheimnisvoll wie eine „fremde Macht“, schließlich zum Ort der Begegnung leitet. Wir können nicht daran zweifeln,

Hölderlin erkennt im Namen die Bestandteile *καλή* und *αὔρα*, Kal-aurea heißt ihm die Insel der schönen, der lieblichen Lüfte. Noch in seinem letzten Brief an Diotima erinnert Hyperion sie an die „holdseligen“ Tage des Glücks: „säuseln sie nicht aus allen Hainen von Kalaurea dich an?“ (II, 78). Selbstverständlich muß man den vollen Bedeutungsumkreis hinzudenken, den die beiden Wörter in Hölderlins Sprache repräsentieren: das einigende und darum heilende Wesen des Schönen und die zugleich physische und pneumatische Natur des Lufthauchs, deren Motiv sein Äther-Mythus entfaltet. Heilung und Begeisterung – der Name der Insel nimmt vorweg, was Hyperion auf ihr finden wird.

Wir können in diesem Falle auch vermuten, wie Hölderlin auf den Namen Kalaurea aufmerksam wurde, der zuerst in den Konzepten der Schlußfassung begegnet; die früheren Fassungen lokalisieren Diotimas Heimat und den Ort der Begegnung anders. Aus Briefen und mehreren Stellen des Werks, auch solchen des Romans, wissen wir, daß Hölderlin ein guter Kenner des Plutarch war. Im Corpus der 'Moralia' befindet sich nun eine 'Quaestiones Graecae' überschriebene Abhandlung, die geographische, historische, mythologische, volkswissenschaftliche und andere Einzelfragen bespricht und (unter Nr. 19) ein Epigramm mitteilt, worin der Name Anthedonia vorkommt. Dies sei, sagt Plutarch, ein früherer Name der Insel Kalaureia gewesen, die auch Eirene und Hypereia geheißen habe, jeweils nach Söhnen und Töchtern Poseidons, dem die Insel gehörte und in dessen Tempel Demosthenes seine letzte Zuflucht fand; auf sein Ende spielt Hölderlin gelegentlich an (I, 136). Hat er nun diesen Passus gelesen, so mußten ihn all diese Namen im Blick auf seinen Roman unmittelbar ansprechen: Eirene, Frieden – im Kalaurea-Brief lautet fast das erste Wort über Diotima: „Friede der Schönheit! göttlicher Friede!“ Anthedonia, nach Poseidons Sohn Anthos benannt, konnte er nur als die Blumeninsel verstehen, und vom blühenden Kalaurea und Diotimas Blumen ist häufig die Rede. Der Name aber, der dem Verfasser eines 'Hyperion' sofort ins Auge fallen mußte, ist natürlich Hypereia. Setzen wir voraus, Hölderlin habe diese Plutarch-Stelle gekannt, deren Namen klingen, als ob sie Diotimas Sphäre umschrieben, und nehmen wir hinzu, daß er sich bei der endgültigen Ausarbeitung des Romans entschloß, Diotima um ihrer inselhaften Existenz in der Zeit willen von Jonien auf eine Insel des Archipelagus zu versetzen, so ergaben sich ihm Wahl und Deutung des Namens Kalaurea von selbst.

Nun könnte man einwenden, Hölderlin habe in erster Linie die Viten des Plutarch gekannt, es sei aber nicht sehr wahrscheinlich, daß er eine verhältnismäßig entlegene Schrift wie die 'Quaestiones Graecae' gelesen habe. Hier kommt uns jedoch eine chronologische Beobachtung zu Hilfe.

Hölderlin besaß drei Plutarch-Ausgaben, zwei ältere und eine moderne, auf die er subskribiert hatte<sup>20</sup>. Diese erschien, von dem Tübinger Gymnasialrektor Johann Georg Hutten herausgegeben, zwischen 1791 und 1804 in vierzehn Bänden bei Cotta. Am 15. Mai 1796 bittet Hölderlin Cotta, den Betrag für die „überschickten Teile des Plutarch“ vom 'Hyperion'-Honorar abzuziehen (StA VI, Nr. 120). Deren letzter muß der achte Band gewesen sein, der die Jahreszahl 1796 trägt und die 'Quaestiones Graecae' enthält. In demselben Mai 1796 beginnt Hölderlin aber mit den Konzepten für die Schlußfassung des Romans<sup>21</sup>, in denen Kalaurea zum erstenmal genannt wird. Die Daten treffen so genau zusammen, daß man sich wohl vorstellen kann, er sei, den neuen Plutarch-Band durchblätternd, auf jene Stelle gestoßen und habe so den Namen Kalaurea und Diotimas Heimat gefunden.

SALAMIS. Diesen Namen erwähnen wir nur einer eigentümlichen Bemerkung Hyperions wegen. Er, der Erzähler, schreibt die Briefe des ersten Buchs auf dem Isthmus von Korinth, an einer Stelle zwischen den Ländern und Meeren also, worin ein Sinnbild für die Existenz des Helden zwischen einer verklärten Vergangenheit und einer ersehnten Zukunft liegen dürfte. Mit dem Beginn des zweiten Buchs, des Buchs Diotima, siedelt er auf die Insel Salamis über; denn jetzt ist von der geheimeren Welt der Liebenden zu erzählen, die sie in selbigen Welt und Zeit entrückt: „Was kümmert mich der Schiffbruch der Welt, ich weiß von nichts, als meiner seligen Insel“ sagt Hyperion, der Held der Geschichte, am Ende dieses Buches (I, 156). Der Erzähler bekennt nun, auf Salamis die Fassung und Ruhe gefunden zu haben, die ihm von seinem Leben mit Diotima zu berichten erlaube: „Wie der Sternenhimmel, bin ich still und bewegt“ (I, 85). Dasselbe Motiv findet sich, breiter ausgeführt, in dem schönen Salamis-Fragment, das von der Druckfassung ausgeschlossen wurde (StA III, 256 f.). Hier stehen die Sätze:

*Es kömmt mich schwer an, diese Insel zu verlassen. Ich habe sie sehr lieb gewonnen. Ich möcht' ihr einen Namen geben. Insel der Ruhe möcht' ich sie nennen.*

„Wie nenn ich den Fremden?“ hieß es in der 'Rhein'-Hymne, die Rousseau dann einen „Sohn der Erde“ nennt. Noch dezidierter drückt sich Hyperion aus, wenn er Salamis „einen Namen geben“ möchte. Selbstverständ-

<sup>20</sup> U. Hötzer: Hölderlin als Subskribent auf eine Plutarch-Ausgabe. HJb. 1950, S. 120–126. Dank der Hilfe des Verfassers konnte ich in diese Ausgabe Einsicht nehmen.

<sup>21</sup> Beißner, StA III, 311.

lich kann das eine Geste des Dankes für das Geschenk dieser Insel sein, hinter der man nichts weiter zu suchen braucht. Ist man aber einmal auf Hölderlinische Namensdeutungen aufmerksam geworden, dann fragt man sich doch, ob zwischen der „Insel der Ruhe“ und dem Wort Salamis nicht ein geheimer sprachlicher Zusammenhang bestehe. Die Ableitung von *σάλος*, Wogenswall, die zudem unsicher ist, hilft nicht weiter. Aber könnte Hölderlin nicht an das arabische *salām* (Salem, hebr. *shalom*) denken, das Frieden, Ruhe und Heil bedeutet? Nicht im etymologischen selbstverständlich, sondern nur im Sinne einer Assoziation<sup>22</sup>, die ihn veranlaßt hätte, Salamis mit diesem Beinamen zu schmücken? Mehr als eine Frage können wir nicht äußern, die lediglich auf das eigentümliche „Ich möcht' ihr einen Namen geben“ hinweisen will.

Andere Namen des Romans, vor allem die vielen Orts- und Personennamen, die nur erwähnt werden, übergehen wir. Entweder lassen sie keine besondere Hölderlinische Bedeutung erkennen oder wird ihre offenkundige Bedeutung nicht zum dichterischen Motiv. Bisweilen hat wohl der schöne oder der geheimnisvoll fremdländische Klang eines Namens seine Wahl bestimmt. In hohem Grade klangvoll sind ja auch die Namen, die wir behandelt haben, wiewohl dies hier nur als ein zusätzliches Motiv gelten kann. Es wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung festzustellen, was Versen wie diesen ihren eigentümlichen Zauber verleiht:

*denn ungewohnt  
War ich der breiten Gassen, wo herab  
Vom Tmolus fährt  
Der goldgeschmückte Paktol  
Und Taurus stehet und Messogis.*

Der Klang der Namen, ihre Vergegenwärtigungskraft, worin sich die Welt „Asias“ auftut, die Verwandlung des geographischen Bildes in ein mythisches Urbild, dessen letzte Elemente Fahren und Stehen, Zeit und Raum, sind, der Gestalt der Dinge im Ursprung, im Osten angemessen; dies und anderes mag hier zusammenwirken. – Werfen wir jedoch einen Blick auf die Namen einer Dichtung, die auf Schritt und Tritt 'Hyperion'-Motive verwendet und darum auch in ihrer Namengebung die Praxis des Romans fortsetzen wird.

DIE NAMEN DER IDYLLE. Das Gedicht 'Emilie vor ihrem Brauttag' enthält vier Namen, von denen, wir sagten es schon, einer, Eduard, undeutbar

<sup>22</sup> Wobei an die „Friedensstädte“ Salamis auf Cypern (Apg. 13, 5) und Jeru-salem zu denken wäre.

zu bleiben scheint. Armenion ist in der Schreibung Ἄρμενιον der Name einer Stadt in Thessalien, Ἄρμενίων wäre der Sohn des Armenos, des Heros eponymos der Armenier – das führt nicht weiter. Nun heißt zwar Arminius, auf den ihn Hölderlin bezieht, vielleicht der Armenier – man sieht darin seinen im römischen Kriegsdienst erworbenen Beinamen, sein germanischer Name ist unbekannt – Hölderlins Zeit aber glaubte noch an Hermann, doch findet sich bei Hölderlin selbst keine Anspielung auf dessen Etymologie. Ihm ist Arminius der Deutsche, der nun hier in griechischer Namensform erscheint; davon hat die Erklärung auszugehen. Zunächst war natürlich der Name Arminius selbst zu vermeiden. Der Fremde, der Emilie über dem Varustal begegnet, durfte nur an ihn erinnern. Darum wandelt Hölderlin den Namen ein wenig ab, wobei ihn offensichtlich der Gleichklang Hyperion – Armenion leitet. Dieser Gleichklang könnte uns veranlassen, eine analoge Etymologie zu versuchen, d. h. Armenion aus ἄρμενος (von ἀραρίσσω: gefügt, verbunden, passend) und ἰών zusammensetzen. Er hieße dann etwa: der (Emilie) zubestimmte Wanderer. Tatsächlich nennt er sich einen „Wanderer“, der bei ihr Ruhe finden wird (V. 451), und auf ihre unvordenkliche Zusammengehörigkeit spielt er ausdrücklich an: „Wir sind's, die Längstverwandten, die der Gott getraut“ (V. 418 f.). Auch das Motiv seiner Ähnlichkeit mit Emiliens Bruder gehört hierher: „Derselbe wars und nicht derselbe!“ (V. 223). Aber so gut sich diese Etymologie belegen läßt, als Hölderlinische Analogiebildung zu Hyperion erscheint sie etwas zu künstlich, zumal der erste Bestandteil des Namens ein bei weitem selteneres und unbekannteres Wort ist als das ὑπερος oder gar ὑπέρ in Hyperion. Auch entfällt bei dieser Interpretation die Beziehung zu Arminius. Wir müssen uns wohl mit dem „Deutschen“ in griechischer Namensform begnügen und hätten dann in Armenion ein sprachliches Symbol der griechisch-deutschen Begegnung zu erblicken, die Hölderlins Dichtung dieser Jahre prägt und noch als eine mögliche Synthesis verstanden wird. Sollte Hölderlin jedoch gleichzeitig jene andere Symbolik im Sinne haben, so wäre dies ein singulärer Fall; denn hier handelte es sich nicht um zwei Bedeutungsschichten, sondern um zwei sich ausschließende Bedeutungen eines Namens.

Einfacher sind die Frauennamen zu deuten. Wie im 'Empedokles' stellt Hölderlin zwei Frauengestalten einander gegenüber, ein klares, in sich ruhendes, und ein suchendes, von tieferem Schicksal bewegtes Wesen. Der Name Klara, die Reine, Klare und Helle, versteht sich daher für die Empfängerin der Briefe, die Vertraute, von selbst. Doch kennzeichnet Hölderlin die Art dieser Klarheit näher. Sie ist keine erworbene, sondern wie das „klare Auge“ der Kinder eine solche des Anfangs, unerprobt noch und

schicksallos. Emilie schließt die Erzählung vom Verlust des Bruders und seines Ebenbildes mit den Worten (V. 263 ff.):

*Glückliche! die du  
Dies nie erfahren, überhebe mein  
Dich nicht. Auch du, und wer von allen mag  
Sein eigen bleiben unter dieser Sonne?*

Der ruhige Selbstbesitz der Freundin ist Emilie verloren, und sie findet seitdem kein „friedlich Bleiben“ bei den Menschen mehr (V. 17). Das führt auf ihren Namen.

Aemilia (aemulari) heißt zunächst die Wetteifernde, Nachstrebende, dann die Strebende überhaupt. Auf die erste Bedeutung spielt vielleicht ihre Erinnerung an die Kindheit mit dem Bruder an, da es ihr „oft beschwerlich ward, dem Wilden nachzukommen“ (V. 138 f.). Vom Suchen, Streben und Sehnen sprechen ihre Briefe unaufhörlich; denn dies ist geradezu die Form ihrer Existenz in der Periode, welche sie darstellen. Zwischen dem Frieden des Kindes, der Natur war, und einem neuen Frieden, der errungenes Eigentum sein wird, ist Emilie die Suchende schlechthin. Ihre Selbstdeutung beginnt in den ersten Versen des Gedichts mit dem Bild eines „klaren“ Gewässers im Walde draußen, dem sie oft nachgeschaut, wie es flüchtig entwindend zum Bach, zum Strom wird: ich „sehnte mich mit ihm hinaus – wer weiß, wohin?“ Und sie endet in den letzten Zeilen mit demselben Bild: wie eine Quelle war sie, die ihre „Pfade bebend sucht“ und „sehnd, hoffend immer“ enteilt,

*aber liebend hat der stolze,  
Der schöne Strom die flüchtige genommen,  
Und ruhig wall' ich nun . .*

Dazwischen finden sich, gleichsam das Auf und Ab der Seelenbewegung immer neu auf seinen Grundton zurückstimmend, diese und ähnliche Worte: „ich habe nun kein Bleiben auch“ (V. 142 f.), „ein Sehnen war in mir“ (306), „Ach! alles Sehnen weckte mir . . sein frommer Gruß“ (374 f.), „ich hab' ihn oft gesucht“ (386 f.), „nun dämmert' es im Auge nicht, wie sonst im sehnenenden“ (583 f.). Doch ist dieses Sehnen, recht verstanden, kein bloßes Glücksverlangen, das hier und jetzt seine Erfüllung will. „Die Zeit bezwingt mich nicht“ sagt sie und fügt hinzu (V. 281 ff.):

*ich diene  
Nicht Eitlem, was der Stunde nur gefällt,  
Dem Täglichen gehör ich nicht; es ist  
Ein anders, was ich lieb'; unsterblich  
Ist was du bist . .*

Dieses Unsterbliche, der Zeit nicht Unterworfenen nennt sie das „Schöne“, dem ihr Herz gehöre, seitdem es zu sich selbst erwacht sei. In Armenion, dem Sterblichen, erkennt sie es nur wieder. Damit rückt Hölderlin Emiliens Streben, die Grundbedeutung ihres Namens, ins Doppellicht des Suchens nach der Wahrheit und des Sehns nach der Wirklichkeit des Schönen. In diesem zeitlos-zeitlichen Aspekt erscheint ihm aber Menschliches überhaupt, wo es das ewige Sein des Ursprungs nicht mehr und das der Vollendung noch nicht besitzt. Die Strebende ist als eine solche das Sinnbild des Menschen, der sich auf dem Weg zu sich, auf der „exzentrischen Bahn“ vom Zentrum zum Zentrum befindet.

Läßt sich dieser Name auf grundlegende Denkstrukturen Hölderlins zurückführen, so könnte man von den anderen Ähnliches erwarten. In der Zeit der Idylle erfährt das Wort „rein“ in Hölderlins Sprache noch einmal einen Bedeutungswandel, der es zum Leitwort eines ganzen Seinsbereichs macht; damit muß die Wahl des Namens Klara zusammenhängen. Es bezeichnet nun nicht mehr sittliche Reinheit oder die Reinheit der Entsagung, die wir im 'Hyperion' fanden, ja überhaupt nicht eine durch Abkehr vom Unreinen erkaufte Reinheit, sondern etwas Ursprünglicheres, nämlich die Qualität des Ursprünglichen selbst. Rein ist, was noch im Stande des Ursprungs ist, gleichgültig, ob es ihn präexistent lebt oder sich ihn existierend bewahrt hat. Hier wird es sichtbar, dort bleibt es im „verborgenen Grund“ der Dinge, wie Hölderlin jetzt mit einem mystischen Begriff gerne sagt. Dieser Grund – „des Lebens reine Tiefe“ der Ode 'An die Deutschen' – ist allgegenwärtig, darum ewig und der Zeit nicht unterworfen, die vielmehr aus ihm erst hervorgeht. Erscheint daher, ihm entspringend, ein Reines in der Zeit, so ist seine Existenz ein Anachronismus in einem für Hölderlin charakteristischen „negativpositiven“ Doppelsinn. Inmitten des reißenden Wechsels der Dinge lebt es in unangefochtener Übereinstimmung mit sich selbst, als ob es Zeit und Schicksal nicht gäbe, die es in Frage stellen könnten. Gerade darum erscheint in ihm aber ein von den täuschenden Gesichtern der Wirklichkeit nicht getrübbtes Licht, das Hölderlin „Geist“ nennt. „Denn wo die Reinen wandeln, vernehmlicher ist da der Geist“ ('An eine Fürstin von Dessau'). Im Geist zeigt sich der Grund; darum ist er wie dieser rein. Ein Sich-zeigen setzt jedoch den voraus, der es erblickt, dem es „vernehmlich“ wird. Der Grund wirkt aus sich, aber der Geist verwirklicht sich erst in dem, der von ihm „begeistert“ des Grundes inne wird, dem er entstammt und den geistig wiederzugewinnen seine Bestimmung ist. Dies ist der Fall des Menschen, der nicht anachronistisch, sondern zeitlich existiert, der, mit einem Wort, nicht mehr *ist*, sondern sich *sucht*. Der Naive ist Natur, der Sentimentalische sucht die ver-

lorene – diesen Grundgedanken Schillers können wir hier unbedenklich zitieren, da Hölderlin wie andere Dichter der Zeit zwar nicht seinen Wortlaut, aber seine Form sich gänzlich zu eigen gemacht hat. Klara, die Reine, und Emilie, die Suchende, stehen als die ursprünglich Seiende und die geistig Sich-verwirklichende sich wie die Naive und die Sentimentalische gegenüber.

Das grundsätzliche erklärt auch das konkrete Verhältnis der beiden Frauengestalten. Ist Emilie über das reine, in sich ruhende Sein hinausgewachsen, worin Klara lebt, so kann diese nicht die ihr Schicksal deutende Vertraute sein; vielmehr ist sie es, die belehrt wird. Hölderlin bringt dies wiederholt zum Ausdruck und entfaltet damit einen Ansatz, der schon das Verhältnis Hyperions zu Bellarmin bestimmte. Gleichwohl besitzt sie in der Integrität ihres ursprünglichen Seins das, was Emilie sucht. Dies macht sie zur Vertrauten, jedoch in seltsam umgekehrter Weise: sie versteht nicht, was Emilie ist, sondern sie ist, was Emilie versteht.

Der Weg des Verstehens aber führt vorwärts; nicht im bloß seienden, sondern im sich verstehenden Ursprung, nicht in Klaras, sondern in Armenions Sphäre liegt Emiliens Bestimmung, die sie das Schöne nennt und in ihm verkörpert sieht. Sie ergreift darum im Schönen nichts Neues, sondern nur den eigenen, ihr in Armenion gestalthaft erscheinenden Grund, worauf beide hindeuten (V. 278; 421). Wie dieses Zu-sich-selbst-kommen der Schönheit in abstracto zu denken sei, entwickelt Hyperions Schönheitslehre in den dialektischen Stufen des seienden, des gegenständlich gesuchten und des sich fühlend-findenden Schönen (I, 141 ff.). In Diotima und Emilie zeichnet Hölderlin menschliche Analoga dieses Weges, dort im tragischen, hier im idyllischen Aspekt. Vollendet sich aber das Schöne im Sich-fühlen des Grundes – das *ἐν διαφέρειν ἑαυτῷ* nennt dessen formale Voraussetzung – so muß sich ein vollendet schöner Mensch durch völlige Selbstan-eignung seines Wesens auszeichnen. Dieser Gesichtspunkt erlaubt eine strengere Interpretation des Namens Armenion.

Von Hyperion übernimmt Armenion einige Züge, darunter die Verwandtschaft mit dem Sonnengott, den er sein „Urbild“ und „meinen Phöbus“ nennt (V. 435 ff.). Wichtiger ist, was ihn von ihm trennt: die Sicherheit eines Wesens, das von Perioden des Selbstverlustes nichts weiß und kaum Anfechtungen erkennen läßt. Armenion repräsentiert in weit höherem Maße schöne Menschheit, und Hölderlin unterscheidet auch hier deutlich zwischen der tragischen und der idyllischen Behandlung einer Figur. Nun kennen wir aus dem Roman die These: „schöngeboren“ sind alle Menschen, aber die Deutschen verleugnen, was die Griechen sich zu bewahren und zu entfalten wußten. Will ein Deutscher also seinen eigenen

Ursprung kennenlernen, so muß er bei den Griechen in die Schule gehen – so denkt Hölderlin in diesen Jahren noch, später differenziert er das Verhältnis. Genau das besagt aber ein Name, der in griechischer Namensform „der Deutsche“ heißt. Er symbolisiert nicht bloß eine allgemeine griechisch-deutsche Synthese, sondern er ist eine exakte Chiffre des Gedankens: schöne Menschheit erwirbt der Deutsche, wenn er über die griechische Form seine eigene Natur ergreift und Geist werden läßt. De facto bedeuten also die Namen Bellarmin und Armenion dasselbe, aber jener drückt es direkt, dieser genauer und auf eine geistvollere Weise aus.

Schließlich fällt aus diesem Zusammenhang auch ein Licht auf den Namen Eduards. Wie die „Lieblinge des Himmels“ früh gefallen (V. 403) vertritt er jene tragische Vorzeitigkeit, die Hölderlin in den Schicksalen Diotimas, des Achilleus und Empedokles, Antigones und auch Christi beschäftigt. Stets faßt er eine solche Existenz als ein Versprechen auf, welches erst eine spätere Zeit einlösen wird, wenn sie das Opfer des zu früh Hinweggenommenen begreift. So verstehen wir wenigstens warum Eduard einen nur-deutschen Namen trägt. Er ist gleichsam die Frage, welche der griechisch-deutsche Armenion beantwortet, der nicht umsonst ihm an Gestalt gleicht, aber „schärfer blickt“ und von einem „stillen Ernst“ getragen scheint (V. 225 ff.).

In einem Brief an Neuffer (StA VI, Nr. 183) äußert sich Hölderlin eingehend über die Prinzipien, die er bei der Abfassung der Idylle befolgt habe. Er nennt den Stoff im Blick auf die Heldin einen „sentimentalen“ (in der Handschrift zuerst: „sentimentalischen“) und spricht vom „Sehnen und Hoffen“, das in vielsagenden Tönen ausgedrückt werde. Er glaubt, dem „schönen Geist“ der Liebe poetische Gestalt gegeben zu haben, und er will den Ausschnitt aus Emiliens Leben, welchen die Briefe darstellen, als einen „Hauptmoment“ verstanden wissen. All diese Gesichtspunkte suchen wir bei unserer Deutung der Namen zu berücksichtigen. Hölderlin schließt mit der Bemerkung, er habe „weniges ohne dramatischen oder allgemeinpoetischen Grund gesagt“. Daß hierunter auch die Wahl der Namen fällt, darf man annehmen, zumal nicht nur jeder für sich, sondern in erster Linie ihr systematischer Zusammenhang grundlegend ist. Der Name der Heldin stammt aus dem Vorschlag des Verlegers, eine „ganz kleine Erzählung oder Roman über Emilie“ zu schreiben (StA I, 599). Man geht mit der Vermutung wohl nicht zu weit, Hölderlin habe sich die Bedeutung dieses Namens vergegenwärtigt, damit Denkstrukturen assoziiert, die sich von selbst aus ihm ergaben, und so das Grundgerüst seiner Erzählung und mit ihm die anderen Namen gewonnen. Ähnlich wie im Roman wäre dann der Name der Titelheldin mit der Konzeption des Ganzen eng verknüpft.

Die Konzeption des 'Empedokles' gehört noch der 'Hyperion'-Zeit an (1797), seine letzte Fassung reicht kaum über das Jahr der Idylle (1799) hinaus. Man könnte also Namenssymbolik erwarten, aber die sachlichen Voraussetzungen liegen etwas anders. Der historische Name des Helden war vorhanden. Ob er sich eignete, Hölderlins Problem oder überlieferte Züge der Gestalt auszudrücken, die verwendet werden sollten, ist daher a priori nicht zu sagen. Die frühesten Zeugnisse, der Frankfurter Plan und die Ode 'Empedokles', lassen eine Anregung der Art jedenfalls nicht erkennen, wie sie in Roman und Idylle von den Titelnamen ausging; denn in dieser war der Name zwar auch gegeben, aber sonst nichts, so daß ihn Hölderlin als gestellte Aufgabe ansehen und zum einfachen Charakterbild entwickeln konnte. War er beim wichtigsten Namen des Stücks gebunden, so hindern uns die Fassungen und ihre Unvollständigkeit, Namen wie bisher aus dem geschlossenen Ganzen einer Dichtung zu erklären. Doch finden sich Hinweise genug, um Hölderlins Intentionen zu folgen, und die Änderung einiger Namen während der Arbeit verrät uns sogar etwas über die Prinzipien seiner Namengebung. Die dramatische Form endlich bewirkt, daß bedeutsame Namensnennungen auch auf den Sprecher, nicht nur auf die Absicht des Dichters zurückweisen. Aus den direkten Reden des Romans ist uns dieses Verfahren bekannt.

Das sind jedoch äußerliche Gesichtspunkte; Möglichkeiten und Grenzen der Namenssymbolik hängen hier weit weniger von einzelnen Bedingungen als vom geistigen Rang des ganzen Werkes ab. Diesen bestimmt ein Problem, das sich Hölderlin zuvor nicht grundsätzlich und später nicht mehr grundsätzlich neu gestellt hat, die Frage nach Gott und dem Menschen, ihrer Geschiedenheit voneinander, ihrer Angewiesenheit aufeinander, ihrem Kampf und ihrer Versöhnung. Hyperions Götter sind noch Projektionen des Menschen, dann, in jenem Mythos von Erde und Sonnengott, werden sie seine Urbilder, aber weder dort noch hier sind sie das schlechthin Andere. Die dramatische Gattung kommt diesem Problem entgegen, weil sich der Dichter, wie es im 'Grund zum Empedokles' heißt (StA IV, 150 f.), in ihr, anders als in der Lyrik, nicht unmittelbar, sondern durch einen „fremden analogischen Stoff“ ausdrückt, und zwar um so „sicherer“, je fremder dieser seiner Welt und Zeit ist. Der Roman, der nicht von ungefähr die Ichform wählt, gewinnt die Distanz nicht, welche das Gemeinte rein erscheinen ließe, er überschwemmt gleichsam Hölderlins noch zartes Wissen von den Göttern mit Hölderlins ungestüme Sehnsucht nach dem Gefühl des Göttlichen. Aber dieses Wissen ist im Drama nicht plötzlich und ein für allemal da. Hölderlin gerät während der Arbeit, äußerlich zwischen der zweiten und dritten Fassung, in eine tiefe Krisis,

die ihn zwingt, das Verhältnis von Gott und Mensch nocheinmal von Grund auf neu zu bestimmen und so auch das Wirken und den Tod des Empedokles.

Ohne diese Andeutungen näher zu erläutern, ziehen wir den Schluß, im Feld solcher Fragen könne Namenssymbolik keine beherrschende Rolle mehr spielen. Solange es um den Menschen geht, der Göttliches in sich trägt, kann im Namen des Menschen viel liegen. Geht es aber um den Gott, der dem Menschen gegenübersteht, so rückt der menschliche Name unter die Bedeutungen zweiten Grades. Mit der Wendung vom transzendentalen zum transzendenten Gott verliert Hölderlins Namenssymbolik an Gewicht und Charakterisierungskraft. Das zeigt sich an einer eigentümlichen Verschiebung. Im Roman verringerten sich Bedeutungsfülle und Beziehungsreichtum der Namen von den Hauptpersonen zu den Nebenfiguren. Jetzt ist es umgekehrt. Empedokles trägt einen uncharakteristischeren, ihn weniger erschöpfenden Namen als die anderen, vor allem die Fernstehenden.

EMPEKOKLES. Die Bestandteile *ἔμπεδος*, fest, unerschüttert, beständig, eigentlich: im Boden stehend, und *κλέος*, Ruhm, werden zur Bedeutung: der Mann des festen, des bleibenden Ruhmes verbunden<sup>23</sup>. Diese Interpretation nimmt Hölderlin nicht auf. Delias Wort (I, 10 f.): „Sie sprachen damals (in Olympia) viel von ihm, und immer ist sein Name mir geblieben“ klingt zwar wie eine geistreiche Anspielung, weil es die Bedeutung des Namens buchstäblich wahr macht. Aber weitere Hinweise finden sich nicht, und Empedokles selbst ist der Gedanke des Nachruhms fremd. Eine flüchtige Anwandlung, die der Frankfurter Plan verzeichnet, bleibt später beiseite und kann auch nicht auf den Namen bezogen werden. Hölderlin kehrt vielmehr, wie bei jenem Philokles, das Verhältnis der Namensteile um: nicht fester Ruhm, sondern rühmliche Festigkeit ist seine Deutung. Die Worte fest und Festigkeit werden allerdings nur selten auf Empedokles angewandt, um so häufiger aber und in leitmotivischer Absicht Synonyma und eng verwandte Wörter wie Kraft, Stärke, Macht, sicher, irrellos, taumellos, kühn, frei und ähnliche. Sie bilden gleichsam das Namenswortfeld des Empedokles und zeigen die Schritte seines tragischen Weges an; denn in der superbia der Selbstvergöttlichung verliert er seine ursprüngliche Sicherheit und Stärke und im Entschluß zum Selbstopfer findet er sie wieder. Wir führen, in der Reihenfolge der Fassungen, charakteristische Stellen an und weisen zuvor jeweils auf das empedokleische Problem hin, um sie mit diesem zu verknüpfen.

Die erste Fassung setzt voraus, Empedokles habe sich öffentlich einen

<sup>23</sup> Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, s. v.

Gott genannt; denn die Natur und ihre Götter ganz verstehend war er ihrer Herr geworden und hatte sie sich dienstbar gemacht (I, 479–483). Selbstvergöttlichung, nicht in prometheischem Aufbegehren, sondern in allzuliebender Hingabe – diese eigentümliche Vorstellung erklärt sich so: Ein völlig durchdrungener Gegenstand hört auf, Gegenstand zu sein, das Ich wird ihm gegenüber absolut, und ist er der Gott, so hat die Innigkeit die Grenze überschritten, jenseits deren sie die Gestalt der Hybris annimmt. Darum notiert sich Hölderlin zu dieser Stelle (StA IV, 464): „Seine Sünde ist die Ursünde“, das peccatum originale der superbia. Daß diese theologische Begründung fehl am Platze ist, liegt auf der Hand; denn Empedokles wollte nicht sein wie Gott, sondern Gott ganz fühlen. Indessen ist sein Gott auch nicht der christliche Herr, sondern – hier noch – das All der Natur, das des fühlenden Menschen sogar bedarf, um in ihm sich fühlend zu sich selbst zu kommen. Empedokles aber dachte an sich, als das Element sich liebend in ihm vergaß (I, 338 ff.), sein Gefühl überstieg die Schranke des Dienstes und schlug in Selbstgefühl um. Dies war seine Hybris; daß er sie aussprach und sich dem Volk als Gott präsentierte, lag nur in ihrer Konsequenz.

Hermokrates hingegen verdammt das ausgesprochene Wort – ob aus religiöser oder politischer Sorge, bleibt unbestimmt – und dieses, sagt er, habe ihn um seine Stärke gebracht (I, 185 ff.):

*es haben  
Die Götter seine Kraft von ihm genommen,  
Seit jenem Tage, da der trunkene Mann  
Vor allem Volk sich einen Gott genannt.*

Zuvor war es anders (I, 201 f.): „Mächtig war die Seele dieses Mannes unter euch.“ Der Priester urteilt also unter einem dritten, weder christlichen noch pantheistischen Gesichtspunkt. Er zieht das mythologische exemplum des gestürzten Götterliebings heran, der „des Unterschieds zu sehr vergaß“ (I, 213), und scheint zu sagen: jetzt ist er nicht mehr, was er heißt, die Götter haben seinen Namen zum Spott gemacht. Kurz darauf nennt sich Empedokles selbst einen armen Tantalus, der den „Schwächlingen“ im scheuen Tartarus gleich geworden sei (I, 315; 335).

Hybris und Sturz haben den Starken in Schwachheit fallen lassen. Diese handfeste mythologische Motivation durchkreuzt jedoch ein anderer Gedanke, der ihr, streng genommen, widerspricht: nicht gezüchtigt haben ihn die Götter, sie sind vor ihm geflohen, und mit ihnen hat ihn seine Kraft verlassen. Den „Allverlassenen“ nennt sich Empedokles (I, 419), „wie sein verlorne Eigentum“ stehe die weite, lebensreiche Welt vor ihm, sagt

Hermokrates (I, 227). Dieser Gedanke ergibt sich aus dem eben entwickelten Ansatz: Der verstandene Gott wird zum Produkt des Menschen, für den er solchergestalt nun nicht mehr Gott und also nicht mehr da ist. Im Menschen sterbend wird er aber erst ganz Gott. Denn ein totales Verstehen gelangt zuletzt an das, was übrig bleibt, wenn es sich jeden Zug des Wesens angeeignet hat, ans reine Dasein des Verstandenen. Dieses kann niemals Produkt des Verstehens werden, und in ihm *ist* der Gott. Darum entweicht er in die Unföhlbarkeit, die reine Gottheit ist, und läßt reine Menschheit zurück, die sich nun gottverlassen fühlen muß. Da dieser Gedanke logisch richtig, aber mythologisch nicht auszudrücken ist, gibt Hölderlin das Mythologem des gestürzten Götterliebings in der zweiten Fassung fast gänzlich preis und erweitert statt dessen das Verlassenseitsmotiv, z. B. in der Einsamkeitsklage des Empedokles (II, 342 ff.): „Weh! einsam! einsam! einsam! Und nimmer find ich euch, meine Götter“ oder in dem Wort des Priesters (II, 218 ff.): „er sucht den Gott, den er aus sich hinweggeschwätzt“, und ähnlichen.

Damit erläutert sich das Wesen der empedokleischen Stärke genauer: Nicht aus ihm, sondern von den Göttern kam sie, und diese haben nicht eine Macht zerschlagen, die ihnen zu mächtig wurde, sondern ein Geschenk zurückgenommen, das der Beschenkte zu innig ergriffen hatte. Indessen mußte dies wie jenes geschehen, wenn anders das Telos der Tragödie verständlich erscheinen sollte; denn nur, was Empedokles überreich besaß, konnte er so vermissen, daß er es mit Hingabe seines Lebens wiederzugewinnen bereit war. Daraus ergibt sich, daß diese Schritte zwar de facto vorwärts im kausalen, de jure aber rückwärts im finalen Sinne auseinander folgen. Hölderlin konzipiert das Stück von seinem Ende her und sucht in Mitte und Anfang die Prämissen, die es unausweichlich machen. Sein leitender Gedanke ist daher nicht eine Schuld, die eine Sühne nach sich zöge, sondern der Opfertod, der ein verscherztes Gut zurückerlangen will. Aus diesem Grunde tritt der Schuld-Sühne-Zusammenhang im Bewußtsein des Empedokles ganz zurück, nachdem er ihn im Blick auf jene Hybris zu Beginn einmal flüchtig hatte anklingen lassen, und nicht zufällig spricht er von Schuld fortan nicht mehr und von Sühne überhaupt nicht. Vielmehr verdeutlicht seinen Weg eine Wortreihe, die, unter Verzicht auf mannigfaltige Synonyma, folgende Leitworte kennzeichnen: „übergroßes Glück“ der Götterinnigkeit, „Leid“ der Gottverlassenheit, „Freude“ der Versöhnung mit den Göttern. Ihr entspricht aber Schritt für Schritt die Reihe, die sich aus dem Namen herleitet: „Übermacht“ des Geliebten, „Schwäche“ des Verlassenen und neue „Kraft“ des Versöhnten. Wir führen einige Beispiele an.

Seine Übermacht schildern die ersten Worte des Dramas. Panthea gibt wieder, was von magischer Herrschaft über die Natur erzählt wird, doch gewaltiger wirke er auf Menschen – „ein furchtbar allverwandelnd Wesen ist in ihm“ (I, 22) – und wenn der Tumult im Volk sich keinen Ausweg wisse, so erscheine er helfend als der „Mächtigere“ (I, 88). Im Munde der Gegner ist er der „Zauberer“, der „Wilde“, der „Kühne“ (I, 198; 237; 253), und wie man könnte „mächtig sein des Übermächtigen“, ist ihre Sorge (II, 209). Endlich bekennt der Jünger (I, 444 f.): „in seiner Macht erfuhr ich deinen Geist“. In Differenzierungen, die ihrer Stellung zu Empedokles entsprechen, bekunden alle ein und dasselbe. Dann schlägt die Übermacht in Hybris um, und wieder entnimmt Hölderlin dem Namenswort den passenden Begriff: Empedokles ist ein „Eigenmächtiger“ geworden (I, 601), er usurpiert, was nur geliehen war, und stürzt. Und jetzt erst kennzeichnet er selbst seinen Zustand mit Worten, die er seiner Namenssphäre entlehnt. Natürlicherweise; denn erst der Verlust zeigt ihm, was er besaß, er ruft die Reflexion auf sein früheres Ich und damit auf seinen Namen hervor. Schon in den „irrelosen“ Bäumen seines Hains vergegenwärtigt er den Namen, der ihm nicht mehr gebührt (I, 288). Das Wort von den „Schwächlingen“ im Tartarus, denen er nun gleiche, haben wir angeführt. Die seltsam schroffe Wendung, die zu einem Tantalus oder Sisyphus nicht recht zu passen scheint, erklärt sich zwanglos, wenn mit dem eigenen Schicksal auch der eigene Name den Vergleich bestimmt. Den Priester, der mit Archon und Volk ihn zu verfluchen gekommen ist, empfängt er mit den Worten (I, 509 f.):

*Und achtet ihr, wie leichterwordnen Raub  
Den Starken, wenn er schwach geworden ist?*

Schließlich sind in diesem Zusammenhang zwei getilgte Verse vom Ende seines ersten Monologs zu erwähnen. Auf die Selbstverfluchung, mit der er schließt, sollte ursprünglich noch folgen (StA IV, 457):

*Hätt ich nur meinen Namen nie genannt  
Und wär ich lieber, wie ein Kind geblieben.*

Das kann bedeuten: wäre ich doch nie an die Öffentlichkeit getreten! Es kann aber auch bedeuten: hätte ich, der ich der Stärkeberühmte heiße, mich doch nie meines Namens und also meiner Kraft gerühmt! – etwa im Sinne des Jeremia-Wortes (9, 22): „Ein Starker rühme sich nicht seiner Stärke“ und ähnlicher. Die zweite Deutung gewinnt dem Wort mehr ab. Trifft sie zu, dann fassen wir hier einen unmittelbaren Hinweis des Empedokles auf seinen Namen. Im Todesentschluß aber kehrt ihm seine Stärke wieder,

doch nicht die alte Übermacht, die ihn vermessen hinriß, sondern eine gehaltene Kraft, die ihre Herkunft und Bestimmung kennt. Götterjugend rötet dem „Welkenden“ die Wange (I, 1261), sein „Auge glänzt wie eines Siegenden“ (I, 1177 f.) und: „jetzt erst bin ich, bin –“ erkennt er, da nun am Tod sich ihm das Leben zuletzt entzündet (I, 1921). Unmittelbar zuvor spricht er das Namenswort aus (I, 1880 ff.):

*Bin ich durch Sterbliche doch nicht bezwungen,  
Und geh in meiner Kraft, furchtlos hinab  
Den selbsterkornen Pfad; mein Glück ist dies,  
Mein Vorrecht ists.*

Jenes: „Und jetzt erst bin ich, bin –“ könnte man darum geradezu mit: bin, der ich heiße, fortsetzen.

Dreierlei geht aus diesen Stellen hervor. Sie erweisen die Existenz eines Motivs, das erst im Aspekt des Namens sprechend wird, zumal es in lückenloser Folge die Schritte des Namensträgers verdeutlicht. Aber sie berühren nur die Peripherie des empedokleischen Problems. Denn Verlust und Rückkehr seiner Kraft können nur als Folge oder Zeichen des inneren, eigentlichen Vorgangs gelten, der Empedokles mit seinem Gott und seinem Volk entzweit und wieder versöhnt. Sein Name erklärt das Wie, aber nicht das Warum seiner Verfassung. Indessen ist, wir sagten es schon, die Verwendungsfähigkeit eines vorgefundenen Namens begrenzt, und wir haben vielmehr anzuerkennen, wie reich ihn Hölderlin dennoch zu entfalten wußte. Das zeigt vor allem ein dritter Gesichtspunkt. Die Grundbedeutung des Namens liegt im Begriff der Festigkeit. Fest und beständig erscheint die Stärke des Empedokles aber erst am Ende. Seine anfängliche Übermacht war ohne Halt und Maß und mußte sich vernichten, damit aus ihrem Tod eine gereifte, ihrer selbst und ihres Ziels gewisse Kraft hervorgehe und ihm den letzten Schritt ermögliche. Wie Hyperion und Alabanda bringt er die Wahrheit seines Namens erst im Vollzug seines Schicksals ans Licht, jedoch im strengen Sinne eines Dreischritts, der vom bloß gelebten und darum nicht beherrschten über den verlorenen zum geleisteten Sinn des Namens führt. Empedokles erwirbt sich im Opfertod gleichsam erst das Recht, Empedokles zu heißen.

Die zweite Fassung unterscheidet sich von der ersten deutlich in formaler Hinsicht, eine gewisse Verschiebung des Problems fällt weniger ins Auge. Zunächst bemerkt man nur, daß Hölderlin auf das vermessene Wort der Selbstvergöttlichung verzichtet, am Faktum der superbia aber festhält und diese sogar schärfer faßt: Wohl ist der Mensch dazu bestimmt, die



Natur nennend ihren Geist hervorzurufen und so durch sein Wort die Welt zu wandeln und zu bilden (II, 531 ff.) – damit bricht die letzte Rede des Empedokles ab. In welchem Sinne er fortfahren sollte, kann nach der Frage des Pausanias, wessen er sich denn anklage, nicht zweifelhaft sein: Aber die Macht dieses Tuns kann den Menschen verblenden, daß er der schmalen Scheidelinie nicht gewahr wird, welche Dienst und Selbstüberhebung trennt. Empedokles hat sich der Natur „überhoben“ (II, 349), da er der stummen Sprache gab – „Was sind die Götter und ihr Geist, wenn ich sie nicht verkündige?“ (II, 514 ff.) – und in dem Wort (II, 133): „ich gleiche keinem und Allen“, d. h. keinem Bestimmten und endlich Einzelnen, sich Absolutheit angemaßt. Was in der ersten Fassung also Hybris des Gefühls war, das wird in der zweiten Hybris der Rede. Daraus erklärt sich die Preisgabe jenes Frevelwortes. Denn das Gefühl bedurfte, um manifest zu werden, noch des Bekenntnisses: ich bin der Gott. Die Rede, die schon als solche eigenmächtig ist, kann darauf verzichten. Im Übergang vom Gefühl zur Rede erweitert sich aber die Sphäre des Problems von innen nach außen, und außen ist das Volk, ist die Geschichte und der Raum der Verkündigung. Wir nähern uns der dritten Fassung, die Aufruhr, Zeitwende und den durch seinen Propheten sich verkündigenden Gott in den Vordergrund rücken wird. Aber die zweite hält, wie gesagt, noch am Motiv der Hybris und damit an den drei Schritten des empedokleischen Weges fest.

Das hat zunächst die Folge, daß auch das Namensmotiv und sein Dreischritt beibehalten wird. Fast alle angeführten Stellen kehren daher wörtlich oder in geringer Veränderung wieder, und Hölderlin fügt sogar einige neue hinzu. Von diesen übergehen wir Äußerungen der Gegner (z. B. II, 29; 57; 269) und des Jüngers (II, 471), die Bekanntes wiederholen. Aufschlußreich ist jedoch ein Zusatz im ersten Monolog des Empedokles (II, 330 ff.): „Tor! bist du derselbe doch und träumst, als wärest du ein Schwacher“ und „täusche nun die Kraft, Demütiger! dir nimmer aus dem Busen!“ Der Gestürzte glaubt noch zu besitzen, was er von den Göttern zurückgefordert wähnte – „Eins mußtet ihr mir lassen!“ – und meint, sich aus sich selber wiederherzustellen: „tagen solls von eigner Flamme mir!“ Der Übermut des Götterliebings schlägt in den Trotz des Titanen um, Tantalus wird Prometheus. Denn noch fühlt Empedokles die Brust, die „Freigeborne, die aus sich und keines andern ist“ (II, 315 f.). Er pocht auf jenes In-sich-gegründet- und Aus-sich-selber-sein, das wir von Alabanda kennen, und gibt, da er es gegen die Götter ausspielt, seiner superbia den schärfsten Ausdruck und seinem Namen die hybrideste Deutung. Aber dies bleibt ein flüchtiges Aufbegehren; denn sogleich fällt er wieder in die Ver-

lassenheitsklage zurück. – Eine zweite Neuerung ist ein Wort, das Delia in jenem Klage und Preis vereinigenden Hymnus der drei Zurückbleibenden spricht (II, 669 ff.):

*Zu gern nur, Empedokles,  
Zu gerne opferst du dich,  
Die Schwachen wirft das Schicksal um, und die andern,  
Die Starken achten es gleich, zu fallen, zu stehn,  
Und werden, wie die Gebrechlichen.*

Daß diese Verse auf den Namen anspielen, verrät die Namensnennung, doch treffen sie die Situation nicht ganz. Denn wie aus der Fortsetzung hervorgeht, bezieht sich das Gebrechlich-werden, das seiner Stärke nichts anhaben könne, auf die Leiden der Verbannung. Von Selbstverlust und Schwäche des Empedokles weiß Delia nichts. Aber das entspricht der Rolle der Außenstehenden, so daß sich auch dieses Wort dem Gesamtgefüge des Motivs erläuternd einordnet.

Die Tendenz der zweiten Fassung, das Namensmotiv noch zu erweitern, ist unverkennbar. Darum wird man einige Worte, die nun den andern Bestandteil des Namens zur Geltung bringen, nicht für zufällig halten, zumal ihn die erste Fassung wenigstens sprachlich nicht verwertet. Wir führen drei Stellen an. Nach dem Bericht des Mekades hat Empedokles vor dem Volk erklärt (II, 101 f.): „ihr ehret mich . . . und tuet recht daran“; denn erst sein Wort habe die stumme Natur zum Leben erweckt. „Und hat sie Ehre noch, so ists von mir“ fügt er dem Jünger gegenüber in bitterer Charakteristik seines vermessenen Tuns hinzu (II, 509). Schließlich nennt ihn dieser im Blick auf seinen Todesentschluß den „furchtbarn Wanderer“, dem allein beschieden sei, „den Pfad zu gehen mit Ruhm, den ohne Fluch betritt kein anderer“ (II, 596 ff.). Empedokles läßt sich als Meister der Natur und ihrer Kräfte ehren, er verhöhnt seinen Wahn, sie danke seiner Macht die Ehre, die sie doch ihm erwies, da sie ihm ihre Geheimnisse offenbarte, und er gewinnt sich im Opfertod den Ruhm der wahren Stärke. Die Stellen sind den drei Schritten seines Weges deutlich genug zugeordnet, um sie auf den Namen zu beziehen, so daß wir diesen, ähnlich wie den Namen Diotima, dreifach zu übersetzen hätten: um seiner Stärke willen gerühmt, seiner Stärke sich rühmend und den Ruhm der Stärke wahr machend. Daß gerade die zweite Fassung das Moment des Ruhms hervorhebt und so den Sinn des Namens gänzlich zu verifizieren sucht, ist leicht zu verstehen, wenn man sich jener Verschiebung des Problems erinnert. Die Sphäre der Rede ist die der Öffentlichkeit, in ihr muß auch die Frage nach dem Ruhm, dem falschen und dem wahren, auftauchen.

Die dritte Fassung beruht auf einem gänzlich neuen Ansatz, den auch die theoretische Studie 'Grund zum Empedokles', jedoch nur bis zu einem gewissen Grade, erläutert. Davon bleibt das Namensproblem nicht unberührt. Wie bisher weisen wir zunächst mit wenigen Worten auf diesen Ansatz hin.

Hölderlin ordnet den Gedanken der Hybris einem objektiv-heilsgeschichtlichen Aspekt unter und gibt ihn damit de facto preis. Denn nur die Gegner sehen noch eigenmächtiges Beginnen, wo sich Empedokles als den Erwählten begreift, der in der Nacht der Zeit ein neues Gottesverhältnis zu stiften und durch seinen Tod zu besiegeln aufgerufen ist. Zwar nennt er, rückblickend, sein Wirken „Sünde“, wiewohl es nichts als „Dienst“ war (III, 34 ff.); denn an ihn, den „Einzelnen“, blieb die Heilung der Welt gebunden, nur auf sein individuelles Dasein gegründet war sie nicht, was sie schien, war „vorzeitig“, bloß „temporär“ und nicht „allgemein gültig“, wie es in jener Studie heißt (StA IV, 156 f.). Indessen bedurfte sie des Wegbereiters, und dieser weiß um seine Vorläufigkeit. Darum entzieht er sich der Idolatrie des Volks, das in ihm schon die Vollendung zu erblicken glaubt, und nimmt die Sünde, die er nicht verhindern kann, doch nicht in seinen Willen auf (StA IV, 161 f.). Schon fast im Sinne der Sophokles-Anmerkungen versteht er sich als das Werkzeug des Gottes, der ihm das Schicksal dieser schuldlosen Sünde auferlegt hat, damit er in ihr die Abkehr seiner Zeit vom Göttlichen „sühne“ (III, 440) und dieser das Recht erwirke, sich künftig wahrhaft mit den Göttern zu versöhnen. Sein Wirken fordert seinen Tod nicht mehr, damit ihm die Götter wieder gnädig seien, sondern damit es sich geschichtlich bezeuge, und dieser nimmt erst jetzt die Gestalt des stellvertretenden Opfers an. In der ersten Fassung hieß es noch (I, 497 f.): du hast „vom Herzen aller Götter dich gerissen, und opferst liebend ihnen dich dahin“. Das Schlußwort der zweiten (StA IV, 637): „Groß ist seine Gottheit und der Geopferte groß!“ leitet unmittelbar zum Ansatz der dritten über. Empedokles opfert sich nicht mehr, er wird geopfert.

Da er sich nun der Hybris im eigentlichen Verstande nicht mehr schuldig macht, entfallen auch ihre Voraussetzungen und Folgen. Dem Motiv der Übermacht, der Schwäche und der neuen Kraft ist damit der Boden entzogen, und wirklich kehrt von all den Worten, in denen es sich ausdrückte, nicht eines in der dritten Fassung wieder. Nur Pausanias spielt noch einmal auf seinen Namen an (III, 233 f.):

*Ja! wär ich auch ein Schwacher, dennoch wär  
Ich, weil ich so dich liebe, stark, wie du.*

Auch von seinem „irrelosen Auge“ spricht er (III, 142). Aber nirgends wird gesagt, seine Kraft sei ihm genommen oder neu geschenkt, und sein Wort (III, 253): „Ich bin nicht, der ich bin“ bedeutet nicht: ich habe mich verloren, sondern: ich bin dem Tod geweiht. Man kann auch nicht einwenden, in dieser Fassung beginne das Stück erst, nachdem sich Empedokles in der Einsamkeit des Ätna wiedergefunden habe. Denn weder die große Rekapitulation seiner Vorgeschichte noch andere Rückblicke deuten auf einen vorausgegangenen Zustand der Entfremdung von den Göttern und des Selbstverlustes. Die dritte Fassung verzichtet mit dem Motiv der Hybris folgerecht auch auf das Namensmotiv in seiner dreifachen Entfaltung.

Damit könnten wir schließen, wenn nicht von einer ganz anderen Seite nocheinmal ein Licht auf den Namen fiele. In der Zeit um die Jahrhundertwende ändert sich die Bedeutung gewisser Wörter Hölderlins, sie wird weit und genau zugleich, das Wort dient als Chiffre eines ganzen Seinsbereichs. Beispiele der Art haben wir kennen gelernt; zu ihnen zählen auch die Synonyma sicher, fest und gewiß, die Grundbedeutungen des Namens Empedokles also. Hölderlin verwendet sie als Leitworte für einen bestimmten Modus von Wirklichkeit. Wirkliches erschöpft sich nämlich nicht in seiner Faktizität, es ist „Zeichen“ eines „Grundes“, der sich in ihm zeigt, und damit eines „Geistes“, den es bezeichnet; den verborgen schaffenden Grund und den erhellenden, offen machenden Geist – wir kennen diese Begriffe – vermittelt das Zeichen, indem es durch diesen jenen in sich erscheinen und wirken läßt. Solange nun Wirkliches, in Grund und Geist gefügt, seinen Zeichencharakter bewahrt, ist es sicher und fest. So etwa die „sichergebauten Alpen“, die „aus der Tiefe (des Grundes) geholt“ und durch den Strahl des Vaters „gebaut von oben herab“ als ein vielsagendes Zeichen an der Grenzscheide zweier Welten stehen, aber auch der „feste Buchstab“ der Dichtung, der „Bestehendes“ aus dem Heilsgrund der Geschichte und dem Geist Gottes zeichenhaft deutet, oder das Gedicht, dem Grund (Grundton) und Geist „seinen Ernst, seine Festigkeit, seine Wahrheit“ verleihen. Die „Sicherheit in diesem Sinne“ nennt Hölderlin darum die „höchste Art des Zeichens“. Löst sich Wirkliches aber von seinem Grund und sucht es aus sich selbst zu existieren, so wird es zum „deutungslosen Zeichen“, dem kein Geist mehr innewohnt. Damit verliert es seine Festigkeit, es gerät, wie die von der Natur und ihren Göttern abgefallenen Agrigentiner, in ein „unstet hin und wieder irrendes“ Wesen (StA IV, 159) oder fällt, wie Empedokles, in selbstzersetzende Schwäche<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Diese Anschauung ist begründet und belegt in den Aufsätzen des Verfassers:

Nun sind Erde und Licht Hölderlins mythische Analoga des Grundes und des Geistes. Was in der Erde wurzelnd sich dem Lichte öffnet, trägt daher die Kennzeichen der Sicherheit und Festigkeit. So verstehen wir die im 'Empedokles'-Jahr geschriebenen Verse (23 f.) der Ode 'Mein Eigentum':

*Es leuchtet über festem Boden  
Schöner dem sicheren Mann sein Himmel.*

Der sichere Mann ist nahezu eine Übersetzung des Namens Empedokles, zumal dessen zweiter Bestandteil in der „rühmlichen Heimat“ dieses Manes wiederkehrt (V. 22). Demselben Jahr gehört die Ode 'An eine Fürstin von Dessau' an, der wir das Wort von den „Reinen“ entnommen hatten, welche den Geist des Grundes vernehmlich machen – so daß in ihnen „ein sicheres Licht erscheint“, fügt Hölderlin hinzu (V. 20). Ein „Reiner“ wird auch Empedokles genannt (I, 2018), und er selbst nennt den „Ursprung“, den Grund, an dessen Gegenwart sich der „Geist“ entfalte, den „Reinen“ (I, 1599 ff.). Daß hier Zusammenhänge bestehen, erhellt weiter aus Empedokles' Beziehung zu Erde und Licht. Er nennt sie in den beiden ersten Fassungen häufig, fügt aber auch den Äther und bisweilen das Wasser der Ströme und Meere oder die Feuerflamme des Ätna hinzu. Die dritte Fassung, in deren Zeit auch die eben zitierten Oden entstanden sind, tilgt jedoch alles, was noch an eine Verehrung der Elemente erinnern könnte, und mythisiert Empedokles zum Sohn der Erde und des Lichts. Manes beschreibt den „neuen Retter“ – theoretisch noch; denn erst am Ende erkennt er, daß er das Bild des Empedokles gezeichnet hat – mit den Worten (III, 371 ff.):

*Ein größrer ists, denn ich! denn wie die Rebe  
Von Erd und Himmel zeugt, wenn sie getränkt  
Von hoher Sonn aus dunklem Boden steigt,  
So wächst er auf, aus Licht und Nacht geboren.*

In einer Lesart dieser Stelle nennt er den Retter „frei und fest“ (StA IV, 676). Von den „freien, festen Banden“, die er mit dem Volk geknüpft, spricht Empedokles selbst (III, 446), und er ruft „Licht“ und „Mutter Erde“ zu Zeugen seines Opfertodes (III, 459). „Der Nacht, des Äthers Sohn“ nennt ihn schließlich Pausanias (III, 242 f.) mit jener Vertauschung von Äther und Licht, die man auch sonst beobachtet, wenn nicht ein Kreis der Elemente, sondern die Polarität von Grund und Geist gemeint ist.

Sprache und Wirklichkeit in Hölderlins Dichtung, HJb. 9, 1955/56, S. 183 ff. und: Hölderlins Laudes Sueviae, Festschrift: Robert Boehring. Eine Freundesgabe, 1957, S. 29 ff.

Empedokles vereinigt also Licht und Erde, die Gottheiten Hyperions und Diotimas, in sich, und darin liegt die Festigkeit, die sein Name ausdrückt. Daß Hölderlin an die Grundbedeutung des Wortes ἔμπεδος, in der Erde wurzelnd, dachte, darf man voraussetzen. Ob er dem Wort κλέος, Ruhm, einen Hinweis auf Glanz und Licht entnahm, mag dahingestellt bleiben. So stoßen wir auf eine kaum zufällige Parallele zwischen Roman und Drama: hier wie dort entsteht in der letzten Arbeitsphase ein personaler Mythos, der dieselben Gottheiten dort dem Paar und hier dem Einen, dem „Einigen“ des Manes, zuordnet.

Auch der Name Empedokles besitzt also neben seiner „intellektuellen“ seine „historische“ Bedeutung, aber er nennt nicht wie Hyperion den Gott selbst, sondern das Band zweier Gottheiten und in ihnen zweier Prinzipien. Die intellektuell-historische Synthesis liegt nicht in einer doppelten, sondern in der einfachen, aber doppelt anwendbaren Bedeutung des Namens. Zu Erde und Licht, an deren Wesen Empedokles teil hat, tritt nun aber der Gott, der sein Schicksal ist, Jupiter, der Herr der Zeit. Er ist nicht in ihm, sondern steht ihm gegenüber, er überträgt ihm eine Mission, erhöht ihn über alle Sterblichen und befreit ihn im Tod von seinem Dienst. Unter den Opfern der empedokleischen Hybris wird er darum niemals genannt; hier ist nur von der Natur und ihren Göttern die Rede. Denn diese fühlt Empedokles in sich, ihrer glaubt er sich zu bemeistern, vorab des Lichtes und der Erde, deren er in seinem Geist und seinem Grund gewiß ist. Darum sitzt er seelenlos im Dunkel und geht als Flüchtling über die Erde, wenn sie den Gestürzten verlassen. Jupiter aber ist sein Herr; ihm folgt er, und einmal scheint es gar, als ob er ihm in seiner Hybris folgte (II, 356 ff.):

*O Geist,  
Geist, der mich groß genährt, du hast  
Dir deinen Herrn, hast, alter Saturn,  
Dir einen neuen Jupiter  
Gezogen, einen schwächern nur und frechern.*

Jupiters Hybris schildert die Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter', und wenn Empedokles Saturn, den Herrn der Natur, den Geist nennt, der ihn erzog, so deutet er wieder auf Grund (Natur) und Geist, die er mit Jupiters Kunst sich untertan zu machen suchte. Ist aber Jupiter sein Herr, so müssen gewisse Kennzeichnungen des Gottes auffallen, die an den Namen Empedokles anklingen. In der Ode heißt es, er ruhe froh „im Ruhm der unsterblichen Herrscherkünste“ (V. 4), wie Empedokles den Ruhm seiner Macht genoß; denn die Situation ist dieselbe: Jupiter hat

sich noch nicht im Dank der Natur und ihres saturnischen Friedens erinnert, aus dem doch seine Macht erwachsen ist. Das Motiv seiner Hybris ruft Worte herauf, die sich im Zusammenhang der empedokleischen Hybris aus dem Namen ergaben. Die andere Namensdeutung, die wir aus der hybrislosen dritten Fassung gewannen, begegnet in der Ode 'Der blinde Sänger' wieder. Hier heißt (V. 29 ff.) der Donnerer der „Befreier“ – so nannte ihn auch Empedokles (I, 1902; 1910) –, der „tötend“ und „belebend“ im Wetter dahineile, wie Manes in Empedokles zuletzt den Berufenen erkennt, der „töte und belebe“ (StA IV, 168). Und dieser Donnerer wird nun vom blinden Sänger der „Sichere“ genannt: „so muß ich fort und folge dem Sicherem auf der Irrbahn“. Der Gott des Empedokles erhält sein Namenswort zum Attribut.

Damit dürften die Möglichkeiten der Namensdeutung erschöpft sein. Zwei Ansätze waren zu unterscheiden. Die erste Fassung stellte die aus der Hybris des Empedokles folgenden drei Schritte seines Weges in den drei Verwandlungen seiner Stärke dar, berührte damit aber nur einen peripheren Aspekt des Problems. Die zweite erweiterte dieses Motiv noch und fügte das des falschen und des echten Ruhmes hinzu, so daß im Bereich dieser Deutung geleistet war, was sich dem Namen abgewinnen ließ. Mit der Wendung vom geschichtsbildenden Subjekt zum Werkzeug des Gottes der Geschichte, die das Motiv der Hybris erübrigte, mußte die dritte Fassung diesen ganzen Zusammenhang preisgeben. Dafür eröffneten ihr die Begriffe fest und sicher, die ohne Frage der Arbeit am 'Empedokles' den Rang des Leitworts verdanken, einen neuen bedeutsamen Zugang zum Namen. Und jetzt konnten auch die Gottheiten, die seit der ersten Fassung zur Sphäre des Empedokles gehören, seinem Namenswesen genau und vielsagend angeschlossen werden. Um diesen letzten mythischen Horizont des Namens zu erkennen, bedurfte es aber so differenzierter Überlegungen, daß man schon fast nicht mehr von Namenssymbolik, sondern nur noch von tief verborgenen Symbolbezügen des Namens sprechen kann. Ob sie deutlicher zutage getreten wären, wenn Hölderlin sein Drama vollendet hätte? Wir glauben es nicht; doch davon ist später zu sprechen.

PAUSANIAS. Dieser Name ist leicht zu deuten, schon die Antike hat ihn gedeutet. Die Bestandteile sind: *παύω*, aufhören machen, beenden, und: *άνία*, Schmerz, Qual, Betrübnis. Paus-anias ist der Schmerzender. Platon spielt im 'Symposion' (185 c) mit dem ersten Bestandteil: *Πανσανίον δὲ πανσαμένον* . . . , nachdem Pausanias aufgehört hat (zu reden, fahre ich fort . . .). Suidas erwähnt die Stelle s. v. *παρὰ γράμματιζων*, das man mit „Wortspieler“ wiedergeben könnte. Eine Deutung des zweiten Bestandteils fin-

det sich in den 'Wolken' des Aristophanes (V. 1163). Hier wird der Eigenname Lysanias als Appellativum gebraucht – der Angeredete heißt anders – und soll als „Schmerzlöser“ (*λύω*) verstanden werden. Eine vollständige Deutung des Namens gibt aber – der historische Empedokles selbst. Ihm wird ein Epigramm auf seinen Freund Pausanias, einen Arzt aus Gela, zugeschrieben, dem er auch sein Lehrgedicht über die Natur gewidmet hat (Diog. Laert. VIII, 61; Anth. Pal. VII, 508, hier unter dem Namen des Simonides von Keos). Das Epigramm beginnt mit den Worten: *Πανσανίην ἰητροὸν ἐπόνυμον . . . ἔθρεψε Γέλα*. Da *ἐπόνυμος* nicht: genannt, sondern: wonach benannt heißt – die Namensdeutungen Homers, Hesiods und der Tragiker benutzen es als stehende Formel – muß man übersetzen: Pausanias, den Arzt, der mit Recht so heißt, oder: Den Arzt mit dem bedeutungsvollen Namen Pausanias . . . hat Gela aufgezogen. Warum sein Name bedeutungsvoll ist, sagt das zweite Distichon, das man etwa so wiedergeben kann: ihn, der viele an elenden Beschwerden hinsiechende Menschen vor Persephones Haus zurückgeholt hat.

Hier fand Hölderlin die Deutung des Namens; er mußte nur für die körperlichen Leiden des Epigramms das Leid des Empedokles einsetzen. Denn sein Pausanias ist der Tröster und Schmerzlinderer schlechthin. Wir führen einige Stellen an.

Tief erschrocken nimmt er im ersten Gespräch die Wandlung des Meisters und den „Todeston“ seiner Rede wahr und sucht ihn mit immer neuen Beschwörungen seines Glücks und seiner Götternähe aufzurichten. „Wie du mit lieber Mühe Trost ersinnst“ antwortet ihm Empedokles (I, 438). Da aber Pausanias, nicht ahnend, wie sehr den Unglücklichen solche Worte treffen müssen, fortfährt und ihn sein Leiden zu erklären bittet, erwidert ihm Empedokles (I, 466 f.): „nichts ist schmerzlicher, Pausanias! denn Leiden zu enträtseln“. Er weist ihn durch seinen Namen zurecht: du heißt der Schmerzender und bereitest mir noch schlimmere Schmerzen. Den Fluch des Priesters beantwortet Pausanias mit tröstenden Worten für Empedokles, und diesmal sind sie am Platz: er wird die Verbannung mit ihm teilen und für ihn sorgen, „und bitten will ich, daß freundlich dirs in deiner Seele scheine“ (I, 661 f.). In den ersten Szenen des Ätna-Aktes ist Fürsorge sein einziges Geschäft. Aber auch hier begeht er zuletzt die Ungeschicklichkeit, den „schwererkaufte(n) Frieden“ des Empedokles (StA IV, 516) durch eine unbedachte Äußerung über die erlittene Schmach zu trüben, und klagt sich dessen an (I, 1239): „Ach! häßlich stört' ich ihm das heitre Herz“. Hölderlin entnimmt dem Namen die Urgebärde des Pausanias, aber auch Situationen, in denen sie im Übereifer ihr Gegenteil bewirkt. Zuletzt macht Pausanias ganz anders und gleichsam wider Willen

seinen Namen wahr (I, 1853 ff.). Empedokles hat ihm das Ja zu seinem Tod abgedrungen: „Hab' ichs doch gewußt, daß du nicht ohne Freude mich gehen ließest“, und jetzt erkennt Pausanias erst, in welchem Sinne sich sein Tun erfüllen mußte: „Wo ist denn nun das Leid?“

Auch in der zweiten Fassung ist er der Tröster. „Du solltest so die Seele dir und mir nicht ängstigen“ erwidert er auf die dunkle Andeutung des Empedokles vom „eigenen Fluch“, der Götterlieblichen beschieden sei (II, 459 ff.). „O laß den Unmut, Lieber!“ fährt er fort, und sehr fein spielt er in den folgenden Versen auf ihrer beider Namen an:

*Bändige den Gram  
Und übe deine Macht, bist du es doch,  
Der mehr vermag, denn andere.*

Tu, was ich heiße, und sei wieder, der du heißt – so kann man diese Worte auslegen. Und noch in der letzten Szene sucht er den Schmerz der Frauen zu lindern, indem er ihren Blick auf die Verklärung des Todbereiten lenkt (II, 615 ff.): „o sehet ihn in seiner Blüte, den Hohen, ob Trauriges nicht . . . sich sänftige vor seligem Auge“.

Ähnliche Worte und Situationen der dritten Fassung können wir übergehen. Sie fügen dem Motiv keine neuen Züge bei, und die Unmittelbarkeit der Anspielung geht sogar beträchtlich zurück, nicht jedoch, weil die eine Pausanias-Szene dieser Fassung dazu nicht genug Gelegenheit böte, sondern, weil Hölderlins Namenssymbolik hier ihren Höhepunkt bereits überschritten hat; davon ist später zu sprechen. Statt dessen führen wir zum Schluß ein Wort der ersten Fassung an, worin Empedokles dem Volk die Sendung seines Jüngers erklärt (I, 703 ff.):

*Oft sagt' ich euch: es würde Nacht und kalt  
Auf Erden und in Not verzehrte sich  
Die Seele, sendeten zu Zeiten nicht  
Die guten Götter solche Jünglinge,  
Der Menschen welkend Leben zu erfrischen.*

Von den hinsiehenden Menschen, die Pausanias wieder ins Leben zurückgeführt habe, sprach jenes Epigramm. Auch von dieser Seite bestätigt sich Hölderlins Kenntnis des Gedichts und seiner Namensdeutung.

PANTHEA UND DELIA. Wie in der Idylle erläutern sich die Namen der Frauengestalten am besten gegenseitig, doch betrachten wir zunächst jeden für sich. Der Name Panthea, die Allgöttliche, läßt zwei Deutungen zu. Er kann das Pantheon, das All der Götter, und das göttliche All, das pan-

theistische Eins und Alles versinnbildlichen. Jene Deutung scheint Hölderlin in der ersten Fassung im Auge zu haben, diese spricht er in der zweiten klar aus; in Pantheas letzter Rede stehen die Verse (II, 723 ff.):

*o heilig All!  
Lebendiges! inniges! dir zum Dank  
Und daß er zeuge von dir, du Todesloses!  
Wirft lächelnd seine Perlen ins Meer,  
Aus dem sie kamen, der Kühne.*

Im Munde Pantheas und an so hervorragender Stelle kann dies nur ein Bekenntnis aus dem Grunde ihres Namenswesens sein, zumal sonst, auch in den anderen Fassungen, niemals das All genannt wird. Zugleich deuten diese Verse den Tod des Empedokles im pantheistischen Sinne Hölderlins: er gibt sich dem All zurück, aus dem er sich empfing, für sein zeitliches Dasein dankend und damit das ewige Sein bezeugend. In Hölderlins philosophischer Sprache hieße dies: das Unendliche kommt, in „Ausflug und Rückkehr“ eines Endlichen sich fühlend, zu sich selbst. – Die erste Deutung des Namens liegt vielleicht in Pantheas Wort von den „Genien der Welt“, mit denen Empedokles im Bunde lebe: „du nahmst sie all ans Herz“ (I, 1005 ff.). Auch sonst spricht sie von „allen Göttern“ (I, 142), und immer wieder ruft sie die Götter in ihrer Gesamtheit an. Einen besonderen Gott, den Vater Äther, apostrophiert sie nur einmal (I, 1020), und wenn sie Empedokles „Jovis Liebling“ nennt und Pausanias mit „Jovis Adler“ vergleicht (I, 1075; 105), so allein darum, weil sie, die Wissende, das geheime Band kennt, das Empedokles mit Jupiter verknüpft. Doch bleibt trotz all diesen Beobachtungen die Namensdeutung der ersten Fassung ungewiß, die dritte bricht ab, ehe Panthea aufgetreten ist.

Delia hieß zunächst Rhea. Die Etymologie dieses Namens – nach antiker Überlieferung die Urquelle alles Lebens ( $\rho\acute{\eta}\omega$ ) oder auch die Erde – führt nicht weiter, wohl aber seine Mythologie. Rhea ist die Gemahlin des Kronos, des Gottes der goldenen Zeit, und in Athen und Griechenland, woher die Freundin kommt, herrscht noch das goldene Zeitalter, das vom aufgewühlten, götterentfremdeten Agrigent gewichen ist. Das wird wiederholt und deutlich ausgesprochen und dürfte Hölderlins Wahl des Namens erklären. Dann, noch in der ersten Fassung, entschließt er sich, ihr einen anderen, unmittelbarer verständlichen Namen zu geben. Er erwägt für einen Augenblick (StA IV, 494): Korion, das Jungfräulein, womit er wohl, ähnlich wie in der Idylle, einen Unterschied des Alters oder der Reife gegenüber Panthea zum Ausdruck bringen möchte. Zugleich findet er aber den Namen Delia, den sie fortan trägt.

Die Delierin erinnert an die Cynthus-Szene des 'Hyperion', an Helios-Apollon, den erleuchtenden und begeisternden. „Rings von Strahlen umblüht, erhebt zur Stunde des Aufgangs Delos ihr begeistertes Haupt“ heißt es im 'Archipelagus' (V. 14 f.). Näher liegt eine Stelle des Dramas: Empedokles rät Kritias, seine Tochter „in heiliges Land, nach Elis oder Delos“ zu bringen, wenn sie nicht in Agrigent freudlos dahinwelken solle (I, 811 ff.). Elis (Olympia) und Delos sind Orte griechischer Feste, deren Sphäre er, mehr im Sinne des Geistes als der Begeisterung, mit den Worten „Heiterkeit“ und „Stille“, „schöner Sinn“ und „hoffnungsfrohes Leben“ umschreibt. Vom sanfteren Licht dieses Geistes eine Ahnung in das Stück zu tragen, ist nun offensichtlich Delias Aufgabe. Schon in der ersten Szene zeigt sich das, wenn sie Pantheas „unbegrenzter“ und „schmerzlich fortgerißner“ Liebe zu Empedokles das „kummerlose Wohlgefallen“ der Athenerinnen an ihrer „Sonne“, an Sophokles, entgegenhält (I, 107 ff.). Ihr Lebensgefühl ist gehaltener – harmonisch ausgeglichen im Sinne der klassischen Ästhetik – und fast könnte man meinen, in jenem kummerlosen Wohlgefallen verberge sich eine Erinnerung an Kants „interesseloses Wohlgefallen“ am Schönen. Daß ein Dichter ihr Heros ist, entspricht ihrer apollinischen Natur, aus der sich ihr Name freilich erst ergab; denn in dieser Szene heißt sie noch Rhea. Dabei ist das Apollinische in dem milden Sinne dieser Zeit zu verstehen, den später die Entgegensetzung des junonischen Prinzips beseitigt. Und Milde spricht auch aus allen Äußerungen Delias in den Schlußszenen: „Ists denn nicht schön, bei Menschen wohnen?“ (II, 558 f.; I, 1961 f.) oder: „es sonnen die Herzen der Sterblichen auch an mildem Lichte sich gern, und heften die Augen an Bleibendes“ (II, 650 ff.). Und wie Pantheas unbedingtes Mitleiden sie ängstigt, so vermag sie der schmerzgeborenen Begeisterung des Jüngers nicht zu folgen (I, 2028 f.): „große Seele! dich erhebt der Tod des Großen, mich zerreißt er nur“.

Die Wendung „mildes Licht“ erschließt weitere Zusammenhänge. Ihr entsprechen das „stille Feuer“ und die „unschädliche Glut“ der Blumen, das Wort: „nicht wollen am scharfen Strahle sie blühen“, noch deutlicher das „freundliche Licht“ über dem Brautfest der Götter und Menschen ('Der Rhein', V. 189 ff.; 'Patmos', V. 38; 188 f.) und viele ähnliche Prägungen. Es sind Bilder des ausgeglichenen Schicksals, des Ursprungs also und seiner Wiederkehr in der Vollendung. Auf dieselbe Sphäre weist Delias Wort vom Wohnen und Bleiben, und „Friede“ und „Geist“, zu denen sie sich an anderer Stelle bekennt (StA IV, 574), sind nur begriffliche Analoga des milden Lichtes. Hölderlin faßt das Delische, vorbereitet durch den Namen Rhea, als das Sinnbild eines Heilszustandes diesseits und jenseits der Geschichte, in der sich die Tragödie in Leid und Mitleiden vollzieht. Dieses

Heil, diese „Einigkeit mit allem, was lebt“ inmitten des zerreißenen Schicksals fühlbar zu machen, ist aber gerade die Aufgabe der Tragödie, wie Hölderlin im 'Empedokles'-Jahr schreibt (StA IV, 267 ff.). Im tragischen Geschehen waltet die „notwendige Willkür des Zeus“, des Herrn der Geschichte. Aber das tragische Gedicht ruht auf der „intellektualen Anschauung“ des einigen, ewigen Seins. Darum steht neben „Zeus' Knecht“ Empedokles, seinen Schicksalsgenossen und Feinden, Delia, deren Name und Wesen an den Gott der Dichtung und seine „stilleuchtende“ Welt erinnern soll.

Leuchtend, klar und offenbar heißt aber *δῆλος*, worauf schon die Antike den Namen der Insel und Apollons Beinamen Delios bezog. In Delias Namen liegt das Element der Helle und Klarheit, sie ist nicht eine Verwandte nur, sondern die Namensschwester Klaras und wie sie die Vertraute eines Wesens, das ein tieferes Schicksal von ihrem in sich ruhenden Sein geschieden hat. So kann es nicht wundernehmen, von Panthea ein Wort zu hören, das auch Emilie, die Suchende, aussprechen könnte (I, 165 ff.):

*O ewiges Geheimnis, was wir sind  
Und suchen, können wir nicht finden; was  
wir finden, sind wir nicht –*

Sie sagt: was wir sind und suchen; denn wie Emilie sucht sie nichts Fremdes, sondern den eigenen Grund, den ihr Empedokles nahm, als er ihn, empedokleisch verwandelt, ihr zeigte. Auch Delias Wort, es dünke sie glücklicher, bei Menschen froh zu weilen, und Klaras Vorwurf, die Freundin habe kein friedlich Bleiben bei den Menschen mehr, beleuchten den Zusammenhang.

Aber er verliert sich in dem Maße, wie das Geschick des Empedokles die Frauen ergreift. Schon bald erscheint Panthea nicht mehr als die Suchende, sondern als die Wissende, und auch Delia hat am Ende tief wissende Worte zu sprechen, als ob nicht der delische, sondern der delphische Gott ihr Heros eponymos wäre. Dennoch verwischt Hölderlin die Grenze nicht. Statt mancher anderen führen wir nur Delias Klage an (II, 659 f.): „In seiner Blüte bleibt kein Lebendes“ und, auf ihre Frage (II, 693 ff.): „So freudig bist du, Panthea?“ deren Antwort: „Nicht in der Blüt' und Purpurtraub' ist heilige Kraft allein, es nährt das Leben vom Leide sich“. Delia versteht, was sie sieht; darum trauert sie. Panthea aber wird, was sie sieht, und so ist sie freudig. Daraus ergibt sich ein letzter Zusammenhang zwischen den Menschen und den Mächten in ihren Namen. Wie der Gott nicht in das Leben eingeht, das er in fernhintreffenden Sprüchen erhellt und deutet,

so bleibt auch die Gestalt, die seinen Beinamen trägt, dem Geschehen wissend und mitfühlend gegenüber. Und wie das heilige All sich in einen Einzelnen verlieren muß, um in ihm sich zu finden, so verliert sich die Gestalt, die nach ihm benannt ist, ins Leid dieses Einzelnen und findet in seiner todüberwindenden Freude sich wieder.

HERMOKRATES UND KRITIAS. Die Namen des Priesters und des Archons hat Hölderlin vermutlich Platons Dialog 'Kritias' entlehnt, worin beide vorkommen. Einen Hermokrates nennt schon das frühe Aufsatzfragment 'Hermokrates an Cephalus' (StA IV, 213), dessen zweiter Name wohl aus dem Platonischen 'Parmenides', nicht aus dem Mythos von Kephalos stammt, obwohl dieser ein Sohn des Hermes ist. Hölderlin deutet seinen Namen wörtlich: Kopf. Cephalus behauptet nämlich, das Ideal des Wissens sei in einem System erreichbar und schon erreicht, während Hermokrates, der Sachwalter Hölderlins, die These eines niemals zu endigenden Fortschritts verfißt, den, wie wir aus Briefen und dem 'Hyperion' wissen, erst die Schönheit zur Ruhe bringt. Eine Symboldeutung des Namens Hermokrates läßt sich dem kurzen Fragment jedoch nicht entnehmen.

Anders im Drama. Zunächst ist daran zu erinnern, daß Hermes, wie wohl ein Bruder Apollons, des Dionysos und Herakles, in Hölderlins Pantheon nicht vorkommt, nur im Namen des Priesters, den er durch ihn mit seiner Macht (*κράτος*) auszustatten verspricht. Diese Macht ist zweifelhafter Natur. Unter den vielen Eigenschaften des Gottes, welche die Mythologie kennt, befinden sich auch Verschlagenheit, die ihn schon am ersten Lebenstag zum Gott der Diebe macht, ein zwielichtiges Wesen, das Klarheiten gerne vernebelt und verdunkelt – im Gigantenkampf trägt er die Nebelkappe des Hades – und die Fähigkeit, jeden zu allem zu überreden. Hederich führt (s. v. Mercurius) diese und ähnliche Züge auf und leitet seinen Namen von dem phönizischen Wort „haram, calliditate usus est“ ab. In Hesiods 'Erga' legen die Götter Pandora ihre glänzenden Geschenke in die Wiege, Hermes aber (V. 78): Lügen, listige Reden und einen diebischen Sinn, und so macht erst er die Allbegabte zur Unglücksbringerin. Diese Stelle kannte Hölderlin seit der Arbeit an seinem ersten Magister-specimen. Vielleicht wurzelt hier eine Abneigung gegen den Gott, aus der sich erklärte, warum er in seinem Götterkreis fehlt, aber im Namen des falschen Priesters auftaucht.

Wenige Zitate genügen, um dieses Hermesbild in Hermokrates zu entdecken. Er ist (I, 518 ff.) der „Heuchler“, sein „Angesicht ist falsch und kalt und tot, wie seine Götter sind“, Heiliges treibt er „wie ein Gewerbe“, womit Hölderlin an den Gott der Kaufleute erinnert. Zweimal wird er hohn-

voll der Priester genannt, „der alles weiß“ (I, 581; II, 160) – das unverwüstliche Gedächtnis des Hermes spielt eine große Rolle – „Der Heilige, der sich alles heiligt“ fügt Hölderlin im Sinne des Jesuitenkampfes seiner Zeit hinzu; denn für die Charis des rechtsverdrehenden Gottes ist in seinem Hermokratesbild kein Platz. Später, da er ihm die Verzeihung des Volks ankündigt, nennt ihn Empedokles mit Anspielung auf den Götterboten sarkastisch den „frommen Friedensboten“ (I, 1314), dann, das Appellativum als Namen verwendend, „Ungestalt“ (I, 1341), wobei wohl an die moralische Vieldeutigkeit des Gottes gedacht ist. Schließlich fällt das stärkste Wort: „der heiligschlaue Würger“ (I, 1381). Dieses leitet zum Hermokrates der zweiten Fassung über, deren Eingangsszene die entsprechende der ersten gänzlich umgestaltet. Dort sprach er nur von der Hybris des Empedokles, hier enthüllt er die Maximen seines Priesterregiments (II, 10 ff.):

*Drum binden wir den Menschen auch  
Das Band ums Auge, daß sie nicht  
Zu kräftig sich am Lichte nähren.*

Was Hermokrates erstickt, hat Empedokles befreit; daß er „Göttliches vor ihnen“ hat „gegenwärtig werden“ lassen, ist das Verbrechen, um dessentwillen er fallen muß. Die Fähigkeit des Gottes, Wahres zu vernebeln und Gegner blind zu machen, mag hier mitspielen, in dem Wort (II, 56 f.): „Der sie versteht, ist stärker, denn die Starken“ auch eine Konfrontation der Hermes-Klugheit mit der Empedokles-Stärke. Weitere Hinweise finden sich aber nicht, die erste Fassung gewinnt dem Namen vielfältigere Bezüge ab. Aus dieser sei zuletzt ein Wort des Empedokles zitiert, das, nach dem Fluch zum Volk gesprochen, auf eine ganz andere Funktion des Gottes, den Psychopompos, anspielt (I, 750 f.): „Sterbt langsamen Tods, und euch geleite des Priesters Rabengesang“.

Kritias ist Archon; daß er mit dem Gerichtswesen zu tun habe, wird nirgends deutlich gesagt. Doch erklärt er gleich zu Beginn (I, 189 ff.), das Volk sei trunken und höre „kein Gesetz“ und „keinen Richter“ mehr. Auch Panthea nennt die „weisen Richter“ und ihren „Vater“ in einem Atem (I, 1011 ff.), und seine Anwesenheit bei der sakralen Verfluchung, die zugleich politische Verbannung ist, kann ebenso ausgelegt werden, zumal auf das Wort eines Bürgers (I, 627): „er muß gerichtet werden“ er antwortet: „Ich hab es euch gesagt.“ Jedenfalls heißt Kritias der Richter (*κρίνω*), und seine Überlegung (II, 208 ff.): „zu richten ist nicht schwer. Doch mächtig sein des Übermächtigen . . . dünkt ein anders mir“ konfrontiert wieder beide Namen, allerdings rückblickend; denn inzwischen hat er

einen anderen Namen erhalten. Hölderlin begnügt sich aber nicht mit dem Richter, er macht sich die Grundbedeutung des Verbs, das Scheiden, Wählen und Entscheiden, zunutze. Die Pointe liegt nämlich darin, daß sich dieser Richter niemals zu entscheiden weiß, sondern willenlos dem folgt, der ihn gerade für sich eingenommen hat. Als Empedokles seine Tochter heilte, sah er sich ihm verpflichtet; dann gewinnt der Priester sein Ohr, und er scheut sich nicht, echogleich Fluch und Bürgergerede mitzusprechen; schließlich zieht ihn Empedokles wieder auf seine Seite, auch jetzt nur durch ein handgreifliches Faktum, die Ablehnung der Krone, und erst nach seiner Abschiedsrede fühlt sich Kritias von seinem Geist bezwungen.

Daß Hölderlin den Namen ironisch verstanden wissen will, zeigt eindeutig die Szene nach dem Fluch, worin ihn Empedokles seine Tochter von Agrigent wegzuführen bittet. Noch bestrebt, das Dekorum des Richters gegen den Verbannten zu wahren, und doch schon halb gewonnen, sagt er (I, 847 ff.): „Ich kann so schnell nicht wählen“, worauf Empedokles erwidert: „Wähle gut.“ Und dem mit fadem Trost Verschwindenden – „geh du deines Weges nun, du Armer!“ – spricht er beziehungsweise nach: „Ja! ich gehe meines Weges, Kritias, und weiß, wohin.“ Besäße Kritias einen Beinamen, so müßte er Akritos, der Unentschiedene, lauten.

Die zweite Fassung ändert seinen Namen. Hölderlin erwägt im Personenverzeichnis einer Handschrift (StA IV, 581): Simmias, der aus Platons 'Phaidon' bekannt ist. Daß er an die Bedeutung: Stumpfnase (von *σμός* nach oben oder nach unten gebogen) dachte, scheint angesichts der ironischen Behandlung dieser Figur nicht ausgeschlossen. Dann bleibt er aber bei dem schon gefundenen Namen Mekades. Der ist nun seine Erfindung, unter den griechischen Eigennamen kommt er nicht vor. Um so näher liegt es, nach seinem Sinn zu fragen. Die Ableitung von *μήκος*, Länge, verbunden mit einer Endung wie in Alkibiades, läßt sich am Text nicht verifizieren. Eine andere Deutung mag zunächst absurd klingen, gewinnt bei näherem Zusehen aber an Wahrscheinlichkeit. Bei Homer findet sich die stehende Formel *μηκάδες αἴγες*, meckernde Ziegen. Das Wort ist dem Namen buchstabengleich und im Hexameter wie er auf der ersten Silbe betont. Da Hölderlin diese Formel sicherlich im Ohr lag, könnte von ihr die Assoziation ausgegangen sein. Gemeint wäre dann ein Mekas, ein meckernder, blökender, quäkender Mensch – das Wort wird auch auf Menschen übertragen – und die vollere Endung erklärte sich daraus, daß Hölderlin einen dreisilbigen Namen brauchte. Im Bereich der Ironie blieben wir damit, aber die einzige Mekades-Szene bietet nur indirekte Anhaltspunkte, um die Richtigkeit dieser Deutung zu erweisen.

Unüberhörbar ist der Stilwandel gegenüber der entsprechenden Szene

der ersten Fassung. Dort sprach Kritias im hohen Stil des Hermokrates, jetzt häufen sich, im Gegensatz zur Rede des Priesters, kurze Sätze und alltägliche Wörter und Wendungen: „Bist du denn mächtiger?“ – „Es wird mit ihm nicht lange dauern“ – „Nur weiß ich nicht, wo er zu fassen ist“ – „Ich wollt', ich wär aus dieser Sache, Priester!“ Dem Niveau dieser Sätze entspricht das Facit, das er aus den ungeheuerlichen Worten des Empedokles vor dem Volk zieht: „ein närrisches Gerede“ (StA IV, 590). Daß er sie, wie auswendig gelernt, selber hersagt, ohne einen Hauch ihres Geistes zu verspüren, steigert diesen Eindruck noch. Aus dem unentschiedenen Kritias ist der beschränkte, hohlköpfige Mekades geworden; jene Anbiederungen an das aufgehetzte Volk und die Hilflosigkeit gegenüber Empedokles wiesen schon in diese Richtung. Mekades wäre dann ein redender und zugleich lautmalender Name: der Blökende, und Simmias, der Stumpfnasige, Ausdruck derselben Schafsnatur. Bei dieser Vermutung muß es bleiben; die Textgrundlage ist zu schmal, um volle Sicherheit zu gewinnen.

Wir übergehen die Namen, welche die drei Agrigentiner im Personenverzeichnis der zweiten Fassung erhalten. Man könnte allerlei aus ihnen herauslesen, aber nichts an Texten nachweisen, weil diese Fassung vor der ersten Bürgerszene abbricht.

MANES UND STRATO. Der Greis und der königliche Bruder, die neuen Personen der dritten Fassung, tragen einfache, redende Namen. Man wollte Manes zwar auf Mani (oder auch Manes), den Gründer der Manichäer-Sekte, beziehen<sup>25</sup>. Aber weder Zeit, noch Herkunft, Lehre und religiöses Gebaren dieses Mannes spiegeln sich in der Konzeption der Hölderlinischen Figur wieder. Die Vorstellung des neuen, aus Licht und Nacht geborenen Retters ist, wie wir gesehen haben, so sehr aus Eigenem geschöpft, daß man nicht auf altpersische oder gnostische Anschauungen zurückgreifen muß. Dann wäre eher noch an den phrygischen Gott Manes, einen Sohn des Himmels und der Erde, zu denken, den Herodot, Plutarch und andere erwähnen, oder auch, da Hölderlins Manes Ägypter ist, an den ägyptischen Königsnamen Menes. Unsere Deutung hat jedoch vom Amt des Manes auszugehen: er ist Seher. Auch der „Greis“, der „Alte“, der „Weise“, der „Allerfahrene“ und der „Alleswissende“ wird er genannt, am häufigsten jedoch der „Seher“ (StA IV, 168; 675; 684). Er hat Empedokles sein Schicksal „geweissagt“ (III, 353) und: du, „der du alles siehst“,

<sup>25</sup> I. M. Ruppel: Der antike Gehalt in Hölderlins Empedokles, Diss. (mschr.) Frankfurt 1925, S. 71 ff. Vgl. dazu auch Beißner, StA IV, 363.



erwidert ihm dieser einmal (III, 495). Aber er ist nicht nur Seher, für Hölderlin heißt er auch der Seher. Und nicht nur für ihn; die Ableitung des Namens von *μαίνομαι*, verückt sein, woraus *μαντεύομαι* weissagen, und *μάντις*, der Seher, folgt, ist etymologisch richtig<sup>26</sup>.

Die Deutung des anderen Namens liegt auf der Hand: Strato (Straton, Kurzform von *στρατιώτης*) ist der Krieger, der Soldat, und von Waffengewalt, mit der er dem Aufruhr des Volkes begegnet, spricht der Plan der dritten Fassung ausdrücklich (StA IV, 165). Damit erläutert sich das Personengefüge dieser letzten Fassung. Zwischen dem Seher und dem Krieger, dem Wissenden und dem Handelnden, steht Empedokles, der an beider Bereichen teilhat, aber in keinem aufgeht. Wir sagten, sein Namenswort deute in dieser Fassung auf das feste Band zwischen Erde und Licht, Grund und Geist. Dies sind absolute Prinzipien, sie übergreifen die Sphären der Gegner und wirken so, daß erst ein vom Geist regiertes Wissen zur Tat wird und nur ein von den Kräften des Grundes getragenes Handeln sich mit Sinn erfüllt. Das reine Wissen des Sehers bleibt theoretisch<sup>27</sup>, und er muß Empedokles fragen, ob er der wirklich sei, den das Gesetz des Weltlaufs an dieser Stelle fordere (III, 399): „Bist du der Mann? derselbe? bist du dies?“ Desgleichen bleibt das Handeln des Königs in der Ebene der politischen Unmittelbarkeit – „Seine Tugend ist der Verstand, seine Göttin die Notwendigkeit“ sagte die Studie (StA IV, 162) – und gibt auf die Sinnfrage keine Antwort. Einzig in Empedokles ist Wissen Tun und Handeln Geist, am offenkundigsten im Opfertod. Die Schwester endlich bedarf jetzt des weiblichen Gegenbildes nicht mehr; denn wie man Hölderlins Notizen entnehmen kann, ist ihr Amt, die Streitenden zu versöhnen. Da aber zum Wesen der Versöhnung die Gegenwart aller Götter gehört, scheint Panthea auch auf dieser Stufe des Dramas noch den Sinnbezirk ihres Namens zu erfüllen.

Mit dem Ende der 'Empedokles'-Dichtung ist auch die Grenze der Hölderlinischen Namenssymbolik erreicht, oder doch nahezu erreicht. Denn nur wenige Monate später finden wir in 'Menons Klagen' das letzte Beispiel, dem sich vielleicht die Namen der drei Brüder in der Hymne 'Der Mutter Erde' zur Seite stellen. Dann beginnt die Epoche, die nicht mehr Namen mit Bedeutung versieht, sondern Bedeutungen Namensfunktion

<sup>26</sup> Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, s. v.

<sup>27</sup> Vgl. die Analyse des Manes durch M. Kommerell: Hölderlins Empedokles-Dichtungen, jetzt in: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert, hrsg. von A. Kelleter, Schriften der Hölderlin-Gesellschaft 3, 1961, S. 215 f.

gibt; davon war die Rede. Die ersten Anzeichen dieses Wandels sind jedoch etwas früher zu beobachten. Wir haben gesehen, daß in der dritten Fassung des Dramas der Name des Helden eine Deutung erfährt, die nur noch für den Dichter gilt und mit dem Verständnis des Lesers nicht rechnet, daß der Name des Jüngers kaum mehr verifiziert wird und daß auf der anderen Seite die neu hinzutretenden Personen sich mit einfachen redenden Namen begnügen müssen. Hölderlins Freude am beziehungsreichen Spiel mit Namen scheint dichterischen Problemen anderer Art zu weichen. Dazu stimmt die Beobachtung, daß der Gott des Empedokles nur in der ersten und zweiten Fassung Jupiter heißt, in der dritten aber der Herr der Zeit, ebenso in Gedichten des Jahres 1800. Schon hier wird also der Name durch ein sinntragendes Wort ersetzt. Fällt aber dieser Wandel mit dem Übergang zur letzten 'Empedokles'-Fassung zusammen, so muß uns deren Ansatz über seine Ursachen aufklären.

Wir sagten, Empedokles erscheine hier nicht mehr als geschichtsbildendes Subjekt, sondern als das Werkzeug des Gottes der Geschichte. Die Natur bedarf seiner nicht mehr, um zu sich selbst zu kommen, also geschichtlich zu werden, sondern der Gott verkündigt sich durch ihn, damit offenbar werde, was im Grund der Geschichte liegt, damit geschehe, was schon vollendet ist. Ersetzen wir die Begriffe Natur und Gott durch den des Seins, so erkennen wir, daß sich Hölderlins Seinsverständnis und mit ihm das des Menschen gewandelt hat<sup>28</sup>. Ein Sein, das im Seienden sich zu erfassen strebt, muß die Gestalt des Bewußtseins, des Menschen, annehmen, der ihm fühlend, wissend und sprechend zum Sich-selbst-werden verhilft und dabei in die Gefahr der Hybris gerät. Ein Sein aber, das im Seienden sich zeigt, benützt den Menschen, um sich vernehmen zu lassen, von ihm und durch ihn. Dort ist eine Macht in die Freiheit des Menschen gegeben – davon spricht Empedokles in seinen letzten Worten der zweiten Fassung – hier wird dem Menschen ein Auftrag erteilt – davon spricht er in der dritten zu Manes. Setzen wir für den Menschen den Dichter ein, so heißt dies: dort ist Dichtung ein Zu-sich-selbst-bringen des Seins, hier ein Hören und Weitergeben von Seinszeichen. Die Hymne an die Dichter spricht zuerst von der im Dichter sich fühlenden Begeisterung der Natur, am Ende vom Strahl des Vaters, der den Dichter trifft. Das eine reimt sich nicht zum andern, darum ist das Gedicht wohl unvollendet geblieben; daß es während des Übergangs von der zweiten zur dritten 'Empedokles'-Fassung entstand, erklärt diesen Bruch. Wenden wir diesen Gedanken schließlich auf

<sup>28</sup> Vgl. den Vortrag des Verfassers in diesem Band: Hölderlins Deutung des Menschen.

das Problem des Namens an, so ergibt sich: Wer Namen entwirft, die auf Weisen des Seins zielen, läßt diese in ihnen und ihren Trägern sich selbst begegnen. Wer aber Namen oder namenersetzende Worte bloß ausspricht, gibt Zeichen des Seins weiter, die er empfangen hat. Nur im ersten Falle werden Namen im Sinne unserer praktischen Analyse zu Symbolen. Von Hyperion zu Empedokles reicht die Strecke, in welcher Hölderlins Namenssymbolik sich entfalten und ein bedeutsames Element seiner Dichtung verwirklichen konnte.

## DAS „SPÄTE“ IN HÖLDERLINS SPÄTLYRIK \*

VON  
PAUL BÜCKMANN

Die Hölderlinrenaissance, wie sie sich seit dem ersten Weltkrieg durchgesetzt hat, richtete sich auf jene Gedichte, die Hölderlin selbst nicht mehr herausgeben konnte und deren handschriftliche Überlieferung schwer zu erschließen war. Man blieb lange geneigt, die durch Lesefehler entstellten oder unvollständig gedruckten Texte als Zeugnisse der beginnenden Umnachtung und geistigen Zerrüttung beiseite zu schieben. Erst durch Hellingraths Herausgeberebene wurde Hölderlins lyrisches Werk in seiner inneren Folgerichtigkeit erkennbar. So konnte Hellingrath die Vorrede zum 4. Band der Ausgabe mit dem Satz beginnen: „Dieser Band enthält Herz, Kern und Gipfel des Hölderlinischen Werkes, das eigentliche Vermächtnis.“ Seitdem ist es üblich geworden, von der „späten Lyrik“ oder der „Spätdichtung“ oder dem „Spätwerk“ oder dem „Spätstil“ Hölderlins zu sprechen, ohne daß doch genauer bestimmt würde, in welchem Sinn diese Gedichte als „spät“ gelten dürfen. Hellingrath selber gebrauchte noch nicht den Begriff „Spätlyrik“, sondern begnügte sich mit einem chronologischen Hinweis, wenn er vom „Gesamtwerk der großen Spätzeit“ sprach, das er den Jahren „etwa von 1800 bis an die Grenze des Wahnsinns“, also 1803, zuwies<sup>1</sup>. Beißners Ausgabe vermeidet den Begriff fast ganz und spricht nur von den „späten Gedichten“, womit er aber die in der Zeit der Umnachtung entstandenen meint; hier gibt es keine „große Spätzeit“, sondern nur eine späte Entstehungszeit<sup>2</sup>. Arthur Hübscher hatte wohl als erster die die Aufmerksamkeit neu herausfordernden Gedichte mit dem Titel 'Späte Hymnen' herausgegeben<sup>3</sup>.

Es stellt sich die Frage, ob der Begriff „Spätlyrik“ nur auf eine chronologische Ordnung verweist und die „später“ oder „am spätesten“ entstandenen Gedichte von den früheren unterscheidet, oder ob es um einen Wesenszug geht, der die befremdende Eigentümlichkeit dieser Verse als

\* Als Vortrag bei der Tagung der internationalen Germanistenvereinigung in Kopenhagen, August 1960, gehalten, auf der die Frage der Spätzeiten behandelt wurde.

<sup>1</sup> Vgl. N. v. Hellingrath, Hölderlin-Vermächtnis, 1944, S. 97, aus der 1912 erschienenen Buchanzeige seiner Ausgabe. – Wilhelm Michel sprach in seinen ersten Hölderlinessays von 1911, so in 'Hölderlin und die Sprache' von Hölderlins „Spätsprache“ und seinen „späten Dichtungen“. (Vgl. W. M., Hölderlins Wiederkunft 1943, S. 10 u. 12.)

<sup>2</sup> Vgl. Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. v. Friedrich Beissner, Bd. 2, 1951, S. 259 ff. (zitiert als StA).

<sup>3</sup> Hölderlins späte Hymnen. Deutung und Textgestaltung von Arthur Hübscher, 1942.

Zeugnis einer späten Bewußtseinsphase und eines eigenen „Spätstils“ verständlich macht. Guardini spricht davon, daß in den „Späten Gedichten“ sich die Natur ins Mythische hebt, daß das Dasein preisgegeben in der Fremde der Urmächte erscheint, daß die hymnische Form ein mythisches Weltbild ausdrückt, aber auch daß der Zusammenhang der Gedichte dadurch in Gefahr kommt<sup>4</sup>. Zugleich macht er darauf aufmerksam, daß rein chronologisch gesehen zwischen früh und spät nur wenige Jahre liegen, etwa die Zeit von 1798 bis 1803: denn „vom Hyperion bis zu den späten Hymnen läuft eine große in erschreckender Schnelle sich vollziehende Entwicklung“<sup>5</sup>. So bleibt offen, ob die Kennzeichnung der vor Ausbruch der Krankheit entstandenen Gedichte als Spätdichtung sich von Hölderlins persönlicher Entwicklung aus rechtfertigen läßt, oder ob sie nicht auf eine geistige Gesamtsituation verweist, auf eine spätzeitliche Epoche, die erst die Kühnheit der lyrischen Sprache ermöglicht und rechtfertigt. W. F. Otto spricht von der tragischen Situation, in die Hölderlin hineingeboren wurde; denn ihr fehlte der gemeinsame Mythos und Kultus, den der Dichter deshalb ins Geheimnis zurücktreten lassen mußte<sup>6</sup>. Hölderlins Werk würde damit auf eine allgemeine Entwicklung bezogen bleiben und als Spätstufe der in der Goethezeit sich vollziehenden geistigen Wandlungen verstanden werden müssen.

Die Wirkung seiner Verse hängt eng damit zusammen, daß er sich zu Einsichten und dichterischen Verfahrensweisen geführt sah, die aus dem Bildungsraum des 18. Jahrhunderts herausführen; sein Dichten scheint Beunruhigungen der Moderne vorwegzunehmen, als könne es deren Aufbruchsbereitschaft rechtfertigen. Dabei besitzen die von einem erst Dreißigjährigen geschriebenen Verse Kennzeichen, die sonst eher dem Altersstil zugewiesen werden. Wenn Georg Simmel von Rembrandts Alterskunst sagt, daß diese „spätste Kunst“ in einer geheimnisvollen Tiefenschicht lebt, daß nicht der Inhalt, sondern die allbeherrschende Form sie bestimmt, so könnte man das wohl auf Hölderlin anwenden<sup>7</sup>. Auch was Thomas Mann im 'Doktor Faustus' den Organisten Kretzschmar über das „meisterliche Spätwerk“ Beethovens sagen läßt, gehört hierher: das Nur-Persönliche überwachse sich selbst, indem es ins Mythische, Kollektive groß und geisterhaft eintrete. Als „Großmeister einer Profanepoche der Musik“, in der sich die Kunst vom Kultischen ins Kulturelle emanzipiert habe, kannte Beethoven das „Heimverlangen der befreiten Musik nach ihren

<sup>4</sup> Romano Guardini, Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit, 1955<sup>2</sup>; 469 f. u. S. 475.

<sup>5</sup> Ebd., S. 491.

<sup>6</sup> W. F. Otto, Der Dichter und die alten Götter, 1942, S. 108.

<sup>7</sup> Georg Simmel, Rembrandt, 1917, S. 123 u. S. 128.

kultisch gebundenen Ursprüngen“<sup>8</sup>. Läßt sich entsprechend sagen, daß Hölderlins Lyrik als „Spätlyrik“ bezeichnet werden kann, weil auch sie aus einem eigentümlich abgründigen Verhältnis des Subjektiven zu religiösen Mächten und Traditionen lebt und die erlebnisgebundene Sprache auf den Mythos zurückbezieht? Oder führen solche Vergleiche nur zu einer mehr oder minder ungenauen Aktualisierung?

Wenn man daran festhält, daß sich in der Formensprache der Kunst ein geistiges Geschehen bezeugt, das seine eigene Folgerichtigkeit besitzt, wird man dem Verhältnis von Tradition und Produktivität, von Überlieferung und Aufbruch eine eigene Dramatik zugestehen dürfen; aber man wird jeweils fragen müssen, in welcher Weise die der Kunst zugehörigen Grenzsituationen zwischen alt und neu, spät und früh wirksam werden. Wir fragen deshalb nach den der Hölderlinschen Spätlyrik eigenen Voraussetzungen, die ihr den Charakter eines Spätstils geben. Es bieten sich dafür einige leitende Gesichtspunkte an: erstens die Komplexität der im Bildungsleben des 18. Jahrhunderts angelegten Bewußtseinsituation, wie sie für Hölderlin durch Erziehung und eigene Entscheidungen wirksam wurde. Zweitens die wachsende Kühnheit im Umgang mit der Sprache, sofern sich das lyrische Wort sowohl von der sachlichen Mitteilungsrede wie vom subjektiven Gefühlsausdruck befreit und sich als Dank und Feier der Himmlischen versteht. Drittens das Bewußtsein von der eigenen Zeitstelle am „Abend“ der Zeit, das sich auf eine indirekte Beziehung zwischen Kunst und Mythos richtet und auf Bild und Wortwahl zurückwirkt.

Die Art, wie Hölderlin in 'Brod und Wein' sich zur Situation des „Spät-Gekommenen“ bekennt und dabei auf das Walten der Götter verweist, mag zur Orientierung helfen:

*Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,  
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.  
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,  
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns<sup>9</sup>.*

Es geht in diesen Versen nicht nur um das Verhältnis von Antike und Christentum; die Macht beider Überlieferungen sieht sich durch die neu heraufgekommene dritte Macht einer versachlichten, zweckgebundenen Naturforschung in Frage gestellt. Wohl gilt die Klage, daß die Götter nicht mehr im menschlichen Leben und Wirken gegenwärtig sind wie in Griechenland; wohl bleibt das christliche Weltalter im Blick, sofern die

<sup>8</sup> Thomas Mann, Doktor Faustus, 1947, S. 82 f. u. S. 93 f.

<sup>9</sup> StA 2 S. 93; vgl. auch Empedokles auf dem Aetna, ebd., 4 S. 137: „Da faßte mich die Deutung schauernd an: / Es war der scheidende Gott meines Volks!“

Götter nun „droben in anderer Welt“ leben; aber entscheidend für die eigene Zeit als einer Spätzeit ist doch erst, daß die Himmlischen sich den Menschen entzogen haben, daß sie wenig achten, „ob wir leben“, und daß deshalb die Menschen „als ein schwaches Gefäß“ sie nicht zu fassen vermögen. Jenseits des antiken oder christlichen Verhältnisses zum Göttlichen ist die eigene Zeit durch die Götterferne gekennzeichnet; sie ist eine für das dankende Wort des Dichters „dürftige Zeit“. Wir suchen anzudeuten, auf welchen Wegen sich Hölderlin zu solchen Versen gebracht sah und welche Sageweisen schließlich herrschend wurden.

Wir müssen dafür etwas weiter zurückgreifen und sehen uns zunächst auf die der Epoche zugehörigen Probleme verwiesen, die Hölderlin zu eigener Produktivität herausfordern. Man würde sein Wirken mißverstehen, wenn man in ihm so etwas wie einen Religionsstifter sehen wollte oder erwartete, daß er einen neuen Mythos hätte schaffen können. Es handelt sich um etwas Einfacheres, sofern er nur um die Gabe des Gesanges bittet:

*Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!  
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir*<sup>10</sup>.

Er möchte auf echte erfüllte Weise Dichter sein und das bedeutet ihm, daß die Sprache sich zum Gesang steigert und dem rühmenden und dankenden Wort Raum gibt:

*Beruf ist mirs,  
Zu rühmen Höbers, darum gab die  
Sprache der Gott und den Dank ins Herz mir*<sup>11</sup>.

Aber mit diesem Verlangen nach einem hymnischen Sprechen sieht er sich von früh an vor der Frage, wie es gelingen kann, sich jenes Gegenübers zu versichern, dem Dank und Ruhm gebührt. Er sieht sich dadurch in allgemeinste geistige Auseinandersetzungen hineingezogen und aus überkommenen Traditionen herausgeworfen. Er verzichtet darauf, der Kirchenlehre zu folgen und das Theologenamt auf sich zu nehmen; aber trotzdem wirkt in ihm der Anspruch weiter, alles Dichten und Denken an religiöse Erfahrungen zu binden und auf die Liebe zu Christus nicht zu verzichten:

*Denn zu sehr,  
O Christus! häng' ich an dir*<sup>12</sup>.

Wenn er sich zunächst noch an seine theologischen Lehrer, vor allem an den Supranaturalismus von Friedrich Storr, zu halten sucht, so gewinnt

<sup>10</sup> StA 1 S. 241.

<sup>11</sup> Ebd., 1 S. 312.

<sup>12</sup> Ebd., 2 S. 154.

doch rasch eine die Problemsituation scharf herausarbeitende Schrift entscheidende Bedeutung für seinen weiteren Weg, ebenso wie für den der Freunde Hegel und Schelling. Das Buch von Friedrich Heinrich Jacobi: 'Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn', zuerst 1785 erschienen, bestärkt ihn seit Februar 1791 ebenso in seinen Zweifeln an der lutherischen Offenbarungslehre, wie es ihn auf pantheistische Vorstellungen hinführt<sup>13</sup>. Durch diese Schrift wird auch für ihn – wie vorher schon für Goethe – der Spinozismus zum Prototyp aller lebensimmanenten Deutungsversuche des Gottesproblems. Hier findet er – wie seine ausführlichen Auszüge zeigen – das Leitwort seines Naturglaubens, das alte *Hen kai pan*, wie auch den Grundsatz, daß Gott als das „lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen“ und nicht als extramundane Ursache der Schöpfung verstanden werden müsse; für den Pantheismus gelte das Kausalitätsprinzip „a nihilo nihil fit“<sup>14</sup>. Seine erregende Bedeutung gewinnt dieser Bericht Jacobis über den Spinozismus, weil er zu geistigen Entscheidungen nötigt. Das Erkenntnisprinzip der modernen Wissenschaft kann vor den Glaubensaussagen nicht haltmachen. Die Denkformen, in denen die christlichen Lehren seit der Reformation gedeutet wurden, scheinen weitgehend in Frage gestellt zu sein; es muß darauf ankommen, die Glaubenserfahrungen in neuer Weise zu rechtfertigen; es ist die Aufgabe, die ebenso in der Philosophie wirksam wird, wie sie die Dichtung vor eine neue Verantwortung bringt.

Für Hölderlins geistiges Verhalten ist es aufschlußreich, daß er sich auch weiterhin an Jacobi orientiert und von ihm das Kant-Motto für seine 'Hymne an die Schönheit' übernimmt. Die erste Buchausgabe von 'Eduard Allwills Briefsammlung' war 1792 erschienen und enthielt ein zweites Titelblatt zwischen der 'Vorrede' und der 'Einleitung' zu dem Roman, das später wegfiel. Hier fand Hölderlin ein aus Kants Kritik der Urteilskraft in freier Formulierung zusammengestelltes Motto, das der Natur sprechende Formen zuerkannte, deren Chifferschrift das moralische Gefühl auszulegen vermag und die uns die Natur vertrauter machen. Kants § 42 'Vom intellektuellen Interesse am Schönen', dem die Gedanken entnom-

<sup>13</sup> Vgl. Hölderlin, Zu Jacobis Briefen Über die Lehre des Spinoza, StA 4 S. 207–210; in den Erläuterungen ebd. S. 397 ff. gibt Beißner den Wortlaut, auf den sich Hölderlins Auszüge beziehen, nach der ersten Auflage der Schrift Jacobis von 1785, die Hölderlin benutzte. Vgl. auch Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, hrsg. v. H. Scholz, Neudrucke seltener philosophischer Werke, hrsg. v. der Kantgesellschaft Bd. VI, Berlin 1916. – Wie sich Jacobis Deutung des Spinoza seinem Denken einfügt, erörtert O. F. Bollnow, Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, Stuttgart 1933, bes. S. 145 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Jacobi, S. 42, S. 21 und Hölderlin S. 207.

## Allwill's Briefsammlung.

Die Natur in ihren schönen Formen spricht  
 häßlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer  
 Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl ver-  
 stehen. — Schon der bloße Reiz in Farben  
 und Tönen nimmt gleichsam eine Sprache an,  
 die einen höhern Sinn zu empfangen scheint und  
 die Natur näher zu uns führt.

Kant (Kr. d. Ur. S. 168. 170).

## S y m n e an die Schönheit.

Die Natur in ihren schönen Formen spricht häßlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verstehen.

Kant.

Was vor aller Götter Thron  
 Beherzliche Muß! die  
 Kreut bis zu Dirus Thron  
 Meine Seite nicht geschworen?  
 Rechte nicht dein Auge mit?  
 Ha! so wad' ich ohne Waden,  
 Durch die Lieber froh und küßt  
 Zu den ersten Höhen hin,  
 Wo in ewig jungem Leben  
 Kräfte für den Säng'er blüht.

Waltend über Dionen,  
 Wo der Poie Klang verhaßt,  
 Nacht vollendeter Dämonen  
 Pfirsichlichen Dienst zu lohnen,

Die beiden faksimilierten Seiten zeigen die Abhängigkeit Hölderlins von Jacobi. Der Druck des Allwill mit dem von Hölderlin benutzten Kantmotto erschien Frühjahr 1792. Hölderlins Hymne an die Schönheit wurde in Sträublins Poetischer Blumenlese für das Jahr 1793 veröffentlicht. So zeugt das Motto nicht von einer frühen Kantlektüre Hölderlins, sondern eher von seiner Arbeitsweise, wie er sich an einzelnen ihm wichtig gewordenen Gedanken und Motiven orientiert.

men sind, wird damit losgelöst von der transzendentalen Fragestellung als eine Aussage über das Verhältnis des Menschen zur Natur verstanden und das Schöne zum Garant ihrer Wechselbeziehung gemacht. Bei Jacobi heißt es: „Die Natur in ihren schönen Formen spricht figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Chifferschrift ist uns im moralischen Gefühl verliehen. — Schon der bloße Reiz in Farben und Tönen nimmt gleichsam eine Sprache an, die einen höhern Sinn zu enthalten scheint und die Natur näher zu uns führt.“ Hölderlin stellt den ersten dieser beiden Sätze dem Druck seiner Hymne in der 'Poetischen Blumenlese für das Jahr 1793' voran und findet in ihm eine Rechtfertigung seiner feiernden Anrede an die „Schönheit in der Urgestalt“, deren Spur in den Tiefen und den Höhen „ihrer Tochter der Natur“ es zu finden gilt<sup>15</sup>. Schönheit, Natur und Mensch bilden damit jene Dreieinheit, die im Sinne des Spinoza ein weltimmanentes Lebensverständnis ermöglichen und das preisende Wort des Dichters rechtfertigen soll.

Hölderlins besondere Stellung im geistigen Ringen seiner Zeit ergibt sich daraus, daß er in einer sich wandelnden Bewußtseinsituation das Dichten im Sinne des Psalmisten weiterhin als Lobpreis Gottes begreift und zugleich solch Loben und Danken erst wieder rechtfertigen muß. Seit der Begegnung mit Jacobis Buch kann er es nur noch auf der Grundlage eines Pantheismus zur Geltung bringen. Weil er sein Dichteramt vom rühmenden Wort her begreift, gerät er vor die Frage, wie es für ein Weltverständnis möglich bleibt, „das sich alles natürlich ausgebeten haben möchte“, wie es Lessing im Gegensatz zu Jacobis Glaubensphilosophie forderte<sup>16</sup>. Hölderlin notiert nicht nur das 'Hen kai pan', sondern auch Jacobis Rat, auf ein letztes Erklärungsprinzip zu verzichten und die Grenze des Unbegreiflichen zu achten: „Das größte Verdienst des Forschers ist, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals

<sup>15</sup> Daß Hölderlin das Kant-Motto in der Formulierung Jacobis übernommen hat, erwähnte ich schon in meiner Besprechung des Hölderlin-Buches von Wilhelm Böhm, Anzeiger für dt. Altertum. 67. Jg., 1930, S. 40 f. und in meinem Buch: Hölderlin und seine Götter, 1935, S. 42. Aber bei späteren Erörterungen über Hölderlins Verhältnis zu Kant fand der Hinweis keine Beachtung. Der Druck des Allwill von 1792, der zur Frühjahrsmesse herauskam und allein dieses Motto hat, ist selten, so daß ich ein Facsimile des 2. Titelblattes neben das der ersten Seite der Hymne an die Schönheit in der 'Poetischen Blumenlese' stelle. Jetzt liegt die Ausgabe von Jan Ulbe Terpstra vor: Friedrich Heinrich Jacobis 'Allwill'; textkritisch hrsg., eingeleitet und kommentiert, Groningen 1957. Hier wird der Text der Werke Jacobis Bd. I, 1812 abgedruckt, in dem das Motto gestrichen war. So wird es nur im Appendix der Lesarten S. 312 verzeichnet (vgl. auch die Angaben zur Druckgeschichte ebd. S. 316). Die Fassung von 1776 im „Teutschen Merkur“ liegt als Facsimiledruck mit einem Nachwort von Heinz Nicolai vor, Stuttgart 1962.

<sup>16</sup> Vgl. Jacobi, S. 34.

letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.“<sup>17</sup> Mit diesem Grundsatz scheint Hölderlin eine erste Voraussetzung gewonnen zu haben, um der Dichtung einen religiösen Gehalt zurückzugeben; aber er sah sich zugleich auf Lessings Wort verwiesen, daß diese Grenze sich nicht bestimmen lasse und ihre Anerkennung nur der Träumerei, dem Unsinne, der Blindheit ein freies Feld eröffnen würde. Denn „die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen“<sup>18</sup>. So mußte er sich fragen, wie sich das Unauflösliche und Einfache festhalten läßt, wenn doch die Nötigung, nach Erklärungen zu suchen, niemals aufhört und sich damit auch das dichterische Wort als dankendes Wort wieder in Frage gestellt sieht. Offenbar liegt in dem Problemansatz der Spinozabriefe eine eigene Dramatik beschlossen, die Hölderlins Schaffen vorantreibt und auch seinen Austausch mit Schelling bestimmt, der seinerseits die komplexe Ausgangssituation Hölderlins weiter zu erhellen vermag.

Denn Schellings früheste Arbeiten sind ebenfalls stärkstens durch die in Jacobis Schriften aufgeworfenen Fragen bestimmt. In den 'Briefen über Dogmatismus und Kritizismus' von 1795 geht er auf das Grundprinzip der Transzendentalphilosophie, die Spontaneität des Bewußtseins, zurück, um zu erläutern, inwiefern er Pantheist und das heißt im Sinne Jacobis „Spinozist“ geworden ist. „Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich“, heißt es im Brief vom 4. Februar 1795<sup>19</sup>. Er tritt damit dem „Prinzip aller Schwärmerei“ entgegen, die nur dadurch entsteht, „daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellectualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält“<sup>20</sup>. In der Abhandlung 'Vom Ich als Prinzip der Philosophie' von 1795 gibt Schelling dann seine Auslegung des Jacobischen Satzes, daß der Forscher Dasein enthüllen solle, indem er nun die Einheit des Bewußtseins als das eigentliche Dasein bezeichnet. Die Philosophie solle es so offenbaren, daß „ihr Wesen Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen sein müsse“<sup>21</sup>. Erst im Rückgang auf das Unmittelbare im Menschen kommt hier der spinozistische Pantheismus in seine metaphysische Tiefe und wird Jacobis Verlangen nach dem Einfachen gerechtfertigt.

<sup>17</sup> Ebd. und Hölderlin StA 4, S. 210.

<sup>18</sup> Jacobi, S. 31.

<sup>19</sup> Vgl. Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. 1, hrsg. v. G. L. Plitt, 1869.

<sup>20</sup> Philos. Briefe, 8. Brief.

<sup>21</sup> Schellings Werke, hrsg. v. O. Weiß, Leipzig 1907, Bd. 1, S. 8.

Damit ist ein auch für Hölderlin wichtiger Ansatz bezeichnet, sofern das Unmittelbare und Einfache dem Menschen nicht von außen zukommt, sondern in ihm selbst wirksam wird. Alles Rühmen und Danken kann erst dadurch zur Geltung kommen, daß es auf das Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Welt zurückführt. Schelling hofft auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, Glaubens und Wollens, indem er den Menschen auf die Selbsterfahrung des Geistes verweist. „Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet. Dann wird euch das Übrige alles zufallen“, heißt es in dem Aufsatz 'Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie' von 1794. Die Selbsterfahrung des Menschen, sein Unmittelbares, sein Bezug zum Leben des Geistes, wird als die entscheidende Instanz angenommen, vor der alle religiösen Überzeugungen sich ausweisen müssen, auch die des christlichen Glaubens. Schellings Worte deuten die Verse der Bergpredigt Matth. 6, 33 um: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“; die Wendung „Reich Gottes“ weist nun den Menschen auf sich selbst zurück und wird nicht mehr „supramondan“, sondern „intramondan“ verstanden (um Jacobis Begriffe zu gebrauchen). So trennen sich die Tübinger Freunde mit der Losung – „Reich Gottes!“, wie Hölderlin im Juli 1794 an Hegel schreibt, offenbar mit Beziehung auf Lukas 17, 20: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden . . . Denn sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Entsprechend schreibt Hegel im Januar 1795 an Schelling: „Das Reich Gottes komme und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße . . . Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.“<sup>22</sup> Im Kampf gegen die traditionelle Tübinger Theologie ging es allen drei Freunden um ein Leben in der Unmittelbarkeit des Geistes, dem sie eine echte religiöse Bedeutung zuerkennen.

So entsteht durch den im Sinn der Transzendentalphilosophie gedeuteten Spinozismus und Pantheismus eine Grundposition von besonderer geistiger Kraft mit mannigfachen Anknüpfungsmöglichkeiten an die Überlieferung. Sie hat den Horizont des Hölderlinschen Dichtens bis hin zu seiner Spätlyrik bestimmt und kann die Spannungen verständlich machen, die in seinem hymnischen Stil wirksam bleiben. Alle religiösen Überlieferungen – der Antike wie des Christentums – können einbezogen werden, sofern sie nur auf das Unmittelbare und Einfache zurückweisen, das im Menschen selbst wirksam ist und als „lauteres Prinzipium der Wirk-

<sup>22</sup> Briefe von und an Hegel, ed. Karl Hegel, Leipzig 1887.

lichkeit in allem Wirklichen“ verstanden wird. Wenn Hölderlin sich auch von dem protestantischen Schriftprinzip lossagt, so gibt er doch häufiger zu verstehen, wie sehr er sich dem christlichen Glauben als einer echten Geisteserfahrung nahe weiß, so wenn er im Dezember 1798 der Mutter schreibt: „Zweifeln Sie nicht, an dem, was Heiliges in mir ist.“ Solcher Satz deutet darauf hin, daß das „Heilige in mir“ der Ort bleibt, von dem aus allein eine Entscheidung über religiöse Erfahrungen und Gehalte sinnvoll wird, daß dadurch aber zugleich die Möglichkeit gegeben ist, in alles einzustimmen, was eine Seele lebendig erfüllt.

Damit ist schon gesagt, daß Hölderlin sich nicht mehr einer objektiv gegebenen Götterwelt zuwenden kann wie die Antike. Auch wenn er im rühmenden Wort bestimmte Erscheinungen des Lebens heraushebt, kann er nicht meinen, damit eine gegenständliche Wirklichkeit zu fassen, die das Jenseits der Erfahrung bevölkert; es kann sich nur darum handeln, die begründenden und bestimmenden Beziehungen des Menschen zur erfahrbaren Wirklichkeit als geistige Macht zu feiern. Sofern Hölderlin als Spinozist und Kritizist nach dem „Prinzipium der Wirklichkeit im Wirklichen“ fragt, kann der Göttername nur noch berechtigt sein, sofern er auf den Zusammenhang des Menschen mit seiner Welt verweist. Die Beziehung des Menschen auf sich selbst wie zu den ihm verbundenen Menschen will als seelisch-geistige Wirklichkeit anerkannt sein, wie auch sein Bezug zum Leben der Natur und Geschichte; es bleibt in allem Wechsel der Schicksale das Vertrauen wirksam, das „wir und der Vater Eins sind“, wie es im Januar 1798 in einem Brief heißt<sup>23</sup>. Wenn Hölderlin diesen Bezug zum Vater zugleich als „Christusgefühl“ kennzeichnet, so unterstreicht er, wie wenig er auf den wesenhaft christlichen Gehalt meint verzichten zu müssen, wie sehr ihm die eigene Geisteserfahrung einen Zugang zur christlichen Überlieferung zu eröffnen verspricht<sup>24</sup>. Seine Aufgabe als Dichter aber besteht darin, im rühmenden und dankenden Sprechen eine Sageweise auszuarbeiten, die diesen Bezügen gerecht zu werden vermag. Im feiernden Namen darf sich nicht eine naive Objektivierung und Vergegenständlichung des Göttlichen vollziehen. Es darf aber auch nicht nur eine subjektive Gefühlserregung sich kundtun, sondern es muß der Lebenszusammenhang als Lebenszusammenhang im Wort gegenwärtig werden. So könnte man sagen, daß Hölderlins Götter nur soweit wirklich sind, als sie im dichterischen Wort erfahrbar und erreichbar werden. Hölderlin ist nicht wie seine philosophischen Freunde darauf gerichtet, die Denkbarkeit des einen in sich unterschiedenen Daseins zu erweisen, sondern

<sup>23</sup> StA 6, S. 261.

<sup>24</sup> Ebd.

möchte die in diesem Dasein erfahrbaren Lebensbezüge feiernd nennen, um sie dadurch als geistbestimmte Wirklichkeit zur Geltung zu bringen. Spekulatives Denken und hymnisches Sprechen vereinigen und trennen sich dadurch auf sehr bedeutsame Weise.

Im Zusammenhang mit dieser Grundposition will auch Hölderlins besondere Vertrautheit mit der griechischen Philosophie und Dichtung, vor allem mit Plato, gesehen sein. Im Sommer 1793 schreibt er an Neuffer, wie sehr ihn die Gedanken aus dem 'Gastmahl' und dem 'Phädrus' beschäftigen und ihm neuen Mut geben. Er spricht von den Götterstunden, „wo ich aus dem Schoße der beseligenden Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus zurückkehre, wo ich unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf“<sup>25</sup>. Es sind Sätze, die in ihrem enthusiastischen Ton gewiß von der Wirkung des platonischen Eros auf Hölderlin zeugen können, die aber zugleich in engem Bezug zu den Spinozabriefen stehen und die Lehre des Hen kai pan auslegen. Wenn nach Jacobis Bericht Lessing sich eine persönliche Gottheit nur noch als Seele des Alls vorstellen konnte und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers dachte, so sind das genau die Gedanken, die Hölderlin jetzt in Plato wiederfindet. Bei Jacobi heißt es: „Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers . . . Um sich im Leben zu erhalten, müßte er (der organische Umfang der Seele des Ganzen), von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermaßen zurückziehen, Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen.“<sup>26</sup> Die Seele des Alls erscheint wie ein Blutkreislauf der Welt zugeordnet, so daß Plato als Kronzeuge des Pantheismus erkannt wird. Man mißversteht Hölderlins Platonismus wie auch seine Hinwendung zur griechischen Überlieferung, wenn man sie aus allen konkreten Bezügen zu seiner eigenen geistigen Situation herauszulösen sucht.

In dem Augenblick, als er sich Plato zuwandte, hat er sich von der kritischen Philosophie Kants nicht losgesagt, sondern im Grunde erst angefangen, sich ernsthaft mit ihr zu beschäftigen. Er sucht das neue, pantheistische Lebensverständnis durch den Austausch mit der griechischen Überlieferung lebendig zu erfüllen und durch Aneignung der kritischen Philosophie in

<sup>25</sup> Ebd., S. 86.

<sup>26</sup> S. 34.

seiner geistigen Entschiedenheit zu sichern. Er sieht sich also genötigt, Plato und Kant zusammen zu denken, nicht aber sie gegeneinander auszuspielen. Durch die Rückwendung auf die Antike soll es gelingen, aus dem überlieferten Offenbarungsglauben herauszutreten und ein lebensimmanentes Weltverständnis so auszulegen, daß die Kraft des Glaubens und der Begeisterung, der Liebe und Schönheit erhalten bleibt. Dafür ist vor allem auch jene Vorrede kennzeichnend, die wohl 1796 geschrieben wurde und den ersten Band des Hyperionromans begleiten sollte, dann aber unterdrückt wurde. Sie schließt mit den Worten: „Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergib! man hat schwer an dir gesündigt.“<sup>27</sup> Sie bezieht sich ausdrücklich auf das *Hen kai pan* und damit auf das Leitwort der Spinozabriefe und findet in ihm ihre eigene Problematik wieder: „Die selige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen *Hen kai pan* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst.“ Spinozismus, Kritizismus und Platonismus verbinden sich hier in eigentümlicher Weise miteinander; aber zugleich ist kennzeichnend, daß christlich-biblische Wendungen in einem neuen Sinn benutzt werden, um auf den lebensimmanenten Weltglauben zu verweisen. Nicht nur daß Plato als „Heiliger“ bezeichnet wird und der Dichter nach Griechenland „zum heiligen Grabe der jugendlichen Menschheit“ wandern möchte; er sieht es als Ziel unseres Strebens an, den „Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft“ wieder zu bringen, und stellt sein Werk unter das biblische Wort: „Aber es muß ja Ärgernis kommen.“ Grunderwartungen des christlichen Glaubens sind damit in bedeutsamer Weise auf das eigene Verhältnis zu Griechenland umgewendet.

Diese geistigen Voraussetzungen müssen im Blick bleiben, wenn wir die Frage stellen, wie sich das feiernde Nennen, das dankende und rühmende Wort, in Hölderlins Dichtung durchgesetzt hat. Dafür ist zunächst der Hyperionroman aufschlußreich, da die mancherlei Zwischenstufen zwischen dem Thaliafragment und der Endfassung erkennen lassen, wie bewußt und schrittweise sich Hölderlin zu einem immer kühneren sprachlichen Verhalten gebracht sah. Erst während der Ausarbeitung des Romans setzt sich die Anrede an die Elemente und Lebensmächte als Götter bestimmend durch. Zugleich ist aufschlußreich zu beobachten, wie sich Hölderlin in seinem Verfahren durch das Beispiel des Sophokles gerechtfertigt und bestärkt sah. Im Thaliafragment von 1794 fehlt solch feiernde Anrede

<sup>27</sup> StA 3, S. 237.

noch ganz und wird höchstens als eine äußerste Möglichkeit erwogen<sup>27a</sup>. Es bleibt bei der verehrenden Hinwendung zur Natur, ohne daß sie schon angedeutet würde; das heilige Gefühl einer Verbundenheit von Innen und Außen bleibt unaussprechlich und bescheidet sich im Verstummen. Erst in der Endfassung des Romans bestimmt das rühmende Wort die gesamte Darstellung. Wenn es auch als direkte Anrede an die das Einzeldasein bestimmenden Mächte nur gelegentlich begegnet, so gewinnt nun doch alles Erzählen seine Form erst dadurch, daß es das rühmende Nennen einbezieht. Der entscheidende Schritt ist getan, sofern die Darstellung immer wieder in die direkte Anrede übergeht: „Ruhmlos und einsam kehrt' ich zurück und wandre durch mein Vaterland . . . Aber du scheinst noch, Sonne des Himmels! Du grünst noch, heilige Erde! Noch rauschen die Ströme in's Meer und schattige Bäume säuseln im Mittag.“<sup>28</sup> Eine eigene Ergriffenheit und Festlichkeit bemächtigt sich der Sprache, weil sie aus der Tiefe des Leides heraus die Kraft zur Anrede an die elementaren Lebensmächte bewahrt und dadurch Liebe und Glaube bezeugt. So gipfelt die Darstellung in der Verkündung des lebendig-gegenwärtigen Olymps, dessen der Mensch sich nur im rühmenden Wort versichern kann: „Dich wird kein Lorbeer trösten und kein Myrthenkranz; der Olymp wirds, der lebendige, gegenwärtige, der ewig jugendlich um alle Sinne dir blüht. Die schöne Welt ist mein Olymp; in diesem wirst du leben und mit den heiligen Wesen der Welt, mit den Göttern der Natur, mit diesen wirst du freudig sein. O seid willkommen, ihr Guten, ihr Treuen! ihr Tief-Vermissten, Verkannten! Kinder und Älteste! Sonn' und Erd' und Äther mit allen lebenden Seelen, die um euch spielen, die ihr umspielt, in ewiger Liebe!“<sup>29</sup> Der Naturglaube ist Grund und Folge zugleich jener seelischen Selbsterfahrung des Menschen, die sich auf den Zusammenhang mit allem anderen Dasein verwiesen sieht.

Diese Grundhaltung hat sich in den Romanentwürfen nur schrittweise durchgesetzt; erst in 'Hyperions Jugend' von 1795 steigert sich das rühmende Sprechen zum Anruf. Dort im fünften Kapitel wird eine „göttliche Gemeinde“ erhofft, die neben den Heroen des Morgen- und Abendlandes auch die Elemente im feiernden Wort zu nennen wagt: „Willkommen herrliche Schwester! rufen wir aus der Fülle unsers Herzens, wenn sie herauf kömmt zu unsern Freuden, die Geliebte, die Sonne des Himmels; doch ist's nicht möglich, ihrer allein zu gedenken! Der Äther, der uns um-

<sup>27a</sup> Vgl. StA 3, S. 183: „Aus dem Innern des Hains schien es mich zu mahnen, aus den Tiefen der Erde und des Meers mir zuzurufen, warum liebst du nicht mich?“ Auch S. 180: „Wir sangen heilige Gesänge von dem, was besteht . . .“

<sup>28</sup> Ebd., S. 8.

<sup>29</sup> Ebd., S. 147.



fängt, ist er nicht das Ebenbild unsers Geistes, der reine, unsterbliche?“<sup>30</sup> Hier zuerst setzt sich das dichterische Verhalten bestimmend durch, das für Hölderlin entscheidend bleibt und seinem Dichten den eigenen Ton gibt. Hier ist beisammen, was sich in seiner Dichtung nur immer weiter entfaltet und seiner Lyrik Thema und Gestalt gibt.

Wenn man fragt, wie Hölderlin sich zu diesem dichterischen Verhalten geföhrt sah, wird man beachten müssen, in welcher Weise er in den Entwürfen auf den Ajax des Sophokles Bezug nimmt. Schon im Thaliafragment wird das Buch erwähnt, aber ohne daß wir erfahren, warum. Erst in den Frankfurter Bruchstücken wird daraus eine ausgeführte Szene: „Der Ajax des Sophokles lag vor mir aufgeschlagen. Zufällig sah' ich hinein, traf auf die Stelle, wo der Heroë Abschied nimmt von den Strömen und Grotten und Hainen am Meere – ihr habt mich lange behalten, sagt er, nun aber, nun atm' ich nimmer Lebensotem unter euch! Ihr nachbarlichen Wasser des Skamanders, die ihr so freundlich die Argiver empfangt, ihr werdet nimmer mich sehen! – Hier lieg' ich ruhmlos!“<sup>31</sup> Hölderlin verwendet hier die Verse des Dramas, in denen der vom Wahnsinn überfallene und dem Tode überantwortete Ajax die Mächte der Natur anruft. Er hat damit offenbar das Vorbild gefunden, das es ihm ermöglicht, ein preisendes und dankendes Wort in der Dichtung zur Geltung zu bringen, ohne sich einer bestimmten Mythologie anschließen zu müssen. Das Gefühl weiß sich geweckt und gebunden durch Erde und Licht, durch die bestimmte Landschaft am Skamander; so gelten ihr Liebe und Dank, die sich im Anruf kundtun. Hölderlin hat nach dem Text gegriffen, der auf seine eigene Situation zu antworten vermag und ihm ein bestimmtes dichterisches Verhalten nahelegt.

Im Hinblick auf Sophokles wagt er also den für sein Dichten entscheidenden Schritt, wenn er die den Menschen bestimmenden Lebensmächte im Anruf feiernd nennt. Es ist der Dichter, an dem sich sein eigenes Dichten entzündet hat und durch den es seine Form gewinnt. Bei aller Nähe Hölderlins zu platonischen Überzeugungen, bei aller Eindringlichkeit seines Bemühens um den Spinozismus und Kritizismus wird die für ihn entscheidende dichterische Aufgabe erst erkennbar, wenn man beachtet, wie er den höheren Zusammenhang des Daseins im feiernden Wort zur Darstellung bringt. Da ist es Sophokles, der ihn auf den Weg weist. In den Sophokleischen Versen begegnet ihm ein dankendes und feierndes Spre-

<sup>30</sup> Ebd., S. 224.

<sup>31</sup> Ebd., S. 240, vgl. S. 173 und S. 257; Wolfgang Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, Neue Philologische Untersuchungen 2, 1926, S. 65 ff. erläutert die für den 'Ajax' kennzeichnende Art der Anrufung an die den Menschen umgebende Natur.

chen, das der Verbindung des Menschen mit seiner Welt eine religiöse Bedeutung zuerkennt, ohne sie zu verdinglichen und zu einer selbstgenügsamen Götterwelt auszugestalten. Der Anruf hebt sich heraus aus dem täglichen Umgang mit den Dingen des Daseins und gibt der Liebe den gestalthaften Namen.

Damit fällt zugleich ein erhellendes Licht auf Hölderlins weiteres Bemühen um Sophokles. Seine Pindar-Übertragungen standen seit Hellingrath immer wieder im Mittelpunkt des Interesses, weil sie erkennen lassen, wie Hölderlin sich durch das griechische Vorbild bei der Ausbildung der hymnischen Form geföhrt sah. Die Bemühungen um Sophokles dagegen schienen mehr auf die allgemeine Teilnahme an der griechischen Dichtung hinzudeuten. Demgegenüber leuchtet in unserem Zusammenhang ein, wie sehr es für Hölderlin bei der Eindeutschung des Sophokles um die rechte Art des mythisch-hymnischen Sprechens ging, um die Möglichkeiten des rühmenden und dankenden Wortes. So hat er sich auch später noch wieder mit den im Hyperion erwähnten Versen aus dem Ajax beschäftigt. Seine Übersetzung vom 'Klagegesang des Ajax' und den zwei Chorliedern wird nun kühner und selbstgenügsamer; sie löst sich von den Bemühungen um das dankende Wort in der eigenen Dichtung. Aber noch bis in die letzten Hymnen hinein klingen die Ajax-Worte nach, wenn es in 'Mnemosyne' heißt:

*Und Ajax liegt  
An den Grotten, nahe der See,  
An Bächen, benachbart dem Skamandros.  
Vom Genius kühn ist bei Windessausen, nach  
Der heimatlichen Salamis süßer  
Gewohnheit, in der Fremd'  
Ajax gestorben*<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> StA 2, S. 194. Vgl. die Übersetzungen aus dem Ajax StA 5, S. 277 f. Diese Hinweise bestätigen die Auffassung Karl Reinhardts in seinem Aufsatz: 'Hölderlin und Sophokles' in 'Gestalt und Gedanke', Ein Jahrbuch, hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Schönen Künste 1951, S. 78–102, wenn er sagt: „Die Dramen des Sophokles sind ihm wieder-gefundene heilige Texte“ (S. 86 f.). Die ebenso vielschichtige wie entschiedene Bewusstseinskritik des 18. Jahrhunderts ermöglichte Hölderlins Rückwendung zur antiken Überlieferung. Sie öffnete ihm den Weg zu einem hymnischen Sprechen, das sich der Daseinsbezüge des Menschen vergewissert, aber weder die Verabsolutierung einer platonischen Schönheitslehre oder 'Natureschau' rechtfertigt (wie sie Kurt Hildebrandt 'Hölderlin, Philosophie und Dichtung', 1939, z. B. S. 91 ff., vornahm) noch die Reduzierung auf die Archetypen des kollektiven Unbewußten (wie sie Joachim Rosteutscher, 'Hölderlin, Der Kündler der großen Natur', 1962, z. B. S. 8 f., versuchte).

Die Sophokles-Übersetzungen entstammen nicht einer beiläufigen dichterischen Bemühung Hölderlins, sondern wurden wesentlich, weil sie das Verhältnis des Menschen zu den Göttern und die rechte Art des rühmenden, dankenden Sprechens zu erhellen vermochten. Die Beschäftigung mit Sophokles gehört zu den bestimmenden Voraussetzungen der Sprachform der Spätlyrik; denn bei ihm erfuhr er – entsprechend einer Bemerkung in den Anmerkungen zur Antigonae –, wie „der heilige Namen, unter welchem das Höchste gefühlt wird oder geschieht“, die Sprache des Gedichts bestimmen kann.

Wir beschränken uns auf diese Stationen des Weges, der zum Spätstil Hölderlins hinführt, und müssen es uns versagen auf die Erscheinungsformen dieses Stils näher einzugehen: wie die Worte in eine scheinbare Beziehungslosigkeit geraten, wie auch Syntax und Versform die Isolierung der Bilder und Wortgruppen befördern und wie doch zugleich die Worte in neue Sinnbezüge rücken und einen sehr eigenen Vorstellungszusammenhang zur Geltung bringen. Die Verfremdung der Sprache entfernt sie von kommunizierbaren Mitteilungen und scheint sie einer modernen experimentierenden Lyrik anzunähern. Aber Hölderlins Dichtung bleibt immer an sein großes Grundthema gebunden, an die Frage, „wie bring ich den Dank?“ In 'Heimkunft' heißt es:

*Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen und wenn wir  
Ruhn vom Leben des Tags, saget, wie bring' ich den Dank?  
Nenn' ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht,  
Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.  
Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,  
Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?  
Aber ein Saitenspiel leiht jeder Stunde die Töne,  
Und erfreuet vielleicht Himmlische, welche sich nahn<sup>33</sup>.*

Wir suchten zu erläutern, aus welchen Voraussetzungen des Denkens und Dichtens heraus diese Frage nach dem dankenden Wort dringlich wurde und wie sich von ihr aus so etwas wie ein Bildungsgesetz der Gedichte bestimmen läßt. Sofern diese Frage in den Zusammenhang des europäischen Bildungslebens des 18. Jahrhunderts zurückführt und zugleich auf die Not des neuzeitlichen Bewußtseins verweist, mag man sie als zugehörig zu einer Spätzeit begreifen, die auf Griechenland als Blüte einer „jugendlichen Menschheit“ zurückblickt und zugleich vor der Aufgabe steht, die widersteitendsten Erfahrungen zu bewältigen. Freilich mag offen bleiben, ob

<sup>33</sup> StA 2, S. 99.

der Vergleich mit den Wachstumsvorgängen des Alterns und Verjüngens ausreicht, um den geschichtlichen Ort der geistigen Entscheidungen zu bestimmen. Die Produktivität des Geistes sieht sich durch die konkreten Bewußtseinsituationen zu eigenen Antworten herausgefordert und macht dadurch das Alte von neuem fruchtbar oder überantwortet sich allen Gefährdungen des Wagnisses.

Wenn man von Hölderlins „Spätdichtung“ spricht, wird man nicht nur an die letzte Phase seines Schaffens denken dürfen, sondern deren Zusammenhang mit allgemeinen Wandlungen des Bewußtseins und des sprachlichen Verhaltens erwägen müssen. Man mag dann in seinem Werk eine Spätstufe der in der Goethezeit angelegten Möglichkeiten erkennen und einzelne Wesenszüge einer „späten“ Kunst herausheben:

1. Die Komplexität der geistigen Voraussetzungen. Sie entsteht, je mehr die christlich-theologische Erziehung in ein Spannungsverhältnis zur griechischen Bildungswelt gerät, das der Bewußtseinskritik und Naturspekulation freien Raum gibt.

2. Die Kühnheit im Umgang mit der Sprache. Das lyrische Wort befreit sich in wachsendem Maße von der Mitteilungsrede, indem es sich als Dank und Feier der „Himmlischen“ versteht.

3. Der vermittelte Bezug der Kunst zum Mythos. Die mythischen Vorstellungen verlieren ihren objektiven Charakter und weisen auf die Selbsterfahrung des Menschen zurück, der sich von der Natur her versteht, aber auf den mythischen Namen nicht verzichtet.

4. Das Bewußtsein von der eigenen Zeitstelle am Abend der Zeit. Der Übergang von einer „Weltperiode“ zur andern bestimmt den Horizont der Klage über die entschwundenen Götter wie die Erwartung ihrer Wiederkehr.

5. Die Ambivalenz von „Spät und Früh“. Was im Verhältnis zur Überlieferung als ein Ende erscheint, will zugleich als Vorwegnahme der kommenden Möglichkeiten verstanden sein.

# DAS SALAMIS-FRAGMENT DES 'HYPERION'

VON  
MARIA CORNELISSEN

Unter den Entwürfen zu Hölderlins Roman befindet sich ein Brief Hyperions, in dem dieser seine Absicht, Salamis zu verlassen, mitteilt. Zinkernagel fügt diesen Brief als „Konzept-Fragment F“ in die von ihm „Lovell-Fassung“ genannte vorletzte Fassung des Romans ein<sup>1</sup>. Dagegen wendet sich Seebaß mit dem Hinweis, daß dies Fragment, als Konzept, nicht ohne weiteres den reinschriftlich überlieferten Bruchstücken dieser Fassung zuzuweisen sei<sup>2</sup>, und Beißner macht als weiteren Einwand geltend: „Das vorliegende Bruchstück müßte dann die 'Nürtinger Vorstufe der vorletzten Fassung' repräsentieren, als Brouillon des entsprechenden Stückes also der in Nürtingen bis zum Dezember 1795 angefertigten Reinschrift H<sup>3</sup> – als einzig erhaltenes Stück dieser Arbeitsphase demnach, und das wäre unwahrscheinlich. Innerhalb der Vorstufe der endgültigen Fassung aber gibt es noch andre derart als Ganzes verworfene Brouillons – z. B. Vst. 282, 10–284, 13.“<sup>3</sup> Beißner ordnet, aus dieser Erwägung heraus, das Fragment denn auch in die Vorstufe der endgültigen Fassung ein<sup>4</sup>. Auch der handschriftliche Zusammenhang legt es nahe, das Fragment einer späteren Arbeitsphase als der von Zinkernagel angenommenen zuzuweisen. Das Konzept befindet sich nämlich am Schluß eines Heftes mit Gedichten der Frankfurter Zeit<sup>5</sup>. Da nun Hölderlin aller Wahrscheinlichkeit nach seit Mai 1796<sup>6</sup> mit der neuen und abschließenden Überarbeitung seines Romans beschäftigt war, die Gedichte des Homburger Quarthefts hingegen kaum alle vor diesem Zeitpunkt entstanden sind<sup>7</sup>, so ist auch für das Salamis-Fragment eine spätere Entstehung anzunehmen.

<sup>1</sup> Franz Zinkernagel, Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker Bd. 99, Straßburg 1907, S. 229 f.

<sup>2</sup> Friedrich Seebaß in Hellingraths Ausgabe, 2. Band, Berlin 1923, S. 548.

<sup>3</sup> StA, 3. Band, S. 524, 11–16.

<sup>4</sup> StA, 3. Band, S. 256–257, 15.

<sup>5</sup> Im Homburger Quartheft (Homburg B), beschrieben StA 1, S. 324.

<sup>6</sup> Am 15. Mai 1796 schreibt Hölderlin an Cotta: „Ihre gütige Zuschrift hat mich bestimmt, den Hyperion noch einmal vorzunehmen, und das Ganze in Einen Band zusammenzudrängen; es war, indeß ich Ihnen das Manuscript geschickt habe, dieser Wunsch einigemal in mir entstanden; . . .“ (StA, 6. Band, Nr. 120, 2–5).

<sup>7</sup> Beißner nimmt als Entstehungszeit einer Anzahl von ihnen 1797 an. Vgl. die Lesarten und Erläuterungen StA, 1. Band.

Hölderlin hatte das Fragment zuerst überschrieben: „Zweites Buch“, änderte dann aber und schrieb: „Ende des ersten Buchs“<sup>8</sup>. Damit soll aber keine „eigentliche Überschrift“ gegeben werden, sondern ein „Vermerk“ des Dichters<sup>9</sup>, die Einordnung des Fragments betreffend. Beißner fügt, diesem Vermerk Hölderlins folgend, das Salamis-Fragment ein an der Stelle, an der unter den Entwürfen, die die Vorstufe der endgültigen Fassung bilden, das „Ende des ersten Buchs“ des ersten Bandes angesetzt werden muß.

Im vollendeten Roman beginnt das zweite Buch des ersten Bandes mit einem Brief Hyperions, der einsetzt: „Ich lebe jetzt auf der Insel des Ajax, der theuern Salamis.“<sup>10</sup> Das Salamis-Fragment fängt an: „Ich scheid heute von Salamis.“<sup>11</sup> Sollte das Fragment ursprünglich den Abschluß des ersten Buchs des ersten Bandes bilden oder, wie Hölderlin auch erwogen hatte, den Eingang des zweiten Buchs, so muß es im vollendeten Roman durch den Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes ersetzt worden sein, denn das Salamis-Motiv stellt eine Beziehung zwischen den beiden Briefen her, die eine Entstehung unabhängig voneinander unwahrscheinlich macht<sup>12</sup>.

Vermag nun auf der einen Seite die motivische Verwandtschaft zu erklären, warum das frühere Fragment durch den Brief der vollendeten Fassung ersetzt worden ist, so wirft hingegen der Inhalt des Salamis-Fragments Probleme auf, die gerade aus dieser Einordnung sich ergeben.

Schon das 'Fragment von Hyperion' läßt erkennen, daß Hölderlin plante, seinen Helden nicht nur sein vergangenes Leben und Erleben berichten zu lassen, daß vielmehr die Schreibsituation Hyperions eine bedeutsame Konstituente des Werks darstellen sollte. Das zeigt sich darin, daß Hyperion vor Beginn eines Briefes seinen jeweiligen Aufenthaltsort während der Niederschrift angibt, daß er ferner zu Beginn des ersten und dritten Briefes Darstellungen von Zuständen und Landschaften gibt, die zur Schreibzeit gehören, und daß der letzte Brief, der das berichtete Vergangene in seiner geistigen Bedeutung und Zukunftsträchtigkeit hervortreten läßt, ganz auf die Gegenwartssituation des Schreibenden sich bezieht. Der vollendete Roman steigert die Bedeutung der Schreibsituation als der Möglichkeit, die neue, aus dem entzweienden Erleben und der Reflexion hervorgegangene Identität von Subjekt und Objekt sichtbar zu machen. Die Räume, in denen der Schreibende lebt, gehen dabei eine enge Verbindung ein mit dem Geschehen der Vergangenheit wie der Gegenwart

<sup>8</sup> StA, 3. Band, S. 388, 20.

<sup>9</sup> StA, 3. Band, S. 524, 17 f.

<sup>10</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 83, 2.

<sup>11</sup> StA, 3. Band, S. 256, 2.

<sup>12</sup> So auch Beißner, StA, 3. Band, S. 524, 20 f.

Hyperions, während im Fragment von Hyperion der Inhalt der Briefe keine einsehbare Beziehung hat zu den Orten, wo sie geschrieben werden.

Im 'Fragment von Hyperion' schreibt Hyperion von vier verschiedenen Orten aus: die zwei ersten Briefe aus Zante – in ihnen wird vom Leben Hyperions bis zur Begegnung mit Melite erzählt –, den dritten aus Pyrgo in Morea – Hyperion schildert das Wesen seiner Liebe, berichtet von Melites Verhalten und von der Feier in der Grotte Homers, dem Höhepunkte des Fragments –, den vierten Brief schreibt er aus Kastri am Parnaß, erwähnt darin kurz seine Reise mit Adamas und berichtet von seiner Rückkehr nach Smyrna, von Melites Abreise und von seiner eigenen bedeutungsvollen Metamorphose. Der fünfte und letzte Brief, auf dem Cithäron geschrieben, deutet die Verwandlung, die der Schreiber an sich erfahren hat, als eine vorläufige und weist auf Kommendes hin, auf erahnte höhere Stufen des Erkennens und des Lebens.

Der Ortswechsel Hyperions während der Schreibzeit hat im 'Fragment von Hyperion' somit offensichtlich die Funktion, die Ereignisse zu bestimmten Erlebens- und Bedeutungsgruppen zusammenzufassen. Bezeichnend ist dabei auch eine gewisse Ähnlichkeit im Aufbau der Briefe: Zerrissenheit und Unruhe am Anfang werden jeweils am Ende eines Briefes auf einer neuen Stufe der Erfahrung zur Beruhigung gebracht und zugleich als auch hier sich neu belebend angekündigt. Auch daß bei dieser Ähnlichkeit der Briefstrukturen gerade die beiden ersten Schreiben, die eine Einheit bilden dem Aufbau nach, vom selben Ort aus abgesandt werden, macht evident, daß der Ortswechsel die Funktion hat, die Geschlossenheit der einzelnen Briefe und damit die Selbständigkeit der Teile dieser Dichtung zu betonen.

In der Druckfassung des Romans findet eine innigere Verschmelzung von Gegenwart und Vergangenheit des Schreibenden statt als im 'Fragment' – die Ereignisse werden als Wirkung und Gegenwirkung durch den Schreibenden im währenden Wechsel zwischen Identität und Reflexion wiederbelebt<sup>13</sup>, die Räume aber, die zur Schreibsituation Hyperions ge-

<sup>13</sup> Aus der Natur der Berichtsform, die um die Möglichkeit einer Neuvergegenwärtigung des Vergangenen in der Kunstgestalt sich müht, ist auch die Durchbrechung der Perspektive zu erklären, die der eingefügte Briefwechsel mit Diotima in einem einseitigen Briefroman darstellt. Die aus der Reflexion hervorgegangene neue Identität kann, die Begegnung mit Diotima als eine zeitindifferente Erfahrung betreffend, als Bericht in die Kunstgestalt eingehen. Betont doch Hyperion selbst die Zugehörigkeit dieses Erlebnisses zum „friedlichen *Ev xai Ilav* der Welt“ (StA, 3. Band, S. 236, 17 f.): „Auch wir, auch wir sind nicht geschieden, Diotima, und die Thränen um dich verstehen es nicht. Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in deinem Wohllaut, Natur! wer reißt den? wer mag die Liebenden scheiden?“ (StA, 3. Band, Hyp. II 123, 17–20). Nicht gleichermaßen aber

hören, werden dem Fragment von Hyperion gegenüber auf zwei reduziert. Zu Anfang des Romans befindet sich Hyperion auf dem Korinthischen Isthmos, zu Anfang des zweiten Buchs des ersten Bandes auf Salamis. An der Übergangsstelle vom ersten zum zweiten Buch des ersten Bandes findet somit der einzige Ortswechsel Hyperions während der Schreibzeit statt.

Daß diese zweifache Bezugnahme Hyperions auf die Räume seiner Schreibsituation eine für die Komposition des Ganzen sorgfältig geplante ist, zeigen ihre beide Male eröffnende Funktion und auch der Charakter des Gegenwartsraumes seiner geographischen Individualität wie seiner jahreszeitlichen und witterungsmäßigen Einbettung nach.

Der Isthmos ist der Raum „zwischen den Meeren“<sup>14</sup>, und Hyperions Seele fliegt „wie die Biene unter Blumen“ „oft hin und her zwischen“ ihnen<sup>15</sup>. Der Isthmos ist raumgewordener Ausdruck der Zwischensituation Hyperions. Sein Geist bewegt sich hin und her zwischen den beiden Meerbusen, zwischen den Zeiten – „Besonders der Eine der beiden Meerbusen hätte mich freuen sollen, wär' ich ein Jahrtausend früher hier gestanden.“<sup>16</sup> – und zwischen dem erinnerten Erleben und seiner Fixierung.

Salamis hingegen und Hyperions Leben auf der Insel geben dem Titel des Romans „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“ erst seine Berechtigung. Hyperion ist als Schreibender, nicht aber als Erlebender der „Eremit“. Einsam und zugleich „wie ein Kind“, „vergessen des Schicksals und des Strebens der Menschen“, lebt Hyperion auf Salamis und gewinnt dabei „so viel Frieden“, „um ruhig zu bleiben, bei jedem Blick ins menschliche Leben“<sup>17</sup>. Die Insel als Lebensraum bedeutet Isolierung und Zeitindifferenz in einem. Dieses Zustandes aber bedarf Hyperion, dieser gleichsam nur dem Wesentlichen zugewandten und allem Ephemeren ent-

kann eine an Zeit und Raum gebundene, mit bestimmten Erwartungen und Hoffnungen verknüpfte Unternehmung wie Hyperions Feldzug wiederbelebt werden. Mit dem Schwinden der Hoffnungen und Erwartungen schwindet zugleich auch die Möglichkeit, den erhöhten Zustand jener Tage, das entschwundene Daseinsgefühl neu zu erwecken. Hyperion kann mit seinem Empfinden zeitlich nicht mehr zurück hinter die gemachten Erfahrungen. So muß der Briefwechsel, um die Unmittelbarkeit des damals Gefühlten und Erwarteten zu gewährleisten, an die Stelle des Berichts treten. Beißner meint, Hyperion habe „den Inhalt des Briefwechsels auch in dem bisher beobachteten Stil referieren können“ (StA, 3. Band, S. 431, 35–432, 1). Dann hätte Hyperion aber auf die Darstellung der ehemaligen Identität mit der Situation verzichten müssen, und der Bericht, von Anfang an auf der Basis der enttäuschten Hoffnungen aufruhend, hätte Unmittelbarkeit und Frische verloren.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Maria Cornelissen, Hölderlins Ode „Chiron“, Tübingen (1958), Anm. 54, S. 108.

<sup>15</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 7, 4 f.

<sup>16</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 7, 7 f.

<sup>17</sup> StA, 3. Band, Hyp. II 20, 15–21, 2.

rückten Lebensform, um seine Begegnung mit Diotima berichtend wiederbeleben zu können.

Wie nun die Insel dem Schreibenden ein Leben bereitet, das ihn vom Vergangenen zu erzählen stark macht, so bringen Jahreszeit und Witterung jene „Festzeit“<sup>18</sup> hervor, die den Geist Hyperions so rein zu stimmen vermag, daß er in Übereinstimmung sich fühlt mit dem zu Berichtenden und damit den Augenblick der Wortwerdung gekommen sieht.

Sind aber Landschaft, Witterung und Jahreszeit der Schreibsituation Hyperions in der Druckfassung so eng mit dem vergangenen Erlebten verbunden, so ist auch die Frage, ob der Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes das ursprünglich an dieser Stelle stehende Salamis-Fragment ersetzt haben könne, mit dem Hinweis auf das beiden gemeinsame Salamis-Motiv nicht hinreichend beantwortet.

Hyperion berichtet im Salamis-Fragment dem Freunde von seiner Absicht, die Insel zu verlassen und nach Kalaurea und Tina zu fahren. Steht das Fragment am Ende des ersten Buchs des ersten Bandes, so ist darin von Kalaurea die Rede, ehe Bellarmin und auch der Leser von der Bedeutung dieser Insel für Hyperions Leben etwas erfahren haben. Damit könnte aber, so betont Reißner, gerade „die Erzählung der ehemals dort erlebten Begegnisse“ vorbereitet werden<sup>19</sup>. Doch es kommt noch hinzu, daß Hyperion sich bereits „den Sommer über“<sup>20</sup> auf Salamis befunden hat und zur Zeit des „Spätjahrs“<sup>21</sup> die Insel verlassen will. So erwähnt Hyperion also nicht nur Kalaurea, ehe von seinen Erlebnissen dort die Rede gewesen ist, er hat bei dieser Einordnung des Fragments auch bereits mehrere Monate auf der Insel gelebt, ohne dem Freunde davon Mitteilung zu machen, es sei denn, man wolle annehmen, daß im ersten Buch des ersten Bandes sich ursprünglich ein Brief befunden hat, der etwa dem nunmehrigen Eingang des zweiten Buchs entsprach. Wegen der engen Beziehung zwischen Gegenwartslandschaft und berichtetem Erleben, die als kennzeichnend für den vollendeten Roman festgestellt worden ist, muß dann aber in diesem Teil die Vorstufe von der endgültigen Fassung sich noch wesentlich unterschieden haben, zumal da das Salamis-Fragment auch seinem Charakter nach einen zumindest stimmungsmäßig andern Textzusammenhang fordert als der Eingang des zweiten Buchs in der Druckfassung.

Da nun Hölderlin dem Fragment zwar die Stelle am „Ende des ersten Buchs“ bestimmt, nicht hingegen angegeben hat, in welchem Bande, so ist

<sup>18</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 85, 8.

<sup>20</sup> StA, 3. Band, S. 256, 25.

<sup>19</sup> StA, 3. Band, S. 519, 17.

<sup>21</sup> StA, 3. Band, S. 256, 32.

es auch möglich anzunehmen, der Abschied von Salamis habe das Ende des ersten Buchs nicht im ersten, sondern erst im zweiten Bande bilden sollen. Damit entfällt die Notwendigkeit, den ersten Bericht vom Leben auf Salamis, der in der Druckfassung den Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes bildet, als Ersatz des zuerst für diese Stelle konzipierten Abschieds anzusehen. Beide Briefe können vielmehr auf diese Weise als einander korrespondierend aufgefaßt werden. Dem ersten Bericht vom Leben auf der Insel entspricht dann die Mitteilung des bevorstehenden Abschieds. Als Hyperion sein Leben auf der Insel beginnt, „steht, mit der freudigen Kornblume gemischt, der goldene Waizen da“<sup>22</sup>, als er fortgeht, ist es die Zeit des „Spätjahrs, und die Zeitlosen blühen und schimmern im dunkeln Grase und auf den Stoppeläkern waiden die Schaafe und die Zugvögel versammeln sich lärmend in den abgeernteten Zweigen und schiken zur Reise sich an“<sup>23</sup>. Auch die – von der Mitte des Romans her gesehen – spiegelbildliche Anordnung des Anfangs des zweiten Buchs im ersten Bande und des Endes des ersten Buchs im zweiten Bande ist ein Argument für die Zugehörigkeit des Salamis-Fragments zum zweiten Bande, ja, es ist, bei solcher geplanten Symmetrie der beiden Salamis-Briefe, nicht auszuschließen, daß sie miteinander konzipiert und fixiert worden sind. Hat Hölderlin aber den Salamis-Brief und den im Roman-Zusammenhang viel früheren Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes miteinander entworfen, so erklärt sich daraus auch, daß er den Salamis-Brief mit einem Vermerk für die Einordnung versehen hat. Eine Vorwegfixierung macht auch den besonderen handschriftlichen Befund verständlich. Das Konzept ist als einziges von allen Fragmenten der Vorstufe der endgültigen Fassung in einem Heft entworfen worden, in dem sich sonst nur Gedichte befinden, das also offensichtlich nicht für die Arbeit am Roman bestimmt war<sup>24</sup>. Das für einen späteren Textzusammenhang Entworfenen kann sich unter den Papieren der laufenden Arbeit leicht verlieren oder ist, benötigt, schwer auffindbar, und so wird eine Fixierung an besonderer Stelle verständlich.

Nimmt man nun an, das Salamis-Fragment gehöre zum zweiten Band des Romans und sei im Zusammenhang mit dem Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes entstanden, so bieten sich auch Möglichkeiten der

<sup>22</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 84, 12 f.

<sup>23</sup> StA, 3. Band, S. 256, 32–257, 3. – Außerdem stellt sich für die Schreibsituation Hyperions auf diese Weise eine Kontinuität der Jahreszeiten her. Als Hyperion sich auf dem Korinthischen Isthmos befindet, ist es Frühling (StA, 3. Band, Hyp. I 9, 15), bei seiner Ankunft auf Salamis Sommer, beim Abschied von Salamis Spätherbst.

<sup>24</sup> Im Homburger Quartheft. Vgl. dazu S. 222 der vorliegenden Arbeit.

Erklärung, wenn nach Gründen gesucht wird für die schließliche Verwerfung des so planvoll Konzipierten.

Da zwischen der Ausarbeitung des zweiten Buchs des ersten Bandes und dem Abschluß des ersten Buchs des zweiten Bandes ein größerer zeitlicher Abstand anzusetzen ist, so ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Hölderlin das Salamis-Fragment im Fortgang der Arbeit aus den Augen verloren hat.

Gegen diese Annahme aber spricht, daß der Dichter offensichtlich das Hauptmotiv des Briefes, nämlich die Beruhigung des Geistes durch das stille und einfache Leben auf der Insel, in die endgültige Fassung übernommen hat. Im Salamis-Fragment heißt es:

*Es kömmt mich schwer an, diese Insel zu verlassen. Ich habe sie sehr lieb gewonnen. Ich möcht' ihr einen Nahmen geben. Insel der Ruhe möcht' ich sie nennen. Doch kann ich wenig dir von ihr erzählen. Ich gieng so, Tag für Tag, herum auf ihren grasigen Pfaden und sah, ob diß und jenes Feld gedeihe, das ich in Schuz genommen, als wär es mein, ob da und dort die kleinen sauren Pflaumen und Pfrsiche milder würden und größer, zählte die Trauben am Stoke, und pflückte mir Beere an den Heken, und wilde Pflanzen am Wege. Derlei Geschäfte trieb ich meist den Sommer über. Aber meine Gedanken sind wunderbar unter diesen Spielen gereift, und meine Seele ist im Müßiggange größer geworden.*

*Es kommt mich schwer an, diese Insel zu verlassen, und ich sehe mit wehmütiger Freude das unschuldige Leben dieser Thale und Hügel<sup>25</sup>.*

Die entsprechende Stelle des vollendeten Romans heißt:

*Lieber Bellarmin! ich habe eine Weile geruht; wie ein Kind, hab' ich unter den stillen Hügeln von Salamis gelebt, vergessen des Schiksaals und des Strebens der Menschen. Seitdem ist manches anders in meinem Auge geworden, und ich habe nun so viel Frieden in mir, um ruhig zu bleiben, bei jedem Blick ins menschliche Leben. O Freund! am Ende söhnet der Geist mit allem uns aus. Du wirst nicht glauben, wenigstens von mir nicht. Aber ich meine, du solltest sogar meinen Briefen es ansehen, wie meine Seele täglich stiller wird und stiller<sup>26</sup>.*

Im vollendeten Roman ist die ausführliche Schilderung von Hyperions Beschäftigungen auf der Insel eingegangen in die zusammenfassende Feststellung, er habe „wie ein Kind“ dort „gelebt, vergessen des Schiksaals

<sup>25</sup> StA, 3. Band, S. 256, 17–30.

<sup>26</sup> StA, 3. Band, Hyp. II 20, 14–21, 5.

und des Strebens der Menschen“. Die heilende Wirkung dieses Lebens aber wird in beiden Briefstellen gleicherweise hervorgehoben.

Nimmt man nun noch hinzu, daß im vollendeten Roman die zitierte Stelle die einzige ist, an der Salamis außer zu Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes erwähnt wird, dann ist zu erwägen, ob nicht hier, dem inhaltlichen und bedeutungsmäßigen Zusammenhang nach, das Salamis-Fragment ursprünglich stehen sollte. Hölderlin hätte dann die Absicht gehabt, mit Hyperions Abschied von Diotima, der unmittelbar vorausgeht, und dem Salamis-Fragment das erste Buch des zweiten Bandes abzuschließen und das zweite mit dem Briefwechsel zwischen Hyperion und Diotima beginnen zu lassen.

Wie aus Hölderlins Brief an Cotta vom 15. Mai 1796 hervorgeht, war die letzte Überarbeitung des Romans eine Straffung<sup>27</sup>. Dabei kann nun die Überarbeitung der verschiedenen Episoden sehr wohl eine ungleichmäßige gewesen sein. Hölderlin wird an manchen Stellen rigoros gekürzt, an anderen kaum die Möglichkeit dazu gesehen haben. Eine notwendig gewordene Verschiebung in der Aufteilung des Stoffes ist somit, wenn das Gleichgewicht der Teile gewahrt werden soll, als mögliche Folge der Überarbeitung anzusehen.

Sollte das Salamis-Fragment ursprünglich im Zusammenhang des Ganzen an der Stelle eingefügt werden, an der sich in der Druckfassung die neuerliche Erwähnung der Insel befindet, so hat Hölderlin geplant, mit dem Eingang des zweiten Buchs des ersten Bandes, mit Hyperions erstem Bericht von seinem Leben auf der Insel, die Begegnung mit Diotima einzuleiten und dem Abschied von der Geliebten den Abschied von der Insel folgen zu lassen. Die beiden Briefe vom Leben auf Salamis waren dann gedacht als Rahmen für die Schilderung der Diotima-Episode. Zudem stellt sich so eine Art von Parallelsituation her zwischen dem schreibenden und dem in der Vergangenheit erlebenden Hyperion: der Ankunft auf Salamis entspricht die Ankunft auf Kalaurea, dem Abschied von Kalaurea der von Salamis.

Hat Hölderlin, von dieser Planung des Ganzen ausgehend, zu Beginn des zweiten Buchs des ersten Bandes bereits das Ende des ersten Buchs des zweiten Bandes vorwegfixiert, so könnte sich die Verwerfung des Fragments erklären aus der Annahme, der Dichter sei, als er mit seiner Überarbeitung an die Stelle gekommen war, an der das Fragment eingefügt

<sup>27</sup> StA, 6. Band, Nr. 120. – Auch ein Vergleich der Druckfassung mit den von der vorletzten Fassung erhaltenen Fragmenten bestätigt, daß die Überarbeitung den Stoff zu kürzen und die Darstellung zu konzentrieren sucht. – Vgl. auch StA, 3. Band, S. 306, 10–307, 15.

werden sollte, inzwischen zu einer anderen Stoffaufteilung der Bücher gekommen und das Salamis-Fragment habe dadurch seine abschließende Funktion verloren. Die anspruchlosere Erwähnung des Lebens auf Salamis, die sich in der endgültigen Fassung nach dem Bericht des Abschieds findet, entspricht der unakzentuierten Stelle der Erwähnung.

Sollte aber das Salamis-Fragment in dem Zusammenhang stehen, der auch in der Druckfassung den Abschluß des ersten Buchs des zweiten Bandes bildet, so hätte es auch hier abschließende Funktion, denn mit dem Ende des ersten Buchs des zweiten Bandes schließt die Mitteilung des Briefwechsels zwischen Hyperion und Diotima. Die Unterdrückung des Fragments an dieser Stelle kann dann in der Vorwegnahme des Ruhe-Motivs vor der Mitteilung des Briefwechsels gesehen werden.

Diese Vorwegnahme eines Motivs aus dem Salamis-Fragment wäre zudem nicht die einzige. Im zweiten Buch des ersten Bandes, als Hyperion von der Erfüllung seines Lebens mit der Geliebten spricht, unterbricht er sich immer wieder, um die Unwiederbringlichkeit jener Tage zu beklagen. Das deutlichste Hervortreten dieses dialektischen Moments bildet jener Brief, in dem Hyperion, nachdem er von erfülltesten Stunden berichtet hat, auf Diotimas Grab und damit auf die Vergangenheit des Erzählten und noch zu Erzählenden deutet.

*Mein Herz war doch so stille geworden, und meine Liebe war begraben mit der Todten, die ich liebte.*

*Du weißt, mein Bellarmin! ich schrieb dir lange nicht von ihr, und da ich schrieb, so schrieb ich dir gelassen, wie ich meine.*

*Was ist's denn nun?*

*Ich gehe ans Ufer hinaus und sehe nach Kalaurea, wo sie ruhet, hinüber, das ist's.*

*O daß ja keiner den Kahn mir leihe, daß ja sich keiner erbarme und mir sein Ruder biete und mir hinüberhelfe zu ihr!*

*Daß ja das gute Meer nicht ruhig bleibe, damit ich nicht ein Holz mir zimmre und hinüberschwimme zu ihr.*

*Aber in die tobende See will ich mich werfen, und ihre Wooge bitten, daß sie an Diotima's Gestade mich wirft! —<sup>28</sup>*

Hier ist das Motiv der Rückkehr nach Kalaurea dadurch, daß zugleich die Unmöglichkeit der Rückkehr einbezogen wird, in dramatischer Widersprüchlichkeit von Wollen und Vermögen, von Wunsch und Kraft zur dialektischen Aussage geworden. Nachdem aber auf diese Weise die Fahrt

<sup>28</sup> StA, 3. Band, Hyp. I 106, 18–107, 11.

nach Kalaurea erwogen und verworfen, als ersehnt und verwehrt in einem ausgesprochen worden war, konnte der Dynamik dieser Stelle kaum noch die spätere Mitteilung, doch fahren zu wollen, folgen, mit der das Salamis-Fragment beginnt.

So findet sich an zwei Stellen des Romans eine Einarbeitung von Motiven, die, im Salamis-Fragment später noch einmal zur Sprache kommend, eine solche Wiederaufnahme zur abschwächenden Wiederholung machen würde. Diese motivische Vorwegnahme kann sehr wohl zur Auslassung des Fragments geführt haben, will man nicht annehmen, daß eine vorausgegangene Verwerfung die Motive bereits zu anderer Verwendung freigegeben hatte.

# NIOBE

VON

JOACHIM ROSTEUSCHER

In den 'Anmerkungen zur Antigonaë' bekennt Hölderlin:

*Es ist ein großer Behelf der geheimarbeitenden 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.*

*In hohem Bewußtseyn vergleicht sie sich dann immer mit Gegenständen, die kein Bewußtseyn haben, aber in ihrem Schiksaal des Bewußtseyns Form annehmen. So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärkt, und darum dürre wird. Schiksaal der Phrygischen Niobe; wie überall Schiksaal der unschuldigen Natur, die überall in ihrer Virtuosität in eben dem Grade ins Allzuorganische gehet, wie der Mensch sich dem Aorgischen nähert, in heroischeren Verhältnissen, und Gemüthsbewegungen. Und Niobe ist dann auch recht eigentlich das Bild des frühen Genies.\**

Diese Sätze beziehen sich im engeren Sinne auf eine Stelle in der 2. Szene des 3. Aktes der 'Antigonaë', wo sich die Heldin in der freien Übertragung im Wechselgespräch mit dem Chor in „erhabenem Spott“ mit der „lebensreichen“ Tochter des Tantalos vergleicht, die „der Wüste gleich“ geworden und zu Fels erstarrt sei:

*und immerhin bei ihr,  
Wie Männer sagen, bleibt der Winter;  
Und waschet den Hals ihr unter  
Schneehellen Thränen der Wimpern. Recht der gleich  
Bringt mich ein Geist zu Bette.*

Aber Hölderlin meint hier nicht nur Antigone, die der tragischen Vernichtung anheimfällt aus Gehorsam gegenüber dem Zeus der Unterwelt, ihrem eigenen Zeus, wie er in seiner Übersetzung durch die freie Hinzufügung des Wortes „Mein“ in der Antwort der Antigone betont, die sie auf die Frage des Kreon gibt:

\* Die Zitate folgen dem Text der Großen Stuttgarter Ausgabe.

*Was wagtest du, ein solch Gesez zu brechen?*

ANTIGONAE

*Darum. Me i n Zevs berichtete mirs nicht;  
Noch hier im Haus das Recht der Todesgötter,  
Die unter Menschen das Gesez begrenzet.*

Er sieht in Niobe vielmehr das Bild seiner eigenen Gefährdung durch die herausfordernde, überwältigende und zerstörende Inspiration. Er begreift sein eigenes Schicksal im Bilde einer antiken Sagengestalt, deren Tragödie Aischylos und Sophokles dargestellt hatten.

Die Gestalt der Niobe erscheint bereits als Symbol der menschlichen Seele, wenn auch in anderem Sinne als in den 'Anmerkungen zur Antigonaë', in der 1. Fassung des 'Empedokles' (IV, S. 67), wo davon die Rede ist, daß sich der Menschen „Brust in ihrer kalten Fremde, wie Niobe, gefangen“, kräftiger als alle Sage fühlt, wenn ein neuer Tag heraufglänzen wird. Das Gesamtbild dieses Seelensymbols zeigt sich in der Hymne 'Wie wenn am Feiertage' (1799). Hier steht neben dem Vergleich der vom Wiedererwachen der „mächtigen, der göttlichschönen Natur“ berührten Seele mit einer vom Gewitterregen erfrischten Landschaft auch die metaphorische Beschreibung der Befruchtung der Seele des Dichters durch den heiligen Strahl des gemeinsamen Geistes – der Entwurf spricht von Gedanken „des göttlichen Geistes“ – als eines Aktes göttlichen Überfalls:

*So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar  
Den Gott zu sehen beehrte, sein Bliz auf Semeles Haus  
Und die göttlichgetroffene gebahr,  
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.*

In diesem Gedicht ist zwar hauptsächlich von der „Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk“, dem Gesang, die Rede und es heißt da zunächst:

*sind nur reinen Herzens,  
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,*

*Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht  
Und tieferschütteret, die Leiden des Stärkeren  
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen  
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.*

Auch der ursprüngliche Prosa-Entwurf zu den drei letzten Zeilen lautet zuversichtlich:



*und tieferschütterter bleibt das innere Herz doch fest,  
mitleidend die Leiden des Lebens, den göttlichen  
Zorn der Natur, und ihre Wonnen, die der Gedanke  
nicht kennt*

übrigens ein Wortlaut, der deutlicher noch als der der metrischen Fassung die nahe Beziehung dieser Ode zu den weiter unten zitierten Bemerkungen über die Darstellung des Tragischen im 3. Abschnitt der 'Anmerkungen zum Oedipus', aber auch zu der eingangs angeführten Stelle aus den 'Anmerkungen zur Antigonae' erkennen läßt. Aber die Annäherung an das Göttliche im Geiste der Überheblichkeit bedeutet den Höllensturz geistiger Erniedrigung durch die „Himmlichen“ selbst. Im Prosa-Entwurf sieht Hölderlin sich selbst in der Rolle des Tantalus, dessen Schicksal dem seiner Tochter Niobe verwandt ist, wenn er von sich sagt:

*Aber wenn von  
selbgeschlagener Wunde das Herz mir blutet, und tiefverloren  
der Frieden ist, und freibescheidenes Genügen,  
Und die Unruh, und der Mangel mich treibt zum  
Überflusse des Göttertisches, wenn rings um mich*

*und sag ich gleich, ich wäre genaht, die Himmlischen  
(sich zu) schauen, sie selbst sie werfen  
mich / tief unter die Lebenden alle, / den  
falschen Priester hinab, daß ich, aus Nächten herauf,  
das warnend ängstige Lied / den Unerfahrenen singe.*

Um den Ausruf „Weh mir!“ herum, der den Schluß der metrischen Fassung der Hymne einleitet, und darunter geschrieben findet sich in der Handschrift unter der Überschrift 'Die letzte Stunde' der Entwurf zur 2. Strophe des Gedichts 'Hälfte des Lebens', deren unheimliches Winterbild seelischer Erstarrung ebenfalls auf das Niobeschicksal verweist. Er lautet:

*Wo nehm ich, wenn es Winter ist  
die Blumen, daß ich Kränze den Himmlischen  
winde?  
Dann wird es seyn, als wüßt ich nimmer von Göttlichen,  
Denn (1) wenn (2) von mir sei gewichen des Lebens Geist;  
Wenn ich den Himmlischen die Liebeszeichen  
Die Blumen im [nackten] kahlen Felde suche  
und dich nicht finde.*

(Mit „dich“ ist „Die Rose“ angeredet, deren Name im Entwurf ebenfalls als Überschrift über diesen Zeilen steht.) In den geistigen Zusammenhang dieser Entwürfe gehört auch eine Briefstelle vom 11. Dezember 1800, in der es heißt:

*Ich kann den Gedanken nicht ertragen, daß auch ich, wie mancher  
andere, in der kritischen Lebenszeit, wo um unser Inneres her, mehr noch  
als in der Jugend, eine betäubende Unruhe sich häuft, daß ich, um aus-  
zukommen, so kalt und allzunüchtern und verschlossen werden soll.  
Und in der That, ich fühle mich oft, wie Eis, und fühle es notwendig,  
so lange ich keine stillere Ruhestätte habe, wo alles was mich angeht,  
mich weniger nah, und eben deswegen weniger erschütternd bewegt.*

In der Handschrift schließt sich der Prosa-Entwurf der Hymne 'Wie wenn am Feiertage' unmittelbar an die Übersetzung aus den 'Bacchantinnen' des Euripides an, in denen bekanntlich die wegen ihres hohnvollen Unglaubens von Dionysos verblendete Mutter Agaue ihren eigenen, von diesem Gott zum Zuschauen des bacchantischen Treibens verleiteten Sohn, den König Pentheus, zerfleischt. Es ist das überhebliche, verachtungsvolle Widerstreben gegen die Macht des Gottes, die zur Betörung der Mutter und zur tragischen Vernichtung des Sohnes führt. Bei dieser Vernichtungstat wird Agaue zum ausführenden Organ der Rache des zornigen Gottes, der sie gerade dadurch vernichtet. Auch ihr Fall zeigt die Form der Tragik, wie sie Hölderlin in den 'Anmerkungen zum Oedipus' sieht:

*Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das  
Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die  
Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch  
sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Schei-  
den sich reiniget.*

Dieser Vorgang bestimmt auch in den 'Bacchantinnen' „in den Auftritten die schrecklichfeierlichen Formen, das Drama wie eines Kezengerichtes“. Das schließliche Auseinandertreten von Mensch und Gott, das den Ausgang der Tragödie bedingt, bezeichnet Hölderlin in seinen 'Anmerkungen zum Oedipus' als die „allvergessende Form der Untreue“. Durch die Untreue wird das Gedächtnis der Himmlischen „in müßiger Zeit“ bewahrt, „denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten“. Der Moment der Untreue, den Hölderlin hier als kategorische Wendung des normalen Ablaufs der Zeit und Aufhebung der Zeit in einem „heiliger Weise“ gewandelten Dasein begreift, ist in der Definition des Tragischen in den 'Anmerkungen zur Antigonae' der Moment, da „der Gott, in der Gestalt des Todes,

gegenwärtig ist“. Auch in der 3. Fassung des ‘Empedokles’ ist die Rede davon, daß Verfall und Untergang des Volkes den „scheidenden Gott“ ankündigte, zu dessen Opfer Empedokles sich berufen fühlt, wenn er erklärt:

*Und ihn zu sühnen, gieng ich hin.*

Wie Empedokles ist auch Antigone Aufrührerin im Geiste, Bringerin einer neuen Zeit, deren Recht und Gesetz auf einer tieferen, älteren und dauernderen Schicht göttlicher Ordnung beruhen wird als sie das Gesetz politischer Macht und Willkür darstellt. In der „furchtbaren Muße einer tragischen Zeit“, in der sich die „neue Vernunftform“ bildet und „in ihrer wilden Entstehung“ in Gegensätzen darstellt, die „nachher, in humaner Zeit, als feste aus göttlichem Schicksaal geborene Meinung gilt“, vollzieht sich das Geschick der Antigone. Auch sie ist bereit wie Empedokles, dem Rufe des göttlichen Geistes zu folgen, auch wenn diese Folgeleistung, dieses Einswerden mit dem göttlichen Geiste tragischen Untergang bedeutet. Wenn Hölderlin hierzu die Unheimlichkeit der Tragik Antigones betonend bemerkt:

*Das tragischmäßige Zeitmatte, dessen Object dem Herzen doch nicht eigentlich interessant ist, folgt dem reißenden Zeitgeist am unmäßigsten, und dieser erscheint dann wild, nicht, daß er die Menschen schonte, wie ein Geist am Tage, sondern er ist schonungslos, als Geist der ewig lebenden ungeschriebenen Wildniß und der Todtenwelt,*

so denkt man nicht nur an den „Geist der Unruhe“ und die Titanen der Hölderlinschen Dichtung, sondern auch an die Rolle des Dionysos in den ‘Bacchantinnen’ und an die von Hölderlin übersetzten Verse, die Dionysos spricht:

*So kam ich hier in eine Griechenstadt zuerst,  
Daselbst mein Chor zu führen und zu stiften mein  
Geheimniß, daß ich sichtbar sei ein Geist den Menschen.*

In den antiken Tragödien ‘Hekuba’, ‘Bacchantinnen’, ‘Oedipus’ und ‘Antigonae’, die Hölderlin teilweise oder ganz übersetzt hat, treten Gestalten auf, die man als Varianten des Niobebildes betrachten kann. Hekuba ist ein Beispiel der Mutter, der ein Gott die Kinder raubt; ihre einzige überlebende Tochter Cassandra, die von Apollo mit prophetischem Blick begabte „Phöbuspriesterin“, muß als Sklavin Agamemnons selbst einem mörderischen Schicksal entgegengehen. Auch Agaue in den ‘Bacchantinnen’ ist eine Niobe, die wie ihr Sohn durch den Zorn des Gottes getroffen wird. ‘Antigonae’ vergleicht sich selbst mit Niobe. In der Tra-

gödie des ‘Oedipus’ begegnen wir der Gestalt der tragischen Mutter, die unbewußt und blind gerade durch ihren Versuch, sich über den Orakelspruch des Apollo hinwegzusetzen und den Willen der Götter zu durchkreuzen, den göttlichen Willen vollziehen muß, der sie und ihren Sohn vernichtet. Auch für Iokaste trifft die Deutung vom Wesen der Tragik als göttlicher Untreue zu, auch auf sie haben die obigen Sätze aus den ‘Anmerkungen zum Oedipus’ ihre Anwendung, auch auf ihre Tragödie – wie auf die Tragödie der Niobe – paßt der Vergleich vom „Drama als eines Kezengerichtes“.

Gerade dieses Wort vom Ketzergericht erlaubt uns außerdem, die Stelle zu bestimmen, die das Bild der Niobe im Zusammenhang der großen Muttergestalten einnimmt, die eine fundamentale Rolle in Hölderlins mythisch-religiöser Dichtung spielen. Trägt doch Niobe in der Antigoneübertragung das durch den griechischen Text nicht begründete Beiwort „die lebensreiche“, mit dem in der Ode ‘Der Frieden’ (1799) die Mutter Erde angeredet wird. Stellt man es in die Reihe, die von dem mütterlichen Bild der Göttin der Harmonie, die ja auch als schöpferische Naturgöttin erscheint, über das Bild der großen, der heiligen Natur bis zur Madonna des ‘Madonnenhymnus’ reicht, so erkennt man: Sie ist nicht nur Seelensymbol, sondern auch Symbolgestalt der Natur, die die ihr gesetzten Grenzen überschreitet, oder nach den ‘Anmerkungen zur Antigonae’ „der unschuldigen Natur, die überall in ihrer Virtuosität in eben dem Grade ins Allzuorganische gehet, wie der Mensch sich dem Aorgischen nähert, in heroischeren Verhältnissen, und Gemüthsbewegungen“.

Wendet man von den ‘Anmerkungen zum Oedipus’ und der ‘Antigonae’ den Blick auf die ‘Vaterländischen Gesänge’, die teilweise mit dem von Hölderlin als „vaterländische Umkehr“ aufgefaßten Sinn der ‘Antigonae’ gedanklich verbunden sind – „denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“ – so erkennt man auch in ihnen das geheime Bild der Niobe.

Die mit den ersten ‘Vaterländischen Gesängen’ etwa gleichzeitige Ode ‘Dichterberuf’ (1800–1801), die in der Strophe

*Bis aufgereizt vom Stachel im Grimme der  
Des Ursprungs sich erinnert und ruft, daß selbst  
Der Meister kommt, dann unter heißen  
Todesgeschossen entseelt dich lasset*

den Vorgang der überwältigenden Betroffenheit von göttlichem Geist andeutet, der auch mit einem Aspekt des Niobesymbols gemeint ist, endet noch mit dem beruhigenden Satz:

*Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann  
Einsam vor Gott, es schüzet die Einfalt ihn,  
Und keiner Waffen brauchts und keiner  
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.*

Von der segensreichen Wirkung sparsamer Begegnung mit Göttlichem spricht dann eine Vorstufe der 'Friedensfeier':

*Denn wäre der es giebt, nicht sparsam  
Längst wäre vom Seegen des Heerds  
Uns Gipfel und Boden entzündet.*

'Die Wanderung' warnt vor der Gefahr des Göttlichen in Sätzen, die deutlicher an das Schicksal der Niobe erinnern:

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

Göttliche Untreue und Strafe für Niobe-gleiche Überheblichkeit sind das Thema der Strophe der 'Rheinhymne':

*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  
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  
Ungleiches dulden, der Schwärmer.*

Und die vorletzte Strophe dieser Hymne bezieht sich in den Zeilen:

*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 . . .*

auf das „ausgeglichene Schicksaal“, dessen dichterisches Symbol das „Brautfest“ von „Menschen und Göttern“ ist; das ausgeglichene Schicksal, von dessen absolutem Gegensatz in wörtlichem Anklang in den 'Anmerkungen zum Oedipus' die Rede ist:

*. . . das Drama wie eines Kezengerichtes, als Sprache für eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist, in müßiger Zeit, der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mittheilt, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten.*

Brautfest von Menschen und Göttern ist Erwartung und Sehnsucht von 'Germanien' – einer Landschaft also, die allegorisch als Person erscheint, wie umgekehrt Niobe allegorisch als Landschaft gesehen wird – wenn auch dem Dichter der Himmel nicht nur „voll von Verheißungen“, sondern „drohend auch“ erscheint. Zwar heißt es hier im Gegensatz zur „göttlichen Untreue“:

*Vom Äther aber fällt  
Das treue Bild und Göttersprüche reegen  
Unzählbare von ihm, und es tönt im innersten Haine.*

Aber in der Aufforderung an Germanien, sich dem „Geheimniß“ zu öffnen und es zu „nennen“, ist doch auch vom „Zorn an dem Himmel“ die Rede, der „erst geworden ist“. Auch die 2. Fassung von 'Der Einzige' spricht vom „Zorn“ des Göttlichen gegenüber der unmäßigen Eigenwilligkeit des Menschen:

*Eigenwillig sonst, unmäßig  
Gränzlos, daß der Menschen Hand  
Anficht das Lebende, mehr auch, als sich schicket  
Für einen Halbgott, heiliggesetztes übergeht  
Der Entwurf.*

Von einer Begegnung mit dem Göttlichen in seiner Ambivalenz als zornig und gütig lesen wir auch in 'Patmos':

*Im Zorne sichtbar sah' ich einmal  
Des Himmels Herrn, nicht, daß ich seyn sollt etwas, sondern  
Zu lernen. Gütig sind sie, ihr Verhaßtestes aber ist,  
So lange sie herrschen, das Falsche, und es gilt  
Dann Menschliches unter Menschen nicht mehr.  
Denn sie nicht walten, es waltet aber  
Unsterblicher Schiksaal und es wandelt ihr Werk  
Von selbst, und eilend geht es zu Ende.*

In einem ersten Entwurf finden sich zu den letzten Zeilen (Zeile 176 und 177) die folgenden für das Wesen des Gottes aufschlußreichen Varianten:

*... und unverständlich wird und gesezlos vor Augen  
Der Sterblichen ihr eigenes Leben, denn sie walteten nicht  
mehr, es waltet der Fernhinzielende, der alldurchdringende  
unerschöpfliche Gott,  
der hält lebendige Treue*

in denen der Gott einen Namen trägt, der an den Beinamen Apollos anklingt, den Hölderlin in seiner Homerübersetzung den „weithinschießenden“ oder den „fernhintreffenden“ nennt.

Die darauf folgenden Varianten dieses Entwurfs

*So schreitet fort  
der Götter Schiksaal wundervoll und voll des Todes und Lebens  
[bis befruchtet von ihrem Gewitter den Menschen] auch  
bis wieder die Himmlischen  
beim rechten Nahmen genannt sind*

lassen dann wieder an die Hymne 'Wie wenn am Feiertage' denken.

Die Gefahr des Überfallenwerdens durch das Übermaß des Göttlichen ist es, von der Hölderlin auch in dem Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 spricht:

*O Freund! Die Welt liegt heller vor mir, als sonst, und ernster. Ja! es gefällt mir, wie es zugeht, 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. 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 Göttern ward, als er verdauen konnte. Aber ich thue, was ich kann, so gut ichs kann, und denke, wenn ich sehe, wie 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.*

Durch den Vergleich mit Tantalus, dem Vater der Niobe, stellt er sich seinem tragischen Helden Empedokles gleich, der sich selbst in der 1. Fassung des Dramas einen „armen Tantalus“ nennt, einen Liebling der Götter, den sie, wie Hermokrates sagt,

*Hinab in sinnlose Nacht verstoßen,  
Vom Gipfel ihres gütigen Vertrauns  
Weil er des Unterschieds zu sehr vergaß  
Im übergroßen Glück, und sich allein  
Nur fühlte; so ergieng es ihm, er ist  
Mit gränzenloser Oede nun gestraft – (IV, S. 11)*

Tantalus wie seine Tochter Niobe haben das Maß gegenüber dem Göttlichen nicht gewahrt und, um es mit einem Ausdruck der Vorstufe zur 'Friedensfeier' zu bezeichnen, ein Schicksal darin getroffen.

Hölderlin hat das Schicksal der Niobe selbst erleiden müssen. In dem Brief an den Freund vom Herbst des folgenden Jahres deutet er es in Bildern an, die in den 'Anmerkungen zur Antigonae' ganz ähnlich die Tragik des „frühen Genies“ symbolisch bezeichnen, als das erschütternde Erlebnis auf der Rückkehr aus Bordeaux:

*Ich habe Dir lange nicht geschrieben, bin indeß in Frankreich gewesen und habe die traurige einsame Erde gesehn; die Hirten des südlichen Frankreichs und einzelne Schönheiten, Männer und Frauen, die in der Angst des patriotischen Zweifels und des Hungers erwachsen sind.*

*Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur, und ihre Eingeschränktheit und Zufriedenheit, hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollo geschlagen.*

## DIE SCHWEIZERISCHE PUBLIZISTIK ZUR ZEIT DES FRIEDENS VON LUNÉVILLE

VON  
ILVA OEHLER

Wenn man sich die Frage vorlegt, wie Hölderlin im Jahr 1801 den Friedensschluß von Lunéville in Hauptwil erlebt hat, was ihn veranlaßte, diesen von heutiger Sicht aus bedeutungslosen und ephemeren Vertrag so enthusiastisch zu begrüßen, so erscheint die Sichtung der zeitgenössischen Zeitungen, Almanache und Flugschriften als ein möglicherweise geeignetes Mittel, sich die Wirkung der Friedensnachricht auf die damalige Öffentlichkeit zu vergegenwärtigen.

Das politische Klima im Hause Anton von Gonzenbachs, der Hölderlin am 23. Februar die „Nachricht des ausgemachten Friedens“ überbrachte, scheint nach Lothar Kempfers Untersuchungen (‘Hölderlin in Hauptwil’, St. Gallen 1946) eher nüchtern-realistisch gewesen zu sein. Der Bruder Antons, Hans Jakob von Gonzenbach, hatte große politische Sprünge gemacht und dabei mehrfach die Front gewechselt. Als Junker und Gerichtsherr hatte er sich 1798 an die Spitze der Freiheitsbewegung im bisherigen „Untertanenland“ Thurgau gestellt und wurde im Namen des helvetischen Direktoriums Regierungsstatthalter (Kempfer, S. 20), um 1799 beim Einrücken der Österreicher in die Ostschweiz sich von Erzherzog Carl zum Chef der Provisorischen Regierung ernennen zu lassen, bis er, nach endgültiger Besetzung des Landes durch die Franzosen, ins Ausland fliehen mußte. Diese Erfahrungen mögen den Hausherrn Hölderlins zu einer vorsichtigeren Haltung bewogen haben (Kempfer, S. 54). Hölderlin spürte wohl, daß seine Begeisterung hier keinen Widerhall finden würde. „Ich konnte auch diesen Morgen, da der würdige Hausvater mich damit begrüßte, wenig dabei sagen.“ (Brief an die Schwester vom 23. 2. 1801)

Wir wissen, daß im Hause Gonzenbach der ‘Helvetische Almanach’ gelesen wurde (Rechnung der Buchhandlung Steiner, angeführt bei Kempfer S. 30, und eigene Anschauung im Gonzenbachschen Archiv, zu dem mir in liebenswürdiger Weise Herr Ernst Brunschweiler in Hauptwil Zugang verschaffte). Der ‘Helvetische Almanach’ ist ein kleines Taschenbüchlein, in dem in gedrängter Form trocken, sachlich und möglichst ohne persönliche Stellungnahme des Herausgebers die politischen Ereignisse des vergangenen Jahres dargestellt wurden. Daß an politischer Literatur gerade dieses Büchlein von Gonzenbach gelesen wurde, läßt vermuten, daß der

Hausherr Hölderlins sich ein möglichst leidenschaftsloses, objektives Bild des Zeitgeschehens zu machen suchte. Die wohltemperierte Betrachtung aus dem ‘Helvetischen Almanach auf das Jahr 1801’, die sich auf die Ereignisse des Jahres 1800 bezieht, konnte Hölderlin schwerlich zu Hymnen hinreißen – und doch, in die Sprache eines realistischen Schweizer Politikers übersetzt erscheinen hier Gedanken, die nicht allzu weit von Hölderlins brieflichen Äußerungen entfernt sind (S. 131): ... „Ein zweites, für Europa und gewissermaßen das ganze Menschengeschlecht wichtiges Interesse gewinnt die Staatsumwälzung in der Schweiz dadurch, daß hier zum erstenmal die Revolution deutsch spricht. Seit der Völkerwanderung scheint die Natur ein Vergnügen daran gefunden zu haben, in die Entwicklung der germanischen Stämme dies- und jenseits des Rheins in weltbürgerlicher Hinsicht den größten Kontrast zu legen... Hoffentlich bedarf es keiner Erinnerung, daß hier nicht von dem Tand, womit der fränkische Nationalgenius seine Revolution umgab, nicht von den Irrtümern, worein er durch sie verfiel, nicht von den Gräueln, womit ein Robespierre und Reubell sie befleckten, – sondern von jenen ewigen, die höchsten Interessen der Menschheit betreffenden Wahrheiten die Rede ist, welche der Philosoph von jeher in Thesi anerkannte, welche aber nur durch und bei Gelegenheit der fränkischen Revolution allgemein zur Sprache kamen – Wahrheiten, deren Wirkung durch die Verwebung in das Ideensystem jedes denkenden Menschen in Europa einmal geschehn ist, und denen keine Contrarevolution mehr etwas schaden, und deren Allgemeingültigkeit weder Anarchie noch Diktatur – ohnedies ihrer Natur nach nur vorübergehende Zustände – etwas benehmen können.“ Eine Beurteilung des Friedens von Lunéville konnte Hölderlin in diesem Almanach noch nicht finden.

Es ist aber wohl anzunehmen, daß auch Monats- und Wochenzeitungen im Hause Gonzenbach gehalten wurden, wenn es sich heute auch nicht mehr beweisen läßt. Daß Hölderlin darin Einblick hatte, muß als Möglichkeit offen gelassen werden.

Wenn man nun aber die Zeitungen des Jahres 1801 liest, sieht man, daß der Dichter mit seiner Begeisterung über den Frieden und mit den Erwartungen, die er an die Neuordnung Europas durch Bonaparte knüpfte, in der Schweiz keineswegs alleinstand<sup>1</sup>.

So heißt es in No. 2 der konservativen (!) ‘Zürcher Freitags-Zeitung’ vom 9. Jenner 1801 in einem Aufruf des Regierungs-Statthalters des Kantons Basel, Heinrich Zschokke, um Gerüchten von einer bevorstehenden

<sup>1</sup> Vgl. Maurice Delorme, Hölderlin et la révolution française. Monaco 1959.

Angliederung Basels an Frankreich entgegenzutreten: „... Schweizer waret ihr seit einem halben Jahrtausend – Schweizer werdet ihr bleiben. Es ist nicht jenes treulose Direktorium, welches einst uns sorglos mißhandeln lies – nein es ist Bonaparte, der Held zweyer Weltteile und zweyer Jahrhunderte, welcher über Helvetiens Schicksal wacht und den Frieden in die Welt zurück ruft.“

In No. 6 der gleichen Zeitung vom 6. Hornung 1801 am Schluß eines Appells des Generals Weiß an Bonaparte, der Schweiz eine freiheitliche Verfassung zu geben, wird der Erste Konsul so angeredet: „Bonaparte und ihr aufgeklärten Männer an seiner Seite! wahre Retter Frankreichs im drohendsten Zeitpunkt, werdet auch unsere Retter! Eure Vorgänger im Herrschen haben Unglück aller Art über uns zusammengehäuft; Euch kommt es zu, den Schaden zu wenden... Und Sie, junger Held, winden Sie die Lorbeern des Siegs und des Wohltuns in e i n e n Kranz! Dieß ist die gesundeste Politik. Dieses ist, wodurch jener seine Festigkeit erhalten wird.“

Am 7. Merz 1801 berichtet 'Der Helvetische Volksfreund' (hrsg. von Bürger Johann Hausknecht in St. Gallen): „Unter Musik ließ der B. Regierungstatthalter in der Gemeinde St. Gallen die frohe Friedensbotschaft öffentlich allem Volk verkünden.“ Aus der Bekanntmachung des Regierungstatthalters geht hervor, daß man auch in den offiziellen politischen Kreisen der Schweiz von Bonaparte eine freiheitliche Verfassung erwartete. Er sagt über die „freudensvolle Botschaft“ und das Schreiben, das er vom „Vollziehungs-Rath“ erhalten hat: „Es ist zu wichtig und enthält zu deutliche Winke über unsere künftige politische Existenz, als daß es nicht jedem Kantonsbewohner äußerst angenehm und willkommen seyn müßte.“

Die gleiche Erwartung spricht ein mahrender Leitartikel von Leonard Meister, 'Pyrrhus und Bonaparte', aus, in dem einige Wendungen vorkommen, die den Hölderlin-Leser aufhorchen lassen: „... Ein Jüngling an Jahren, bist du an Genußreichem und Thatenreichem Daseyn ein Greis; zu dürftig und eng wird deinem Herzen und Geist die Welt diesseits des Grabes. Wolan, wofern du nicht vor der Zeit des Lebens satt werden sollst, so schaff dir dein eignes Zeitalter, schaff unter deinem Gestirne diese Welt zur bessern Welt um! Du Eroberer des Friedens, so wie du in einer Hand den Donnerkeil trägst, so erhebe in der anderen die Fackel der Aufklärung! ... Indem du mit dem Waffensiege zugleich auch den Sieg der Humanität, des Rechtes und der Wahrheit verschwisterst, bereitest du dir schon hienieden den Vorgenuß jener Seeligkeiten deiner verklärten Brüder dort oben, und als Unsterblicher wandelst du unter den Sterblichen. Aber unter

den Sterblichen sind selbst Göttersöhne noch immer von irgend einer Seite verwundbar. O so beschwör die Schlangenbrut, die den Blütenschmuck des Ruhms beflekt, und die Wurzel des Rechts unternagt!“

„... Nichts vor dir, / Nur Eines weiß ich, Sterbliches bist du nicht“ – so redet Hölderlin in 'Friedensfeier' den „Fürsten des Fests“ an. Sollte diese Anrede, in der pathetischen Weise der Zeit, sich im politischen Aufsatz auf natürliche Weise ergeben, für das hymnische Gedicht jedoch zu hoch gegriffen sein? Ist es ein Zufall, daß sich bei den Worten „Göttersöhne“ und „Schlangenbrut“ sogleich die Erinnerung an die Hymne 'Der Rhein' meldet? „Die Blindesten aber sind Göttersöhne...“ und „... lachend zerreißt er die Schlangen“... Ein Zusammenhang soll hier nicht behauptet werden. Immerhin wäre es wohl eine lohnende Aufgabe, von 'Friedensfeier' aus neu an die Interpretation der Rheinymne heranzugehen.

Von Leonard Meister erschien in Zürich eine kleine Schrift, 'Ländliches Friedensfest in flüchtigem Umriß', in der er vorschlägt, daß ein Festzug ländlicher Menschen, die Symbole friedlicher Arbeit tragend, zur Kirche ziehen solle, um sich dort zur Friedensfeier zu einem festlichen Chor zu vereinigen.

Auch dies läßt aufmerken. Eine allgemeine, vom ganzen helvetischen Volk zu begehende Friedensfeier war vorgesehen. Im Kanton Zürich war sie auf den 9. März 1801 angesetzt, wurde aber abgesagt, um die offizielle Bekanntmachung der Ratifikation des Friedens abzuwarten. In St. Gallen wurde aber eine offenbar spontane Feier abgehalten, bei der es durch einen losgegangenen Böllerschuß ein Todesopfer gab.

Eine Menge Gedichte auf den Frieden wurden, meist in der Form von Flugblättern oder kleinen Broschüren, gedruckt. Im 'Helvetischen Almanach auf das Jahr 1801' drückt Friederike Brun in einem längeren Gedicht ihre Friedenshoffnung aus:

'Der erste Sonnenstrahl nach langer Winternacht'.

*... Sonnenstrahl!  
Kömmst du über Berg und Thal,  
Holder Fremdling! mir zu sagen,  
Laß dein Herz nicht ferner zagen,  
Daß in allen tiefen Gründen  
Deiner Schweiz, in allen Flüssen  
Blut und Thränen sich ergießen;  
Daß die Laster sich verbünden,  
Daß die Unschuld, daß die Treu,  
Bald auch dort verschwunden sey;*

*Daß Hesperien versinket,  
Keine Goldfrucht dort mehr winket;  
Daß die Götter, die Heroen  
Daß die Musen ihm entflohen,  
Und daß in die Barbarey  
Selbst Apoll geraten sey.*

In einem anderen Gedicht, 'Etwas Neues von dem nahen Frieden', anonym als Flugblatt bei Joh. Heinrich Waser an der Marktgasse in Zürich 1800 erschienen, heißt es in einer Strophe:

*Wir hoffen doch, daß Bonapart'  
Uns bald den Frieden bringe;  
Er, auf den nun ganz Frankreich harrt,  
Von dem man Wunderdinge  
Hört und erzählt, und der's verhiess:  
Er bringe bald den Frieden süß,  
Wird gwiß sein Werk vollenden,  
Und diesen Krieg bald enden.*

Der schon mehrfach zitierte Leonard Meister begrüßt den Frieden im „Helvetischen Volksfreund“ vom 28. Hornung mit einem langen Gedicht, aus dem ich einige Strophen mitteile:

AUF DEN FRIEDEN VON LÜNEVILLE  
VOM 9 TEN FEBR. 1801

*Nicht länger frißt der Kriegesflammen Wuth  
Der Welt und Nachwelt Generationen.  
Verschwistert jubeln unterm Freiheitshut  
Wie unterm D i a d e m die Nationen.  
Wer hat der Zwietracht Höllengeist beschworen?  
Wer wiegt der Elemente Sturm in Ruh?  
Du, Friedenskind, zum Heil der Welt geboren,  
O neu belebt, lacht dir die Schöpfung zu.*

...

*Des Friedens Oelzweig trägt es in der Rechten,  
Und in der Linken läßt es Blitze seh'n.  
Doch furchtbar sind sie nur Tirannenknechten.  
Was zaudert ihr, der Freiheit Kind zu küssen?*

*Euch, Völkerväter, ehrt es auf dem Thron,  
Nur Euch, o Völkerwürger, tritts mit Füßen.  
Nur eurem eitlen Troze spricht es Hohn.*

...

*Und seegend sieht die Weisheit nun herab,  
Auf Kaiserthronen, wie auf Volksgemeinen,  
Sie schützt den Scepter, wie den Hirtenstaab,  
Nur sie kann sicher Fürst und Volk vereinen.  
Es küssen sich Gerechtigkeit und Frieden  
Indem der Gott, der hoch im Himmel wohnt,  
Der Erdengötter Vorbild ist hienieden,  
Und höher als Gewalt die Weisheit thront.*

...

*So traurig erst noch starrten Hain und Flur,  
Ganz überschwemmt von Blut war Thal und Hügel:  
Wie aus dem Grab hervor geht die Natur.  
O sie erweckt des Friedens Seraphflügel.  
Heil ihm, dem Schöpfer neuer Lebensfreuden!  
Nun sorglos wieder kann der Mäder mäh'n,  
Der Pflüger Furchen ziehn, das Lämmchen weiden,  
Und an des Hirten Arm die Hirtin geb'n.*

...

*Vor uns entfaltet sich in höherm Glanz  
Ein neuer Himmel, eine neue Erde.  
Umschlungen von demselben Friedenskranz,  
Sind alle Völker einst nur Eine Heerde.  
In jeder Zone sind wir alle Brüder,  
Geleitet an der gleichen Vaterhand.  
Laßt hoch erschallen Dank- und Jubellieder,  
Geknüpft ist neu der Menschheit heilig Band.*

Ein weiteres Gedicht: 'Friede. Seinem Stifter, dem fränkischen Timoleon' von Friedrich Lehne<sup>2</sup>, 1801 bei Samuel Flick in Basel gedruckt, ist eine

<sup>2</sup> 1771–1836, Verfasser republikanischer Gedichte; seit 1803 Lehrer in Mainz, später Stadtbibliothekar und -archivar. Hedwig Voegt, 'Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik' Berlin 1955, druckt zwei seiner Gedichte von 1796 und 1797; sie zitiert ferner (S. 183) aus 'Genius der Zeit', einem Journal, hrsg. von August Hennings, Altona, Januar bis April 1796, S. 515 ff., in dem das Gedicht 'Wohl mir, ich bin ein freier Mann' abgedruckt war, folgende Anmerkung:

einzig Lobeshymne auf Bonaparte. In acht achtzeiligen Strophen besingt der Vater Rhein den zurückkehrenden Frieden, ihm antwortet in zwanzig Strophen die Mutter Europa. Einige Zeilen daraus seien angeführt:

*Die Hesperiden haben sie gesendet,  
Des scheidenden Jahrhunderts reife Frucht,  
Die, Erstling seiner Huld, das neue spendet...*

so beginnt die 11. Strophe. Bonaparte wird mit Achilles verglichen und so verherrlicht:

*Du lichter Stral im Sternendiademe,  
Mit dem der Ruhm die junge Freyheit krönt...*

Die vergangenen Schlachten werden geschildert:

*Schon flammten einst von deiner Siege Blitzen  
Der Donau dunkle Fluten; damal schon  
Erbebt' auf seinen tausendjäh'gen Stützen,  
Vom Donnersturm der feste Kaiserthron.*

Mutter Gallia wird angerufen als „Muster aller Völker“,

*Die sich und mir der Knechtschaft Bande löste,  
Dir fliegt mein lauter Dank, mein Segen zu!  
Ein Götterlos vergelte deine Treue!  
Der Ruhm war stets gerechter Siege Lohn;  
Doch mehr als Ruhm folgt dieser Friedensweihe:  
Der Freyheit süße Früchte keimen schon.*

In diesem Ton geht es durch viele Strophen weiter. Das Gedicht endet mit der Ankunft des Heeres der Toten, unter denen Dessaix, Joubert, Kleber, aber auch Voltaire und Rousseau namentlich genannt werden; Alpen und Pyrenäen neigen sich vor den „Heldensöhnen“, die Ströme weichen auf die Seite, Mutter Gallia nimmt ihre Kinder in ihre Arme. Mit einem Rache-schwur gegen Albion klingt das Gedicht aus. Aufschlußreich sind auch des Verfassers 'Erläuterungen für Leser, welche sie wünschen'. Über Timoleon

„Der Verfasser nennt sich Lehne, ist ein junger Mensch von etwa 24 Jahren, ein gebohrmer Mainzer, der vor 3 Jahren nach der Mainzer Revolution nach Frankreich wanderte, zeither mancherlei Schicksale hatte, von Hassenfraz zur Fusillade bestimmt war, weil er das Schloß Ruppertsberg nicht verbrennen lies und ein coeur sensible (so lautet der Ausdruck des Arrêts) bewiese, und nun in Strasburg wohnt. Vielleicht schicke ich Ihnen in der Folge noch manches Produkt dieses jungen Sängers der Freiheit, der, wie ich höre, einen Theil seiner Gesänge zu Strasburg in Druk gegeben hat. H.“

heißt es da: „... einer der glücklichsten Feldherrn des Alterthums, dessen plötzliches Erscheinen in Sicilien die Sache der Freyheit siegen machte, und der durch weise Gesetze und Stiftung eines allgemeinen Friedens dieses Land auf die höchste Stufe des Glücks und der Macht erhob. Durch freywillige Niederlegung der ihm anvertrauten Gewalt, als sein erhabenes Werk vollendet war, gab er einen eben so großen Beweis von Tugend, als er, in Befreyung von Syrakus, von Talent und Heldenmuth gegeben hatte. Auch wetteiferte die Dankbarkeit des Volks, dessen Retter er war, mit dem Edelmuthe seines Wohlthäters, durch die Achtung, die es seinem Rath im Leben und seinem Andenken im Tode bewies.“

Ein Anklang pädagogischer Mahnung und eine gewisse innere Reserve ist weder in diesem Gedicht und seinen Erläuterungen noch auch in dem Leitartikel von Leonard Meister zu überhören. Dennoch kann man aus der Zeitungslektüre von 1801 entnehmen, daß sowohl die Konservativen, die am meisten unter dem Druck des Direktoriums zu leiden hatten, wie auch die sich durch die französischen Truppen zunächst befreit fühlenden Demokraten in den ehemaligen Untertanenländern sich von dem durch Bonaparte diktierten Frieden von Lunéville eine Beruhigung und Stabilisierung der politischen Verhältnisse versprochen. Wenn aber schon die realistischen Schweizer ihre Hoffnungen in so überschwenglichen Tönen aussprachen, wie hätte Hölderlin nicht zu noch weit höherer Begeisterung hingerissen sein sollen! Es wäre natürlich absurd, eine Beeinflussung Hölderlins durch die zeitgenössischen Reimereien anzunehmen, obschon gewisse Anklänge dazu verleiten könnten. Es lag mir daran, die Atmosphäre des politischen Frühlings von 1801 wiedererstehen zu lassen – jenes Frühlings überhaupt, der, nach den Zeitungsnotizen, ungewöhnlich früh, im Februar, eine lange Reihe von warmen Föhntagen brachte, worauf dann im März die zu frühen Blüten erfroren. Diese konkrete Erfahrung könnte Hölderlin das Bild für die 12. Strophe der 'Friedensfeier' geboten haben.

Es scheint nach allem nicht ganz ausgeschlossen, daß Hölderlin die Entwürfe zur 'Friedensfeier' für ein beabsichtigtes Fest als Gelegenheitsgedicht begann, und daß er eben darum in Hauptwil nicht über die Entwürfe hinaus kam, weil die religiöse Vision, die ihm zuteil wurde, ihn weit über das Tagesgeschehen und die politischen Verseschmiede hinaushob.



HOLDERLIN IM VORMÄRZ  
ÜBER ERNST WILHELM ACKERMANN (1821–1846)

VON  
PAUL REQUADT

Dichtung, welche die Literaturhistorie unbeachtet läßt, weil sie unter dem künstlerischen Niveau der Zeit liegt, kann doch bedeutsam sein, wenn aus ihr die Unbedingtheit eines jungen Menschen spricht, dessen Entwicklung ein früher Tod abschnitt. Mit Briefen und Tagebuchblättern zusammen ist sie dann Dokument, in aufgewühlten Zeiten wie dem Vormärz Dokument der Zerrissenheit, und man begreift, wie schwer es damals war, sich im Dichten aus dieser Verlorenheit zu ziehen. Es scheint, als sei es ohne Sicherung nur Büchner gelungen.

In der gespannten akademischen Jugend vor 1848 war Ernst Wilhelm Ackermann nicht der einzige, der sich den Fragen der Zeit stellte. Als symptomatisch kann schon das Bestehen des Kinkelschen Maikäferbundes gelten, der – gewiß musisch – seinen Gründer doch schließlich als aktiven Revolutionär entließ. Ackermann gehörte ihm während seiner Bonner Semester an und wirkte selbst unter diesen aufgeschlossenen Studenten so extrem, daß Kinkel, als er 1849 im Zuchthaus seine Autobiographie schrieb, den inzwischen Verstorbenen mit seiner Kritik nicht verschonte: „Ackermanns Seele war düster, das Leben und sein ganzer Reichtum erschien ihm erbärmlich im Vergleich mit den Herrlichkeiten, die seine Phantasie erschuf, und so konnte sein in eigenen Flammen sich verzehrender Geist auch im Genuß keine Linderung finden.“ Obwohl sich Kinkel rücksichtslos von der Theologie getrennt hatte, war ihm der Pantheismus des Jüngeren zu radikal. Aus dieser Überspitzung erklärte er sich den Umschlag Ackermanns während seiner letzten Krankheit zu Neapel, seinen angeblichen Rückfall in einen engen Glauben<sup>1</sup>. Auch der junge Jakob Burckhardt, der bald nach dessen Tode dort eintraf, hatte seine Reserven: jener, ganz auf sich bezogen, hatte „ungeheuer viel Lebensstoff“ konsumiert, ihm habe „die Krone alles Daseins, das ruhige Gestalten“, gefehlt, indes er selbst lieber ungenial, dafür in humanem Kontakt mit den andern bleiben wolle. Aber er schrieb doch an Kinkel, er wisse am besten, daß Ackermann „wahrhaft göttlichen Geschlechtes“ gewesen sei<sup>2</sup>, und in seinem Gedicht auf den

<sup>1</sup> Gottfried Kinkels Selbstbiographie 1838–1848. Hrsg. v. Richard Sander, Bonn 1931, S. 152.

<sup>2</sup> Jakob Burckhardt, Briefe, Bd. III (1955), S. 33 f.

Toten bestätigte er diese Überzeugung. Schon aus dem Anfang ihrer Bekanntschaft stammt Burckhardts Wort: „Wir werden einmal erzählen, daß wir ihn gekannt haben.“<sup>3</sup> So ist die Erinnerung an ihn als an eine Randfigur der Burckhardtschen Frühzeit auch in die umfassende Biographie Werner Kaegis eingegangen<sup>4</sup>.

Wie man die Bahn eines Kometen (das ist Burckhardts Bezeichnung<sup>5</sup>) dennoch gesetzhaft zu bestimmen sucht, so hat man eine derart beunruhigende Erscheinung, wie Ackermann es für seine Freunde gewesen ist, auf einen Typus zurückführen wollen. In seinen Briefen verstand ihn Burckhardt spätromantisch, als die aus Eichendorffs Werk getretene Figur des an Italien Gescheiterten, im Venusberg Verirrten, denn auch eine Italienerin war bei dem Untergang mit im Spiel gewesen<sup>6</sup>. Ein Theologe desselben Kreises, Willibald Beyschlag, der seine Erinnerungen erst gegen Ende des Jahrhunderts aufzeichnete, muß an die „naturalistischen Stürmer und Dränger von heute“ denken, an eine Gestalt vielleicht wie Hermann Conradi. Wenn er dazu berichtet, in einer von ihm besessenen, dann aber von ihm verbrannten Novelle Ackermanns habe dieser den „echt pantheistischen Gedanken“ vertreten, „daß der geniale Mensch zum ‚Genuß der Ewigkeit im Moment‘ das Recht habe, ein anderes persönliches Leben, das Leben eines unschuldigen Mädchens, in Einer Stunde für sich zu verbrauchen“<sup>7</sup>, so erinnert dieser Anspruch wieder mehr an den Solipsisten Stirnerscher Abkunft, der in der Novelle jener Epoche sein Wesen trieb. Aber daß alle diese Typisierungen nicht sein Zentrum treffen, wird deutlich, sobald man in Ackermanns „Poetischem Nachlaß“ ein sinnkräftigeres Bild entdeckt. Es ist von seiner ungewöhnlichen Hölderlin-Nachfolge<sup>8</sup> und von seiner inneren Gleichsetzung mit dessen Empedokles zu sprechen.

Die Zugänge zu Hölderlins Dichtung lagen im Vormärz offener als zuvor. Nicht nur hatte die Literaturhistorie begonnen, ihn als romantischen Poeten aufzuführen: die Journalisten deuteten an seinem Schicksal und beanspruchten ihn gar für ihre politischen Ideen. Man erkannte in ihm auch den Jugendfreund Hegels wieder, dazu erschien im Todesjahr 1843 die zweite Auflage der Gedichte mit den Ätnafragmenten des

<sup>3</sup> Willibald Beyschlag, Erinnerungen an Albrecht Wolters, Zeitz u. Leipzig 1880, S. 20.

<sup>4</sup> Werner Kaegi, Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. II, S. 215 ff., Bd. III, S. 30 f., Basel 1950, 1956.

<sup>5</sup> Burckhardt, Briefe, Bd. III, S. 33.

<sup>6</sup> Walther Rehm, Jacob Burckhardt und Eichendorff, Freiburg i. B. 1960, S. 55 f.

<sup>7</sup> Willibald Beyschlag, Aus meinem Leben, 2. Aufl. Halle a. S. 1896, Bd. I, S. 148, 231.

<sup>8</sup> Ein wichtiger Hinweis auf Ackermanns Hölderlinverehrung findet sich in Max Burckhardts Anmerkungen zu den Burckhardt-Briefen (Bd. III, S. 291 f.).

'Empedokles'<sup>9</sup>. Ackermann wird von all dem gewußt haben, aber nicht dadurch bestimmt worden sein.

Ein Beispiel ganz persönlicher Hölderlinaneignung konnte ihm höchstens Kinkel geben. Schon bevor bei Hölderlins Tode das Interesse an ihm aufflammte, hatte er in seinen Gedichten Halt gefunden. Im Begriff, gegen den Widerstand kirchlicher und gelehrter Kreise Johanna Matthieux, eine geschiedene Katholikin, zu heiraten, las er ihn. Den beiden Liebenden „schwebte des unglücklichen Hölderlin Ausgang vor, der mit seiner Diotima einen dem unsern so nahverwandten Schmerz durchgerungen hatte und seine Ode:

*Trennen wollten wir uns? Wähten es gut und klug?  
Da wirs taten, warum schreckte wie Mord die Tat? –*

Auch nachdem die Ehe geschlossen war, vergaß Kinkel nicht diese innere Hilfe. Dem Kapitel „Ehe und Amt“ seiner Selbstbiographie gab er als Motto den Vers aus dem 'Ahnenbild' bei „Und ihm gehet sein Tagwerk“<sup>10</sup>. Aber so wenig literarisch das Verhältnis beider Männer zu Hölderlin ist, es unterscheidet sich doch dadurch, daß Kinkel in ihm den Bürgen der „goldnen Mitte“ sucht, während Ackermann Hölderlin auf seiner exzentrischen Bahn folgt. Es ist darum auch kaum wahrscheinlich, daß er ihn durch Kinkel erst kennen gelernt hat.

Die Lebensdaten Ackermanns sind durch seinen Vater überliefert<sup>11</sup>. 1821 (am 14. Oktober) in Königsberg geboren, siedelt er mit seiner Familie nach Lübeck über und besucht das Gymnasium dort, an dem dieser Professor war. Man entzieht ihm einige Zeit der Schule, weil seine Überbegabung seine Konstitution zu schädigen droht; er verläßt sie dann schon vielseitig angeregt und studiert (1840–1844) Theologie und Philosophie in Leipzig, Berlin, wo er Burckhardt begegnet, und Bonn, wo er sich in steigender innerer Spannung Kinkel anvertraut. Der Eindruck, der von seiner Person ausgeht, ist so nachhaltig, daß Burckhardt von Basel seine unruhige Lebensbahn weiter verfolgt. Ackermann besucht ihn dort auf der ersten seiner schnell unternommenen Südreisen (1844), „wie Wetterleuchten“

<sup>9</sup> Werner Bartscher, Hölderlin und die deutsche Nation. Neue Deutsche Forschungen, Bd. 309, Berlin 1942, S. 91 ff., 111 ff.

<sup>10</sup> Kinkels Selbstbiographie, S. 54, 56, 134 – Adelheid von Kinkel-Asten, Johanna Kinkels Glaubensbekenntnis, Deutsche Revue, Bd. XXVII (1902), S. 52 f. – Kaegi, Burckhardt, Bd. II, S. 121.

<sup>11</sup> Aus dem poetischen Nachlasse von Ernst Wilhelm Ackermann mit einem Vorworte vom Geheimen Rathe Dr. Ernst Raupach. Hrsg. vom Vater des Verewigten, Leipzig 1848, S. 1 ff. (im Text nach Seitenzahlen zitiert).

blitzt dieser Besuch an ihm vorüber<sup>12</sup>. Der siderische Abstand bleibt zwischen ihnen. Noch als Burckhardt 1846 von Ackermanns Grab zurückkehrt, schreibt er Kinkel aus Venedig, er habe ihn „nicht eigentlich lieb gehabt“; „dafür war er mir von Anfang an zu gewaltig, zu sehr außer aller Linie“<sup>13</sup>.

Diese Fremdheit versteht sich auch aus ihrem verschiedenen Zeitgefühl, und dies wiederum erklärt, warum Burckhardt nur vorübergehend und im Grunde polemisch auf Hölderlin reagiert, Ackermann dagegen zu ihm in ein endgültiges, verhängnisvolles Verhältnis tritt.

Burckhardt will sich selbst bewahren um der Aufgabe willen, die sich ihm in diesen Krisen Jahren abzeichnet. Er dichtet bereits 1843:

*Auch uns erschien im Traume der Gott der Zeit  
Und mahnt' uns: „Hört ihr Stürme der Zukunft nah?  
Ihr sollt's nicht hindern, aber retten  
Sollt ihr das edelste Gut der Menschheit!“*

So zählt er sich zu der Schar, die auserwählt ist, „künftigen Göttern die Zukunft zu bauen“, und schließt:

*„Doch wenn das Herz euch trifft ein verirrter Pfeil,  
Dann faltet fromm die Händ' auf der treuen Brust,  
Daß, die des Weges wallen sagen:  
Seht, der Gefallene war ein Priester!“<sup>14</sup>*

Wolfram von den Steinen hat auf Parallelstellen in den Gedichten 'Der Zeitgeist' und 'An Eduard' (1. Fassung) hingewiesen<sup>15</sup>, die sich noch durch die Schlußstrophe von 'Dichtermut' vermehren ließen:

*Wenn des Abends vorbei Einer der Unsern kömmt,  
Wo der Bruder ihm sank, denket er manches wohl  
An der warnenden Stelle  
Schweigt und gehet getrösteter.*

Aber diese motivischen Ähnlichkeiten beweisen keineswegs Burckhardts Einverständnis mit Hölderlin, seine Verse widersprechen dem Grundsinn von dessen Dichtertum. Gerade das Gedicht 'Der Zeitgeist' fordert statt Absonderung Preisgabe an den „Gott der Zeit“, und 'Dichtermut' feiert

<sup>12</sup> Burckhardt, Briefe, Bd. II (1952), S. 125, 120.

<sup>13</sup> Burckhardt, Briefe, Bd. III, S. 33.

<sup>14</sup> Jacob Burckhardt, Gedichte. Hrsg. v. K. E. Hoffmann, Basel 1926, S. 59.

<sup>15</sup> Erasmus, Vol. V (1952), S. 592; in der Bespr. von Kaegis Burckhardt-Biographie (vgl. Anm. 4).

die schrankenlose Vertrautheit mit allem Lebendigen: „wie sängen / Sonst wir jedem den eignen Gott?“ Der Dichter ist für Hölderlin notwendig der Gefahr ausgesetzt, während der priesterliche Bewahrer des Humanen, dessen Rolle Burckhardt übernimmt, nur zufällig, nämlich von einem „verirrten Pfeil“, getroffen wird.

Ackermann dagegen steht zu Hölderlin. Das in Distichen gefaßte 'See-Lust', entstanden gewiß aus der Freude des Meeresanwohners an der Bewegung im Element, setzt wie Hölderlin in 'Dichtermut' den Dichter mit dem Schwimmer bildlich ineins. Unter Wasser sieht er das „Pflanzen-geschling“ und das Getier des Meeres, aber sobald er auftaucht, breitet sich ein ruhiger Spiegel aus:

*Also sei das Gemüth d e s Sängers auch, dem die Gottheit  
Mit dem enthüllenden Strahl gnädig das Auge gerührt.  
Was das Leben nur hegt, Er hüllt's in unsterbliche Schöne,  
Hebt's für den seligen Gott dankend zum Opfer hinan.*

Diktion und Gedanke weisen Ackermann hier als Jünger Hölderlins aus; nur wenn der Dichter sich dem Leben hingibt, kann er das Ungestalte in den „ewigen Rhythmus“ (29) überführen<sup>16</sup>.

Fragt man jetzt nach der praktischen Bewährung dieser Gesinnung, so hat Burckhardt wirklich in den Jahren 1846/47 der deutsch-romantischen Gedankenwelt seiner Bonner Freunde abgesagt und ist vor der aufziehenden Revolution nach Italien gegangen, guten Gewissens, weil im Bewußtsein seiner Aufgabe. „Neugestalten helfen (schrieb er damals an Hermann Schauenburg), wenn die Krisis vorüber ist, das ist wohl unser beider Bestimmung.“<sup>17</sup> Ackermann nimmt leidenschaftlicher am Geschehen teil; er ist nicht ohne einen Schuß jungdeutschen Geistes. „Denn was immer unsre Zeit am mächtigsten bewegt, und ihre tausend aufgeregten aber unorganisirten, uncentralisirten Kräfte zu Stoß und Gegenstoß, zur sich selbst steigenden Gährung erregt hat, es ist mir zum eigensten, persönlichsten Leben, zu meinem Leiden und meinem Glück geworden“ (476 f.). Darum beobachtet er auch von Italien aus die Vorgänge in Berlin, er sieht, daß sich durch Eichhorn die Fronten verfestigt haben und nun „das neben dem äußern und innern Elende der Proletarier sich spreizende Junkertum“ hervortritt. Er ist beunruhigt, es könne sein „zweiter Römerzug eine Flucht

<sup>16</sup> Es ist möglich, daß hier Bettinas Bericht über Hölderlins Auffassung vom Rhythmus nachwirkt (Bettina v. Arnim, Die Günderoode, Grünberg u. Leipzig 1840, S. 415 ff.). Ackermann selbst erwähnt die Günderoode in der Nähe der Hölderlinstelle seiner Novelle „Maler-Dämon“ (Nachl., S. 268).

<sup>17</sup> Burckhardt, Briefe, Bd. II, S. 211.

aus dem großen Kampfe der deutschen Geister genannt werden, als dürfe man sich vom Panier der Freiheit nicht bis über die Alpen entfernen“. Im Augenblick, wo noch keine frische Entwicklung in Aussicht steht, darf er dort wie auf einem Vorposten bleiben: „Dem Kampfe selbst aber werde ich mich nimmer entziehen!“ (529 f.)

Diese Verantwortung für das Ganze nährt sich bei Ackermann aus einer philosophischen Gesinnung, die der Theologe Albrecht Wolters zu Recht in Verbindung mit dem zeitgenössischen Hegelianismus brachte, obwohl er zugeben mußte: „Ackermann hätte, glaub' ich, seine Denkart aus sich selbst entwickelt, auch wenn sie nicht die große Geltung in der Zeit gehabt hätte; sie ist sein Eigenstes.“<sup>18</sup> Ohne Formzwang entspringt bei ihm immer neu das Bedürfnis, die Gegensätze scharf zu fixieren und ihr chaotisches Ringen als Bedingung zukünftiger Ordnung anzuerkennen. Weder der Restauration noch dem Liberalismus hörig, öffnet er sich dem sozialen Problem, fordert er, da die Gesellschaft „die eigne innere Auflösung in dem schutz- und heillosen, nicht freien, sondern wie die Gächeteten, vogelfreien Zustand einer von der Industrie gebornen Klasse“ erkannt habe (478), daß man in dieser Krise Standesvorurteile opfere. Hinter dem politischen Geschehen aber sucht er die Bewegung des Geistes, er hofft auf eine „politisch religiöse Neugeburt“ (500), und er studiert gleichzeitig Philosophie und Theologie, weil er in diesem Bemühen dem Künftigen am nächsten zu sein glaubt. Glaube und Spekulation – beide sind im Recht, denn sofern der Gedankenkern lebendig ist, muß er einen „Gemüthskreis“ um sich verbreiten, so daß sich erst in dieser „Vermittelung“ von philosophischem Geist und religiösem Gemüt das Wahre prozeßhaft erzeugt. Ackermann denkt dialektisch: „In der Nacht, jener Nacht des tiefsten Schmerzes über die Endlichkeit, die schneidende Begrenzung alles unseres Seins und Thuns entspringt auch das höchste Licht“ (489). Hegel folgend, hätte er zur philosophischen Überwölbung des Christlichen und damit letztlich zu dessen These vom „spekulativen Karfreitag“<sup>19</sup> kommen müssen, aber er beruhigt sich nicht dabei. Umgekehrt: das Gemüthsbedürfnis, sich für den Einbruch des Unbekannten offenzuhalten (daher auch seine Neigung zu Tauler und Eckhart), überholt die Spekulation. „Mein Glück, wie mein Unglück liegt nicht in der Einseitigkeit, sondern in der die Lebenseinheit gefährdenden Offenheit für Alles“ (497). Dies glasklare Urteil nimmt Ackermanns Schicksal voraus: die bis zum ersehnten Selbstverlust mögliche Hingabe an das Ganze.

<sup>18</sup> Beyschlag, Erinnerungen an Albrecht Wolters, S. 22.

<sup>19</sup> Hegels Werke, 1832–1887, Bd. XII, S. 228 ff. („Glaube und Wissen“).

Er fällt so in die romantische Position zurück, in das Leiden am Ich, das kein Genuß stillt, er unternimmt poetische Versuche, die Zeitrealität in Richtung auf ein Geistig-Wahres zu durchdringen, und zwar in einem satirischen Märchen 'Der letzte Romantiker und die letzten Abergläubigen' (361 ff.), nach Kinkel ein utopischer Vorausblick auf das Jahr 1944<sup>20</sup>. Ackermanns Held überquert mit der Eisenbahn einen jütländischen Meeresarm – das Elementare ist also durch die Technik bezwungen – und spricht auf der Endstation die bäuerliche Jugend an:

*Ich kann Euch Allen zu Eurem Behagen versichern, daß ich der letzte bunte Wander-Vogel bin, der durch die Welt und jetzt aus der Welt zieht. Auch der letzte Tyroler-Bua bin ich wohl, so zu sagen, denn ich bin dort erst fortgezogen, als der letzte Wirkliche – in einem Frack um sein Diarndl warb. Könnt mir's glauben, bin durch die Welt gestrichen weit und nah, s' giebt, Gott sei Dank, nun halt nichts mehr, darob sich ein vernünftiger Mensch zu verwundern braucht – s' giebt auch nichts fatales Ausgezeichnetes mehr! nein! Das Paradies ist wieder da: Ihr seid alle einträchtiglich über einen Kamm geschoren – und alle Löwen fressen Stroh (365).*

Er kommt wirklich über Moorgründe hinweg auf die Insel der Autochthonen, aber, als er eine Tochter des Landes heiratet, versinkt diese Welt.

Charakteristisch an diesem Produkt, das grotesk auf den modernen Konformismus hinzudeuten scheint, ist die Materialisierung eines romantischen Geistphänomens, wie es die „Urwelt“ für Novalis war, und ihre satirische Entwertung im Märchen, der einst sublimsten romantischen Aussageform. Ackermann erfährt, daß dort, wo dem Romantiker im Durchbruch ein Absolutes begegnete, sich jetzt ein Vakuum auftut, und dennoch hört er als Epigone nicht auf – mit Immermanns Worten – „hingeschwundenen Zeiten ein bleiches Leben in dämmernder Erinnerung zu bereiten“<sup>21</sup>. Ebenso strömt, seitdem man den Begriff der „Rheinromantik“ besitzt, die Landschaft eine Melancholie aus, die nur verrät, daß ihr romantisches Geheimnis sich zu entleeren beginnt. Überzeugender klingt in dieser poetisch bereits schütterten Umgebung, die Ackermann als Staffage in einer Novelle benutzt, sein Lob Hölderlins: „Hölderlin hat hier sich das Auge hellenisch klar gesehen, Heinse hat hier die heitern Formen mit glühender Liebe umfaßt“ (266). Er muß gehofft haben, als er im Geiste Hölderlins nach dem

<sup>20</sup> Kinkels Selbstbiographie, S. 153.

<sup>21</sup> Zit. v. Manfred Windfuhr (Immermanns erzählerisches Werk. Zur Situation des Romans in der Restaurationszeit, Beitr. z. deutschen Philosophie. Hrsg. v. L. E. Schmitt, Bd. XIV, Gießen 1957, S. 72) – Über Ackermanns Neigung zu Immermann und besonders zum „Münchhausen“: Nachl. S. 491 f.

Süden ging, dort von einer überzeugenderen Wirklichkeit überwältigt zu werden.

Im August 1844 hat Ackermann seine erste Reise angetreten. Er reist über die Schweiz, das Geburtsland seiner Mutter, in Begleitung eines Engländer nach Florenz, von dort aus wohl meist allein über Rom, Neapel nach Sizilien, macht hier die „antiquarische Tour“ rund um die Insel (507), besucht Malta, landet in Navarino auf der Peloponnes, fährt nach Syra („wo wir einige unvergeßliche Tage im Archipelagus verbrachten“, 514) und gelangt im Februar 1845 nach Athen. Im Juli ist er bereits wieder in Lübeck, aber schon im September begibt er sich, jetzt als Hauslehrer bei einer russischen Fürstin, erneut nach Rom, dann nach Neapel, seinem Todesort. Zeugnisse für diese Reisen sind einige Briefe, vor allem ein größeres Elegienbruchstück unter dem Titel 'Ex voto. Deo Reduci' (121 ff.). Obwohl es Ackermann während des zweiten neapolitanischen Aufenthaltes seinem Vater übermittelt, umfaßt es nur die Stationen seiner ersten Reise bis zu seinem Aufenthalt auf den griechischen Inseln; es endet mit einem Preis Hölderlins und der Hoffnung auf Heimkehr.

Die Impulse zu diesen Reisen liegen bei Ackermann noch zum Teil im Romantischen. Ein frühes Gedichtpaar 'Süd und Nord' von 1838 (47 ff.) setzt beide Regionen in einen dialektischen Bezug: dort Naturfülle, Leidenschaft, Genuß, hier Freiheitssinn, Zucht, Selbstbewahrung in häuslicher Geborgenheit. In Italien beunruhigt ihn die antik-christliche Antithese Eichendorffs, nur daß er nicht wie jener die Rückwendung ins Christliche vorzeichnet, sondern den Ausgleich sucht: „Vor der Madonna ein Christ und vor der Venus ein Mensch“ (122). Platen, Byron, denen er flüchtig huldigt, stellen sich als Wegbereiter ein (124, 520, 525). Byronscher Lebensstil ist die Unrast, mit der er die pittoresken, unzugänglichen Berggegenden bereist, offenen Auges für malerische Folklore. Berlioz hat diese europäische Zeitstimmung wiedergegeben, wenn er in seiner Programmmusik 'Harald en Italie' (1834) einen ländlichen Hochzeitszug und einen Räubertanz bringt, während das Leitmotiv der Solobratsche den Weg des einsamen Pilgers nachzuziehen scheint. In Sizilien und mit dem Betreten des Archipelagus findet sich Ackermann dann in Hölderlins Welt.

*Heil mir, daß ich gelebt, zu schaun Euch glückliche Inseln,  
Wo in der Sprache Homers plaudert ein schön' res Geschlecht.  
Noch zu geweihetem Quell auf uraltem heiligem Felspfad  
Hin an der marmornen Wand, selbst wie ein Marmorgebild,  
Schreitet die Jungfrau stolz, mit dem zierlich gehenkeltten Schöpferkrug  
Auf dem Haupt, das Gewand fliegt in prächt' gem Gefält.*

*Freundlicher lächelt der Knabe, der reizende Liebling der Götter,  
Sicherer schauet der Mann hier in das Leben hinaus,  
Unter dem ewigen Blau in dem Reiche der Farben und Formen  
Hoffen und nehmen sie Glück fromm als ihr eigenes Recht.  
Paros, wo schlummernd im Steine die Götter geharret des „Werde!“  
Naxos, das selbst noch des Gotts harret als träumende Braut;  
Delos, bergend die Ruh' noch jetzt gottschwangeren Seelen,  
Gruß Dir im Reigen des Meers, leuchtende ewige Drei! (126 f.)*

Durch diese blassen Distichen leuchten noch Hölderlins Verse aus dem 'Archipelagus':

*Deiner Inseln ist noch, der blühenden, keine verloren.  
Kreta steht und Salamis grünt, umdämmert von Lorbeern,  
Rings von Strahlen umblüht, erhebt zur Stunde des Aufgangs  
Delos ihr begeistertes Haupt, und Tenos und Chios  
Haben der purpurnen Früchte genug... (V. 12–16)*

Ackermann will die Götternähe der Inseln poetisch bewahren; so gedenkt er der Heimat des Marmors, aus dem ihre Bilder entstehen, der auf Dionysos harrenden Ariadne und nennt zuletzt Delos, das der schwangeren Leto Zuflucht bot. Er bietet mythologische Reminiszenzen auf, wo Hölderlin (V. 25 ff.) die Gegenwart der Himmlischen schlicht aus naturmythischer Anschauung durch die „Kräfte der Höhe“ benennt. Dies Versagen beruht nicht ausschließlich auf seiner mangelnden poetischen Gabe, die Landschaft hat auch die visionäre Distanz verloren. Er hat sie mit Ergriffenheit aufgenommen, ohne haltlos zu schwärmen. Die Briefe aus Athen verraten solide archäologische Unterrichtung. Er skizziert seinem Vater die Lage der Tempel zueinander, nur einmal bricht sein innerer Konflikt durch die sachliche Beschreibung:

*Meine Feier-Momente aber, wie ich mir zumal Ostern – und auch am Charfreitag, – um mich über eine spitze, kalte rationalistische Predigt zu trösten, – sie gewährt habe, sind auf dem Alles überragenden West-Giebel des Parthenon, wohin die Schwindelfreien eine verfallene Windtreppe aus der türkischen Zeit unter die halbgelöseten Riesenblöcke hineinführt. Noch thront hier der Wunderbau zum Theil in alter Schneeweisse unter Dir, der Rest der alten Cellen-Mauer treppenartig abfallend, während von Osten her die 15 dort erhaltenen architrav-tragenden Säulen mächtig schließend herblicken. (24. März 1845; 517)*

Die elegische Trauer, die Hölderlins 'Archipelagus' ausdrückt, hat sich bei dem Epigonen potenziert, denn nun ist nicht mehr das verfallene Griechen-

land allein, sondern Hölderlin selbst ihr Gegenstand. Obwohl Ackermann sein Gedicht zusammengedrängt hat, „allenthalben wie ein antiquarisches Irrlicht durchfegend“ (533), um seinem Vater ein Itinerar zu geben, hat er es nicht unterlassen, Hölderlin gegen Schluß des Bruchstückes eigens zu apostrophieren:

*Und hier webet der Geist, den zu spät die Zeiten geboren,  
Welcher das Volle gesucht, und das Zerriss'ne nur fand;  
Welcher dem griechischen Sange gelauschet mit heiliger Sehnsucht,  
Bis der gestorbene Laut klang vom begeisterten Mund;  
Seltsam wieder belebt mit schier unheimlicher Schöne,  
Bis er im Leben gesucht, was er gefunden im Wort.  
Daß er sein Janusgesicht, der Unglücksel'ge, nicht schaue,  
Hat ihm des Wahnsinns Nacht gütig umhüllet den Blick.  
Hölderlin's Sehergestalt sitzt nun auf sonniger Felshöh'  
Klar weissagenden Blicks immer gen Osten gewandt (127).*

Vormärzliche Züge an diesem Bilde fallen auf: der Kontrast zwischen Hölderlins Sendung und der „Zerrissenheit“ der Zeit, die der klassisch-romantischen Epoche kaum eigene Erfahrung von dem „Janusgesicht“ des Lebens, schließlich und am meisten die Deutung seines Wahnsinns als Rettung vor der Zeit. Herwegh hat eine ähnliche, nur politisch gewandte Auffassung vertreten, Hölderlin sei „an Deutschland zugrunde gegangen“. „Aus unsern jämmerlichen Zuständen, ehe noch unsere Schmach voll wurde, hat er sich in die heilige Nacht des Wahnsinns gerettet.“<sup>22</sup> Nicht persönliches Unglück wie etwa der Tod Diotimas wird für den Ausbruch des Wahnsinns verantwortlich gemacht: der vor 1848 gerade von Ackermann so lebhaft gespürte Zeitbezug gibt die Begründung.

Alles dies würde jedoch im Rahmen einer in ihrer Zeitgebundenheit auch wieder konventionellen Hölderlinverehrung bleiben, wäre nicht für Ackermann (und für ihn wohl allein bis zu Nietzsche) aus der Notwendigkeit seiner Natur Empedokles die ihn anziehende Gestalt gewesen. Nicht in Griechenland, sondern auf dem Ätna hat er die größte Nähe zu seinem Dichter erreicht.

Zwei Züge muß man zusammensehen, um das Notwendige dieser Wahlverwandtschaft zu begreifen: sein Leiden am Ich und seinen Zug zum Elementaren. Andere, wie ja auch Burckhardt, konnten seinen Rang erkennen, ohne ihn menschlich zu erreichen; er selbst suchte die einsame, zerrissene Natur, als sei in der Stimmung seines Hegelianismus das Chaos

<sup>22</sup> Georg Herwegh, Ein Verschollener, Werke. Hrsg. v. Hermann Tardel (o. J.) T. II, S. 80.

Garant ursprünglicher Harmonie. Das Dürre lodre im Feuer weg, „während das lebendige Erzeugnis des Gewesenen – neugeboren – gerettet“ werde (499).

Sein Zug zum empedokleischen Bereich kündigt sich schon bei einer Wanderung durch das Ahrtal an, das, abseits des Rheins, Kinkel damals durch einen Führer erschloß<sup>23</sup>. Beim Blick von oben herab hat er „ein wild-zerrissenes, wie frisch hervorgetriebenes, zerschrotetes, vulkanisches Chaos vor sich“, dem gegenüber „der volle sich anschmiegende Blütenschnee über den hübschen Dörfchen in den Gründen, die Fuß für Fuß wieder Raum gewinnende, trauliche Schönheit darstellte“ (501). Diese sanfte Bewältigung des Chaotischen durch die Idylle beglückt ihn. Auf der italienischen Reise macht er einen Abstecher zu den Erdgasquellen in der „wild-eifelgebirgartigen Gegend“ des Apennin: „Wo immer Feuer ich hinhielt, leckte mir Feuer aus der Erde entgegen“ (505). 1836 hatte Leopardi diese aride Landschaft des Weltschmerzes besungen, in der nur der duftende Ginster tröstlich gedeiht. In Neapel löst sich das faszinierend Vulkanische ihm in einem wertherischen Allgefühl, „von des Vesuvs Feuerglorie bis zu des Johanniskäfers leuchtendem Flügelschlag“ – Größtes und Kleinstes – umfassend. „Und wenn es wahr ist, was meinem Hölderlin, dem reinen Sänger, die reinen Elemente vertraut:

– *Immer suchen und missen,  
Immer bedürfen ja, wie Heroen den Kranz, die geweihten  
Elemente zum Ruhm das Herz des (!) fühlenden Menschen –*

so ist 'Glück in der rechten Anschauung' auch der Geist dieses überreichen Ganzen, das Neapel heißt“ (482). Das Zitat aus dem 'Archipelagus' läßt einen Augenblick des Einklangs mit den Elementen spüren; von starrer Selbstheit befreit, nur rühmend und in der Hingabe sich läuternd, empfängt Ackermann das Glück.

Es hat ihn dann auf den Ätna getrieben, wo diese Selbsthingabe an eine noch mächtigere Natur ihm durch Hölderlins 'Empedokles' unbedingt schien. Vorher reitet er mit seinen Begleitern durch Westsizilien nach Selinunt:

*Ein Pomp der Vernichtung, wie ihn, wenn nicht zu Palmyra, die Welt wohl nicht wieder kennt. Wir Zwerge kletterten jetzt mit halsbrechender Romantik unter einer glühenden Sonne auf den ungeheuren Architrav-Stücken und dorischen Kapitälern herum, in der grünüberwucherten Tiefe*

<sup>23</sup> Gottfried Kinkel, Die Ahr. Landschaft, Geschichte und Volksleben. Zugleich ein Führer für Ahrreisende, Bonn 1849.

*Schlangen aus dem Winterschlaf aufstörend. Hier waren wir auch im Reiche der Fata Morgana, die bald ihre täuschenden Zauber vor uns hin-spiegelte.*

Als er an der Südküste auf maurisch verschleierte Frauen trifft, fühlt er sich „an den Marken unserer Kunst und Civilisation“ und wird in all dieser Fremdheit von dem Gesang der Kinder am Dreikönigstage berührt. Nach diesen extremen Eindrücken, nach Agrigent, Syrakus erreicht er Catania und unternimmt von dort etwa Ende Januar seine Expedition auf den Ätna:

*Sinnvoll führte mich Gott von dem Großen noch immer zu Größ'rem,  
Mischte mir gütig den Ernst auch in den ew'gen Genuß:  
Als ich von ferne zuerst Dich titanischen Genius schaute,  
Über der üppigen Pracht, die Du erzeugst und verzehrst,  
Bergend die ewige Gluth in der hell aufleuchtenden Kälte,  
Starrende Lava Dir Schmuck, Gurt der phantastische Wald; –  
Hab' ich verwegem gefleht, Dich im Prachtgewande zu schauen,  
Und zu grüßen im Sturm, Aetna, Dein flammendes Haupt!  
Und du hast mir's gelobt mit lang nachhallendem Donner  
Schüttelnd die Erde, daß rings Alles wie trunken, geschwankt.  
Und Du lösest Dein Wort, Du bist mir in Flammen erschienen,  
Aber für göttliche Schau blieb mir – die menschliche Kraft.  
Ach derselbe Orkan, der die brennende Stirne Dir kühlte,  
Mich begrub er im Schnee, als mich Dein Odem versengt;  
Doch von Empedokles Höh', wo's gelockt mich zum Schlafe des Todes,  
Kehrt ich vom Tode geheilt, ringend um's Leben zurück. (125 f.)*

Ohne klassisches Pathos, in einem Brief an seinen Vater aus Athen, nimmt sich diese Besteigung glanzloser aus: „Eine thörichte Expedition auf den Krater des Schnee- und Feuer-Riesen, die 16 Stunden tiefen Schneemarsches, die letzten 6 Stunden durch Schneesturm und dicksten Nebel erforderte, wenig Genuß gewähren konnte, und meinen Begleiter, so stark er ist, im Übermaß der Erschöpfung fast tödtete, weil er zum Schlaf hinsank, welche Versuchung auch mich fast unwiderstehlich ergriff.“ Was in ihm vorgegangen ist, deutet er im nächsten Satze sparsam an: „Doch die Gedanken sind anders da oben im Reiche des Empedokles, und wie Du sie in Hölderlins Fragment des Namens finden kannst“ (513). Will man diese Andeutungen verdichten und auch seine Verse mit den Stücken des 'Empedokles' in Beziehung setzen, die er aus der Ausgabe von 1826 (bzw. 1843) kennen konnte, so mag der Gruß des Ätna, das Donnermotiv, auf die Erwartung des Empedokles zurückgehen:

*Und heute noch begehn' ich ihm, denn heute  
Bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier  
Zum Zeichen ein Gewitter mir und sich.*

Die Stimmung aber, in der er den Berg betrat, wird die gleiche, nur dämonisch gesteigerte, gewesen sein, die ihn schon in Neapel ergriffen hatte, als er aus dem 'Archipelagus' die Verse des „reinen Sängers“ der „reinen Elemente“ zitierte. Im 'Empedokles' heißt es:

*Ja! ruhig wohnen wir! es öffnen groß  
Sich hier vor uns die heiligen Elemente.*

Schon in 'See-Lust' war der Gedanke angeklungen, daß vor der „nackten Natur“ „unwürdige Schmerzen“, er sagt geradezu: „der Weltschmerz“ verfliege (28). Daher kann auch das Motiv der Hybris, der Verselbstung des Empedokles, das jene Ausgaben in der Rede des Mekades überliefern, ihn betroffen haben. Die extravagante winterliche Besteigung erhält Würde, weil sie das Resultat seines Lebens ist, seines hegelianischen Wissens von der reinigenden und zeugenden Kraft des Vulkanischen und seines Drangs, der isolierenden Selbstheit in der Berührung mit dem Ursprung ledig zu werden.

Dem Theologen Wolters, der während seiner letzten Krankheit in seiner Nähe war, bekannte er, daß er auf dem Ätna den Tod gesucht habe<sup>24</sup>; nur die ernste Bedrohung hat ihn dann ins Leben zurückgetrieben. Ob er wirklich, nun einmal überwältigt von der Macht der Natur, „vom Tode geheilt“ herabgestiegen ist, steht dahin; denn das Wenige, was an Dokumenten bis zu seinem raschen Tode (am 14. Juni 1846) erhalten ist, läßt keinen neuen Lebensansatz erkennen.

Burckhardts Gedicht 'In Neapel. Auf E. W. Ackermanns Tod', 1846<sup>25</sup> bestätigt seine Todeslust. Es umschreibt Ackermanns Verhängnis: seine Unfähigkeit, die Neigung der Freunde zu erwidern, und seine selbst in nihilistischer Illusionslosigkeit noch erkennbare höhere Artung. Ein Bild beschließt es: Vesuvausbruch, Vernichtung der Stadt, darin eindeutig das Empedoklesmotiv auftaucht: „Dämonen sind's, die unterird'schen Mächte,/ Und ihrem Sohne rufen sie!“ Burckhardt wird demnach von der Hölderlinverehrung seines Freundes gewußt haben.

Ackermann selbst ist mit Recht vergessen. Er zählt nur als Glied in der Tradition des Dichters, weil in ihn als Epigonen des Vormärz das Hölderlinsche als reines und darum lebenauflösendes Fluidum einging.

<sup>24</sup> Beyschlag, Erinnerungen an Albrecht Wolters, S. 68.

<sup>25</sup> Burckhardt, Gedichte, S. 64 ff.

## DREI BRIEFE EMIL PETZOLDS AN NORBERT VON HELLINGRATH

MITGETEILT VON  
EDUARD LACHMANN

Abseits von den Mittelpunkten geistigen Lebens, den Städten mit Universität, Bibliotheken und mit der Gelegenheit zu anregendem Gedankenaustausch, liegt, am Nordhang der östlichen Karpaten, die galizische Landstadt Sambor. Sie hatte im Jahre 1890 14 324 meist polnische Einwohner, darunter über 4000 Israeliten, hatte zwei österreichische Bataillone in Garnison und besaß an geistigen Institutionen ein Gymnasium, eine Lehrerbildungsanstalt und ein Bernhardinerkloster. Dort lebte und wirkte zu jener Zeit Emil Petzold.

In den 'Berichten der Direktion des k. k. Gymnasiums der Erzherzogin Elisabeth', an dem er damals Lehrer der deutschen Sprache war, veröffentlichte Petzold 1896 und 1897 eine Arbeit mit dem Titel 'Hölderlins Brod und Wein. Ein exegetischer Versuch'. Diese Schrift verdiente längst einen Neudruck, weniger um der Vergessenheit als ihrer Seltenheit und Unerschbarkeit entrissen zu werden. Denn vergessen ist sie unter Hölderlinforschern und -kennern keineswegs; und wenn die Schicksale der Dichtungen Hölderlins und ihrer Erschließung eine Geschichte für sich bilden, dann führt in dieser Geschichte jedenfalls ein Pfad von der abgelegenen galizischen Landstadt Sambor und ihren Gymnasialprogrammen bis in unsre Tage.

Emil Petzold<sup>1</sup> wurde am 26. November 1859 als Sohn des Ingenieur-Assistenten Anton Petzold in Wien geboren. Der Vater scheint bald nach Galizien gekommen zu sein. 1871–1878 besuchte der Knabe mit zwei Brüdern das Franz Josephs-Gymnasium in Lemberg. Danach studierte er an der dortigen Universität deutsche Philologie. Er wurde Schüler des bedeutenden Germanisten August Sauer (1855–1926), der von 1879–1883 als junger Professor in Lemberg (später in Prag) lehrte. Sauer hat später verschiedentlich über Hölderlin gearbeitet und Petzolds Schrift 1898 im

<sup>1</sup> Die bisher unbekanntten Daten und Lebensumstände Petzolds konnte Verf. seinerzeit durch briefliche Befragung ehemaliger Schüler der Lemberger Gymnasien ermitteln. Weitere Mitteilungen werden der Redaktion des Österreichischen biographischen Lexikons verdankt. Es sei hier schon auf die in diesem Werke zu erwartende Petzold-Biographie von Wieslaw Bieńkowski hingewiesen. – Ein druckreifes Expl. der Schrift Petzolds liegt beim Verf. seit langem vor.

'Euphorion' als ein 'specimen eruditionis' gelobt. – 1885 hielt sich Petzold eine Zeitlang in Stuttgart auf und hat dort auf der Kgl. Bibliothek die Hölderlin-Handschriften studiert; die dort befindliche Reinschrift der Elegie 'Brod und Wein' hat er persönlich gesehen.

Von 1889–1898 war Petzold Lehrer der deutschen Sprache am Gymnasium in Sambor; 1898, nach Veröffentlichung seiner Hölderlinstudie, wurde er nach Lemberg, in die Hauptstadt des Kronlandes Galizien, versetzt, war dort an mehreren Gymnasien tätig, bis er 1910 zum Professor an der Staatsgewerbeschule ernannt wurde. Diese Anstalt hat ihn später auch in den Ruhestand versetzt. 1914–16 und wohl noch einmal 1920/21 hielt er an der Lemberger Universität Vorlesungen über deutsche Literatur, dazwischen lehrte er vorübergehend an der Universität Warschau. Wahrscheinlich hat der Zusammenbruch der Mittelmächte am Ende des ersten Weltkriegs und die staatliche Neuordnung Polens Petzolds Aussicht auf einen Lehrstuhl in Warschau zunichte gemacht. Er war damals zweiundsechzig Jahre alt und kränklich; völliges Schweigen breitet sich über seinen Lebensabend. Er starb am 15. Juli 1932 in Lemberg. Von der nach dem Weltkrieg aufblühenden deutschen Hölderlinforschung hat er wohl nichts mehr gehört, so wenig diese ihren Vorläufer noch unter den Lebenden wußte.

Nach seiner großen Hölderlin-Interpretation veröffentlichte Petzold eine Reihe kleinerer germanistischer und polonistischer Arbeiten: vor allem über einzelne Gedichte von Mickiewicz, über dessen Balladen, über Reminiszenzen an Tieck in Mickiewicz' 'Dziady' ('Ahnenfeier'); ferner über Kants 'Zum ewigen Frieden', über das Stromsymbol bei Klopstock (1913); außerdem bearbeitete er deutsche und polnische Lesebücher und nahm zu aktuellen Schulsorgen seiner Tage Stellung: 'Überfüllung unserer Schulen und häufiger Wechsel der Lehrer' (1906) und 'Über das Gedränge in unseren Gymnasien' (1907). Die Höhe seines Frühwerkes scheint er nicht wieder erreicht zu haben.

Die folgenden Briefe, für deren Überlassung ich besonders dankbar bin, stammen aus dem Nachlaß Norberts von Hellingrath.

1

Hochgeehrter Herr Doktor!

Erlassen Sie mir, bitte, alle Entschuldigungen meiner bisherigen Saumseligkeit und lehnen Sie den doppelten Dank nicht ab, den ich Ihnen schulde: den persönlichen für die Lebenswürdigkeit, daß Sie bei der Ver-

teilung Ihrer Prolegomena auch an mich gedacht haben, und den des Hölderlinfreundes für die mächtige Förderung. Ich habe mich solange mit der Absicht herumgetragen, Ihnen meine Freude an der Art und an den Ergebnissen Ihrer Studie zu motivieren, bis diese – ich weiß es und kanns momentan nicht bessern – leere Quittung dabei herausgekommen ist. Aber wenn Sie, einer der ersten, die kleine Arbeit, die ich eben unter den Händen habe und die sich – nicht ausschließlich zwar, aber doch vornehmlich – mit Hölderlin beschäftigt, zu Gesichte bekommen, dann werden Sie, hoff ich, auch ersehen können, was ich aus Ihrer fein und scharf eindringenden, zugleich liebevollen und tapferen Schrift gelernt habe.

Sollten Sie, Herr Doktor, ein Exemplar meiner Ihnen bekannten Abhandlung wünschen, so benachrichtigen Sie mich nur mit einer Postkarte. Sie ist mir von Anfang an in ihrer vernachlässigten äußeren und inneren Form stets so unreputierlich vorgekommen und heute so überholt und reif zum Umguß, daß ich sie unaufgefordert niemand zukommen lasse.

Da ich nicht weiß, ob ich von Ihrer Pariser Adresse, die mir Prof. Sauer bald nach Zusendung Ihrer Prolegomena mitgeteilt hat, noch Gebrauch machen kann, nehme ich die gütige Vermittlung Ihres Herrn Vaters in Anspruch. Ich bitte mich bei ihm bei Gelegenheit zu entschuldigen.

Morgen verlasse ich nach mehrwöchentlichem Aufenthalt Ihre Vaterstadt, nicht ohne den innigen Wunsch, sie recht bald wiederzusehen. Das werd ich auch, wenn mich der liebe Herrgott auch nur ein bischen lieb hat.

Noch einmal innigen Dank und die schönsten Grüße.

München, am 14/V 1912

Emil Petzold  
(ständig: Lemberg [Galizien]  
ul. Kadecka 16)

[Umschlag:] Herrn Maximilian von Hellingrath  
Kgl. bayrischer Kämmerer, Major und Commandeur  
des 10. Feldartillerie-Regiments  
zu Nürnberg  
(für Herrn Dr. Friedr. Norb. Theod. v. Hellingrath.)

[Rückseite:] Prof. Dr. Emil Petzold, ständig: Lemberg (Galizien)  
ul. Kadecka 16



Lemberg, ul. Kadecka 16, 18 / VI 12

Hochgeehrter Herr Doktor!

Daß Sie es sind, der die von mir und gewiß von jedem ernsteren Hölderlinfreund längst ersehnte kritische Ausgabe in die Hand genommen hat, freut mich aufs lebhafteste. So wäre denn der Dichter – um keine Komplimente zu machen – vor weiterem Unfug, wie er ihn so vielfach hat erfahren müssen, sicher. Wenn nur der V. Band, gerade der, nur bald heraus wäre! Auf meine alten Herausgeberpläne haben mich meine persönlichen Verhältnisse schon seit so langen Jahren verzichten lassen, daß nichts übrig geblieben ist als die Sehnsucht, die Sache endlich von verlässlichen Händen angegriffen zu sehen.

Ihr freundliches Anerbieten, mir eine Abschrift des Isterfragments (Hamels Nachlaß ist mir unbekannt geblieben) zukommen zu lassen nehme ich hochofret und dankbar an. Meine Ihnen gegenüber von Prof. Muncker erwähnte Arbeit will mir gerade in diesen Tagen nicht recht vom Fleck. Insoferne subjektive Gründe dabei mit im Spiele sind (an äußeren fehlts auch nicht und ich hätte Deutschland vor dem Abschluß nicht verlassen sollen), wird mir die Bereicherung meiner Hölderlinkenntnis gewiß wirksames stimulans sein.

Daß ich Ihre persönliche Bekanntschaft hätte machen können und es verpaßt habe, verdanke ich meiner eigenen – wie soll ichs nennen? – Indolenz oder moralischen Platzangst. Aber ich hoff es gutzumachen. Wann – kann ich heut freilich nicht sagen.

Für Ihren Mitarbeiter geht gleichzeitig ein Exemplar „BuW“ ab, an Ihre Adresse. Einen freundlichen Handwerksgruß dazu! Und nun die schönsten Grüße und besten Wünsche für Sie selber, Herr Doktor, von Ihrem ergebenen

E. Petzold

Herr Doktor!

Ich muß mich immer wieder von dem Band losreißen, er läßt mich meine Tagespflichten versäumen. Das erste war: er hat mich erfreut und beschämt zugleich als liebes, kostbares, unverdientes Geschenk. Das zweite aber, nachdem ich einige Augenblicke darin geblättert und sich mir unter den Abgründen neue aufboten, war Erschütterung. Wo sind nun alle die Hölderlinkenner und -deuter! Wo bin ich? Und wo sind gar die Psycho- und

Pathologen! Sie – H. D. – müssen sich sehr glücklich fühlen, aber der Dichter müßte es auch, daß er endlich seinen Rutengänger gefunden hat.

Ich hätte viel zu fragen, aber ich will mich gedulden. Nur eine Kleinigkeit: Lassen die Handschriften (ich kenne sie nicht) für *Germanien* 97 nicht die Lesart zu:

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

und für V. 100:

Tönt *auch uns* ....?

„alter Zeit“ wäre dann genet. zu „Vergangengöttliches“. Aber auch

Tönt *auch uns aus* alter ...

wäre vielleicht möglich. – Für „O nenne, Tochter“ scheint mir alles zu sprechen, ja der ganze vorangehende Absatz es zu fordern.

Für Ihren V. Hölderlinband hab ich gar nicht einmal gedankt bis jetzt. Netter freilich wäre es gewesen, wenn ich Ihnen den Anfang wenigstens meiner Arbeit über das Stromsymbol hätte schicken können. Aber ich habe mir ein bereits überholtes, unzulängliches Heft von der Notwendigkeit des Augenblicks und Wohlwollenden, denen ich es schuldig war, selbst eine kleine Bloßstellung über mich zu nehmen, abdringen lassen, das ich niemand weiter sehen ließ. Ich hoffe, ich werde noch – schlecht und recht – fertig mit dem überreichen Stoff und dann will ichs auch vor Ihnen nicht verstecken.

Ich lese – weils einmal Lesen heißt – in diesem Semester über die deutsche Lyrik von Brockes bis Klopstock (an der hiesigen Universität). Im Wintersemester will ich bis Herder kommen.

Noch einmal tausend Dank und die besten Grüße

von Ihrem ergebenen

E. Petzold

Lemberg, 15/6 1914

Merkwürdig, wie mir nun *Der Rhein*, dem ich seit langem eine Arbeit zu widmen vorhabe, mit einem Schlage auch in den letzten, bisher dämmerigen Winkeln, klar geworden ist!

[Umschlag:] Herrn Dr Norbert v. Hellingrath Heidelberg Schloßberg 21

## WERNER KIRCHNER ZUM GEDÄCHTNIS

VON

ALFRED KELLETAT

Die Leser des Hölderlin-Jahrbuchs verbinden mit dem Namen Werner Kirchner, der nun schon seit anderthalb Jahren auf einem Grabkreuz des kleinen Friedhofs San Michele über Sant' Angelo auf Ischia steht, gewiß die Erinnerung an einige Aufsätze, deren Ausgangspunkt Homburg vor der Höhe, einer der Lebensorte Hölderlins, war. Zu ihnen gehört einer der schönsten Beiträge, die in dieser Jahrbuchreihe gedruckt worden sind: 'Das Testament der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg' – eine Arbeit, die für Kirchners Forschungsweise beispielhaft ist. Aus jahrhundertlanger Verborgenheit, aus dem „Rothen Täschchen“ eines fürstlichen Hausarchivs, hob er diese alten Mitteilungen, andere 'Bekenntnisse einer schönen Seele', und erweckte aus ihnen in zarter klarer Zeichnung das Bild eines Frauenlebens in der Goethezeit. Die Treue und Anmut seiner Darstellung löste den Bann des Gewesenen von den Gestalten und gab ihnen atmende Gegenwart zurück. Der vorliegende Band enthält die letzten Niederschriften Kirchners über Hölderlin, die sich im Nachlaß fanden. Mit ihnen hat er sich selbst ein Denkmal gesetzt.

Sein Lebensweg begann am 15. Mai 1895 im Pfarrhaus von Capelle, Kreis Bitterfeld. Die Jugend verbrachte er in Magdeburg, wohin der Vater an die Katharinenkirche berufen wurde. Seine Vorfahren waren Pfarrer, Schulmänner und Gelehrte: so der Großvater Direktor des Annengymnasiums in Petersburg und Erzieher zweier Zarensöhne, der Vater der Mutter, Geheimrat Ludwig Weniger, Schuldirektor in Weimar, ein Urgroßvater der Breslauer Literaturhistoriker Guhrauer, Verfasser einer Leibniz-Biographie. Dieses Erbe bestimmte seinen Weg. Geistig einflußreich und entscheidend wurde die Freundschaft mit dem einige Jahre älteren Walther Greischel, dem späteren Museumsdirektor in Magdeburg, der dem Georgekreis nahestand – eine Freundschaft, die ohne Trübung bis zum Tode dauerte und neue Freundschaften hervorrief, wie die mit Ludwig Thormaehlen. Dieser war es auch, der Ostern 1914 den Abiturienten bestimmte, sich nach Heidelberg zu wenden und bei Gundolf das Studium der Germanistik zu beginnen. Nach dem ersten Semester brach der Weltkrieg aus. Als Freiwilliger zog Kirchner ins Feld und geriet schon im November schwer verwundet vor Verdun in französische Gefangenschaft. Ein langer Weg

durch Lazarette schloß sich an und nach notdürftiger Heilung der Transport in ein Lager auf Korsika. Der Dolmetscherdienst, zu dem er herangezogen wurde, ließ dem jungen Gefangenen denkbar viel Freiheit. Auf dieser Insel begegnete der Norddeutsche zum erstenmal dem Süden, der Mittelmeerwelt, die er später auf mehreren Reisen durch Italien, auf Sizilien und in Griechenland immer besser kennen lernte und der er bis ans Lebensende verbunden blieb. Vor Antritt der letzten Fahrt hat er sehr bestimmt geäußert, seine ganze Sehnsucht sei auf Rom gerichtet und dort wolle er auch begraben sein.

Der schweren Verwundung wegen wurde Kirchner 1916 in die Schweiz ausgetauscht und studierte in Zürich. Das Glück wollte es, daß Professor Sauerbruch auf der Straße den stark hinkenden Studenten sah, ihn zu sich bestellte und noch einmal erfolgreich operierte, so daß er völlig geheilt wurde. Nach Kriegsende nahm er das Studium, zunächst in Berlin, bald aber in Heidelberg wieder auf. 1921 schloß er es mit dem Staatsexamen einstweilen ab. Gundolf riet zu einer Doktorschrift über den Schweizer Historiker Johannes von Müller. Die Not der Inflationszeit aber zwang ihn, zuerst in den Schuldienst zu treten. Es bot sich eine Gelegenheit, in der Odenwaldschule zu unterrichten. Dort weckte Paul Geheeb's großes Vorbild seine eignen pädagogischen Neigungen und Fähigkeiten; Kirchner wurde ein guter und begeisterter Lehrer. Seine Bewunderung für Hölderlin veranlaßte ihn damals, mit seinen Schülern die Antigone des Sophokles in der hölderlinischen Übersetzung aufzuführen. Neben der Schule konnte er an der Dissertation weiterarbeiten und 1927 mit 'Studien zu einer Darstellung Johannes von Müllers' bei Max von Waldberg in Heidelberg promovieren. Diese Schrift sollte die Einleitung zu einer umfassenden Müller-Biographie sein, die er plante und in den nächsten Jahren auch fortsetzte. Sie ist unvollendet geblieben.

1930 wurde Kirchner zum staatlichen Schuldienst einberufen, von dem er nicht länger beurlaubt werden konnte. Er ging für ein Jahr nach Bad Homburg, dann als Studienrat nach Homberg an der Efze (südlich Kassel) und kehrte 1934 nach Homburg vor der Höhe zurück. Er heiratete Annemarie von Jakimow, die in erster Ehe mit dem russischen Bildhauer Igor von Jakimow verheiratet gewesen war, und nahm ihre drei Kinder zu sich. – In Homburg drängte sich dem historischen Sinn Kirchners die Gestalt Hölderlins unabweislich auf und wurde hinfort der Hauptgegenstand seiner Arbeit. Auf seine Anregung geht die Photographie sämtlicher Homburger Hölderlin-Handschriften zurück, die durch die Farenholtz-Stiftung finanziert unter der Leitung Greischels in Magdeburg ausgeführt wurde.

Diese schönen Tafeln bilden heute das Herzstück der photographischen Handschriften-Sammlung des Hölderlin-Archivs.

Zu Beginn des zweiten Weltkriegs wurde Kirchner zu einer Flakeinheit in Frankfurt am Main eingezogen und erst 1943 krankheitshalber entlassen. 1944 fielen seine beiden Pflegesöhne Igor und Erasmus von Jakimow. Kurz vor Kriegsende wurde er zum Volkssturm kommandiert, mit dem er abermals in Gefangenschaft geriet. Ein Jahr schwerer Haft mußte er in französischen Lagern erleiden, bis es Thormaehlen gelang, den Freund auszulösen. Den Heimgekehrten erwartete in Homburg kein Dank. Ein Jahr lang half er Minna Specht bei der Wiedereinrichtung der Odenwaldschule und ließ sich dann nach Marburg versetzen, wo er bis 1957 am Gymnasium Philippinum tätig war. Dann trat er in den Ruhestand, um sich ganz seinen literarischen Arbeiten widmen zu können. Durch mehrere Semester hindurch versah er einen Lehrauftrag an der Universität Marburg. Einige Reisen nach Italien bereicherten die letzten Jahre. Am 20. September 1961 starb er auf Ischia an einem Herzinfarkt und wurde dort begraben.

In Homburg hatte Kirchner bald begonnen, sich mit der anziehenden Geschichte der ehemaligen Residenz zu beschäftigen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts unter Landgraf Friedrich Ludwig ein bescheiden blühender Musenhof war. Ins Zentrum seiner zum Teil mit dem Stadtarchivar Steinmetz gemeinsam betriebenen Forschungen rückten Hölderlin und Sinclair. Der feste Grund waren dem gewissenhaften Historiker ausgedehnte, zeitraubende Archivstudien, die er neben dem Schuldienst leistete; besonders in Darmstadt, in Wiesbaden (wo er Homburger Akten exzerpierte, die bald danach in den Kriegswirren zugrunde gingen), in der homburgischen Privatsammlung des Baurats Jacobi und andernorts. Überall trat Neues zutage. Sein Interesse richtete sich dabei vornehmlich auf den Mainzer Freundeskreis Hölderlins (um Jung) und die Männer, die ihm beim Rastätter Kongreß und auf dem Reichstag in Regensburg begegnet waren – damit auch auf die noch zu wenig beachteten politischen Verbindungen des Dichters. Und auf Sinclair natürlich! Dessen verschollenem Nachlaß auf die Spur zu kommen, unternahm Kirchner mehrere Ferienfahrten durch Mecklenburg und Pommern, von Gut zu Gut nach dem Verlorenen vergeblich forschend.

Seine Funde und Erträge hat er in einem Buch und sieben Aufsätzen veröffentlicht. 1936 erschien, als ein Vorläufer, 'Jourdans Zug durch Homburg v. d. Höhe (1796) nach einem Bericht von Hölderlins Freunde Sinclair' (in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertums-

kunde zu Bad Homburg, Heft 19); dann, nach der Unterbrechung durch den zweiten Krieg, 1949 der Lichtdruck der Patmos-Hymne, nach der in Darmstadt aufgefundenen Widmungshandschrift für den Landgrafen, womit Kirchner die Schriftenreihe unsrer Gesellschaft eröffnet hat; im selben Jahr 'Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair. Ein Beitrag zum Leben Hölderlins'. Die übrigen Arbeiten sind sämtlich im Hölderlin-Jahrbuch erschienen: 1951 'Das Testament der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg'; 1954 'Franz Wilhelm Jungs Exemplar des Hyperion'; 1960 'Prinzessin Amalie von Anhalt-Dessau und Hölderlin'; die beiden letzten nachgelassenen Aufsätze stehen in diesem Bande: der aus dem Zusammenhang des Sinclair-Buches herausgelöste reizvolle Essay über 'Hölderlin und das Meer' und zuletzt, als wahre Krönung auf Kirchners Weg vom Leben zur Dichtung, den er mit großer Vorsicht und wissentlicher Scheu beschritten hat, die aus meisterhafter textkritischer Einsicht geglückte Wiederherstellung einer bisher mißdeuteten Ode in ihre richtige Ordnung, das heißt für uns nicht weniger als das Geschenk eines neuen Gedichts.

Wer einen Blick in Kirchners Nachlaß wirft – die Partien, die Hölderlin betreffen, können jetzt durch die Güte seiner Gattin im Archiv in Bebenhausen aufbewahrt werden – erkennt, daß die Publikationen nur ein Bruchstück dessen sind, was der Forscher beabsichtigt und angelegt hatte. Fünfzehn wohlgeordnete Mappen und über ein halbes Hundert Diarien sind der Spiegel eines unbändigen Wissensdranges und rastlosen Sammeleifers. Sie enthalten eine kaum vorstellbare Summe oft mühsam erkundeter Einzelheiten, aus welchen der Autor seine lebenden Bilder aus der Vergangenheit schuf. Für die Ausnutzung dieser Kollektaneen und Materialstudien mehrerer Jahrzehnte hatte er sich den von Berufspflichten befreiten Lebensabend gewünscht; den hat der Tod nun früh beschlossen. – Vollkommen aber hat Werner Kirchner seine Schaffens- und Schreibart in den vorgelegten Studien ausgebildet. Sie zeugen von seiner einzigartigen Fähigkeit, Vergangenes beredt zu machen, ohne sich selbst mit Meinung und Deutung eilig dazwischenzudrängen (von den „Interpreterichen“ konnte er spöttisch sprechen, oder feststellen: „Die Organe zum einfachen Anschauen sind heute verkümmert“). Hinzu kam sein scharfer Sinn für den Ausdruck individueller Eigenart und Situation, unvergeßlich sind seine Formulierungen im Gespräch, bis in die Bereiche des Seltsamen, Komischen und Grotesken hinein – Frucht reiner Beobachtung und unbestechlicher Sachlichkeit. Seiner Nüchternheit, die es sich nie verziehen hätte, trocken oder gar langweilig zu sein, trat eine hohe Begeisterung entgegen, ohne Überschwang, maßvoll und streng, nicht in äußeren Gesten, aber aus

innerstem Bedürfnis der Seele kommend. – Ein Zug sei noch vermerkt: Inmitten einer red- und schreibseligen Zeit bewahrte Kirchner eine Scheu vor dem Wort (nicht nur dem dichterischen) und schätzte das Schweigen am meisten. Während der Drucklegung eines seiner Beiträge schrieb er, als sich einige hartnäckige Setzfehler nicht korrigieren lassen wollten: „Warum diesmal soviel Quadraturen? Vielleicht handelt es sich um einen Einspruch der Prinzessin Amalie? Je älter ich werde, um so schwerer wird es mir, solche Äußerungen zu veröffentlichen. Manchmal denke ich, es wäre besser, sie blieben in ihrem Geheimnis.“ Das war ihm ernst. Die Postkarte zeigte den San Pietro Martire 'Silenzio' des Fra Angelico aus Florenz. Dasselbe Bild trug auch die Mappe, die den jetzt erst gedruckten Aufsatz über 'Die Völker schwiegen, schlummerten' jahrelang verheimlicht hat.

Näherstehenden gebührt es, in reicheren Umrissen ein Charakterbild des Verstorbenen zu entwerfen, wie es Walther Greischel bei der Gedächtnisfeier in Marburg getan hat. Sie würden von der Wachheit und Helligkeit seines Wesens zu sprechen haben, von seiner Wagemut und der blanken Tapferkeit, hätten sein seltenes Talent zur Freundschaft zu preisen, über allem aber wohl die unbedingte Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit des Mannes hervorzuheben, der sprach und widersprach, auch wo es unbequem war und nicht gern gehört wurde, der nichts so mied wie das Undeutliche, das Verschwommene. Wie er selbst umfangreiche Sammlungen von Lesefrüchten und Zitaten angelegt hat, könnte eine Sammlung seiner Aussprüche vielleicht etwas von seinem Charakter zeigen: wie z. B. jene unerwartete Antwort, die der verwundete Gefangene einem französischen Militärarzt auf dessen freundlich herablassende Frage erteilt hat: „Jeune homme, connaissez vous Napoléon?“ „Oui monsieur, c'est le même que nous avons vaincu à Leipzig.“

Aber keinem ehrenden Gedenken wird es gelingen, den Reichtum dieser Persönlichkeit zu fassen, deren Hingang wir beklagen; ihre unnachahmliche Mischung aus Mut und Scheu, aus Herzensgüte und zugreifender kritischer Schärfe, das Entschiedene und Lebendige an ihr. Merkwürdig mag der Erinnerung zuletzt bleiben, wie sehr bei diesem Menschen Geheimnisse und Rätsel, das Wunderbare des Daseins, selbstverständlich in den helllichten Tag hinein reichten und ihn von Ahnungen erfüllten. Ein Jahr vor seinem Sterben, fast auf den Tag, zeigte die Karte, die mir eine sachliche Mitteilung überbrachte, ein Fresko aus der Domitilla-Katakomben an der Via Appia: 'Defunta come orante in cielo' lautete die Unterschrift. Nicht fern von dort ist auch ihm nun *auszuruhn* bereit.

Hans Heinz Studenschiidt  
zum 60. Geburtstag

# Hölderlin: 'Ehmal und jetzt'

von  
Hans Werner Henze

Sehr ruhig (♩ - ca. 80)

Singstimme *pp* In jün-germ Ta - gen  
Klavier *pp* *dolce*  
*cant.*

war ich des Mor - gens froh, des A - bends  
*mf* *pp* *pp*  
*espr.*

weint ich; jetzt, da ich äl -  
*rit.* *accel.* *mp* *mf*

- ter bin, be - ginn ich zwei - felnd mei - nen  
- ca. 96  
*f* *molto espr.*

Tag, doch hei - lig und  
*rit.* *più rit.* *ancora rit.* - 72  
*pp* *pp* *p* *dolce*

hei - ter ist mir sein En - de.  
- 66  
*ppp* *ppp* *pppp*

Rom, 1. November 1961

Mit Genehmigung des Verlages B. Schott's Söhne, Mainz

Notentypie C. L. Schultheiß Tübingen

## HÖLDERLIN IN TÜBINGEN

Bäume irdisch, und Licht,  
darin der Kahn steht, gerufen,  
die Ruderstange gegen das Ufer, die schöne  
Neigung, vor dieser Tür  
ging der Schatten, der ist  
gefallen auf einen Fluß  
Neckar, der grün war, Neckar,  
hinausgegangen  
um Wiesen und Uferweiden.

Turm,  
daß er bewohnbar  
sei wie ein Tag, der Mauern  
Schwere, die Schwere  
gegen das Grün,  
Bäume und Wasser, zu wiegen  
beides in einer Hand:  
es läutet die Glocke herab  
über die Dächer, die Uhr  
rührt sich zum Drehn  
der eisernen Fahnen.

*Johannes Bobrowski*

POUR UN PROMÉTHÉE SAXIFRAGE

*En touchant la main éolienne de Hölderlin.*

La réalité sans l'énergie disloquante de la poésie, qu'est-ce?

Dieu avait trop puissamment vécu parmi nous. Nous ne savions plus nous lever et partir. Les étoiles sont mortes dans nos yeux, qui furent souveraines dans son regard.

Ce sont les questions des anges qui ont provoqué l'irruption des démons. Ils nous fixèrent au rocher, pour nous battre et pour nous aimer. De nouveau.

La seule lutte a lieu dans les ténèbres. La victoire n'est que sur leurs bords.

Noble semence, guerre et faveur de mon prochain, devant la sourde aurore je te garde avec mon quignon, attendant ce jour prévu de haute pluie, de limon vert, qui viendra pour les brûlants, et pour les obstinés.

*René Char*

FÜR EINEN STEINBRECH-PROMETHEUS

*Hölderlins äolische Hand berührend.*

Wirklichkeit, ohne der Dichtung ausrenkende Kraft: was ist sie?

Allzu gewaltig hatte Gott unter uns gelebt. Aufstehen, weggehn – wir vermochten's nicht mehr. In unserm Auge sind die Sterne tot, die übermächtig waren in seinem Blick.

Die Fragen der Engel sind es, die haben die Dämonen zum Einbruch heraufgereizt. Sie haben uns an den Fels geschlagen, uns zu bekämpfen und uns zu lieben. Von neuem.

Der einzige Kampf geschieht im Dunkeln, und nur an dessen Rand ist Sieg.

Hochherziges Saatgut, meines Nächsten Krieg und Gunst: vor der tauben Morgenröte bewahre ich dich mit meinem Ranft Brot, wartend auf den vorhergesehenen Tag sehr hohen Regens und fruchtbar grünen Schlamms, der anbrechen wird für die Glühenden und für die dasind in Eigensinn.

*Deutsch von Franz Wurm*

## REZENSIONEN

FRIEDRICH BEISSNER: Hölderlin. Reden und Aufsätze.  
Weimar: Böhlau 1961. 287 S., 9 Tafeln.

Friedrich Beißners unvergänglicher Beitrag zur Literaturwissenschaft besteht in seinem Editionsverfahren für die Große Stuttgarter Ausgabe. Noch hat sich dieser Beitrag auf Gebieten außerhalb der Hölderlinforschung nicht ausgewirkt, obwohl schon Versuche gemacht werden, dasselbe Verfahren auf andere Dichter anzuwenden, wie z. B. auf Heine. Doch bemerkt Beißner selbst in der vorliegenden Sammlung von Reden und Aufsätzen, daß diese Technik sich nur für die Behandlung von Manuskripten eignet, bei denen eine ähnliche Anhäufung von Verbesserungen und Ergänzungen vorliegt, welche die Stadien der Komposition von ganzen Zeilenkomplexen und Strophengefügen zu erhellen vermögen. Die Hauptaufgabe besteht darin, den echten Text herzustellen. Das ist eine Aufgabe, die sich weitgehend von derjenigen bei der Herausgabe antiker und mittelalterlicher Schriften unterscheidet, wie auch von der Edition der Werke jener neueren Dichter, die endgültige und authentische Fassungen hinterlassen haben. Die Entzifferung von Hölderlins höchst komplizierter Handschrift gehört zu den Errungenschaften Beißners, in der er die Leistungen Hellingraths in glänzender Weise weitergeführt hat. Die Reproduktionen von Handschriften, welche dem vorliegenden Band beigegeben sind, veranschaulichen die Größe der Aufgabe und ihrer Lösung.

Beißner ging jedoch des öfteren über die bloße Festlegung der Endgestalt eines hölderlinschen Gedichtes hinaus, indem er die Folge der Stadien in der Komposition aus der handschriftlichen Vorlage aufzeigte. Dadurch gelang es ihm, die Vereinbarkeit von genetischen und strukturellen Gesichtspunkten zu einer Zeit zu beweisen, als in der Literaturwissenschaft die Strukturanalyse zur Hauptsache geworden war. Es gelang ihm, die strengste philologische Methode mit neueren kritischen Prinzipien zu vereinigen.

Doch ist sich Beißner der Grenzen seiner Methode wohl bewußt. In vorliegendem Band betont er mehrmals (so z. B. auf S. 260, 273, 285), daß mit diesem Verfahren nur das „ideale Wachstum“ eines Gedichtes „vom ersten Keim des Plans und Entwurfs bis zur endgültigen Gestalt“ veranschaulicht werden kann, nicht aber die tatsächliche Zeitfolge der vorgenommenen Änderungen und Zusätze. Bei jeder Aussage über die poetische Verfahrungsweise des Dichters muß daher mit großer Behutsamkeit vorgegangen werden.

Einen erfolgreichen Versuch, die zeitlichen Stufen in der Komposition festzustellen, stellt der Aufsatz 'Zu den Oden Abendphantasie und Des Morgens', besonders auf den S. 62–66, dar. Die hervorragendste Leistung aber war die Rekonstruktion des Gedichtes 'Mnemosyne', welche im Vortrag 'Hölderlins letzte Hymne' (S. 211–246) geschildert wird. Es ist ein gutes Beispiel philologischer Restaurationsarbeit, obwohl man annehmen kann, daß Hölderlin das Gedicht in der vorgelegten Gestalt einer weiteren Revision unterzogen hätte.

Die endgültige Fassung der 'Friedensfeier' stellt einen analogen Fall dar. Auf S. 167 bis 191 findet sich die Einleitung, mit der Beißner 1954 den Erstdruck der Hymne begleitete, S. 192–210 ein 'Rückblick auf den Streit um Hölderlins Friedensfeier'. Dieser Streit hat sich hoffentlich inzwischen so weit gelegt, daß man die Vor- und Nachteile einer öffentlichen Debatte über derartige literarische Gegenstände einigermaßen zu beurteilen vermag. Ein Nachteil besteht außer Zweifel doch darin, daß die Beteiligten in geringerem Maße als üblich geneigt sind, ihre einmal eingenommenen Positionen zu ändern. Die Erklärung der Worte „noch auch“, der Wörter „müd“ und „rufen“, sowie

anderer bedeutsamer Motive und Merkmale des Gedichts läßt noch manches zu wünschen übrig. Was jedoch die Hauptfrage der Kontroverse betrifft, so ist aus dem Vortrag über die Ode 'Der Frieden' (S. 92–109) ersichtlich, daß Beißner im allgemeinen durchaus nicht geneigt war, die Bedeutung Napoleons für Hölderlin zu leugnen. Ob dieser Vortrag vor der Veröffentlichung der 'Friedensfeier' gehalten wurde oder erst nachher, ist nicht ersichtlich, da die Nachweise leider keine Daten verraten. Für Beißners Stellungnahme zu manchen der erörterten Probleme wäre zu wissen wertvoll gewesen, wann der betreffende Aufsatz oder Vortrag verfaßt wurde. Auch hätte der Druck der Sammlung wohl Gelegenheit gegeben, manches Versäumte nachzuholen. So war es im Vortrag 'Vom Baugesetz der Vaterländischen Gesänge' (vordem 'Vom Baugesetz der späten Hymnen') gewiß erforderlich, Mißverständnisse und Fehldeutungen von Viëtor und Böhm eingehend zu berichtigen – doch war dabei die Analyse der Rhein-Hymne zu knapp geraten; sie ist leider auch jetzt nicht erweitert worden.

Der Verfasser wollte vor allem die Vorträge so wiedergeben, wie sie mündlich gehalten wurden. Es war daher nicht zu vermeiden, daß die Sammlung in der jetzigen Buchform etwas uneinheitlich wirkt. Sie enthält manche wörtliche Wiederholungen (z. B. auf den Seiten 5–7, 114, 150–151) und gewisse Unterschiedlichkeiten in der Interpretation (z. B. über die Bedeutung von Titeln auf S. 94 f. und 156).

Solche Unebenheiten stellen sich bei Sammlungen von Gelegenheitsschriften immer ein. Sie fallen nicht ins Gewicht, wenn man den gesamten Beitrag erwägt, den Beißner mit diesem Buche der Hölderlinforschung leistet. Es enthält die wertvollsten Hinweise auf Hölderlins Gegensatz zu Winkelmann in seiner Homer-Auffassung und in der Deutung der Gestalt des Achilles (S. 31–51); auf die Unterschiede der drei Fassungen des 'Empedokles' (S. 67–91); auf die Struktur von Hölderlins Oden (im Vortrag über 'Dichterberuf' S. 110–125) und Elegien (im Aufsatz über das Bruchstück 'Der Gang aufs Land' S. 126 bis 143), schließlich auf den Stil der letzten, schon im Wahnsinn verfaßten Gedichte (S. 247–250). In diesen und in manchen anderen Erörterungen erkennt man die einzigartige Schärfe des Urteils und die umfassende bis in die Antike reichende Kenntnis literarischer Zusammenhänge, welche Beißners Ausführungen zu maßgebenden Deutungen werden ließen.

E. L. Stahl

MARIA CORNELISSEN: Hölderlins Ode 'Chiron'.  
Tübingen: Hopfer (1958). 109 S. (Neue geisteswissenschaftliche Studien)

Diese ursprünglich 1957 als Tübinger Dissertation vorgelegte Arbeit setzt sich nicht etwa das Ziel, den schon vorliegenden Interpretationen dieser Ode eine weitere, eingehendere an die Seite zu stellen; vielmehr dient das Gedicht selber als Schlußpunkt eines Streifzugs durch Hölderlins Werk, der schon bei der Losung „Reich Gottes“ der Tübinger Stiftsfreunde einsetzt und insbesondere die in der Vorrede zum Thalia-Fragment des 'Hyperion' erläuterte Vorstellung der „exzentrischen Bahn“, das Motiv der Liebe im Eingangskapitel von 'Hyperions Jugend' sowie auch das Aufsatzfragment 'Über Religion' einbezieht – der Ode 'Chiron' und deren Vorstufe 'Der blinde Sänger' wird etwa die Hälfte der hundert Seiten starken Arbeit gewidmet. Schon in dieser äußeren Anordnung wird das Bestreben der Verf. sichtbar, an Hand der Ode eine „Welt- und Denkstruktur“ Hölderlins herauszuarbeiten, die sie als „Prozeß zur Erlangung eines Bewußtseins“ (53) bestimmt und die „bis in die letzte Schaffenszeit des Dichters hinein“ Hölderlins „wich-



tigstes dichterisches Thema“, folglich auch in der Ode ‘Chiron’ „unmißverständlich zu erkennen“ sei (53).

Der erste Teil der Arbeit – „Hölderlins Erfahrung und Bestimmung von Welt und Geist“ überschrieben – verfolgt die verschiedenen Ausprägungen dieser Denkstruktur in Hölderlins Frühwerk. Schon in der gemeinsamen Losung „Reich Gottes“ seien eigene Vorstellungen verborgen, insofern Hölderlin die gemeinschaftsstiftende Kraft weniger in „kämpferischer Vereinigung und im Drängen zum gleichen Ziele“ als vielmehr in der „gemeinschaftlichen Beziehung auf die Sphäre des Göttlichen“ (4) gesehen habe. Diese Bezogenheit auf das Göttliche wird nun näher umrissen durch einen Rückgriff auf das 1794 entstandene ‘Fragment von Hyperion’, wo es in der Vorrede heißt, nach dem Untergang des „ersten Ideals“ der ursprünglichen Einfalt sei ein zweites Ideal zu erstreben, ein „Zustand der höchsten Bildung“, wo die Einheit des Menschen mit allem, womit er in Verbindung steht, bewußt wiederhergestellt werde. Aber dieser zweite Zustand wird „keine Realität, er ist und bleibt Ziel des Menschen, er ist als Zustand nicht möglich“ (15). Diese „Irrealität des zweiten Zustands“ wird durch Hinweise auf das ‘Fragment von Hyperion’ erhärtet, wo die Vollendung alles Strebens in eine unbestimmte Zukunft hinausverlegt wird und wo ferner am Schluß des Fragments der Erzähler Hyperion – entgegen seinen früheren Bestrebungen – sich zur wohltätigen Wirkung der „Dämmerung“ bekennt: „Meinem Herzen ist wohl in dieser Dämmerung. Ist sie unser Element, diese Dämmerung? Warum kann ich nicht ruhen darinnen?“ (Fr. 220). Diese Dämmerung sei „Ausdruck dafür, daß die höchste Steigerung des hiesigen Lebens erreicht ist, daß aber das Drängen des Menschen über diese ihm erreichbare Seinsform hinausweist“ (27): auch hierauf stützt die Verf. ihre Hauptthese, es gehe bei Hölderlin immer um eine sich verwandelnde Bezogenheit auf ein Unerreichbares – um „die ideale Verhaltensweise des Subjekts in seiner Ausrichtung auf das Objekt“ (23) –, nicht um die faktische Erreichung eines zweiten Idealzustandes. Damit ist für die Verf. auch gesagt, daß der Lebensweg des Menschen die Form einer „exzentrischen Bahn“ annimmt: diese sei nicht etwa „ein gleichbleibendes Umkreisen eines unerreichbaren Zentrums“ (hierin behält die Verf. gegenüber Schadewaldt recht, versäumt allerdings, den Begriff der Exzentrizität in Hölderlins Sinne genau zu begründen), sondern eine „progressive Bewegung des Geistes“ (24), die durch eine „Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt“ (24) gekennzeichnet sei, insofern „die ideale Entsprechung der Harmoniscentgegengesetzten nicht möglich ist“ (21). Die Diskrepanz des so verstandenen Strebens werde nun in der fragmentarischen Rahmenerzählung ‘Hyperions Jugend’ einer Lösung entgegengeführt, und zwar in dem an Platon anknüpfenden Motiv der Liebe, die als „die wirkliche Vereinigung der Harmoniscentgegengesetzten in der Entgegensetzung, nicht in ihrer Aufhebung“ (44) verstanden werde und somit der notwendigen Exzentrizität der ihr Ziel nicht erreichenden, sich immer nur auf ihr Ziel hinordnenden menschlichen Entwicklungsbahn Rechnung trage. Aber die „letzte und höchste Stufe menschlicher Seinsmöglichkeit“ sei erst dann erreicht, als der „vereinende Moment, die in Melite gestaltgewordene Vereinigung des Getrennten, entschwinden ist“ (49) und in die „liebende Objektausrichtung der menschlichen Natur“ überhaupt eingehe.

Diese Relation wird in einem weiteren Schritt in der Argumentation dahin bestimmt, daß ihr weniger die dem Menschen gegenüberstehende Welt als vielmehr die subjektive „Gestimmtheit des Geistes“ (25) selber das Gepräge gebe: „Hölderlins Aussage von der Welt, vom Objekt bezieht sich ja, genaugenommen, immer nur auf die Gestalt, die sie hat als zu einer vorgegebenen Verfassung des Geistes sich verhaltend“ (25). Die „Selbstauffassung des individuellen Geistes“ werde rückwirkend durch die „vorgenommene Ein-

ordnung des Objektes unter diese dem Subjekt eingeborene geistige Struktur“ (27) zustande gebracht. In einem ähnlichen Sinne wird im Anschluß an Hölderlins Vergleich des Stromes mit dem Zentauren auch hier eine entsprechende Dialektik festgestellt: der Strom gibt dem Objekt (dem Ufer) seine Gestalt, wird aber „durch die Rückwirkung des Objekts nun auch seinerseits bestimmt“ (57).

Auch in den Oden ‘Der blinde Sänger’ und ‘Chiron’ erblickt die Verf. eine „zur Kunst gesteigerte Aussage von jener immer und überall aufgesuchten Aufgabe des Menschen, ein Bewußtsein zu erlangen“ (64). Sie nimmt eine Gliederung des Gedichts vor, wonach dieses – gemeint ist ‘Der blinde Sänger’ – „streng symmetrisch in vier Gruppen zu je drei Strophen“ zerfalle, „zwischen die als siebte die Mittelstrophe hälftend sich einfügt“ (65). Zwei Wendepunkte werden hervorgehoben: V. 26 (in der mittleren siebten Strophe also) – die Stimme des Donnerers wird vernommen – und V. 41 mit dem Ausruf „Tag! Tag!“ Jene Stelle sei die „Mitte“, die „geistige Wende“ des Gedichts, sei aber noch nicht dessen „Ziel“ oder „Gipfel“: dieser werde erst mit V. 41 erreicht (65). Bei dieser Unterscheidung zwischen „Mitte“ und „Ziel“ knüpft die Verf. an Hölderlins Anmerkungen zu seinen Sophokles-Übersetzungen an, wo die „gegenrhythmische Unterbrechung“ der „Cäsur“, in der „die Vorstellung selber“ erscheint, nicht mit der „Mitte“ des Stücks zusammenfällt, ja – wie Hölderlin ausdrücklich feststellt – nach vorne oder nach hinten verschoben wird. (Daß das Verhältnis der „Mitte“ des ‘Oedipus’ zur Cäsur dem Verhältnis von „Mitte“ und „Ziel“ der Ode, daß die Funktion des „Ziels“ (V. 41) überhaupt derjenigen der Rede des Tiresias entspräche, scheint uns allerdings nicht erwiesen.) In einem weiteren Rückblick wird nun – mit größerem Recht – ein Vergleich gezogen mit dem im ‘Grund zum Empedokles’ dargelegten Entwicklungsgang des Empedokles, wo der „Augenblick der Umkehr in der Entzweiung zwischen den Idealen“ (bei der Vertauschung der einander feindlichen Gegensätze) diese Entzweiung umbiege zu einer „neuen Begegnungsmöglichkeit“ (68), die in eine allgemeinere Einigkeit, in jene „Stetigkeit“ (69) hineinführe, „die nur mit der Auflösung des Moments die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bestimmt, die der Dämmerung des Fragments von Hyperion entspricht“ (69). Auch weitere anregende Parallelen mit früheren Werken werden aufgezeigt, etwa in der Erweckung Hyperions aus seiner kindlichen Unschuld durch den Erzieher Adamas und der – in der ‘Chiron’ überschriebenen zweiten Fassung der Ode bezeugenden – „Aufhebung des kindlichen Idealzustandes“ (79) des Zentauren durch den vergifteten Pfeil des Herakles. Hierin erweise sich Herakles als „Zeus’ Knecht“, der gerade durch die Entzweiung des jungen Lebens mit seinem Objekt „die Voraussetzungen schafft dafür, daß der Donnerer vernehmbar wird im individuellen Leben“ (84). In ‘Chiron’ trete der Prozeß der „Erlangung eines Bewußtseins“ noch klarer hervor: war dem blinden Sänger „die der Erfahrung vom Göttlichen schon mitgegebene unbedingte Ergriffenheit“ zuteil geworden (97), sei in ‘Chiron’ die „höchste Möglichkeit des Bewußtseins“ (99) erstiegen, insofern „der Begegreifende dem Gesetze des Zeitenwechsels in seiner lebendigen Erscheinungsform“ zusehe, während er ihm früher „nur unterworfen“ (98) gewesen wäre.

Wenn man nun versucht sich den leitenden Gesichtspunkt dieser Arbeit zu vergegenwärtigen, so drängt sich sofort die Frage auf, was denn eigentlich mit diesem Aufweis des durchgehenden Themas der „Erlangung eines Bewußtseins“ gewonnen ist. Wir wollen nicht etwa die Bedeutsamkeit einer solchen Problematik für Hölderlins Werk bestreiten – im Gegenteil; nur kann gerade ein so zentrales Motiv erst aus dem ganzen Körper des Werkes entwickelt werden. Der Verf. kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie durch unbegründete Hervorkehrung einzelner Ausprägungen dieses Motivkomplexes unter Ausparung anderer, zum Teil noch wichtigerer Äußerungen eine falsche

Kontinuität hergestellt hat, die es in dieser Form bei Hölderlin nicht gibt. Fraglich ist vor allem die Orientierung an der Rahmenerzählung 'Hyperions Jugend' und der dort niedergelegten Lehre von der die beiden „Triebe“ vereinigenden Liebe; denn diese Lehre wird auf der Grundlage einer an Fichte sich anlehnenden Anschauung entwickelt, wonach die Schönheit der Welt dem menschlichen Subjekt nur deswegen entgegentreten könne, weil das Subjekt sie schon in die Welt projiziert habe – die Liebe ist nach Hölderlins Darstellung (wohlgemerkt: an dieser Stelle) blind, weil sie diese Bedingtheit der äußeren Welt nicht erkennt und sich ihr als objektiver Realität hingibt. Hieraus zieht die Verf. den Schluß, das Objekt sei unter einer dem Subjekt eingeborenen geistigen Struktur, letztlich als der „vorgegebenen Verfassung des Geistes“ entsprechend, zu erfassen. Diese Schlußfolgerung – neben den daraus gezogenen Konsequenzen – scheidet aber sofort aus, wenn man die Bedingtheit dieser Entstehungsstufe des Romans berücksichtigt, die stark unter dem Einfluß Fichtes steht und wohl aus diesem Grunde die Bezogenheit auf das Objekt der Selbstrealisierung des Subjekts unterordnet. Gerade aus diesen Ausführungen kann man nur mit großem Vorbehalt auf das Gesamtwerk schließen. Weder in dem früheren 'Fragment von Hyperion' noch in der Schlußfassung des Romans wird die „Erlangung eines Bewußtseins“ unter diesem Aspekt dargestellt. Ja, schon in der Vorrede zur vorletzten Fassung wird der für die weitere Ausarbeitung des Romans – und für das Gesamtwerk Hölderlins – grundlegende Gedanke ausgesprochen, die Schönheit sei das einmalige Vorhandensein des „Eins und Alles“, das „mehr ist denn alle Vernunft“ – sie wird also nicht von der Struktur des Subjekts, sondern von der Selbstoffenbarung des Ewigen her gesehen. Es muß auch in einem allgemeineren Sinne betont werden, daß Hölderlins Ausgangspunkt eben nicht in der vom Subjekt geleisteten „Erlangung eines Bewußtseins“, sondern vielmehr in einer Subjekt und Objekt umspannenden Gesetzmäßigkeit zu sehen ist, die in einer übersubjektiven Notwendigkeit, der „nothwendigen Willkür des Zeus“ wurzelt. Nicht nur der Mensch gelangt zu einem Bewußtsein, sondern auch die Götter bedürfen der „führenden Menschen“. Diese Dialektik wird von der Verf. nicht berücksichtigt, so daß das Motiv des „Bewußtseins“ bei Hölderlin in ein falsches Licht rückt. So wichtig und fördernd ihre These ist, daß der Mensch das zweite Ideal nicht tatsächlich erreicht, sondern sich jeweils auf es hinordnet, so ungenügend sind ferner auch ihre Hinweise auf Hölderlins weitere Bestimmungen dieses Verhaltens. Es wird auf die Liebe hingewiesen (was ja nur bedingt richtig ist), auch auf das Motiv der Dämmerung. Aber es leuchtet nicht ein, warum gerade diese sehr unbestimmte und vorläufige Ausprägung eines so wesentlichen Motivs herausgegriffen wird: warum läßt die Verf. den Hyperion der Schlußfassung außer acht, der ja nicht etwa sich zur Dämmerung bekennt, sondern zum *D i c h t e r* wird? Das ist ein überaus bedeutsamer Schritt, der auf das ganze Werk ausstrahlt: denn Hölderlin kommt mehr und mehr dazu, gerade das Dichten als jene Verhaltensweise zu bestimmen, die das Bedingtheit durch die notwendige Exzentrizität der menschlichen Bahn mit der Bezogenheit auf das 'Ideal' vereinigt. Ohne Berücksichtigung dieses Motivs ist der ganze Komplex der Bewußtseinsproblematik bei Hölderlin nur einseitig und unvollständig wiederzugegeben: das Thema, das gleichsam zum Schlußstein der Arbeit hätte werden müssen, wird gar nicht herangezogen.

Man wird zu dem Schluß gedrängt, daß es der Verf. im großen und ganzen nicht gelungen ist, die Zusammenstellung der beiden Hälften der Arbeit – „Hölderlins Erfahrung und Bestimmung von Welt und Geist“ und die Ode 'Chiron' – überzeugend zu rechtfertigen: weder wird die Bewußtseinsproblematik trotz einiger treffender Beobachtungen umfassend dargelegt, noch wird die Notwendigkeit einer Deutung gerade dieser Ode von den gegebenen Voraussetzungen her evident. Andere Vorbehalte wären zu manchen Stellen der Arbeit

anzumelden. So wichtige Aufsätze wie der 'Grund des Empedokles' und – insbesondere – 'Die Verfahrungsweise des poetischen Geistes' werden zwar hier und da herangezogen, werden aber in ihrem eigentlichen Ansatz nicht sichtbar. So sehr also das Bestreben zu begrüßen ist, gerade in Hölderlins Werk eine durchgehende Struktur der „Erfahrung und Bestimmung von Welt und Geist“ herauszuarbeiten, so sehr leidet die Arbeit an einer unbegründeten Verengung des Blicks, die gerade bei einem so allgemeinen, die Berücksichtigung des ganzen Werkes erfordernden Thema sich nachhaltig auswirkt.

Lawrence Ryan

HORST RUMPF: Die Deutung der Christusgestalt bei dem späten Hölderlin.  
(Frankfurt a. M.) 1958. 201 S. [Msch.schr. vervielf.] Frankfurt a. M., Phil. Diss. 1957.

Es ist seit der Veröffentlichung des 2. Bandes der Stuttgarter Ausgabe deutlich geworden, daß eine verlässliche Bestimmung der Bedeutung Christi für das Spätwerk Hölderlins sich zu einem großen Teil auf die umfangreichen Lesarten solcher Hymnen wie 'Der Einzige' und 'Patmos' stützen muß, deren Überarbeitungen den Prozeß der Auseinandersetzung Hölderlins mit Christus in anschaulicher Weise festhalten. Die vorliegende Arbeit hat ihr Hauptverdienst darin, daß sie eine sorgfältig vergleichende Analyse dieser beiden Gedichte bringt; sie stellt dann auf der Grundlage dieses Materials gewichtige Thesen zur Deutung des Spätwerks überhaupt auf.

Verf. geht von einer gewissen Diskrepanz in der Deutung der Hölderlinschen Christusgestalt aus: die Forschungslage sei durch eine Spaltung in zwei Gruppen gekennzeichnet, insofern die einen Christus als „empedokleischen Mittler zum göttlichen Urgrund der Natur“, andere – diametral entgegengesetzt – ihn als denjenigen ansehen, der „das verderbliche Sehnen der Menschheit zum Abgrund“ aufhält. An diese Frage knüpft Verf. bei seiner Untersuchung des 'Einzigen' an. Es wird ein Gegensatz zwischen „Welt“ und „Erde“ umrissen („immer jauchzt die Welt hinweg von dieser Erde . . .“) (es scheint uns übrigens nicht ganz ausgemacht, daß diese Umschreibung von „Welt“ als „Kraftzentrum jener menschenfeindlichen Energie, die aus dem umgrenzten Dasein herausbricht und herausreißt“ (23) – analog dem „menschenfeindlichen Naturgang“ der Antigone-Anmerkungen – wirklich als *D e f i n i t i o n* dieses Begriffs Gültigkeit hat). Jedenfalls sei in den drei „Söhnen“ – Herakles, Dionysos, Christus – eine „gegenweltliche“ Tendenz verkörpert (im Sinne der soeben angeführten Definition von „Welt“), ein Streben – und ein Verweisen – ins Maßvolle, Ständige, Umgrenzte, wodurch den Menschen die Möglichkeit des „ausharrenden Bleibens inmitten der berausenden Versuchungen der von der Erde hinwegrauschenden Todeslust“ (27) gegeben werde. So ist Dionysos „der Erde Gott“, der auf die Todeslust der Menschen hemmend wirke und es den Menschen erleichtere, sich auf der Erde einzurichten. Gegenüber Dionysos trete bei Christus nun aber das Motiv des „Leidens“ auf: ihm, der „in der Machtlosigkeit der Liebe gekommen“ war und der „dem Fortriß der Welt erlegen“ ist, sei die „Welt“ zu einem Schicksal geworden, das ihn hinweggerissen habe. Diese Sachlage werde präzisiert in der Hymne 'Patmos', die solche Motive wie das „Geschäftige“ der Menschen, die „Sünde der Welt“, die „Drachenzähne“ der menschlichen Satzungen, herausarbeitet. Demgegenüber steht die unergründlich bejahende Kraft Christi, der, obwohl nicht mehr im göttlichen Naturzyklus geborgen, dennoch alles bejaht. Mit dem drohenden Auseinanderfallen der Welt gehe also die Hervorhebung der geschichtlichen Einmaligkeit Christi einher.

Wie das Schicksal Christi, so sei auch sein Fortwirken anderer Natur als das der antiken Götter. Ihm sei das „Worthafte“ eigen – im Gegensatz zur „Sichtbarkeit“ der „im Raum“ bestehenden Götter des Altertums –, er habe die „Spur eines Wortes“ hinterlassen und lebe weiter eben in „heiligen Schriften“, also in der Mittelbarkeit des von ihm und den Aposteln tradierten „Wortes“. Und diese Art des Fortwirkens sei gerade der geschichtlichen Situation des nachantiken Aeons angemessen, wo der Drang zur Unmittelbarkeit des Göttlichen eine gefährliche Berausung – eben ein „Hinwegjauchzen“ – sei, wo das Göttliche nur in der „Unterscheidung“ bewahrt werden könne und die Menschen sich auf das eng Umgrenzte bescheiden müssen. Die Erinnerung an Christus sei schon für die Apostel zu einer „Seuche“ geworden, eben weil sie die Unmittelbarkeit der göttlichen Gestalt nachtraueren, anstatt sich in das Schicksal der Geschiedenheit zu finden.

Diese Konzeption wird scharf abgehoben von früheren Ausprägungen des Christusmotivs (in ‚Brod und Wein‘, ‚Friedensfeier‘), auch von der oft als christus-ähnlich bezeichneten Empedokles-Gestalt. Dort sei das Geschehen in einen „naturrhythmischen“ Kreislauf eingebettet, der in Metaphern von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen seinen Ausdruck finde, dem jedoch das Einmalig-Geschichtliche fehle. (Daß das „mythische“ Weltbild deswegen als „unernst“ abgewertet wird, ist allerdings wohl als eine kleine Entgleisung zu betrachten.)

Um an diesem Christus-Erlebnis einen entscheidenden Umbruch nachzuweisen, verweist Verf. (in Anknüpfung an Eugen Gottlob Winkler) auf die sprachliche Entwicklung des späten Hölderlin, auf das „allenthalben gefundene Prinzip der Diskontinuität“ und das darin angedeutete Auseinanderfallen des „ganzheitlichen“ Weltbildes, zum andern auf die Frage der „vaterländischen Umkehr“. Diese versteht Verf. als Abkehr von der Unmittelbarkeit des Gottesbezugs, als Wendung zum Mittelbaren, zur Pflege des „vesten Buchstabens“, wie sie insbesondere am Schluß der Patmos-Hymne betont hervortrete. Dieses Verhalten – d. h. die Aufrechterhaltung des hesperischen Gottesbezugs gerade in der Dimension der Sprache (wohlgemerkt: der deutenden, auslegenden, nicht der schöpferisch dichtenden Sprache) – sei im Schicksal und Verhalten Christi vorgeprägt gewesen: Christus sei „Prototyp der den Hesperischen zugewiesenen Lebenshaltung“. Damit gewinnt die „vaterländische Umkehr“ eine Radikalität, die der in seiner Arbeit ‚Hölderlin und Heidegger‘ niedergelegten Auffassung Beda Allemanns nahesteht: etwa in der Betonung der Geschiedenheit von Göttern und Menschen in der nachantiken Ära, in der daraus notwendig gewordenen Abkehr von der göttlichen Unmittelbarkeit. Aber es ist Verf. wohl der Nachweis gelungen, daß Allemanns Deutung der Christusgestalt verkehrt ist: für Allemann wird in Christus gerade eine der hesperischen genau entgegenlaufende Tendenz (das Hinwegjauchzen) verkörpert, so daß die Menschen nun in „heiliger Untreue“ gegen Christus handeln müssen. Demgegenüber macht Verf. geltend, daß gerade die Abkehr von der Unmittelbarkeit der Teilnahme oder der Erinnerung und der damit einhergehende Rückzug auf die Schrift keine Abkehr von Christus, sondern gerade ein in „lebendiger Treue“ geübter Dienst an Christus sei.

Trotz dieser wichtigen Korrektur und trotz der eindrucksvollen Schärfe seiner Argumentation und der Genauigkeit seiner Interpretation scheint uns jedoch, daß der Verf. sich von Allemann doch zu einer übermäßigen Betonung dieser Geschiedenheit hat verleiten lassen. Bei der Konzentration auf eine schmale Textbasis krankt die Arbeit daran, daß die früheren Stufen des Hölderlinschen Werkes allzu wenig differenziert umrissen werden. Die „Synthese“, die alle Unterschiede auflöst, gibt es bei Hölderlin im genauen Sinne nicht; die vermeintliche Geschlossenheit des „naturmythischen“, also nicht geschichtlich geprägten Weltbildes ist auch eine Konstruktion. Schon im ‚Hyperion‘ – um ein sehr

viel früheres Werk zu nennen – wird der Unterschied der „exzentrischen“ Lebensbahn zum ewigen All-Einheits-Rhythmus der Natur klar herausgearbeitet: Diotima wird als einmaliges Vorhandensein der Schönheit gewertet, das als solches eine geschichtsbildende Wirkung hat; schon hier wird gerade das Worthafte – d. h. aber auch, nicht das Angewiesensein auf das überlieferte, sondern das Stiften des dichterischen Wortes – als angemessene Verhaltensweise des neueren, d. h. des nachantiken Menschen verstanden. Näher besehen ist auch die Dialektik der Homburger Aufsätze, die in den gleichzeitig und auch später entstandenen Gedichten einen Niederschlag findet, nicht auf eine „Synthese“ ausgerichtet, die alle Unterschiede auflöst, sondern beruht auf der Verschiedenheit des Göttlichen und des Menschlichen, deren Einigung (abgesehen von der Ekstasis des göttlichen Augenblicks – und in einem genaueren Sinne auch dort) „hyperbolisch“ ist; die „Umkehr“ ist keine bei dem späten Hölderlin plötzlich als Folge eines durch das Christuserlebnis ausgelösten „Umbruchs“ auftretende Denkfigur, sondern ist bei dem „mittleren“ Hölderlin schon wirksam<sup>1</sup>. Auch die Diskontinuität gehört von vornherein bei Hölderlin zum menschlichen Erlebnis des Göttlichen, ist also auch schon in dem früheren Werk angelegt. Es scheint uns demnach, daß der Übergang zum Spätwerk sich viel gradueller vollzieht, als vom Verf. angenommen wird – von einem „Umbruch“ zu sprechen, ist wohl fehl am Platze. So wäre auch geltend zu machen, daß auch die vaterländische Umkehr, insofern sie als leitender Gesichtspunkt des hesperischen Dichtens wirkt, nicht nur in dem früheren Werk vorgeprägt ist, sondern auch keineswegs auf einer derartig unvermittelbaren Geschiedenheit von Göttern und Menschen beruht: der hesperische Dichter ist „des Geistes voll“, er hält die „Wärme“ der „Leidenschaft“, er „realisiert“ – d. h. er verkündigt prophetisch – das Göttliche in der nach wie vor dem Verhältnis von Göttern und Menschen allein angemessenen Weise, er verlegt sich nicht etwa (das wirkt im Munde eines Hölderlin etwas grotesk!) auf die Kommentierung und Erhaltung der „heiligen Schriften“. (Auch die Ausführungen zu diesem Fragekomplex beziehen sich nicht auf die ganze Breite des dazu gehörigen Materials.)

Insgesamt erweist es sich nicht nur als ein Vorteil, daß Verf. sich seine Kategorien auf Grund einer Analyse von nur zwei Gedichten erarbeitet. Eine Entwicklungsrichtung wird zwar in vielen Punkten überzeugend herausgearbeitet, und für die Hölderlin-Forschung wichtige Ergebnisse werden zutage gefördert. Aber bei der Bewertung seiner Ergebnisse im Hinblick auf das Gesamtphänomen Hölderlin verschiebt Verf. einigermassen die Akzente, macht aus einer graduellen Entwicklung einen entscheidenden Umbruch. Man muß – mit einem Wort – weniger den späten Hölderlin von Christus her interpretieren (was die Gefahr mit sich bringt, durch Isolierung dieses Motivs die Bedeutung der „Begegnung“ mit Christus zu übertreiben), als vielmehr die Beschäftigung mit Christus unter dem Gesichtspunkt der Gesamtentwicklung Hölderlins betrachten und in das schon in seinen wesentlichen Zügen ausgeprägte und sich gerade durch die Christus-„Begegnung“ bereichernde und differenzierende Dichtwerk einordnen – es gilt also, die Kontinuität viel mehr als die – u. E. noch nicht erwiesene – „Einmaligkeit“ eines von Christus ausgehenden Umbruchs herauszuarbeiten.

Lawrence Ryan

<sup>1</sup> Rez. darf zur Begründung dieses Gesichtspunkts auf den in diesem Jahrbuch abgedruckten Vortrag ‚Hölderlins Dichtungsbegriff‘ hinweisen.

ULRICH HÄUSSERMANN: Friedensfeier. Eine Einführung in Hölderlins Christushymnen.

München: C. H. Beck 1959. 308 S.

DERS.: Friedrich Hölderlin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.

Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1961. 176 S. (rowohlts monographien 53)

Man vermutet schon eine gewisse Befangenheit, wenn eine den späten Hymnen Hölderlins, vornehmlich der 'Friedensfeier', gewidmete Untersuchung diese Gedichte schlechtweg als „Christus-Hymnen“ titulierte. Gewiß, es ist unbestreitbar, daß etwa das Gedicht 'Patmos', das übrigens in eine Bestimmung der Verfahrungsweise des hesperischen, des vaterländischen Dichters ausgeht und schon daher wohl eher die von Hölderlin selber verwendete Bezeichnung als „vaterländischer Gesang“ als angemessen erscheinen läßt, der Darstellung des Geschicks und des Fortwirkens Christi einen breiten Raum widmet; daß ferner in der 'Friedensfeier' selber Christus noch mehr in den Vordergrund tritt – ja es lassen sich schwerwiegende Argumente ins Feld führen zugunsten der These, daß Christus mit der so viel umrätselfelten Gestalt des Fürsten des Festes identisch sei. Und ein Gedicht wie 'Der Einzige', dessen verschiedene Entwicklungsstufen die Beschäftigung Hölderlins mit Christus unmittelbar widerspiegeln, gibt manche Probleme auf, die in das Zentrum des Hölderlinschen Werkes hineinführen und für die Deutung der dem gleichen Themenkreis zugehörigen Gedichte wichtigen Aufschluß gewähren, mithin auch bei einer „Einführung in Hölderlins Christus-Hymnen“ mit erheblichem Nutzen berücksichtigt werden könnten. Die Methode der vorliegenden Arbeit ist wohl am besten mit dem allgemeinen Hinweis zu umreißen, daß von alledem so gut wie nichts vorhanden ist. Die Hymnen Hölderlins behandelt Verf. unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, der es ihm erleichtert, über fast alle Einzelfragen der Interpretation und fast alle nur mittels einer gewissen begrifflichen Schärfe zu erfassenden Probleme souverän hinwegzugehen.

Es empfiehlt sich daher, bei den einleitenden methodologischen Ausführungen, die die Richtlinien der Untersuchung abstecken, kurz zu verweilen. Die Arbeit will ein „Schritt um Schritt erringendes Vorspüren in das wortlose Niemandsland des Heiligen“ (81) vollziehen, sie basiert auf einer Auffassung der Dichtung, nach welcher diese „hin- und herschwingt zwischen dem Willen des Dichters und jenem andern, nur ahnbaren Willen“, kraft dessen der Dichter „die Gewalt des Schöpferischen selbst erleidet“ und zum bloßen „Instrument“ wird. Diese Ausrichtung auf das nur „Ahnbare“ führt aber dazu, daß die Dichtung nicht auf die Beschaffenheit ihrer Kunstgestalt, sondern auf das in ihr aufspürbare „Wortlose“, auf das Geheimnisvolle, Urgründige hin untersucht wird, das im Wort „Ereignis“ ist. Demnach wendet sich Verf. dem „Wort“ – wohlgemerkt, dem einzelnen Wort – zu, in dem er gleichsam die Einbruchsstelle des hervorquellenden Chaos erblickt und an dem er die Nähe jener Grenze aufzeigen will, wo die Sprache am „Geheimnis“ verzweifelt. Dabei unterscheidet er vier kennzeichnende Ausprägungen des „in die schweigende Welt der Schöpfung (74) eintretenden Wortes: Das entspringende Wort – Das „factische Wort“ – Das spontane Wort – das aktive Wort.

Es scheint uns nicht müßig, nach den Konsequenzen dieser mit einem solchen Aufgebot an populär-mystischer Terminologie begründeten Versenkung in das aus dem „Schweigen des Geheimnisses“ (85) sich lösende Einzelwort zu fragen, und zwar in zweierlei Richtung. Ob denn wirklich die Dichtung gleichsam durch Einzelworte konstituiert wird, die unmittelbar aus dem Urgrund in Erscheinung treten? Und ob bei Hölderlin – oder sonst – gerade die „Quellkraft“ des Wortes – und nicht etwa das wache Bewußtsein des

Dichters – „der Bewegung des Ganzen den Ausschlag gibt“ (84)? Es ist für Häußermanns Betrachtungsweise symptomatisch, daß er vor einer Überschätzung des „Gerüsts“ warnt: das „von Hölderlin sehr ernst genommene 'Gesetz'“ „sollte in seinem Wert nicht überschätzt werden. Eigentlich d i c h t e n d e Bedeutung hat es wenig. Die entscheidenden Akzente der Dichtung werden ja spontan, intuitiv gesetzt; was sich dann aus ihnen, um sie, zwischen ihnen entfaltet, folgt der dem Dichter i n n e wohnenden Bewegung“ (84–85). Dem muß entgegengehalten werden, daß die geformte Kunstgestalt, die das Gedicht ist, sehr wohl ein „Gerüst“ hat, das nicht „spontan, intuitiv gesetzt“ wird, das aber nichtsdestoweniger ebenso viele echt „dichterische“ Bedeutung hat als der urgründige Gehalt des Einzelwortes. Diese Methode – die sich übrigens auch sonst in der Hölderlin-Forschung bemerkbar macht –, die nur auf das „Spontane, Intuitive“ des Einzelwortes achtet und den Bau des Gedichts, d. h. jegliche notwendigerweise von der bewußten Reflexion des Dichters begleitete Verbindung und Strukturierung, als künstlerisch minderwertig betrachtet und möglichst von der Betrachtung ausschließt, wird also ausgerechnet auf einen Dichter angewandt, der gerade in den zur Diskussion stehenden späteren Gedichten ein hohes Maß an „Besonnenheit“, an jener „nüchtern“ formenden, konstruktiven Kraft aufweist, ohne welche so komplexe Gebilde wie die späten Hymnen gar nicht zu denken sind. Freilich geht man schon über die von Häußermann abgesteckten Grenzen der Untersuchung hinaus, wenn man – in Anlehnung an Hölderlins (außerdichterische) Formulierungen – solche Begriffe wie die Besonnenheit oder die Nüchternheit in Anschlag bringt. Es ist jedoch bei allem Beharren auf dem wesentlich nicht-begrifflichen Charakter des dichterischen Wortes angängig, solche Aussagen als Interpretationshilfe heranzuziehen, zumal da Hölderlin selber eine ganz andere Einstellung zum eigenen Dichten kundtut, als sie ihm Verf. unterstellt. Und es mag zwar zutreffen, daß die Dichtung in einem gewissen Sinne ins „Wortlose“ hineinführt, aber sie hat doch diesseits der Grenze ihr Dasein; folglich zeugt es von einem schwerwiegenden Mißverständnis, wenn man – von der numinosen Kraft der Dichtung betroffen – diese Betroffenheit gleichsam durch Verbreitung eines „mystischen“ Dunstes vortäuscht, anstatt die Komplexität des Sagbaren mit einzubeziehen und erst von hier aus den Gehalt an Unsagbarem zu ermessen und zu bestimmen. Denn bei der Scheu vor der harten Arbeit des Begriffs läuft man die Gefahr, am Schluß immer nur eines und dasselbe, d. h. aber nicht die Ausstrahlung des schöpferischen Urgrundes, sondern ein leeres Nichts in der Hand zu halten.

Es nimmt demnach nicht wunder, daß Worte wie „Geist“ und „Mythos“ so ins Verschwommene umgebogen werden, daß sie fast zur Bedeutungslosigkeit entleert werden: was soll man z. B. mit der Behauptung anfangen, Hölderlins Wort „schon grünt's!“ sei ein „Mythos von zwei Worten“? Der Hinweis, daß das Wort „spontan“ (in bezug auf die „Spontaneität“ des schöpferischen Wortes verwendet) „aus der Botanik genommen“ sei und das „ursprüngliche“ im Gegensatz zum „gezüchteten“ und zum „verwilderten“ Wachstum bedeute, erschöpft wohl auch nicht ganz dessen philosophische Bedeutsamkeit. Es wäre infolgedessen schwierig und wenig lohnend, die Ergebnisse dieser Arbeit zusammenfassen zu wollen; was wissenschaftlich begründet werden müßte, wird zumeist vorausgesetzt, um einer auf die Einstimmung in die christlich verstandene „Frömmigkeit“ Hölderlins abgestellten Andacht Platz zu machen. Es ist daher schade um die gelegentlichen Beobachtungen, die doch zum genaueren Verständnis der Hölderlinschen Gedichte beitragen könnten; so ist die Behauptung nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, die umstrittenen Worte „aber o du“ in der 4. Strophe der 'Friedensfeier' seien „nicht Worte des problematischen Überlegens“ (wie zumeist angenommen wird), sondern „Worte der Ergriffenheit“ (94), die also keinen Zweifel an der Zugehörigkeit Christi zum

Fest ausdrücken und die Möglichkeit, daß Christus demnach schon in der 2. Strophe des Gedichts als Fürst des Festes angeredet wird, als etwas wahrscheinlicher erscheinen lassen.

In einem solchen Rahmen nehmen sich die textkritischen Ausführungen des Verf. trotz der einen oder anderen gelungenen Korrektur der bisherigen Lesungen (die durch manche Fehlgriffe aufgewogen wird) recht eigenartig aus; auch die geradezu rührende Gewissenhaftigkeit, mit welcher aus dem Indischen, dem Hebräischen, dem Griechischen und auch sonst Belege aufgespürt werden, bezeugt eine Gelehrsamkeit, die doch ihren Sinn verfehlt, weil sie letzten Endes einer nicht wissenschaftlichen Intention unterworfen wird.

Was für ein Gesamtbild Hölderlins dem Verfasser einer solchen Untersuchung vor-schwebt, geht mit einiger Deutlichkeit aus einer von ihm 1961 vorgelegten Taschen-'Monographie' hervor. Hier wird auf die „Schicksalsaspekte“ von Hölderlins Leben das Gewicht gelegt, auf die Verbindung der „eigentlich persönlichen Schicht“ mit dem „objektiven Raum der mythischen Schicksale“, was zu einer etwas simplifizierenden Stilisierung führt. Die Dichtungen als solche kommen nach wie vor zu kurz, auch die biographischen Ausführungen lassen an Sachlichkeit zu wünschen übrig. Im Vordergrund steht die „zarte leidende Menschlichkeit“ Hölderlins, dessen Werk aus der „existentiellen Not des Fremdlings“ erwachse. Im Grunde genommen wird damit das sattsam bekannte Bild des zarten deutschen Jünglings propagiert, dessen Auswirkungen die Hölderlin-Forschung schon seit einigen Jahrzehnten unschädlich zu machen bemüht ist. Höchstens läßt sich die Überbetonung der schwäbischen Komponente der Hölderlinschen Dichtung („nur wer Schwabe ist“, verstehe den Sinn mancher Ausdrücke Hölderlins, heißt es schon auf der ersten Seite) als einigermaßen neue – wenn auch deswegen nicht unbedingt förderliche – Zutat verstehen.

Lawrence Ryan

## BERICHT

ÜBER DIE JAHRESVERSAMMLUNG IN TÜBINGEN 26.–28. MAI 1961

Am Nachmittag des Freitag, 26. Mai 1961, begrüßte der Rektor der Universität Tübingen, Professor Dr. Eschenburg, die Mitglieder und Gäste, die zur siebenten Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft nach Tübingen gekommen waren. Er würdigte die Hölderlin-Forschung als ein Zeugnis geistiger Unabhängigkeit und erinnerte an die Gründung der Gesellschaft noch während des Krieges und an die Verdienste der Professoren Kluckhohn und Beißner um das Hölderlin-Jahrbuch und die Hölderlin-Forschung.

Anschließend eröffnete der Präsident, Oberbürgermeister Dr. h. c. Pfizer, die Tagung. Seine Ansprache hatte folgenden Wortlaut:

*Magnifizienz,  
hochansehnliche festliche Versammlung!*

*Zwei Jahre sind wieder ins Land gegangen, seit die Hölderlin-Gesellschaft sich im Kreise ihrer Freunde und Mitglieder zusammengefunden hat im Bemühen um das Werk des Dichters und dessen Ausstrahlung. Zum siebenten Mal erst geschieht das – ein hoffentlich richtig verstandener Wunsch, die Überflutung durch Tagungen und andere Veranstaltungen zu dämmen, die selteneren dafür um so mehr in der äußeren Form zu gestalten und durch ihren Inhalt prägen zu lassen. Zum fünften Mal vereinigen wir uns in Tübingen, dem Sitz der Hölderlin-Gesellschaft, der Stadt, die mit dem Dichter in den Jahren des Beginns seiner Sendung und nach deren Abschluß im langen Dahindämmern der fast vier Jahrzehnte dauernden geistigen Gefangenschaft verbunden ist, der Stadt auch, die durch Hölderlin-Haus und Hölderlin-Archiv im benachbarten Bebenhausen, durch die im Bereich der Philosophischen Fakultät ihrer Universität betriebene Forschung mit dem Namen Hölderlin eng verknüpft ist.*

*So gilt auch der erste Gruß der ehrwürdigen Eberhard-Karls-Universität, ihrem Rektor, Seiner Magnifizienz, Professor Dr. Eschenburg, der uns als Hausherr, Mitglied des Beratenden Ausschusses und Freund des Dichters begrüßt hat, dem wir, wie dem Senat und der Universitätsverwaltung, zu herzlichem Dank verpflichtet sind, daß der größte Teil der Veranstaltungen der Jahresversammlung in diesen Räumen stattfindet. Unser Gruß und Dank richtet sich sodann an die Landesregierung von Baden-Württemberg, an das Staatsministerium, das in verständnisvoller Anteilnahme an unserer Tagung heute abend die Mitglieder und Freunde der Gesell-*

schaft durch den Herrn Kultusminister Dr. Storz empfangen will, an das Kultusministerium, das uns in vielfacher Weise unterstützt hat. Wir begrüßen als Vertreter des Herrn Regierungspräsidenten von Südwürttemberg-Hohenzollern Herrn Regierungsdirektor Dr. Amann und seine Mitarbeiter und danken ihnen für die stetige Mithilfe und Unterstützung der Gesellschaft in bewährter Verbundenheit. Wir begrüßen den Herrn Oberbürgermeister der Universitätsstadt Tübingen, Dr. Hans Gmelin, und die Damen und Herren des Gemeinderates. In welcher vielfältigen Weise die Stadt Tübingen mit der Gesellschaft verbunden ist, in welcher nachhaltiger Form sie uns dauernd unterstützt, wird noch darzulegen sein. Unser Gruß gilt vor allem aber den Mitgliedern, Freunden und Gästen, die so zahlreich wie noch nie bei uns sind; über 600 sind aus dem In- und Ausland in diesen Tagen nach Tübingen gekommen, aus Schweden und Frankreich, Jugoslawien und den Vereinigten Staaten, aus Südafrika, Australien und Brasilien, von den Nachbarländern Schweiz und Österreich gar nicht zu reden – und aus dem anderen Deutschland, in dem Hölderlin und sein Werk über alle Schranken der Politik und der Weltanschauung hinweg, äußere Grenzen tilgend, genau so geliebt, geehrt und als geistige Kraft gewertet wird wie anderswo. Es ist nicht möglich, aus der großen Zahl derer, die hier versammelt sind, Einzelne zu nennen, bei wievielen auch ein besonderer Anlaß bestünde, dies zu tun. Bei ganz wenigen sei es erlaubt, ohne daß andere dadurch sich weniger herzlich willkommen fühlen dürfen: bei einem der verehrten Nestoren der hiesigen Universität, Professor Eduard Spranger, beim Ehrengast der Münchner Tagung vor zwei Jahren, Dr. Ludwig von Pigenot, der, seither mit uns noch enger verbunden, zu uns geeilt ist und auch die Grüße und Wünsche von Professor Dr. Friedrich von der Leyen und Dr. Friedrich Seebaß überbringt, die wegen ihres Alters oder gesundheitlicher Beschwerden zu ihrem Bedauern fernbleiben mußten.

Und sicher teilen Sie meine Meinung, wenn ich drei Frauen grüße, deren Männer mit Hölderlin in besonderer Weise verbunden waren: Frau Gertrud Böhm, die Witwe Wilhelm Böhms, des unvergessenen Herausgebers der Diederichs-Ausgabe und unermüdlischen Hölderlinforschers, Frau Giulietta Kluckhohn, die Witwe unseres langjährigen Präsidenten und Ehrenpräsidenten, und Frau Maria Nitschke, die Witwe des im vergangenen Herbst uns entrissenen Rektors der hiesigen Universität, der, eine Zierde der medizinischen Wissenschaft, in den weiten Spannungsbereich seines Wesens die Welt der Dichtung – auch die Hölderlins – mit einbezog.

Eine besondere Freude ist es für uns, so viele Studenten aus Tübingen und aus anderen hohen Schulen Deutschlands und des Auslands bei uns zu sehen, darunter geschlossene Studentengruppen aus Köln, die mit ihren

Professoren Böckmann und Binder gekommen sind, aus Freiburg mit Professor Ruprecht und eine Gruppe des Philologischen Seminars aus München. Endlich aber darf ich mit warmen Worten des Dankes begrüßen die, die der diesjährigen Versammlung ihr Gepräge geben: den pater loci Professor Dr. Klaus Ziegler, der es liebenswürdigerweise übernommen hat, die Diskussion der Vorträge zu leiten; Professor Wolfgang Binder, den Festredner des heutigen Abends, den ich als Gelehrten und Hölderlinforscher, als Freund und Vorstandsmitglied unserer Gesellschaft kaum besonders vorzustellen brauche; den jungen australischen Gelehrten Dr. Lawrence Ryan aus Sydney, von 1956–58 als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung in Tübingen lernend und forschend, wo er bei Professor Beißner mit der 1960 als Buch veröffentlichten Dissertation über Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne promovierte. Daß wir ihn hier begrüßen dürfen, danken wir dem badisch-württembergischen Kultusministerium und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die Reise und Forschungsaufenthalt ermöglicht haben.

Weiter darf ich begrüßen den Münchner Forscher Dr. Johann Ludwig Döderlein, dessen wissenschaftlicher Lebensweg durch die Gesetze des vergangenen Regimes gebrochen wurde, den Entdecker des reichen Nachlasses Imanuel Niethammers, des einstigen Tübinger Repetenten und Freundes Hölderlins, Schellings und Hegels, von dem wir hoffen, morgen Unbekanntes aus dem reichen Nachlaß über Hölderlins Leben im Tübinger Stift und über den geistigen Austausch mit seinen Freunden in Jena, Frankfurt und Bad Homburg zu erfahren; die Tonschöpfer Professor Wolfgang Fortner, Heidelberg, Professor Hermann Reutter, Stuttgart, und Peter Förtig, Pforzheim, deren Vertonungen Hölderlinscher Verse wir in Fortsetzung der von der Stadt Tübingen veranstalteten Musiktage am Sonntag hören; Herrn Dr. Ernst Müller, der die Teilnehmer an der Omnibusfahrt zum Ulrichstein und nach Denkendorf führen und sie aus seinem reichen Wissen beraten wird.

Die Reihe der Personen und Institutionen, denen wir zu Beginn unserer Tagung zu danken haben, ist damit nicht abgeschlossen: ich darf Herrn Dr. h. c. Karl-Erhard Scheufelen aus Oberlenningen erwähnen, den Stifter des Papiers für Programme und Einladungskarten; die Verlage Kohlhammer, Stuttgart, und J. C. B. Mohr, Tübingen, für die Übernahme von Druck- und Versandkosten der Programme; das Landesstudio Tübingen des Südwestfunks, besonders Herrn Artur Georg Richter, für Unterstützung der Übernahmen der Vorträge und des Konzerts in das Rundfunkprogramm; Fräulein Maria Kohler, die Archivarin des Hölderlin-Archivs in Bebenhausen, die schon in München bewährte Gestalterin der

*Buch- und Handschriftenausstellung; Herrn Dr. Paul Raabe vom Deutschen Literatur-Archiv im Marbacher Schiller-Nationalmuseum, der am Aufbau der Ausstellung beratend mitgewirkt hat und uns morgen durch sie führen wird; Professor Dr. Lang, den Ephorus des Evangelischen Stiftes, der die Führung im Stift durch Repetent Hans Mohr freundlicherweise ermöglicht hat; den Tübinger Verkehrsverein, der die schwere, meist undankbare Aufgabe zu bewältigen hatte, alle Teilnehmer einigermaßen ihren Wünschen entsprechend unterzubringen; das hiesige Landestheater und seinen Intendanten, Dr. Fritz Herterich, der uns die Freude schenken wollte, zum ersten Mal im Rahmen einer Hölderlin-Tagung eine „Empedokles“-Aufführung zu zeigen. Die schwere Erkrankung des Hauptdarstellers hat dies unmöglich gemacht; so sehr wir das alle für uns und für Professor Dr. Wolfgang Schadewaldt, der die Empedokles-Fragmente für die Bühne bearbeitet hat, bedauern, so sehr freuen wir uns, daß es dem Intendanten gelang, Hugo von Hofmannsthal's „Turm“ zur Erstaufführung zu bringen, die wir morgen abend zu sehen die Gelegenheit haben werden.*

*Daß diese Worte des Grußes und des Dankes, so vielfältig sie auch waren, nicht alle, denen wir uns verbunden fühlen, umfassen, wissen wir wohl. Niemand fühle sich, darum bitten wir herzlich, ausgeschlossen, jeder vielmehr in diesen Tagen in den Kreis der Freunde mit einbezogen, aber nicht nur in diesen Tagen, sondern über die festlichen Stunden von Tübingen hinaus, so lange der einzelne dem Dichter und seinem Werk, jeder auf seine Weise, treu bleibt. Denn wieder einmal darf gesagt werden, daß die Hölderlin-Gesellschaft sich darin von ähnlichen Institutionen wohl unterscheidet, daß in ihr wie in jenen zwar sehr verschiedenartige Menschen vereinigt sind, die auch von verschiedenen Aspekten den Weg zum Dichter gefunden haben, aber daß eben der Dichter und sein Werk die Menschen verbinden – nicht Sitte oder Konvention oder andere äußere Gründe. Dieses Wissen um den inneren Bereich des mit dem Dichter Verbundenseinwollens ist spürbar bei Ihnen, meine verehrten Damen und Herren, die Sie gekommen sind, es ist nicht weniger deutlich geworden in den Äußerungen vieler, denen der Weg in diesen Tagen nach Tübingen versagt blieb und die ihr Fernsein bedauern – wieder für viele nur ein Beispiel: Altbundespräsident Professor Dr. Theodor Heuss, Mitglied unseres Beratenden Ausschusses, der es sich nicht nehmen ließ, sein Nichtkommenkönnen in einem persönlichen Schreiben zu motivieren.*

*Mit diesen Gedanken aber bin ich mitten im Jahresbericht, der sich auf einiges Wenige beschränken darf.*

*Ein freundschaftlich mahnendes Wort sei zunächst unseren im Beitrag privilegierten Studenten gesagt: nach Abschluß ihres Studiums sich ohne Aufforderung zum Normalbeitrag zu bekennen und der Hölderlin-Gesellschaft dieses nobile officium, das ihnen bisher zugestanden wurde, durch dauernde Treue zu ihr zu vergelten.*

*Wir haben keinen Grund, über den Mitgliederstand zu klagen. Er betrug 1084 nach der letzten Jahresversammlung in München, 1152 nach dem heutigen Stand, und die Lücken durch Tod oder Ausscheiden sind glücklicherweise wieder geschlossen. Aber die bedeutenden Leistungen, vor allem die Publikationen der Gesellschaft, erfordern noch eine um einige Hundert weitere Mitglieder verbreiterte Basis.*

*Die durch den Tod in unsere Reihen gerissenen Lücken sind schmerzlich; nur wenige Namen mögen dies zeigen: Professor Dr. Erwin Ackerknecht, der langjährige Präsident der Schiller-Gesellschaft, Professor Dr. Ernst Beutler, der Leiter des Goethe-Museums und des Freien Deutschen Hochstifts in Frankfurt, Professor Dr. Alfred Nitschke, der letztjährige Rektor der Universität Tübingen, Professor Dr. Nikolaos Louvaris von der Universität Athen, aber auch der tödlich verunglückte Student Norbert Meißner, ein junger Hölderlinfreund, mögen für andere hier genannt sein.*

*Der Vorstand hat im Berichtszeitraum mehrfach getagt, zuletzt noch heute um die Mittagszeit, und danach der Beratende Ausschuß. Dieser hat durch Kooptation einstimmig die um die von Norbert von Hellingrath begonnene Hölderlin-Ausgabe verdienten Gelehrten Dr. Friedrich Seebaß und Dr. Ludwig von Pigenot zu Mitgliedern des Beratenden Ausschusses gewählt und damit einen alten Wunsch unseres einstigen Ehrenpräsidenten Paul Kluckhohn erfüllt. Neben der Vorbereitung der diesjährigen Hauptversammlung war es die Hauptaufgabe des Vorstandes, die Publikationen vorausschauend zu planen. Alle zwei Jahre, also zunächst 1962, 64, 66 und 1968, soll das Jahrbuch unter der Herausgeberschaft von Wolfgang Binder und Alfred Kalletat erscheinen, in den anderen Jahren je ein Band der Schriften: 1961, und zwar wie wir hoffen dürfen, noch im Herbst, ein von Dr. Kalletat besorgter Sammelband wichtiger Aufsätze über Hölderlin in den letzten 50 Jahren. Verstreutes und vielfach nicht mehr leicht Zugängliches soll dadurch den Freunden des Dichters wieder erschlossen werden. Diese Publikation wird zusammen mit den gesammelten Aufsätzen Friedrich Beißners unter dem Titel „Hölderlin“, die in diesen Tagen erschienen sind, die Hölderlinforschung der ersten Jahrhunderthälfte repräsentieren. Für das übernächste Jahr ist in Aussicht genommen eine Anthologie der „poetae minores“, der Zeitgenossen Hölderlins, ediert von Professor Paul Böckmann, für 1965 hoffen wir, den seit langer Zeit vor-*

gesehenen Band, der Leben und Umwelt Hölderlins in zeitgenössischen Bildern darstellen soll, vorlegen zu können, 1967 möglicherweise eine Auswahl von Vertonungen Hölderlinscher Gedichte.

Über die zurückliegenden Publikationen – die Friedensfeier-Edition, die während und nach der Münchner Jahresversammlung ausgegeben werden konnte, das inhaltsschwere elfte Jahrbuch, die Jahre 1958–1960 umfassend, brauche ich mich heute nicht zu äußern.

Sodann darf ich eine hocherfreuliche Botschaft bringen: die Große Stuttgarter Ausgabe wurde in diesen Tagen mit dem Band IV, Empedokles und philosophische Aufsätze umfassend, in ihrem Hauptbestand abgeschlossen. Friedrich Beißner, der hochverdiente Gesamtausgeber und der die Bände I–V betreuende Editor, hat damit dieses Werk nach zwanzigjähriger der Forschung gewidmeter Arbeit vollenden können, ergänzt durch Professor Adolf Beck, der den Briefband besorgte und hoffentlich in abmeßbarer Zeit die Ausgabe mit einem VII. Band, die Briefe an Hölderlin, Dokumente und Lebenszeugnisse enthaltend, abschließen kann. Auf die unseren Mitgliedern für alle Bände eingeräumten bedeutenden Preisermäßigungen darf ich erneut hinweisen, auch auf die jetzt in zweiter Auflage im Verlag Metzler erscheinende einstige Dissertation Friedrich Beißners, „Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen“, der wissenschaftlichen Grundlage für den V. Band der Stuttgarter Ausgabe.

Eine bedeutsame Frage hat den Vorstand und heute nachmittag den Beratenden Ausschuß beschäftigt, die Frage nämlich, ob und wie es gelingen könnte, die jüngere Generation zu Hölderlin zu führen, da, wo geistige Voraussetzungen und innere Bereitschaft dazu gegeben sind. Denn es widerspräche der Aufgabe, ich darf wohl sagen dem „Stil“ der Gesellschaft, in propagandistischer Weise die Menschen zu Hölderlin zu zwingen. Aber wenn wir an die Abiturienten oder Studenten denken, an die immer zu uns dringenden Berichte der Männer der höheren Schule und der Hochschule, so müssen wir glauben, daß mehr innere Bereitschaft, das Wort Hölderlins zu hören und zu verstehen, sich von ihm führen zu lassen, bei der Jugend besteht, als so leicht hin von der „skeptischen Generation“ angenommen wird. Das Zeitalter der Industrie und der Technik, der Durchdringung des Weltraums, der besonderen Neigung der Jugend zu den Naturwissenschaften, besonders zur Physik, scheint anderes nicht auszuschließen. Dies wundert uns nicht; und wir überlegen deshalb, ob Abiturienten und vielleicht auch Studenten, die durch ein Referat, einen Aufsatz oder eine Seminararbeit – im Sinne einer meßbaren Äußerung über Hölderlin – Zeugnis davon ablegen, daß sie von seiner Dichtung berührt sind, etwa durch einen von der Gesellschaft gestifteten Preis und die freie

Mitgliedschaft für einige Jahre zur Gesellschaft geführt werden sollen. Wir denken dabei gewiß auch daran, daß wir die jüngere Generation stärker als bisher in unseren Reihen vertreten wissen möchten, aber nicht weniger daran, daß wir auf diese Weise von der Jugend selbst erfahren, was sie bewegt, ob und warum Hölderlin zu „ihren“ Dichtern gehört. Noch liegen nicht die Einzelheiten fest, aber der Wunsch, auf einem solchen Weg die Hölderlin-Gemeinde zu erweitern und zu ergänzen, besteht und sollte, wie auch immer, verwirklicht werden.

Das Mitgliederverzeichnis, seit vielen Jahren für eine Neuauflage reif, wird vielleicht in diesem Jahr noch erscheinen. Eine Druckkostenspende von Dipl. Ing. Robert Völker aus Kassel, dem wir an dieser Stelle herzlich dafür danken, war der entscheidende Anstoß zur Verwirklichung. Dankbar dürfen wir auch in diesem Zusammenhang Herrn Armin Renker aus Zerkall erwähnen, der den Mitgliedern seine eigene Publikation „La Cité Intérieure, Maurice de Guérin und Friedrich Hölderlin“ als Gabe zu Weihnachten übermittelt hat.

Das Hölderlinhaus an den Gestaden des Neckars und seine Umgebung wird alle, die es länger nicht mehr besucht haben, freudig überraschen: im Frühjahr 1960 gelang endlich der Abbruch des den Uferweg störenden und blockierenden Hauses, der sogenannten „Patrontasche“. Die Innenräume des Hölderlinhauses selbst wurden gründlich renoviert. Äußere Instandsetzungsarbeiten am Haus, die Neugestaltung der Gartenanlage, ein zusätzlicher Geschäftsraum für das Sekretariat, von der Stadt zweckmäßig eingerichtet, folgten. Wir haben dem Gemeinderat der Stadt Tübingen, ihrem Oberbürgermeister, dem Kulturreferenten Dr. Huber und allen Mitarbeitern der Stadtverwaltung, die sich um diese Verbesserungen und Erneuerungen verdient gemacht haben, aufrichtigen Dank zu sagen.

Die in der Mitgliederversammlung vom 6. 6. 1959 in München beschlossenen Satzungsänderungen und die Neuwahl des Vorstandes wurden im Vereinsregister eingetragen, auch die in seiner Sitzung vom 31. 10. des letzten Jahres vorgenommene Wahl des Präsidenten und Vizepräsidenten und die schon in der Mitgliederversammlung vom 9. 6. 1956 in Tübingen beschlossene Namensänderung von „Friedrich-Hölderlin-Gesellschaft“ in „Hölderlin-Gesellschaft“.

Zum Schluß noch ein Wort zur personellen Besetzung unserer Geschäftsstelle. Die um die Gesellschaft verdiente langjährige Sekretärin, Frau Berta Übele, mußte im Herbst 1959 aus Gesundheitsgründen ausscheiden. Mit Unterstützung der Stadt Tübingen gelang es, die vorher im Kulturrat beschäftigte Frau Annemarie Marreck zu gewinnen, die sich schnell in die Aufgabe eingearbeitet hat, sie mit viel Verständnis erledigt und die Mühen



der Vorbereitung der Jahresversammlung auf sich genommen hat. Wir haben ihr zu danken, vor allem aber dem Geschäftsführer Dr. Malsch, der nun schon die zweite Jahresversammlung vorzubereiten hatte und der sich als ein auch für oft schwierige, durch mancherlei Hemmnisse belastete Verhandlungen kluger und tatkräftiger Vertreter der Gesellschaft erwiesen hat. Der Dank des Präsidenten aber gilt nicht zuletzt den Mitgliedern des Vorstandes, den Professoren Binder, Böckmann und Kempfer, dem Verleger Hans Georg Siebeck und dem Vizepräsidenten, Direktor Dr. Hoffmann. Die Überschaubarkeit unserer Aufgaben hat den Vorstand zu einem „team work“ werden lassen, der in nicht zu häufigen, dann aber intensiven Sitzungen die Aufgaben der Gesellschaft durchdenkt und bereit ist, die Verantwortung auf seine Schultern zu nehmen, besonders der auch in vielen Einzelfragen immer wieder belastete und mich damit entlastende Vizepräsident. Diese enge Zusammenarbeit wird auch künftig nötig sein, um das, was die Gesellschaft will, zu fördern, durchzuführen, zu vollenden.

Ich darf wohl um Ihr Einverständnis bitten, wenn ich diesem Jahresbericht unmittelbar den Kassenbericht anschließe. Die Prüfung der Kassen- und Buchführung der Gesellschaft wurde wieder von Herrn Dipl. Volkswirt Unger vorgenommen, der sie in einem Revisionsbericht für die Zeit vom 31. 12. 1959 bis 31. 3. 1961, also 1<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Jahre umfassend, niedergelegt und die ordnungsmäßige Rechnungslegung bestätigt hat mit der Empfehlung, Vorstand und Geschäftsführer hinsichtlich der Kassenführung zu entlasten.

Die Bilanz auf 31. 12. des letzten Jahres weist in Aktiva und Passiva 17 808,82 DM aus, wobei den Postscheck- und Bankkonten Rückstellungen für Jahresversammlungen und für Publikationen als hauptsächlichste Posten entsprechen. Die Verlust- und Gewinnrechnung des Jahres 1960 ist mit 21 758,17 DM in Aufwand und Ertrag ausgeglichen, die Hauptaufwendungen betreffen das Jahrbuch 1958–1960, Rückstellungen für die jetzige Jahresversammlung, daneben Personal- und Verwaltungskosten. Die wichtigsten Erträge sind die Mitgliederbeiträge der ordentlichen, korporativen und fördernden Mitglieder, sonstige Zuschüsse und Spenden. Der Revisionsbericht, dem Bilanz und Verlust- und Gewinnrechnung angeschlossen sind, liegt hier zur Einsicht auf.

Damit bin ich, meine Damen und Herren, am Ende meines manchmal gewiß nüchternen, eben auch Zahlen und Daten umfassenden Berichtes angelangt, habe für Ihre Aufmerksamkeit aufrichtig zu danken und noch bekanntzugeben, daß Anträge zur heutigen Mitgliederversammlung weder von seiten des Vorstandes noch der Mitglieder bis jetzt gestellt worden sind. Wahlen sind diesmal keine vorzunehmen, auch sonstige Regularien

liegen nicht vor mit Ausnahme der Entlastung des Geschäftsführers und des Vorstandes, die zu vollziehen ist.

Im Anschluß an den Jahresbericht des Präsidenten dankte Dr. Oskar Rühle, Stuttgart, dem Vorstand, dem Beratenden Ausschuß und dem Geschäftsführer für die geleistete Arbeit und stellte den Antrag, Vorstand und Geschäftsführer zu entlasten. Der Antrag wurde einstimmig angenommen. Pfarrer Mohr de Sylva dankte für die Anregung, die Jugend durch einen Hölderlinpreis an den Dichter heranzuführen. Der Präsident wies jedoch darauf hin, daß in dieser Frage noch keine Entscheidung getroffen sei; es müsse – darüber seien sich Vorstand und Beratender Ausschuß einig – eine Popularisierung Hölderlins vermieden werden. Ein anderer Teilnehmer bedauerte den Ausfall der geplanten Empedokles-Aufführung und regte eine Aufnahme der Tragödie auf Schallplatten an. Der Präsident versprach, dies zu prüfen; im übrigen werde eine Empedokles-Aufführung für die nächste Jahresversammlung angestrebt werden. Frau Dr. Leiva Petersen, Weimar, griff den Dank des Präsidenten an Herrn Professor Reißner für die Vollendung der Stuttgarter Ausgabe auf und schlug der Mitgliederversammlung vor, Professor Reißner, der zu dieser Zeit wegen eines Forschungsauftrages in Weimar weilte, Dank und Glückwunsch zu übermitteln. Der Präsident nahm diese Anregung freudig auf und veranlaßte die Übersendung eines Telegramms mit folgendem Wortlaut:

*Die in Tübingen zur Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft vereinten Mitglieder und Gäste beglückwünschen in dankbarer Freude den hochverdienten Herausgeber der Stuttgarter Ausgabe zur Vollendung des Werkes.*

Gegen 18 Uhr wurde die Mitgliederversammlung geschlossen.

Über 1100 Mitglieder und Gäste füllten an diesem Abend den Festsaal der Universität bis zum letzten Platz, um den Festvortrag mit dem Thema „Hölderlins Deutung des Menschen“ von Professor Dr. Wolfgang Binder, Köln, zu hören. Der Vortrag ist in diesem Jahrbuch gedruckt.

Anschließend versammelte man sich in den oberen Räumen des Museums zum Empfang der Landesregierung. Der Kultusminister von Baden-Württemberg, Dr. Gerhard Storz, dankte der Hölderlin-Gesellschaft für ihr Wirken und hieß alle Gäste herzlich willkommen. Der Präsident dankte dem Kultusminister, in dem er zugleich ein verdientes Mitglied der Gesellschaft begrüßen konnte.

Am 27. 5. wurde im Technischen Rathaus die Buch- und Handschriften-Ausstellung eröffnet. Sie war, vor allem aus Beständen des Hölderlin-Archivs zusammengestellt, von der Bibliothekarin des Archivs, Maria Kohler, und Dr. Paul Raabe vom Schiller-Nationalmuseum in Marbach vorbereitet worden. Ein gedruckter Katalog „Geschichte der Hölderlin-Drucke. Ausgaben, Handschriften, Dokumente“ hält den reichen Inhalt der Ausstellung fest. Bei der Eröffnung dankte der Präsident neben den Betreuern der Ausstellung auch dem Vizepräsidenten, dem Gründung und Ausbau des mit der Gesellschaft eng verbundenen Hölderlin-Archivs der Württembergischen Landesbibliothek zu verdanken ist.

Anschließend hielt im überfüllten Auditorium maximum Dr. Lawrence Ryan den Forschungsvortrag über „Hölderlins Dichtungsbegriff“; am Nachmittag sprach Dr. Johann Ludwig Döderlein über „Hölderlin im Kommunikationsgeflecht der Epoche“. Die lebhafteste Diskussion über die Vorträge leitete Professor Dr. Klaus Ziegler, Tübingen.

Vor dem Nachmittags-Vortrag versammelten sich über 250 Teilnehmer vor dem Hölderlinhaus. Die große Besucherzahl machte eine nähere Besichtigung der Ausstellungsräume unmöglich. Herr Gerhard Müller erläuterte deshalb vor dem Hölderlinhaus dessen Geschichte. Anschließend übernahm Repetent Hans Mohr die Führung durch das Evangelische Stift. Im Kloostervorhof schilderte er die Baugeschichte und die Bedeutung des Stifts. Dann zeigte er die alte Communität, den heutigen Speisesaal, und erläuterte dabei den Tageslauf der Stifter zu der Zeit, als Hölderlin, Hegel und Schelling hier wohnten. In der Sakristei der Stiftskapelle hatte man eine kleine Ausstellung vorbereitet, in der Zeugnisse Hegels und Hölderlins aus allen vier Stiftsjahren ausgelegt waren, insbesondere das „Strafgatter“ mit dem bekannten Eintrag von Hölderlins Karzerstrafe. Auch die zeitgenössische Abschrift von Hölderlins Magisterarbeit war zu sehen.

Nach dem Besuch der Aufführung von Hofmannsthals 'Turm' im Landestheater Württemberg-Hohenzollern trafen sich noch viele Tagungsteilnehmer im Museum. Neue Bekanntschaften wurden geknüpft, alte befestigt.

Am 28. 5., Sonntagvormittag, legte der Präsident am Grabe Hölderlins für die Gesellschaft einen Kranz nieder, dessen Schleife die Aufschrift trug „Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten, Was wohl das Beste sei“ (Friedensfeier). Im Namen der Stadt Bad Homburg v. d. H. legte Stadtarchivar Horst Böning einen Kranz nieder.

Die Universitätsstadt Tübingen schenkte den Tagungsteilnehmern am späteren Vormittag ein eindrucksvolles Konzert mit Vertonungen Hölderlinscher Lyrik in der neuen Aula des Kepler-Gymnasiums. Professor Wolf-

gang Fortner hatte mit Peter Förtig und Professor Hermann Reutter das Programm zusammengestellt, das unter der Leitung der jeweiligen Komponisten Förtig, Fortner, Reutter von Schülern der Musikhochschulen Freiburg und Stuttgart vorgetragen wurde.

Nach dem Konzert empfing Oberbürgermeister Gmelin die Mitglieder in den alten Räumen des Rathauses. Vor allem die auswärtigen Gäste genossen die gastfreundliche Atmosphäre.

Die Führung am Sonntagnachmittag zu den Hölderlinstätten, der etwa 180 Mitglieder und Gäste folgten, hatte Dr. Ernst Müller, Tübingen, übernommen. Das regnerische Wetter verbot den Besuch des Ulrichsteins. Gleichwohl suchte Dr. Müller, das 'Der Winkel von Hahrdt' überschriebene Gedicht von der Landschaft und der Geschichte her begreiflich zu machen und zu zeigen, wie Hölderlin landschaftliche Besonderheiten beobachtet hat und wie er in diesem Fragment ein historisches Schicksal – die Flucht des württembergischen Herzogs Ulrich in die Höhle im Jahre 1519 – mit der Landschaft eines gegen den Bachgrund der Aich hinuntersinkenden Waldes zusammen sah. Während der Erläuterung zeigte sich als eindrucksvoller Hintergrund Hölderlins „Woogengebirg“, die Schwäbische Alb, in einer vom Regen reingewaschenen Luft.

In Nürtingen, der Stadt der Kindheit und mehrmaligen Einkehr nach gescheiterten Versuchen, sich in der Fremde seßhaft zu machen, sah man Orte, die in den Jugendgedichten vorkommen: Galgenberg und Neckarwehr, auch das durch eine Erinnerungstafel bezeichnete Wohnhaus von Hölderlins Mutter (bis 1794) und eine nur wenigen bekannte Erinnerungstätte, das Haus der Mutter, wo sie nach 1794 wohnte und wo Hölderlin in einem Zimmer des zweiten Stockes die „Friedensfeier“ und „Patmos“ dichtete. Der Erklärer wies auf das von ihm entdeckte Fenster hin, das Hölderlin in einem Brief an Böhlendorff das Fenster mit dem „philosophischen Licht“ genannt hat. Im Archiv der Stadt Nürtingen waren das Testament der Mutter, die Abrechnungen von Hölderlins Pfleger in jährlichen Einträgen und andere wichtige Dokumente zu sehen.

In Denkendorf, der noch verhältnismäßig gut erhaltenen Klosteranlage, schilderte Dr. Müller an den Räumlichkeiten den Tageslauf des Klosterschülers. Dann führte er in die älteste Unterkirche des Monasteriums. Dort liegt auf hölzerner Schüssel ein romanisch stilisiertes Johannes-Baptista-Haupt; es ist als zu dieser Unterkirche gehörend schon im Mittelalter bezeugt. Den um das Haupt des Täufers Versammelten rief Professor Böckmann die Verse aus 'Patmos' in Erinnerung:

*Vom Jordan fern und Nazareth*

*Und fern vom See, an Capernaum, wo sie ihn  
Gesucht und Galiläa die Lüfte, und von Cana.  
Eine Weile bleib ich, sprach er. Also wie mit Tropfen heiligen  
Stillte er das Seufzen des Lichts, das durstigem Thier war oder  
Dem Schreien des Huhns ähnlich, jenes Tages, als um Syrien, verblüht  
Gewimmert der getödteten Kindlein heimatliche  
Anmuth wohlredend im Verschwinden, und des Täuffers  
Sein Haupt stürzt und das goldene, lag uneßbarer und unverwelklicher  
Schrift gleich  
Sichtbar auf trokener Schüssel. . . .*

BERICHT ÜBER DIE DISKUSSION DER VORTRÄGE

Es lag nicht nur aus Gründen der Programmgestaltung nahe, den Festvortrag der siebenten Jahresversammlung, den Wolfgang Binder, Köln, über das Thema „Hölderlins Deutung des Menschen“ hielt, mit dem Forschungsvortrag von Lawrence Ryan, Sydney, über „Hölderlins Dichtungsbegriff“ zusammen zu diskutieren. Nicht nur zeugten beide Vorträge gemeinsam von der vorwaltenden Bemühung der neueren Hölderlin-Forschung um Erkenntnis der Gesetze, die Hölderlins dichterische Weltdeutung bestimmen. Beide Themen sind auch darin verwandt, daß das zweite Hölderlins eigene Reflexion des ersten impliziert und diese Theorie so weit maßgebend für die Interpretation des ersten sein muß, wie weit Übereinstimmung der Prinzipien von Dichtung und Dichtungstheorie in Hölderlins Werk nachgewiesen werden kann. Beide Vorträge ergänzten sich daher in wichtigen Punkten. Dies hob der Leiter der Diskussion, Herr Professor Klaus Ziegler, Tübingen, hervor, als er betonte, wie sehr Hölderlins Auffassung vom Wesen des Menschen und vom Wesen der Dichtung miteinander verbunden sind.

Herr Ziegler umriß dann einige Grundfragen als Anregung. So könne, da beide Redner Hölderlin vor den Hintergrund des deutschen Idealismus stellten, das Verhältnis des Dichters zu den Philosophien seiner Lehrer und Freunde besprochen werden. Wie der Begriff der Schönheit, den Herr Binder erörtert habe, im Rahmen der Dialektik von Subjekt und Objekt zu verstehen und wie andererseits in diesem Fragenkomplex die Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit einzuordnen sei, berge schwierige Probleme. Ein Durchdenken der Konsequenzen verlange insbesondere Herrn Ryans These, das Göttliche sei nur in der Dichtung, und zwar schon in der Dichtungsstruktur, erkennbar; man frage sich zunächst, wie sich denn die dichterische Struktur zu der hinter ihr stehenden Metaphysik verhalte, aber auch, wie sich „Struktur“ – etwa als Verhältnis von Gestalt und Form – bestimmen lasse; welche Folgerungen hieraus für das Verständnis von Hölderlins Deutung der Geschichte und der Gesellschaft zu ziehen seien; ob für die angerührten Probleme Hölderlins Gesamtentwicklung nicht nach Phasen gegliedert werden müsse und nach welchen Kriterien dies möglich sei.

Der Diskussionsleiter, der noch empfahl, von der Diskussion weniger Lösungen als verschärftes und vertieftes Verstehen der aufgerissenen Probleme zu erwarten, bat zu-

nächst Professor Walter Schulz, Tübingen, Hölderlins Verhältnis zum deutschen Idealismus zu erläutern. Dieser begann mit der Frage, ob Herrn Binders Thema – die Deutung des Menschen bei Hölderlin – so isoliert gestellt werden dürfe; vindiziere doch die so begrenzte Problemstellung eine spezifisch moderne Möglichkeit, die Hölderlin und den deutschen Idealismus kaum berühre. Bekanntlich habe Schelling am 4. Februar 1795 an Hegel geschrieben, er gehe wie Spinoza vom „Unbedingten“ aus, nur sei bei Spinoza „die Welt Alles“ gewesen, ihm sei es dagegen „das Ich“. Ausgangspunkt der idealistischen Spekulation sei demgemäß das Absolute, das über den Menschen hinausführe und von dem her der Mensch erst thematisiert werden könne. Auch Hölderlins Deutung des Menschen stehe in diesem übergreifenden Horizont.

Herr Schulz fragte, ob die sogenannte „Aporie“ von Endlichkeit und Unendlichkeit wirklich Hölderlins Problem und ob in dieser Fragestellung der Unterschied zwischen Hölderlin und dem deutschen Idealismus genügend beachtet sei. Denn für den Idealismus, der insofern christlich bedingt bleibe, sei der Geist das Absolute, das Umgreifende – hingegen die Natur eine frühe Stufe des noch nicht zu sich gekommenen Geistes; nur unter dieser Voraussetzung werde wie bei Hegel ein zeitloser Abschluß möglich. Hölderlin gehe jedoch von einem anderen Ansatz aus: ihm sei das Umgreifende, das Absolute, gerade die Natur. Diese suche er mit dem Geist in einer – dem Idealismus unbekannt – Offenheit dialektisch zu vermitteln. Herr Ryan habe das klar umrissen. So werde die Zeit von Hölderlin – im Gegensatz zum Idealismus – wirklich ernst genommen; das zeige auch Herrn Ryans Interpretation der Ode 'Der Zeitgeist'.

An den ersten Satz aus Herrn Ryans Vortrag – man habe Hölderlin den Dichter des Dichters genannt – knüpfte Herr Schulz dann die Frage, ob eine Untersuchung, wie Hölderlin sein Dichtertum verstehe, sich so immanent auf die theoretischen Schriften stützen dürfe?

Weiterhin warnte Herr Schulz vor der Gefahr eines Ästhetizismus: versuche man nämlich, auch die Religion von der Dichtung her zu erfassen, so könne der Verdacht aufkommen, es werde die dichterische „Welt in der Welt“ als bloß ästhetisch bestimmtes Kunstwerk verstanden. Ihr Bezug auf Zeit und Geschichte bleibe so außer acht. Aber schon der im Vortrag gebrauchte Terminus der „vaterländischen Umkehr“ deute an, daß die Dichtung eine reale Möglichkeit des geschichtlichen Umwandels oder eines geschichtlichen Zeigens auf die Umwandlung hätte. In diesem Licht sei wohl der ganze Fragenkomplex Griechenland – Hesperien zu sehen.

Überleitend betonte Herr Ziegler das noch offene Problem, wie sich in Hölderlins Dichtung das Verhältnis von Geschichte und Gesellschaft darstelle, insbesondere, da es bei Hölderlin um Gesellschaft in einem sehr realen Sinne gehe; er bat aber zunächst wegen des von Herrn Schulz erwähnten Systemproblems Professor Paul Böckmann, Köln, um das Wort.

Herr Böckmann stützte sich auf die den beiden Vorträgen gemeinsame Überzeugung, Hölderlin habe sich der idealistischen Philosophie mit äußerster Anstrengung bedient, um etwas zu sagen, das einem anderen Erfahrungsraum angehört: er versuche der Dichtung ihr Gepräge zu geben auf Grund der Frage, wie der Mensch die ihm entfremdete Welt sich zuordnen könne.

Aber er äußerte Zweifel an Herrn Binders Behauptung, die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts hätte für Hölderlin kaum eine Rolle gespielt; er habe das theologische Denken pantheistisch umgedeutet. Hat diese Umdeutung, fragte Herr Böckmann, nicht ihren Grund in der durch die Naturwissenschaften bestimmten Bewußtseinsituation des 18. Jahrhunderts? Kepler, Newton, Kopernikus und andere sind zweifellos für Höl-

derlin wichtig gewesen und tragen dazu bei, daß er die theologische Tradition als nicht mehr tragfähig empfand. Von da her rührt die außerordentliche Bedeutung des Naturbegriffs für Hölderlins Denken, und zwar insofern Natur nicht nur als Geist-Natur, sondern als das eine in sich unterschiedene Dasein, als das Werden im Vergehen erfahren wird. Dem Begriff der „Sphäre“ kommt daher besonderes Gewicht zu: für Hölderlin bedeutet die Natur als die den Menschen bestimmende Sphäre mehr als eine nur mechanische Ordnung; sie bildet den „höheren, mehr als notdürftigen Zusammenhang“, in dem sich der Mensch findet und dem er sich zuordnen muß. Ein Blick auf die Bedeutung des Begriffs „Sphäre“ bei Herder, Fichte und Schelling würde, erwog Herr Böckmann, hier größere Zusammenhänge sehen lassen.

Ausgangspunkt von Herrn Ryans Vortrag sei Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, die in erhellender Weise auf das eine in sich unterschiedene Dasein zurückbezogen wurde: die Einheit des Ganzen kann nur durch Trennungen fühlbar werden. Aber die in „verschiedenen Successionen“ von „Vorstellung, Empfindung und Raisonement“ darstellbare „Fühlbarkeit des Ganzen“ (Anmerkungen zur Antigonä) wurde von Herrn Ryan eigentlich formalisiert, als bestimme sie mehr die Komposition des Gedichts als die ihm eigene Thematik. So überrascht an Herrn Ryans Interpretation der Ode 'Der Zeitgeist', wie wenig er den mythischen Namen des Gottes der Zeit samt seinen Voraussetzungen berücksichtigt. Denn diese Ode spricht doch hin zu dem Gott und ruft ihn als den „Allerschütterer“ an; in solchem Anruf wird der Mensch sich erst seiner eigenen Sphäre bewußt und erfährt die Einheit in der Trennung als das gestaltende Daseinsprinzip. Wenn man daher bei Hölderlin nach den Bedingungen der Möglichkeit des mythischen Namens fragt, wird sich das Problem der „poetischen Religion“ Hölderlins zurückhaltender und wohl auch richtiger beantworten lassen. Hölderlin nämlich spricht davon, daß der Zusammenhang des Menschen mit seiner Sphäre erst im mythischen Namen vorstellbar wird. Denn – wie er erläutert – sind die religiösen Verhältnisse des mehr als notdürftigen Zusammenhangs des Menschen mit seiner Sphäre in ihrer Vorstellung „intellektuell-historisch, d. h. mythisch“; im Wechsel der Töne bleibt für ihn deshalb „der Gott der Mythe“ die „eigentliche Hauptpartie“ (Hell. III, 266). Dieses Mythische ist das „Geistig-Geschehende“, das im Gedicht ausgesagt wird, und zwar durch die Nennung des „höheren Zusammenhangs“ im feiernden Anruf: „Vater Äther“, „Mutter Erde“ usw. Gegen Ryan fragte daher Herr Böckmann, ob nicht der „Gott der Mythe“ – in der Ode 'Der Zeitgeist' der „Gott der Zeit“ – das eigentlich bestimmende Thema des Hölderlinschen Gedichtes sei und ob nicht erst dieser Gott dem Dreiklang „naiv-heroisch-idealisch“ seine eigentliche Substanz zu geben vermöge?

Das Mythische, sagte Herr Böckmann, läßt sich bei Hölderlin nicht in die Metapher auflösen. Wie es in den Anmerkungen zur Antigonä heißt, geht es um den „heiligen Namen, unter welchem das Höchste gefühlt wird oder geschieht“ (Hell. V, 255). Er bestimmt nicht nur die Lyrik Hölderlins, sondern auch seine Deutung des Tragischen bei Sophokles wie auch im 'Empedokles', der im Untergang den „höheren Zusammenhang“ bezeugt. Das in der Trennung fühlbar werdende Ganze bestimmt durch den mythischen Namen das Gedicht; der Gott der Mythe erscheint als dessen Zentrum, ohne daß darum die transzendente Fragestellung des Kritizismus preisgegeben würde.

Diese Ausführungen, rekapitulierte der Diskussionsleiter, werfen unter anderem zwei Probleme neu auf: einmal das der Säkularisation – inwiefern das Christliche durch Einbeziehung des Naturbegriffs innerweltlich umgeformt werde – und zum anderen das des Verhältnisses von Ästhetik und Religion, welches hier sich besonders als das des Mythos darstelle.

Dann trat Dr. Ernst Müller, Tübingen, gegen Herrn Böckmanns These auf, Hölderlin mache den „höheren Zusammenhang“ „intellektuell-historisch“, also mythisch greifbar und der so verstandene „Gott der Mythe“ werde im Gedicht „genannt“. Vielmehr handle es sich in Hölderlins Dichtung, und Herr Müller suchte damit die Ergebnisse Ryans zu deuten, um eine Art „Entmythisierung“, nämlich um eine Auflösung der Position Mythe in die geistige Welt der Dichtung: Hölderlin wolle den in der Welt „geschehenden“ mythischen Vorgang erst in der Dichtung als dialektisch vermittelte Mythe legitimieren. Auf Seiten der Theorie solchen Vorgehens, in Hölderlins Reflexion des gesetzmäßigen Zusammenhangs von Dichtung und Geschichte, komme daher besondere Bedeutung zu dem jeweiligen Kalkül dieser poetisch dialektischen Vermittlung, in das sich jede Mythe aufschlüsseln lassen müsse. Diese Entsprechung bezeuge den „entmythisierten“, den nur dichterisch hervorgerufenen und in dieser Eingrenzung auch theoretisch begründeten „Gott der Mythe“ Hölderlins. Habe schon Heideggers Hölderlininterpretation die Mythe fundamentalontologisch in Sein-Seiendes aufgelöst, besser gesagt von hier aus verstanden, so sei Ryan unter genaueren Analysen der sogenannten theoretischen Schriften der Homburger Zeit in die eigentlich spekulativ-idealistische Begrifflichkeit Hölderlins vorgegriffen und habe die spezifische poetische Dialektik Hölderlins entdeckt, welche in der Spekulation unendlich-endlich, das Ganze und ihre bewegten Teile, gipfle. Daraus ergebe sich für die Sphäre der Hyperion-Dichtungen und die der Hymnen nach 1800 der amystische Charakter der Hölderlinschen Gesamtdichtung, die zum göttlichen Augenblick aufsteigende Kurve der Emphasis und ihr Zurückkehren in die heroisch ausgehaltene Endlichkeit. Die mythischen Bestandteile der Dichtung könnten nun klar als dialektisch aufzulösende Metaphern einer universellen Geist-Dichtung begriffen werden.

Anschließend wandte sich Professor Joachim Rosteutscher, Cape Town, gegen Herrn Binders Behauptung, Hölderlin habe in den frühen Tübinger Hymnen kein realistisches Menschenbild entwickelt. Ob nicht, fragte Herr Rosteutscher, die großen Vorgänge der Französischen Revolution Zeitereignisse seien, mit denen Hölderlin – trotz der Gefangenschaft in einem Institut wie dem Tübinger Stift – Kontakt gehabt hätte und von denen er sehr bewegt worden wäre? Zeigten nicht die Tübinger Hymnen 'An die Freiheit' und 'An die Menschheit' und auch noch die Ode 'Der Zeitgeist' eine realistische Beziehung der historischen Geschehnisse auf den Menschen? Ähnlich dem Vorbehalt von Herrn Schulz äußerte auch Herr Rosteutscher Bedenken gegen Herrn Ryans Vorgehen, soweit es sich immanant auf die theoretischen Schriften Hölderlins stütze. Er warf aber einen neuen Aspekt auf, insofern er in Herrn Ryans Deutung den fundamentalen Begriff des „dichterischen Symbols“ vermißte; er bezweifelte, daß es möglich sei, ohne diesen auszukommen. Unter dem „dichterischen Symbol“ verstehe er das intuitive Bild, das für Göttliches transparent werde. Göttliches lasse sich nun einmal nicht allein in der Entfaltung der Sprache und deren dialektischer Aufgliederung darstellen. Göttliches erscheine stets als Bild – ein Faktum, welches sich durch die ganze Religions- und Menschheitsgeschichte hindurch verfolgen und belegen lasse. Aber das Wort „Bild“ sei in Ryans Vortrag überhaupt nicht vorgekommen.

Angesichts der inzwischen beinahe abgelaufenen Diskussionszeit verwies Herr Ziegler wegen Herrn Rosteutschers Frage nach dem Verhältnis von ästhetischem Geschichtsbild und realer Geschichte auf den Forschungsvortrag von Herrn Döderlein, welcher detaillierte Auskunft über historische Zusammenhänge erwarten ließ: insbesondere über die – in Verbindung mit Kants und Fichtes Einwirkung – heimliche Auseinandersetzung und Verarbeitung der Theorie und Ereignisse der Französischen Revolution im Tübinger Stift. Dann erteilte er Frau Dr. Ruth-Eva Schulz, Tübingen, das Wort.

Frau Schulz bejahte zwar den von Binder gedeuteten Dreischritt bei Hölderlin: von der Natur her wieder hin zur Natur. Sie bezweifelte aber, ob die aus den philosophischen Systemen Kants und Fichtes abgeleiteten Termini „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“, oder endliches und unendliches Subjekt, in dieser Form auf Hölderlin anwendbar seien. Während Kants Denken sich im Ethischen bewege, also aufs Praktische gerichtet sei und damit eine moralische Unendlichkeit erreiche, möchte Fichte über das Faktum des Bewußtseins in der Theorie hinausgehen – so wie die bisherige Metaphysik über das Bewußtsein in der Welt hinauswolle und die praktische Unendlichkeit in der theoretischen Unendlichkeit zu überhöhen suche. Von dieser Problematik sei Hölderlin zwar angerührt, er begegne jedoch entscheidend dem Einfluß Herders. Dadurch gewinne die Natur für ihn eine viel größere Bedeutung. Auch die Kräfte des Menschen interpretiere er von der Natur her.

Die Frage nun, wie sich die beiden Ansätze – das endliche Bewußtsein Kants und das absolute Ich Fichtes – vereinigen lassen, stehe bei Hölderlin nicht unter der vermeintlichen „Aporie“ von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die positive Bedeutung des Titanismus für Hölderlin schließe diese Aporie aus. Im 'Hyperion' schon sei dem Menschen aufgegeben, gegen das Schicksal aufzubegehren, damit „Herz“ zu „Geist“ werden könne. Die Spannung von unendlichem Hinausstürmenwollen und begrenzender Gegenkraft des Schicksals ermögliche erst das Geistwerden des Menschen. Hier liege nun das eigentliche Problem: wie vermag der Mensch, wissend um seine Bewußtseins-Überlegenheit über die Natur, gleichzeitig die Seinsüberlegenheit der Natur über den Menschen im Wissen festzuhalten? Hier trete das Wort des Dichters ein.

Frau Schulz wies hin auf Hölderlins naturwissenschaftliche Studien, so der Klimate und der Astronomie („Sonne Griechenlands – Milderung der Naturkräfte“). Größere Bedeutung als beide Vorträge berücksichtigten, habe für ihn die Natur. In der Natur selbst sei das Geistige in Vorformen schon angelegt:

*Menschlich ist  
Das Erkenntniß. Aber die Himmlischen  
Auch haben solches mit sich, und des Morgens beobachten  
Die Stunden und des Abends die Vögel. . .*

(Das Nächste Beste, StA II, 238)

Das Tagungsprogramm forderte das Ende der Diskussion. Die beiden Referenten wurden um ihr Schlußwort gebeten.

Herr Binder erwiderte zunächst Herrn Schulz. Auf seinen Einwand, die Frage nach dem Menschen – eine spezifisch moderne Frage – werde im Zeitalter des Idealismus nicht isoliert gestellt, der Mensch könne nur im Horizont des Absoluten thematisiert werden, gab er zu bedenken, daß Hölderlin als Dichter, der Menschen darstelle, wohl ein unmittelbarer Interesse am Menschen habe als seine philosophischen Zeitgenossen (wie denn auch das Wort Goethes, das erste Studium des Menschen sei der Mensch, und Schillers, die Aufgabe der Poesie sei es, der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu verleihen, die konkrete Aufgabe des Dichters in dieser Zeit beleuchten). Gleichwohl stimme er Herrn Schulz darin völlig bei, daß Hölderlin die grundlegende Bestimmung des Menschen nur aus dem Horizont des Absoluten gewinnen könne. Das habe er jedoch ausgesprochen. Aus diesem Grunde habe er auch nicht versucht, eine Hölderlinische Anthropologie zu entwerfen, sondern das Problem des Menschen aus der Dialektik des Absoluten und des Endlichen zu entwickeln. Für entscheidend halte er

jedoch, daß Hölderlin nicht nur den Menschen im Aspekt des Absoluten, sondern zugleich dieses in dem des Menschen zu thematisieren gezwungen sei, so daß sich in letzter Instanz die Antinomie behaupten und nur dichterisch dargestellt werden könne. Daß Hölderlin das Absolute nicht wie Hegel als Geist, sondern als Natur fasse, die in der Weise des Geistes zu sich selbst komme, habe er am Weg von der Natur des Kindes zur geistig wiedergewonnenen Natur des schönen Menschen gezeigt. Zwischen Ursprung und Ziel des Menschen und der Menschheit liege die Sphäre, in welcher sich für Hölderlin das Problem der Zeitlichkeit entfalte; an den Möglichkeiten des realen Menschen sei dies, soweit nötig, dargestellt worden. Daß das Problem der Zeit in Hölderlins Dichtung und Ästhetik heute stärker beachtet werde, rühre im wesentlichen von seiner eigenen Untersuchung her (Dichtung und Zeit in Hölderlins Werk, 1955, mschr.).

Wenn Herr Böckmann Hölderlins Verhältnis zum naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit hervorhebe, so widerspreche er nicht. Seine Bemerkung über die theologischen Wurzeln des Hölderlinischen Menschenbildes habe jedoch erklären wollen, warum naturphilosophisch fundierte Begriffe wie Entelechie und Mikrokosmos Hölderlins Denken nicht berühren, neutestamentliche Anschauungen jedoch in hohem Maße wirksam werden. Die pantheistische Auslegung des Naturbegriffs lasse sich wohl in erster Linie auf Hölderlins frühe Beschäftigung mit Spinoza zurückführen (Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza und briefliche Äußerungen), die ihm erst den Zugang zur Naturphilosophie seiner Zeit geöffnet habe. Ob er die Natur als letzten Erklärungsgrund verstehe oder nicht vielmehr ihrerseits im Begriff des Seins („Sein, im einzigen Sinne des Worts“) begründe, sei die hier weiterführende Frage. Die Bedeutung des Sphäre-Begriffs sei bei der Besprechung des jungen Hölderlin und seines Menschenbildes anerkannt worden.

Der Feststellung Herrn Rosteutschers, in den Tübinger Hymnen habe das konkrete Geschehen der Französischen Revolution seinen Niederschlag gefunden, hielt Herr Binder entgegen, dies bestreite er keineswegs, Hölderlin transponiere aber die geschichtliche Faktizität völlig in den geistigen Vorgang der Begegnung mit den Mächten der Harmonie, der Schönheit, der Liebe, der Freiheit und anderer. Der Hintergrund des politischen Geschehens sei nicht mehr erkennbar und solle in dieser Dichtung der „Scheue vor dem Stoff“, wie Hölderlin sie später nannte, auch nicht mehr erkannt werden.

Frau Schulz hatte bezweifelt, ob man die Begriffe Endlichkeit und Unendlichkeit im Sinne Kants und Fichtes auf Hölderlin anwenden könne. Herr Binder verwies dazu auf die Philosophie des 'Hyperion' und seiner Vorstufen, auf Briefe Hölderlins an Hegel, Schiller und Niethammer und andere Zeugnisse, die eine ungewöhnlich gründliche Auseinandersetzung mit beiden bekunden. Daß Hölderlin den Begriff des Fichteschen Ichs in einem bestimmten Sinne modifizierte, habe er im Vortrag angedeutet. Er könne auch nicht beistimmen, wenn Frau Schulz den Hölderlinischen Titanismus gegen die „vermeintliche Aporie“ des zugleich endlich und unendlich zu denkenden Menschen ins Feld führe. Vom 'Hyperion' bis zur Rhein- und Titanen-Hymne finde jeder unbedingte Titanismus am bedingenden Schicksal seine Grenze, womit sich die Situation des endlich-unendlichen Seins des Menschen gerade bewahrheitete. Die Möglichkeiten, die sich aus ihr ergeben – Selbstverlust ans Faktische und Selbstgewinn im Geist – seien dargestellt worden.

Herr Ryan nahm ebenfalls zu den einzelnen Diskussionsbeiträgen Stellung. Auch er hielt es für mißlich, aus den theoretischen Schriften ein System herauszuarbeiten, das man dann auf die Dichtungen bloß „anwende“. Indessen habe er versucht, gleichzeitig die Dichtung und die Theorie im Auge zu behalten, um den gemeinsamen Ursprung beider Äußerungsformen zu erkennen; wenn ferner (z. B. zum Wechsel der Töne) in der Praxis eine durchgehende Verwandtschaft aufgewiesen werden könne, dann lasse sich

doch ein gültiger Mittelweg für die Erfassung und Formulierung von Kategorien finden, in dem Theorie und Dichtung sich begegnen. Schließlich setze jede zusammenhängende Aussage über die Dichtung eine Bemühung um geeignete Kategorien voraus, deren Ermittlung nun einmal von theoretischen Fragen nicht zu lösen sei. Dabei ziehe er es vor – im Gegensatz zu Herrn Rosteutscher – in der Untersuchung Hölderlins zunächst einmal die Kategorien Hölderlins selber zugrunde zu legen, anstatt eine eigene Theorie vom „Symbol“ oder vom „Bild“ an den Dichter von außen heranzutragen. Die Metapher bei Hölderlin sei viel bedeutsamer als das sogenannte Symbol, denn im Metaphorischen sei ein wesentliches Strukturgesetz der dichterischen Aussage erfaßt, welches erst die Grundlage für die einzelnen Symbole oder Bilder ergebe. In der Frage des Mythischen stellte Herr Ryan den Gegensatz zwischen seiner und Herrn Böckmanns Auffassung heraus. Nicht die Nennung des göttlichen Namens sei die Grundlage des Mythischen, denn dieser sei von der Dichtung aus gesehen eigentlich nur ein „positiver“ Name, dessen mythische Wirksamkeit erst in der Konzentration der dichterischen Aussage begründet werde. Der „Gott der Mythe“ sei nicht außerhalb der Dichtung als mythischer Gott, welcher in der Dichtung bloß „genannt“ werde, vorstellbar. Die Mythe erscheine nur in der Dichtung als Mythe. In diesem Sinne sei bei Hölderlin die Vorstellung des „höheren Zusammenhangs“, also die Religion, „ihrem Wesen nach poetisch“.

Herr Ryan glaubte auch nicht an die von Herrn Schulz angedeutete Gefahr eines Ästhetizismus. Denn gerade die Metaphern, aus denen die dichterische „Welt in der Welt“ aufgebaut sei, gründen auf außerdichterischen Zusammenhängen, auf bestimmten Phasen des Werdens im Vergehen überhaupt, von denen die Dichtung getragen werde. Die Dichtung hebe sie jedoch erst eigentlich ins Bewußtsein. Das schließe auch das von Herrn Rosteutscher erinnerte Politische ein: Ereignisse wie etwa die Französische Revolution bilden das Chaos des Übergangs, aus dem die Dichtung entstehe: aus der Unruhe der Geschichte werde die Dichtung geboren. Die dichterische „Welt in der Welt“ habe daher einen ganz realen Bezug.

Wilfried Malsch

## HÖLDERLIN-BIBLIOGRAPHIE 1959–1961<sup>1</sup>

VON

MARIA KOHLER

### ABTEILUNG I: WERKE HÖLDERLINS

#### A. ERSTDRUCKE

2119. Urtheil und Seyn; Sinnsprüche für fünf Besucher. – In: Hölderlin. Sämtliche Werke. (Große Stuttgarter Ausg.) Bd 4. 1961. S. 216 f. u. 807 s. Nr. 2124.

#### B. GESAMTAUSGABEN

2120. Hölderlin. Sämtliche Werke. (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftr. d. Württembergischen Kultministeriums hrsg. v. *Friedrich Beißner*. Kleine Stuttgarter Ausg.) – Stuttgart: Kohlhammer; Cotta.  
Bd 6. Briefe. Hrsg. v. *Adolf Beck*. 1959. 646 S.  
Bd 1 s. Nr. 24; Bd 2 u. 5 s. Nr. 1324; Bd 3 s. Nr. 1802.  
R: *G[onthier-Louis] Fink*: Germanistik. 1, 1960, 353 f.
2121. Hölderlin. Sämtliche Werke. (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftr. d. Württembergischen Kultministeriums hrsg. v. *Friedrich Beißner*. Kleine Stuttgarter Ausg. Sonderausg. f. d. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. [Unveränd. fotomech. Nachdr.]) – Stuttgart: Cotta (Bd 2 ff.: Kohlhammer; Cotta).  
Bd 1. Gedichte bis 1800. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. 1944 [!; vielm. 1959]. 386 S.  
Bd 2. Gedichte nach 1800. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. 1953 [!; vielm. 1959]. 537 S.  
Bd 3. Hyperion. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. 1958 [!; vielm. 1959]. 450 S.  
Bd 5. Übersetzungen. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. 1954 [!; vielm. 1959]. 428 S.  
Bd 6. Briefe. Hrsg. v. *Adolf Beck*. 1959 [!; vielm. 1960]. 646 S.  
Vgl. Nr. 2120.
2122. Dass. (Ausg. f. d. Deutsche Demokratische Republik.) Bd 1–3, 5, 6. – Berlin: Rütten & Loening 1959.  
Lizenz d. Verlage Kohlhammer und Cotta, Stuttgart; Bd 1–3 u. 5 unveränd. fotomech. Nachdr.
2123. Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. (Hrsg. v. *Paul Stapf*. [3. Aufl.]) – Berlin & Darmstadt: Tempel-Verl. (1960). 1146 S. (Tempel-Klassiker.)  
1. Aufl. 1956 s. Nr. 1800; 2. Aufl. 1958.

<sup>1</sup> Frühere Zusammenstellungen vgl. Hölderlin-Jahrbuch 1958–1960 S. 239, Anm. Die Numerierung schließt an die dort erschienene Bibliographie 1956–1958 an. Hinweise auf die Nummern 1–2118 beziehen sich auf die früheren Folgen. Ein \* bezeichnet wiederum Titel, die nach einer sekundären Quelle aufgenommen sind. – Das Hölderlin-Archiv erlaubt sich erneut die herzliche Bitte an Autoren und Verleger, seine Bemühungen durch Überlassung von Belegexemplaren und durch Ergänzungen und Berichtigungen der Bibliographie zu unterstützen.

2124. Hölderlin. Sämtliche Werke. (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Im Auftr. d. Württembergischen Kultministeriums hrsg. v. *Friedrich Beißner*. Große Stuttgarter Ausg.) – Stuttgart: Kohlhammer; Cotta. 40  
Bd 4. Der Tod des Empedokles. Aufsätze. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. Hälfte 1: Text und Erläuterungen; Hälfte 2: Überlieferung und Lesarten. 1961. 827 S.  
Bd 1 s. Nr. 23; Bd 2, 5, 6/1 s. Nr. 1320; Bd 3 u. 6/2 s. Nr. 1801.  
R: *Ernst Müller*: Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 26. Mai 1961. Beil. Tübinger Forschungen. Nr. 9 u. d. T.: Hölderlins Sämtliche Werke. Zu Friedrich Beißners Edition von Band 1–5. – . . . : The Times Literary Supplement. Jg 60. London, 24. November 1961 u. d. T.: Fusing art with nature.
2125. Hölderlin. Sämtliche Werke. Hrsg. v. *Friedrich Beißner*. – (Frankfurt a. M.): Insel-Verl. (1961). 1343 S.  
Enthält sämtliche Texte der Bände 1–5 der Kleinen Stuttgarter Ausgabe.

### C. TEILAUSGABEN UND AUSZÜGE

2126. Friedrich Hölderlin. Gesammelte Werke. (Eingel. v. *Bernt von Heiseler*. Besorgt v. *Robert Honsell* u. *Hans Jürgen Meinerts*. 63.–66. Taus.) – [Gütersloh:] Bertelsmann Lesering (1959). 581 S.  
Dass. [13. Aufl.] 67.–71. Taus. – [Gütersloh:] S. Mohn (1960); [14. Aufl.] 72.–76. Taus. ebda 1961. – 1.–12. Taus.: Gütersloh: Bertelsmann 1954 u. 13.–18. Taus. ebda 1955 s. Nr. 1328; 19.–62. Taus. ebenfalls Lesering-Ausgaben [nicht im Buchhandel].
2127. Hölderlin. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Von *Tilly Bergner* u. *Rudolf Leonhard*. (16.–25. Taus.) – Weimar: Volksverl. 1960. VIII, 492 S. (Lesebücher für unsere Zeit.)  
1.–10. Taus. 1954 s. Nr. 1327; 11.–15. Taus. 1956 s. Nr. 1804.
2128. Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch. Hölderlins Leben in Briefen und Dichtungen. Hrsg. v. *Günter Jäckel*. – Leipzig: Koehler & Amelang 1960. 251 S.  
R: *E[berhard] Haufe*: Thüringer Tageblatt. Weimar, 21. Juni 1961 u. d. T.: Hölderlin und die Verantwortung des Herausgebers. – *René Schwachhofer*: Neue Zeit. Berlin/Ost, 29. April 1961 u. d. T.: Zu Fuß von Leipzig nach Syrakus.
2129. Hölderlin. (Selected Verse.) Introd. and ed. by *Michael Hamburger*. With plain prose transl. of each poem. – (Harmondsworth, Middlesex:) Penguin Books (1961). XXVII, 269 S. (The Penguin Poets. D 54.)  
Auch: Baltimore, Maryland; Mitcham, Victoria, Australien.  
Gedichte; Empedokles, 2. Fassung.  
R: *Lawrence [J.] Ryan*: AUMLA. No 16, 1961, 237–239. – s. a. Nr. 2443.

### D. EINZELAUSGABEN

#### a) Gedichte

2130. Hölderlin. Friedensfeier. Lichtdrucke der Reinschrift und ihrer Vorstufen. Hrsg. v. *Wolfgang Binder* u. *Alfred Kelleter*. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959. 44 S. 2<sup>o</sup>  
Beil. lose: Umschrift der Vorstufen. VIII S. (Schriften der Hölderlin-Gesellschaft. 2.)  
R: *Bernhard Böschenstein*: Germanistik. 1, 1960, 531 f. – *Michael Hamburger*: German Life & Letters. 14, 1960/61, 93–95. – (*Alfred Liede*.) Scripta manent.

5–6, 1960–61, Nr. 8–11, S. 108 f. – *Ernst Müller*: Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 14. Juli 1959. – s. a. Nr. 2425; 2445 a; 2457.

2131. Friedrich Hölderlin. Auswahl der Gedichte. (Die Ausw. besorgte *Maximilian Jakubietz*.) – Leipzig 1959: (Zech). 37 S. 4<sup>o</sup> [Umschlag- u. Rückent.:] Hölderlin. Gedichte.  
b) Hyperion
- \* 2132. Friedrich Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. [Neudr.] T. 1. 2. – Freiburg i. B.: Hyperion-Verl. [1959]. (Hyperion-Bücherei.)  
T. 1. 254 S.; T. 2. 254 S.  
1. Ausg. 1950 s. Nr. 110.
2133. Friedrich Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. Zwei Teile in einem Bd. – Stuttgart: Riederer-Verl. [1960]. 194 S. (Perlenkette. 39.)
2134. Friedrich Hölderlin. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. [Neuausg.] Nachw. v. *Ernst von Reusner*. – Stuttgart: Reclam (1961). 174 S. (Universal-Bibliothek. 559/60.)  
Frühere Ausg. des Stuttgarter Reclam-Verlages: 1949, 1951, 1953, 1958 s. Nr. 95 u. 1340.  
c) Empedokles
2135. Friedrich Hölderlin. Empedokles. Mit e. Einf. hrsg. v. *Friedrich Seebass*. – Stuttgart: Reclam (1960). 138 S. (Universal-Bibliothek. 7500/00a.)  
d) Philosophische Fragmente  
Keine Einzelausgaben.
- e) Übersetzungen
2136. (*Bertolt Brecht*.) Die Antigone des Sophokles. Nach d. Hölderlinschen Übertragung f. d. Bühne bearb. – In: *Brecht*: Bearbeitungen. Bd 1. 1959. S. 9–96 s. Nr. 2189.  
Frühere Ausg. 1947, 1949, 1952, 1955, 1957 s. Nr. 129, 1178, 1345, 1723, 1810.
2137. Sophokles. Tragödien. Aias, Antigone, Die Trachinierinnen, König Oidipus, Elektra, Philoktetes, Oidipus auf Kolonos. (Übers. v. Roman Woerner, Friedrich Hölderlin, Gustav Wendt, Adolf von Wilbrandt. Bearb. v. *Siegfried Müller*.) – Weimar: Volksverl. 1959. 397 S. (Dichtung der Antike. 4.)  
Lizenz d. Verlags Vollmer, Wiesbaden-Berlin; vgl. Nr. 1813.
2138. *Carl Orff*. Oedipus der Tyrann. Ein Trauerspiel des Sophokles von Friedrich Hölderlin. (Textbuch.) – Mainz [usw.]: Schott's Söhne (1959). 47 S.  
f) Briefe. Anhang: Widmungen
2139. Hölderlin. Briefe an Schiller. Faks.-Lichtdrucke d. i. Schiller-Nationalmuseum in Marbach a. N. befindlichen Urschriften. ([Eingel. v.] *Alfred Kelleter*.) – Stuttgart: Graph. Kunstanstalten 1960.) 2, 6 Bl. in Mappe.  
Einl. zuerst 1955 s. Nr. 1746.
2140. Friedrich Hölderlin. Widmung an die Mutter (in Stäudlins „Musenalmanach fürs Jahr 1792“). – (Marbach a. N.: Schiller-Nationalmuseum 1961.) 1 Bl. (Schiller-Nationalmuseum. Faksimiledrucke. 6.) [Umschlagt.]

g) Übersetzungen in fremde Sprachen

Englisch

2141. Friedrich Hölderlin. Abendphantasie; Hyperions Schicksalslied; An die Parzen; Erntezeit [Mnemosyne, 3. Fassung, v. 1–17]; Sonnenuntergang; Brot und Wein; Hälfte des Lebens. – In: *Forster, Leonard: The Penguin Book of German Verse*. Introd. and ed. With plain prose transl. of each poem. (Rev. ed.) – (Harmondsworth, Middlesex; Penguin Books (1959). S. 288–303. (The Penguin Poets. D 36.) Prosaübertragungen. – 1. Ausg. 1957.
2142. Friedrich Hölderlin. You too wanted greater things... <Transl. by *K[arl] W. Maurer*.> – Universitas. Quarterly English Language Edition. 2, 1958/9, 374; ebda 4, 1961, 194. Lebenslauf; auch in Nr. 2149.
2143. Extracts from Hyperion, or the Hermit of Greece. <1797–1799.> Transl. by *Willard R. Trask*. – In: Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 95–112 s. Nr. 2249.
2144. Selected Poems. By Friedrich Hölderlin. Transl. by *Vernon Watkins*. – In: Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 41–63 s. Nr. 2249. Hyperion's Fate-Song; Human Applause; The Good Belief; The Unforgivable; Formerly and Now; Sunset; Half of Life; Home [Gr. StA 2, 19]; Nature and Art or Saturn and Jupiter; At the Source of the Danube; The Rhine; Patmos. <To the Landgrave of Homburg.> – Frühere Drucke einzelner Gedichte 1944, 1945, 1946, 1947 u. 1950 s. Nr. 161, 164, 166, 170, 173 u. 177; vgl. a. Nr. 2146.
2145. Memories. By Friedrich Hölderlin. Transl. by *Vernon Watkins*. – In: Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 77 f. s. Nr. 2249. Andenken; auch 1945 s. Nr. 165.
2146. Friedrich Hölderlin. Man; Empedocles; Public Acclaim; Sunset; To the Fates; Hyperion's Song; Home; The Archipelago; Halves of Life; The Source of the Danube; Memories; Patmos; Ripened the Fruit...; Celebration of Peace; Life's Ways Are Devious. – In: *Flores, Angel: An Anthology of German Poetry from Hölderlin to Rilke in English Translation*. – Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday & Co. 1960. S. 1–51. (Anchor. A 197.) Der Mensch [Kaum sproßten...], Empedokles, Am Quell der Donau [auch 1948 s. Nr. 174], Patmos [Dem Landgrafen von Homburg], übers. v. *R[ichard] F[rancis] C[arrington] Hull*; Menschenbeifall, Hälfte des Lebens, Reif sind, in Feuer getaucht... [Mnemosyne, 3. Fassung, v. 1–17], [An Zimmern.] Die Linien des Lebens..., übers. v. *Kate Flores*; Sonnenuntergang, An die Parzen, Hyperions Schicksalslied, übers. v. *Lola Gruenthal*; Die Heimat [Gr. StA 2, 19], Andenken, übers. v. *Vernon Watkins* [vgl. Nr. 2144 u. 2145]; Der Archipelagus, übers. v. *Stephen Stepanchev*; Friedensfeier, übers. v. *Francis Golfing* und *Kurt Opitz*. – Deutsch und englisch.
2147. Hölderlin: „Brot und Wein“ [v. 1–18]. Ins Engl. übertr. v. *J[ames] B[lair] Leishman*. – Christ und Welt. Jg 13. Stuttgart, 11. August 1960. S. 14. Aus: Selected Poems of Friedrich Hölderlin... transl. by *J. B. Leishman*. 2. ed. 1954 s. Nr. 1353.
2148. Prosaübertragungen s. a. Nr. 2129.
2149. *K[arl] W. Maurer*. Friedrich Hölderlin. A Selection of Poems in Translation. – Universitas. Quarterly English Language Edition. 4, 1961, 385–394. Mit Einleitung S. 385–397; übers. Gedichte: Ehmals und jetzt; Sokrates und Alcibiades; Menschenbeifall; Die Kürze; Sonnenuntergang; Die Heimat; Patmos. Dem Landgrafen von Homburg, v. 1–15; Brot und Wein, v. 109–124; Da ich ein Knabe war...; Des Morgens; An die Parzen; Abendphantasie; Hyperions Schicksalslied; Hälfte des Lebens; Lebenslauf. – Hyperions Schicksalslied ebda 1, 1957, 288; Lebenslauf s. a. Nr. 2142; vgl. a. Nr. 1816, 1817, 1819.
2150. Fr. Hölderlin. Reif sind, in Feuer getaucht... [Mnemosyne, 3. Fassung, v. 1–17]. Autumn Fires. [Übers. v.] *Amos N. Wilder*. – In: Festschrift zum 75. Geburtstag von Theodor Spira. Hrsg. v. *H[elmut] Viebrock* u. *W[illi] Erzgräber*. – Heidelberg: Winter 1961. S. 10 f.
- Französisch
2151. Auszüge aus verschiedenen Gedichten und aus dem „Hyperion“. – In: *Delorme, Maurice: Hölderlin et la Révolution française*. 1959 s. Nr. 2197.
2152. Hoelderlin. L'adieu. Prés. et trad. par *Pierre Schneider*. – Mercure de France. 337, 1959, 5–7.
2153. Cinq poèmes de Hölderlin. – In: *Chapelan, Maurice: Lire et écrire*. – Paris: Grasset (1960). S. 229–234. Der Kirchhof; Hälfte des Lebens; Abbitte; An die Parzen; Das Angenehme dieser Welt...
2154. Hölderlin. Poèmes. Trad. de *André du Bouchet*. Gravures à l'eau-forte par *Max Ernst*. – [Paris:] Hugues (1961). 53 gez. S. in Mappe. 4<sup>o</sup> Ex. 91–300 ohne Zeichnungen. – Friedensfeier; Mnemosyne; Was ist des Menschen Leben...; Griechenland, 1. Fassung; Und mitzufühlen das Leben...; In lieblicher Bläue... – Friedensfeier zuerst 1957 s. Nr. 1823.
2155. (Hölderlin.) Retour. Aux proches. (Trad. de *Michel Deguy*.) – Tel quel. 1961, [No] 6, 3–6. Heimkunft. An die Verwandten; zu Nr. 2404.
- 2155a. Heidelberg; Briefe an Schiller: Nürtingen, 23. Juli 1795 (StA 6 Nr. 102); Nürtingen, 4. September 1795 (StA 6 Nr. 104); ferner Auszüge aus verschiedenen Gedichten und aus dem „Hyperion“. [Übers. v.] *Jean Laplanche*. – In: *Laplanche: Hölderlin et la question du père*. 1961. S. 50 f., 57 f., 127 f. u. ö. s. Nr. 2418.
- Japanisch
2156. Hölderlin Shishū. *Komaki Takeo, Suita Junsuke yaku*. – Tōkyō 1959. 250, 4 S. (Kadokawa Bunko. 1840.) Gesammelte Gedichte von Hölderlin. Übers. v. ...; Text S. 7–199; S. 200–203 Vorwort; S. 204–243 Erläuterungen; S. 244 f.: Perioden von Hölderlins Lyrik; S. 246–248: Chronik (von Hölderlins Leben); S. 249 f. Nachwort. – 2. erw. Aufl. 1960. 268, 2 S.
2157. Hölderlin. Hyperion. *Suita Junsuke yaku*. (4. Aufl.) – Tōkyō: Shinchōsha (1959). 277 S. (Shinchō-Bunko. 274.) 1. Aufl. 1951; 2. Aufl. 1952 s. Nr. 1362; vgl. auch Nr. 220.
2158. Friedrich Hölderlin. Gedichte. *Tomio Tezuka, Toshihiko Katayama, Tomoyuki Tani yaku*. – In: Sekai-Meishi-Shutaisei. [Abt.] 6. Doitsu. [Bd] 1. – (Tōkyō: Heibon-sha [1960].) S. 143–188. [Anthologie der Weltlyrik. Abt. 6. Deutschland. Bd 1.]



Italienisch

2159. Hölderlin. Die Unsterblichkeit der Seele v. 1–12; Abbitte; An die Parzen; Da ich ein Knabe war . . .; [Hyperions] Schicksalslied; An die Hoffnung; Der Archipelagus; Andenken v. 1–36. – In: *Valeri, Diego*: *Lirici tedeschi*. – [Milano:] Mondadori (1959). S. 65–105. („Lo specchio.“ I poeti del nostro tempo.)  
Deutsch u. italienisch. – Frühere Ausgaben: *Liriche tedesche*. – Milano: (Vera) 1942. 13 Bl. („All' Insegna del Pesce d'Oro.“ Serie Letteraria); enthält: Hyperions Schicksalslied, Abbitte, Andenken; ferner 1955 s. Nr. 1369; frühere Drucke einzelner Gedichte: *Meridiano di Roma*. Jg 2. 31. Januar 1937. S. 7; ferner 1938 u. 1939 s. Nr. 226 u. 228; Hyperions Schicksalslied auch: *Gedichte deutscher Lyriker, italienisch von Diego Valeri*. – Sonntagspost. Jg 80. Winterthur, 30. April 1960.

R: *Giovanni Necco*: *La Gazzetta del mezzogiorno*. Bari, 10. Juli 1960. – . . . :  
Bücher und Zeitschriften Italiens. 2, 1959, 2643.

2160. Friedrich Hölderlin. Iperione. Introd. e trad. a cura di *Giovanni Angelo Alfero*. 2<sup>a</sup> ed. – Torino: Unione Tipografico – Editrice Torinese (1960). 201 S. (Collana di traduzioni. I grandi scrittori stranieri. 14.)  
1. Aufl. 1931; Neudrucke 1941 u. 1944 s. Nr. 235.
2161. Friedrich Hölderlin. Cenno per la descrizione e il linguaggio; Metà della vita; Ricordo. – In: *Luzi, Mario*: *L'idea simbolista*. – (Milano:) Garzanti (1960). S. 42–49. (La cultura moderna. Antologie.)  
Wink für die Darstellung und Sprache aus: Friedrich Hölderlin. *Scritti sulla poesia e frammenti*. Trad. di *Gigliola Pasquinelli*. 1958 s. Nr. 1829; *Hälfte des Lebens, Andenken aus: Hölderlin. Inni e Frammenti*. A cura di *Leone Traverso*. 1955 s. Nr. 1368.
2162. La festa della pace. ([Übers. v.] *Luciano Zagari*.) – In: *Zagari*: *La „Friedensfeier“ di Hölderlin*. 1960. S. 178–181 s. Nr. 2371.
2163. Friedrich Hölderlin. Empedocle. (Der Tod des Empedokles. Empedokles auf dem Aetna. Trad. di *Filiberto Borio*.) – (Torino:) Boringhieri (1961). 159 S. (Enciclopedia di autori classici. 57.)
2164. Provvida è l'ora propizia; A Diotima; Se da lontano; Il diletto; Ai giovani poeti; Allo spirito che le protegge. – In: *Scorza, Giancarlo*: *La solitudine di Hoelderlin*. 1961. S. 14 u. 15 s. Nr. 2444.  
Das Nächste Beste; An Diotima (Schönes Leben! . . .); Wenn aus der Ferne . . .; Das Angenehme dieser Welt . . .; An die jungen Dichter; An ihren Genius.

Portugiesisch

2165. As Parcas. Friedrich Hoelderlin. <Tração de *Fernando Mendes Vianna*.> – *Jornal de Letras*. 11, 1959, N. 114, S. 12.
2166. Hölderlin. Poemas. Pref., sel. e trad. de *Paulo Quintela*. 2<sup>a</sup> ed. rev. e muito ampliada. – Coimbra: Atlântida 1959. XLVII, 532 S.  
S. IX: *Rilke, Rainer Maria*: A Hölderlin (An Hölderlin [portug.]); S. XI: *Nemésio, Vitorino*: Hölderlin [Gedicht]; S. XIII–XXXI Vorw. zur 1. Aufl.; S. XXXIII–XLVII Vorw. zur 2. Aufl. – 1. Aufl. 1945 s. Nr. 259.

Schwedisch

2167. Hölderlin. Lyriskt urval i tolkning av *Erik Blomberg*. – Stockholm: Norstedt (1960). 125 S.  
S. 5–37 Einleitung; S. 117–125 Anmerkungen; frühere Drucke einzelner Gedichte 1926, 1930, 1931, 1935, 1939, 1943 s. Nr. 265 u. 272; Som då på vilodagen . . .

[Wie wenn am Feiertage . . .] auch: *Bonniers Litterära Magasin*. 29, 1960, 667 f. u. 666.

R: *Günter Dallmann*: *Der Tag*. Berlin/West, 29. Januar 1961 u. d. T.: Schweden erwärmt sich für Hölderlin. – *Björn Julén*: *Bonniers Litterära Magasin*. 30, 1961, 475–478 u. d. T.: Goethe, Hölderlin – och 52 andra.

2168. På livets middagshöjd. – In: *Tell, Leander*: *I Hölderlins stad*. 1960 s. Nr. 2362.
2169. Sophokles; Der zürnende Dichter; Aber die Sprache –; Pindarfragment Vom Delphin v. 3–12; Im Walde; Mnemosyne, 1.–3. Fassung; Chiron; Der Adler; Das Nächste Beste, 1. Fassung; Andenken; Vom Abgrund nämlich . . .; An die Madonna; Zu Sokrates Zeiten u. a.; Pläne und Bruchstücke Nr. 23, 41, 53, 54, 57, 61, 66, 86; ferner Auszüge aus dem „Hyperion“ und den Vorstufen zum „Hyperion“. – In: *Tuominen, Mirjam Irene*: *Hölderlin*. 1960. S. 66–70, 84–89, 154–159, 178–195 u. ö. s. Nr. 2366.

Slowakisch

- \* 2170. Láská [Die Liebe?]. – In: *Víno milencov*. *Antológia svetovej ľúbostnej poézie do konca 19. storočia* [Liebesdichtungen der Weltliteratur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts]. – Bratislava: Slovenský spisovateľ 1959. S. 199 f.

Spanisch

2171. F. Hölderlin. Empédocles. Versión, traducción y epílogo de *Carmen Bravo-Villasante*. – (Santander:) Cantalapiedra (1959). 121 S.  
S. 81–97 Epílogo; S. 105–117: Poemas [Hyperions Schicksalslied; Menschenbeifall; An Louise Nast; An den Aether; An die Parzen; Buonaparte v. 1–3; Der Mensch (Kaum sproßten . . .) v. 1–28, 45–48; Wie wenn am Feiertage . . . v. 28–36, 50–66; Die Eichbäume].
2172. Hölderlin: La Fiesta de la Paz. (Trad., notas e indicaciones bibliográficas, por *Rafael Gutiérrez Girardot*.) – *Tierra Firme*. 1, 1959, Vol. 1, S. 246–252.
2173. El Rostro [Die Aussicht]. – In: *Heidegger, Martin*: „. . . en poema habita el hombre . . .“ [„. . . dichterisch wohnt der Mensch . . .“, span.]. Trad. de *Rafael Gutiérrez Girardot*. 1959. S. 221 s. Nr. 2207.

Tschechisch

2174. Friedrich Hölderlin. Slavnost míru. <Das Friedensfest [!]> Übertr. v. *Otto F[rantišek] Babler*. – (Kopeček u Olomouce) 1959. 4 Bl. 4<sup>o</sup> [Manusk.]

Ungarisch

2175. Friedrich Hölderlin. A németekhez [Gesang des Deutschen]. *Rónay György* ford.; *Az éterhez* [An den Aether]. *Gulyás Pál* ford.; *Menon panasza Diotimáért*. <Részletek [Menons Klagen um Diotima, Auszüge].> v. 1–14: *Károlyi Amy* ford.; v. 43–56: *Radnóti Miklós* ford.; v. 109–130: *Károlyi Amy* ford.; *Az éj* [Brot und Wein v. 1–18]. *Nemes Nagy Agnes* ford.; *Reggel* [Des Morgens]. *Szabó Lőrinc* ford.; *Hyperion sorsdala* [Hyperions Schicksalslied]. *Képes Géza* ford.; *A párkákhoz* [An die Parzen]. *Szabó Lőrinc* ford.; *Az élet fele* [Hälfte des Lebens]. *Keresztury Dezső* ford.; *Emlékezés* [Andenken]. *Keresztury Dezső* ford. – In: *Keresztury, Dezső*: *A német líra kincsesháza*. [Bd 3.] *Romantikusok*. – (Budapest: Európa könyvkiadó 1959.) S. 13–31. [Schatzhaus der deutschen Lyrik. Ausgew. u. hrsg. v. . . . Bd 3. Romantiker.]  
Frühere Drucke einzelner Übersetzungen 1941, 1943, 1944, 1950 s. Nr. 293, 294, 296, 298 u. 300.

2176. Hölderlin. Verse – Levelek – Hüperión – Empedoklész. (Ford. *Bernáth István*: Versek; *Hajnal Gábor*: Empedoklész halála, Empedoklész az Etnán; *Szabó Ede*: Levelek, Hüperión, Vázlat az Empedoklészhez. [Nachw.:] *Sükösd Mihály*.) – [Budapest:] Magyar Helikon 1961. 562 S.  
Gedichte – Briefe – Hyperion – Empedokles. Übers. v. ...; S. 5: *Becher, Johannes R[obert]*: Hölderlin [Sonett, ungar.]; S. 531–552 Anmerkungen. – Hyperion-Ubersetzung vgl. 1958, Nr. 1838.

## ABTEILUNG II: LITERATUR ÜBER HÖLDERLIN

1959

2177. *Allemann, Beda*: Hölderlin et Heidegger [Hölderlin und Heidegger, franz.]. Recherche de la relation entre poésie et pensée. Trad. de l'allemand par *François Fédiér*. – Paris: Presses Universitaires de France 1959 [!; vielm. 1960]. 290 S. (Epiméthée. Essais philosophiques.)  
S. 1–10 Préface du traducteur; Originalausg. 1954 u. 1956 s. Nr. 1612 u. 1841.  
R: *Michel Deguy*: La nouvelle Revue Française. 9, 1961, T. 17, S. 331 f.
2178. *Allemann, Beda*: Die Napoleon-These. – Neue Zürcher Zeitung. 20. September 1959. Sonntagsausg. [Fernaussg. 19. Sept. 1959.]  
Vgl. Nr. 1611, 1708, 1713, 1969.
2179. *Allemann, Beda*: Der Ort war aber die Wüste. Interpretation eines Satzes aus dem Spätwerk Hölderlins. – In: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. (Hrsg. v. *Günther Neske*.) – (Pfullingen:) Neske (1959), S. 204–216.  
R: *Richard Wisser*: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Frankfurt a. M., 26. September 1959. Lit. Bl., u. d. T.: Gedenken durch Denken.
2180. *Angioletti, G[iovanni] B[attista]*: I „maledetti“ di ieri e di oggi. – La Stampa. Torino, 27. November 1959.  
U. a. über Hölderlin.
2181. *Azuma, Kanji*: „Hölderlin“ no kyōshitsu ni tsuite [Über Hölderlins geistige Umnachtung]. – Nagasaki-Daigaku, Gakugōi-gakubu. Zimbunkagaku-kenkyūhōkoku. No 9, 1959, 43–49.
2182. *Bach, Emmon W[erner]*: Patterns of Syntax in Hoelderlin's Poems. – Chicago, Ill. 1959. IV, 119 Bl. 40 [Msch.schr.] Univ. of Chicago, Doct. Diss. 1959.  
Selbstreferat: Germanistik. 1, 1960, 523.
2183. *Beck, A[dolf]*: Friedrich Hölderlin. – In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd 3. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959. Sp. 394–400.  
Die 1. Aufl. 1912 enthält keinen Hölderlin-Artikel; Verf. d. Artikels in der 2. Aufl. 1928 ist *Karl Justus Obenauer*.
2184. *Benn, M[aurice] B.*: Hölderlin and Sophocles. – German Life & Letters. 12, 1958/59, 161–173.
2185. *Bjørnvig, Thorkild*: Rainer Maria Rilke og tysk tradition. – (København:) Gyldendal 1959. 134 S. (Gyldendals Julebog 1959.)  
S. 103–109: Rilke og Hölderlin; Hölderlin ferner S. 59 f., 86 f., 91 f. u. ö.
2186. *Böckmann, Paul*: Zu Hölderlins „Friedensfeier“. – Neue Zürcher Zeitung. 20. September 1959. Sonntagsausg. [Fernaussg. 19. September 1959.]  
Vgl. Nr. 1859, 1861, 1981.
2187. *Böschstein, Bernhard*: Hölderlins Rheinymne. – (Zürich & Freiburg i. Br. :) Atlantis Verl. (1959). 157 S. (Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte. 16.)  
Teildr. 32 S. = Zürich, Phil. Diss. 1959.  
R: *Sigisbert Beck*: Gymnasium Helveticum. 14, 1959/60, 146. – *Pierre Bertaux*: Etudes Germaniques. 16, 1961, 140–142. – *Wilfried Malsch*: Germanistik. 1, 1960, 524.
- 2187a. *Bornmann, Bianca M.*: Hölderlin traduttore di poesia latina. – Arti e memorie dell' Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'. 23, 1958/9, 255–328.
2188. *Braun, Wilhelm Hans*: Siegfried Schmid. Zum hundertsten Todestag. – Wetterauer Geschichtsblätter. 7/8, 1959, 161–168.  
Gegenüber S. 168 bisher unveröffentlichtes Porträt Siegfried Schmid im Alter von 65 Jahren, Repr. nach einem Ölbild, gemalt von *Friedrich von Wendt*, München 1839.
2189. *Brecht, Bertolt*: Bearbeitungen. Bd 1. Die Antigone des Sophokles. Der Hofmeister. Coriolan. (Die Redaktion d. zwölfbändigen Ausg. besorgte *Elisabeth Hauptmann*.) – (Frankfurt a. M. :) Suhrkamp 1959. 406 S. (= *Brecht*, Stücke. 11.)  
S. 9–96: Die Antigone des Sophokles. Nach der Hölderlinschen Übertragung für die Bühne bearbeitet s. a. Nr. 2136; S. 97–110: Zur „Antigone des Sophokles“. Vorw. zu „Antigonemodell 1948“; S. 111 f.: Neuer Prolog zu „Antigone“. (Für die Aufführung in Greiz 1951); S. 112–116: Anmerkungen zur Bearbeitung. (Für die Aufführung in Greiz 1951.)
2190. *Bröcker, Walter*: Zu Hölderlins Ödipus-Deutung. – In: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. (Hrsg. v. *Günther Neske*.) – (Pfullingen:) Neske (1959). S. 19–23.  
R: *Richard Wisser*: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Frankfurt a. M., 26. September 1959. Lit. Bl., u. d. T.: Gedenken durch Denken.
2191. *Broszat, Martin*: Hölderlin, Hellingrath, Heidegger ... Zur Jahresversammlung der Hölderlingesellschaft in München. – Frankfurter Allgemeine Zeitung. Frankfurt a. M., 9. Juni 1959.
2192. *Burger, Heinz Otto*: Von der Struktureinheit klassischer und moderner deutscher Lyrik. – In: Festschrift für Franz Rolf Schröder. Zu seinem 65. Geburtstage, September 1958. Hrsg. v. *Wolfdietrich Rasch*. – Heidelberg: Winter 1959. S. 229–240.  
Hölderlin S. 232–234, 235, 237, 238. – Dazu Nr. 2308.
2193. *Carstensen, Richard*: Dackel, Pudel, Doggen und berühmte Leute. – (Eßlingen:) Bechtle (1959). 75 S. (Bechtle-Anekdoten. 18.)  
S. 41 f. über Hölderlin; u. d. T.: Hölderlins Pflegling auch: Welt und Wort. 14, 1959, 284.
2194. *Cornelissen, Maria*: Orthographische Tabellen zu Handschriften Hölderlins. – Stuttgart: Landesbibliothek 1959. VII, 39 S. (Veröffentlichungen des Hölderlin-Archivs. 2.)  
R: *Hubert Arbogast*: Germanistik. 1, 1960, 198 f. – s. a. Nr. 2443.
2195. *Damur, Carl*: Fahrt mit und zu Hölderlin. – Thurgauer Zeitung. Frauenfeld, 13. Juni 1959.  
U. a. über die Jahresversammlung 1959 der Hölderlin-Gesellschaft.
2196. *Damur, Carl*: In Hölderlins Freundeskreis. – Tages-Anzeiger für Stadt und Kanton Zürich. 25. u. 26. Juni 1959.  
Anlässlich der Jahresversammlung 1959 der Hölderlin-Gesellschaft.

2197. *Delorme, Maurice*: Hölderlin et la Révolution française. – Monaco: Éditions du Rocher (1959). 235 S.  
Mit eingestreuten Übersetzungen, vgl. Nr. 2151.  
R: *Geneviève Bianquis*: Etudes Germaniques. 15, 1960, 191. – *Bernhard Böschenstein*: Germanistik. 1, 1960, 345. – *Pierre de Lescure*: Les Lettres Françaises. Paris, 18. Februar 1960 u. d. T.: Hölderlin révolutionnaire? – *Marcel Schneider*: Les Nouvelles Littéraires. A. 39. Paris, 11. August 1960. – [*Walter Weideli*]: Journal de Genève. 21. Dezember 1960.
2198. *Dietz, Ludwig*: Die lyrische Form Georg Trakls. – Salzburg: Müller (1959). 195 S. (Trakl-Studien. 5.)  
Hölderlin S. 36 f., 70 f., 114–116 u. ö.
2199. *Dilthey, Wilhelm*: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. 2., unveränd. Aufl. – Stuttgart: Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1959). X, 583 S. (= *Dilthey*, Gesammelte Schriften. 4.)  
1. Aufl. Leipzig & Berlin: Teubner 1921. – S. 1–187: Die Jugendgeschichte Hegels; zuerst: Berlin: Verl. d. Königl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften (1906). 212 S. 4<sup>o</sup> (Abhandlungen d. Königl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften a. d. J. 1905. Philos.-hist. Classe. Abth. 4.)  
Hölderlin passim.
2200. *Pierre Emmanuel*. Prés. par *Alain Bosquet* préc. par une introd. de l'auteur. Choix de textes inédits. Bibliographie, portraits et fac-similés. – [Paris:] Seghers (1959). 223 S. (Poètes d'aujourd'hui. 67.)  
S. 139–141: Hymne à Hölderlin. Fragment; S. 142–146: Le Poète fou [teilw. übereinstimmend mit d. Gedicht gleichen Titels in: *Emmanuel*: Le Poète fou suivi de Élégies. 1948. S. 45–88 s. Nr. 1122].
- \* 2201. *Eulenberg, Herbert*: Schöpferischer Genius. Lebensbilder europäischer Dichter, Maler und Musiker. – Düsseldorf: Verl. Die Fähre 1959. 283 S.  
Dass.: [Gütersloh:] Bertelsmann-Lesering [1959]. Lizenzausg. d. Verl. Die Fähre, Düsseldorf. [Nicht im Buchhandel.]  
S. 102–106: Hölderlin. 1770–1843; u. d. T.: Hölderlin. Ein Schattenbild zuerst: Der Tag. Berlin, 3. Juli 1910. Illustrierter Teil, u. ö.; ferner in: *Eulenberg*: Neue Bilder. – Berlin: Cassirer 1912. S. 56–64, und in: *Eulenberg*: Das Deutsche Angesicht. Eine Ausw. fürs Feld. – ebda 1917. S. 20–28.
2202. *Fausel, Heinrich*: Hölderlin als Klosterschüler. – Reutlinger Generalanzeiger. 22. Mai 1959. Beil. Unsere Heimat.
- 2202a. *Fischer, Johann Georg*: Aus Friedrich Hölderlins dunkeln Tagen. – In: *Minckwitz, Friedrich*, und *Noa Kiepenheuer*: Die Welt des Alters. Briefe, Reden, Betrachtungen und Erzählungen deutscher Dichter und Denker des 18. u. 19. Jahrhunderts. – Weimar: Kiepenheuer 1959. S. 129–135.  
11.–15. Taus. 1959; 16.–18. Taus. 1960; zuerst: Deutsche Revue über das gesamte nationale Leben der Gegenwart. 14, 1889, Bd 3, S. 86–89; s. a. Nr. 1456.
2203. *Gerstenberg, Walter*: Orffs „Oedipus“. Denkwürdige Uraufführung in der Stuttgarter Staatsoper. – Stuttgarter Zeitung. 14. Dezember 1959.  
Uraufführung am 11. Dezember 1959.
2204. *Gladstone, Alice*: Hölderlin's „Patmos“: Voyage as Homecoming. – Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 64–76 s. Nr. 2249.
2205. *Häussermann, Ulrich*: Friedensfeier. Eine Einführung in Hölderlins Christus-hymnen. – München: Beck 1959. 306 S.  
Zugl. München, Phil. Diss. 1958 s. Nr. 2087.  
R: *Wolfgang Binder*: Germanistik. 1, 1960, 529 f. – *Rudolf H. Ganz*: Deutsche Rundschau. 87, 1961, 789 f. – *Walter Hof*: Wirkendes Wort. 11, 1961, 125 f. – *Jens Hoffmann*: Sonntagsblatt. Jg 12. Hamburg, 4. Oktober 1959. S. 12 u. d. T.: Hölderlin und Christus. – *Gustav Konrad*: Welt und Wort. 15, 1960, 121. – *Friedrich Leiner*: Blätter für den Deutschlehrer. Jg 1960, 58. – *Hermann Mörchen*: Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. 7, 1960, Nr. 3, S. 30 f. – s. a. Nr. 2425, 2443.
2206. *Hahn, Karl Josef*: Hesperischer Einklang. Um die Deutung von Hölderlins „Friedensfeier“. – Hochland. 51, 1958/59, 567–573.
2207. *Heidegger, Martin*: „... en poema habita el hombre...“ [„... dichterisch wohnt der Mensch...“, span.]. (Trad. y vocabulario de *Rafael Gutiérrez Girardot*.) – Tierra Firme. 1, 1959, Vol. 1, S. 211–223.  
Auch: Revista Nacional de Cultura. 17, 1955, No 110, S. 145–157. – Weitere Übersetzung ins Spanische: „... poeticamente habita el hombre...“. Trad. inédita de *Ruth Fischer de Walker*. – Humanitas. 8, 1960, 13–27. – Originaltext zuerst 1954 s. Nr. 1641 u. 1642.
2208. *Heidegger, Martin*: Hölderlin and the Essence of Poetry [Hölderlin und das Wesen der Dichtung, engl.]. Transl. by *Paul de Man*. – Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue. S. 79–94 s. Nr. 2249.  
Originaltext zuerst 1937 s. Nr. 318; dann 1944 u. ö. s. Nr. 897 u. 1399; auch in Nr. 2409.
- \* 2209. *Heidegger, Martin*: Essais et conférences [Vorträge und Aufsätze, franz.]. Trad. de l'allemand par *André Préau* et préf. par *Jean Beaufret*. – [Paris:] Gallimard 1959. XVI, 352 S. (Les Essais. 90.)  
S. 224–245: „... l'homme habite en poète...“ [„... dichterisch wohnt der Mensch...“, franz.]; zuerst 1958 s. Nr. 2089; dt. Text 1954 s. Nr. 1641 u. 1642.
2210. *Heller, Erich*, and *Anthony Thorlby*: Idealism and Religious Vision in the Poetry of Hölderlin. – Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 23–40 s. Nr. 2249.
2211. *Hellingrath, Norbert von*: Goethe and Hölderlin [Hölderlin und die Deutschen, Ausz., engl.]. Transl. by *John Simon*. – In: Quarterly Review of Literature. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 9–13 s. Nr. 2249.  
Zuerst 1921 s. Nr. 899.
2212. *Heuschele, Otto*: Wilhelm Michel. – Neue Zürcher Zeitung. 20. September 1959. Sonntagsausg. [Fernausg. 19. September 1959.]  
Auch als Nachw. zu: *Michel, Wilhelm*: Gewalten des Geistes. – Heidelberg/Darmstadt: L. Schneider 1959. 166 S. (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt. 17.)
2213. *Hillbäck, Ella*: Hölderlin i Homburg. [Gedicht.] – Dagens Nyheter. Stockholm, 20. September 1959.
2214. *Hofmannsthal, Hugo von*: Aufzeichnungen. (Hrsg. v. *Herbert Steiner*.) – (Frankfurt a. M.): S. Fischer (1959). 382 S. (= *Hofmannsthal*, Gesammelte Werke in Einzelausgaben. [14.])  
S. 305–315: Vierter Brief an „The Dial“ [S. 312–315 über Hölderlin]; zuerst in engl. Übers. u. d. T.: Vienna Letter in: The Dial. 75, 1923, 271–277.

2215. *Hohoff, Curt*: Die Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in München. – Neue Zürcher Zeitung. 9. Juni 1959. Morgenausg. [Fernausg.: 11. Juni 1959.]
2216. *Honolka, Kurt*: Verdunkelter Hölderlin. Carl Orffs „Oedipus der Tyrann“ in der Staatsoper uraufgeführt. – Stuttgarter Nachrichten. 14. Dezember 1959.  
Auch: *Musica*. 14, 1960, 91–94; Uraufführung am 11. Dezember 1959 in Stuttgart.
- \* 2217. *Hutar, Miroslav*: Hölderlinova óda „Friedensfeier“ a některé otázky básníková ideového a uměleckého vývoje. – Prag 1959. 93 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Prag, Phil. Diss. 1959.  
Hölderlins Ode „Friedensfeier“ und einige Fragen der ideellen und künstlerischen Entwicklung des Dichters.
2218. *Jaccottet, Philippe*: Un hymne retrouvé de Hölderlin. – La nouvelle Nouvelle Revue Française. 7, 1959, 101–106.  
Zu „Friedensfeier“.
2219. *Ihara, Keiji*: Hölderlin oboë-gaki: „Der Wanderer“ no kaikô. 1. 2. – Keisei. H. 12, 1959 = Festgabe für Robert Schinzinger. S. 29–37; H. 14, 1960, 11–19.  
Notizen zu Hölderlin: Über die beiden Fassungen der Elegie „Der Wanderer“.
2220. *Kanellopoulos, Panajotis*: Hyperion und der neugriechische Geist. – Frankenu: Siebenberg-Verl. 1959. 40 S.  
Auch als: Ost-West-Begegnung. Schriftenreihe der Deutschen Instituts-Gemeinschaft für den Kulturaustausch mit den Ländern Osteuropas und Asiens. 3. – Vortrag zur Eröffnung der Griechenland-Woche Marburg/L. 1959. – Ähnlich ferner in: *Universitas*. 16, 1961, 257–272 u. d. T.: Die griechischen Dichter und Denker unserer Zeit. Hölderlin S. 5–9, 11, 12, 13, 14 f., 16, 17, 18 f., 20, 21, 33 f., 36.
2221. *Kaschnitz, Marie Luise*: Mein Gedicht. Friedrich Hölderlin. Hälfte des Lebens. – Die Zeit. Jg 14. Hamburg, 11. Dezember 1959.  
Auch in: *Zimmer, Dieter E.*: Mein Gedicht. Begegnungen mit deutscher Lyrik. – Wiesbaden: Limes Verl. (1961). S. 114 f.
2222. *Kaulhausen, Marie-Hed*: Das gesprochene Gedicht und seine Gestalt. 2., neubearb. Aufl. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1959). 179 S.  
Hölderlin S. 155–159 („Die Heimat“) u. ö. – 1. Aufl. u. d. T.: Die Gestalt des Gedichtes, seine sprechkundliche Interpretation und Nachgestaltung. – (Göttingen:) Göttinger Verlagsanst. (1953). 149 S. Hölderlin S. 37 f., 59 f. u. ö.
2223. *Kayser, Wolfgang*: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft. 5. Aufl. – Bern, München: Francke (1959). 445 S.  
6. Aufl. 1960; S. 227–234: Hölderlins „An die jungen Dichter“; über Hölderlin ferner S. 235–240; frühere Aufl. 1948, 1951, 1954, 1956 s. Nr. 1132, 1407, 1892; Übers. ins Spanische: \* Interpretación y análisis de la obra literaria. (Versión española de *M[aría] D. Mouton* y *V. G[arcía] Yebra*.) – Madrid: Gredos (1954). 707 S. (Biblioteca románica hispánica. 1. Tratados y monografías. 3.)
2224. *Kelletat, Alfred*: Pressels Gartenhaus auf dem Osterberg. Hermann Hesse verehrungsvoll gewidmet. – Nürtinger Zeitung. 4. Juli 1959. Heimatbeil. Nr. 7.  
Wenig veränd. Wiederabdr. d. Aufsatzes: Pressels Gartenthurm auf dem Osterberg. 1952 s. Nr. 1483.
2225. *Kempton, Lothar*: Die Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in München. – Der Landbote. Winterthur, 8. Juli 1959.
2226. *Kiaulehn, Walther*: Hölderlins 'Antigone' – Verdienst und Irrtum. – Münchner Merkur. 14. April 1959.  
Zur Aufführung in München am 12. April 1959.
2227. *Kraft, Werner*: Wort und Gedanke. Kritische Betrachtungen zur Poesie. – Bern & München: Francke (1959). 337 S.  
S. 21–105: Hölderlin (Die dürftige Zeit; Ein Zitat; Beiworte; Die Eichbäume; Lebenslauf; Späte Ode des Kranken; Der Reim; Die Nüchternheit; Goethe; Bogumil Goltz und Brentano; Wackernagel; Nietzsche; Langbehn; Fontane; Dilthey; George; Spengler; Die List; Das Lernen; S. 16–20 über „Rousseau“). – Die Eichbäume zuerst 1953 s. Nr. 1570; Späte Ode des Kranken (Wenn aus der Ferne...) zuerst 1954 s. Nr. 1663; Der Reim zuerst 1952 s. Nr. 1489.  
'R: *Michael Hamburger*: German Life & Letters. 14, 1960/61, 235. – *Curt Hohoff*: Neue Zürcher Zeitung. Fernausg. 29. Oktober 1959. – *Bernhard Rang*: Neue Deutsche Hefte. 6, 1959/60, 1164 f. u. d. T.: Zwischen Goethe und Kraus. – *ders.*: Merkur. 14, 1960, 394–396. – *N(eville) Horton Smith*: Erasmus. 13, 1960, 609–611.
2228. *Krieger, Georg*: Hölderlin als Erzieher. (Zu Hölderlins Geburtstag am 20. März 1770.) – Die Bayerische Schule. 12, 1959, 149–151.
2229. *Lacorte, Carmelo*: Il primo Hegel. – Firenze: Sansoni (1959). 362 S. (Pubblicazioni dell' Istituto di Filosofia dell' Università di Roma. 7.)  
Hölderlin S. 244–252 u. ö.
- 2229a. *Laplanche, Jean*: Hölderlin au détour de sa folie et de son oeuvre (1794–1800). 1959 s. Nr. 2418.
2230. *Lehmann, Jakob*: Friedrich Hölderlin: „Wie wenn am Feiertage...“ – In: Wege zum Gedicht. [Neuaufg.] 1959. S. 182–190 s. Nr. 2275.
2231. *Lewinski, Wolf-Eberhard von*: Orffs „Antigonae“. – *Musica*. 13, 1959, 655 f.  
Zur Aufführung im Mannheimer Nationaltheater, Juli 1959.
2232. *Lewinski, Wolf-Eberhard von*: Trauerspiel-Theater. Uraufführung von Orffs „Ödipus“ in Stuttgarts Staatsoper. – Christ und Welt. Jg 12. Stuttgart, 17. Dezember 1959. S. 2.  
Uraufführung am 11. Dezember 1959.
2233. *Lockemann, Fritz*: Wuchs und Montage. Beispiele lyrischer Gestaltung. – In: Sprechkunde und Sprecherziehung. Bd 4. Gesammelte Aufsätze aus dem Kreis des Deutschen Ausschusses für Sprechkunde und Sprecherziehung. – Emsdetten (Westf.): Lechte (1959). S. 85–106.  
Über Hölderlin S. 87, 89–91 („Der Abschied“).
- \* 2234. *Mariani, Fausta*: Empedocle. La tradizione antica e la tragedia di Hölderlin. – Roma: Tipografia Lugli 1959. 205 S.
2235. *Michaelis, Rolf*: Hölderlin in München. Die Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft. – Stuttgarter Zeitung. 8. Juni 1959.
2236. *M[üller], E[rnst]*: Ein Schein ist in das Wort gekommen. Uraufführung von Carl Orffs Ödipus im Staatstheater. – Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 14. Dezember 1959.  
Uraufführung am 11. Dezember 1959 in Stuttgart.
2237. *Müller, Gustav Emil*: Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. – Bern & München: Francke (1959). 416 S.  
S. 84–91: Hegel und Hölderlin: Die schöne Seele.
2238. *Müller, Richard M[atthias]*: Die deutsche Klassik. Wesen und Geschichte im Spiegel des Strommotivs. – Bonn: Bouvier 1959. 193 S. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft. 6.)

- S. 79–160: Hölderlin: Der Strom der Sehnsucht. – Veränd. Neudr. d. Bonner Diss. Das Strommotiv und die deutsche Klassik. 1957 s. Nr. 2036.  
R: *Walter Hof*: Wirkendes Wort. 11, 1961, 59. – *Hajo Jappe*: Deutschunterricht für Ausländer. 10, 1960, 124 f.
2239. *Nauen, Franz Gabriel*: On Hölderlin's Der Tod des Empedokles. First version. – Cambridge, Mass. 1959. 57 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Cambridge, Mass., Harvard College, Thesis 1959.
2240. *Nemésio, Vitorino*: Hölderlin. – In: Hölderlin. Poemas. Pref., sel. e trad. de *Paulo Quintela*. 2<sup>a</sup> ed. 1959. S. XI s. Nr. 2166.
2241. Der Fall „Oedipus“. Zu Carl Orffs neuem Werk. Diskussion. – Stuttgarter Zeitung. 19. Dezember 1959; 2., 9., 16., 23., 30. Januar u. 6. Februar 1960. Zur Uraufführung im Staatstheater Stuttgart am 11. Dezember 1959. Beiträge von *Richard Biedrzyński, Andreas Liess, Ulrich Siegele, Karl Heinz Wöcker, R. W. Mayer, Otto Bantel, Christian Schütze, Hans Max Brenner, Wolfgang Pfeiderer, Ulrich Keyn, Fritz Willnauer* u. a.
2242. *Papini, Giovanni*: Weltgericht (Giudizio universale, dt. v. *Kosmas Peter Ziegler*). – Freiburg, München: Alber (1959). 743 S. Hölderlin S. 670 f.; ital. Ausg.: [Firenze:] Vallecchi (1957). XXXI, 1333 S. Hölderlin S. 1206–1209.
2243. *Pestalozzi, Rudolf*: Lavaters Fremdenbücher. – Zürich: Beer 1959. 131 S. (Neujahrsblätter zum Besten des Waisenhauses in Zürich. 122.) S. 67 f. über Eintrag Hölderlins; Taf. 2 = Faks. d. Eintrags von Hölderlin. – Ausz. zuerst 1956 s. Nr. 1937.
2244. *Petzet, Heinrich W.*: „Stimmen des Geschicks . . .“. Die Hölderlin-Gesellschaft tagte in München. – National-Zeitung. Basel, 19. Juni 1959. Abendausg.
2245. *Pfeiffer, Johannes*: Was haben wir an einem Gedicht? Sechs Kapitel über Sinn und Grenze der Dichtung. Mit e. Anhang: Zu Heideggers Deutung der Dichtung. (2., erw. Aufl.) – Hamburg: Wittig (1959). 151 S. Hölderlin S. 137–141 u. ö. – 1. Aufl. 1955 s. Nr. 1495.
2246. *Pfeiffer, Johannes*: Wege zur Dichtung. Eine Einf. in die Kunst des Lesens. – Hamburg, Berlin: Dt. Hausbücherei (1959). 322 S. Lizenz d. Wittig Verl.; 1. Aufl. 1952; 2. u. 3. Aufl. 1953 s. Nr. 1497. S. 223 f. über „Aber wir, zufrieden gesellt . . .“ [Menons Klagen um Diotima v. 43 ff.]; S. 227 f. über „Der Tod fürs Vaterland“.
2247. *Raabe, Paul*: Das Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena 1794–1799. – In: Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag am 5. Dezember 1958. (Hrsg. i. Auftr. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin u. d. Deutschen Schillergesellschaft Marbach a. N. / Stuttgart von *Hans Werner Seiffert* u. *Bernhard Zeller*.) – Weimar: Böhlau Nachf. 1959. S. 336–383. Hölderlin S. 337, 339, 344, 354, 355, 373, 379.
2248. *Reissiger, Dirk*: Hölderlin Shelley Novalis. [Gedicht.] – Rheinische Post. Düsseldorf, 9. April 1959.
2249. *Quarterly Review of Literature*. Vol. 10. Nos 1 & 2 = Hölderlin issue. – (Annandale-on-Hudson, N. Y. 1959.) 112 S. S. 3–6: *George, Stefan*: An Essay on Hölderlin [Hölderlin, engl.]. Transl. by *Ernst Morwitz* and *Olga Marx* [– *Perlzweig*, vgl. Nr. 420; dt. Text auch in Nr. 2409]; S. 7 f.: *Rilke, Rainer Maria*: To Hölderlin [An Hölderlin, engl.]. Transl. by *John Simon* [vgl. Nr. 338; dt. Text auch in Nr. 2409]; S. 9–13: *Hellingrath, Norbert von*: Goethe and Hölderlin [Hölderlin und die Deutschen, Ausz., engl.]. Transl. by *John Simon*; S. 14–22: *Watkins, Vernon*: The Childhood of Hölderlin [Gedicht]; S. 23–40: *Heller, Erich*, and *Anthony Thorlby*: Idealism and Religious Vision in the Poetry of Hölderlin; S. 41–63: Selected Poems. By Friedrich Hölderlin. Transl. by *Vernon Watkins*; S. 64–76: *Gladstone, Alice*: Hölderlin's „Patmos“: Voyage as Homecoming; S. 77 f.: Memories. By Friedrich Hölderlin. Transl. by *Vernon Watkins*; S. 79–94: *Heidegger, Martin*: Hölderlin and the Essence of Poetry [Hölderlin und das Wesen der Dichtung, engl.]. Transl. by *Paul de Man*; S. 95–112: Extracts from Hyperion, or the Hermit of Greece. Transl. by *Willard R. Trask*.
2250. *Rieble, Egon*: Des Dichters Tod. [Gedicht an Hölderlin.] – Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 29. Oktober 1959.
2251. *R[incón], C[arlos], [und] J[aime] M[orales]*: Ensayo sobre el Hyperion de Hölderlin, por Georg Lukacs. – Tierra Firme. 1, 1959, Vol. 1, S. 279–281. Zu dem Aufsatz von *Georg Lukács*, Hölderlins Hyperion, 1935 u. ö. s. Nr. 998.
2252. *Ross, Werner*: Zur Frage der Wertung von Gedichten. – Wirkendes Wort. 9, 1959, 24–36. S. 29–32 über Hölderlins „An den Frühling“ und „Stuttgart“.
2253. *Schneider-Herrmann, G[isela]*: Hölderlins „Friedensfeier“ und der griechische Genius. Eine Deutung. – Zürich: Origo Verl. (1959). 93 S. R: *B[eda] Allemann*: Duitse Kroniek. 13, 1961, 77. – *G[eorges] A[mmann]*: Tagesanzeiger. Zürich, 27. November 1959. – *Bernhard Böschenstein*: Germanistik. 1, 1960, 541. – *Michael Hamburger*: German Life & Letters. 14, 1960/61, 93–95. – s. a. Nr. 2443.
2254. *Schöll, Friedrich*: Friedrich Hölderlin als Kündler künftiger Frömmigkeit. – [Erbstetten Kr. Ehingen/Donau] 1959. 6 S. 4<sup>o</sup> [Msch.schr. vervielf.] (Religionsgemeinschaft Deutsche Unitarier. *Schöll*, Persönliche Briefe. Folge 3, Brief 4.)
2255. *Schönberger, O[tto]*: Das Vorbild einer Hölderlin-Ode. – Jahresbericht des Alten Gymnasiums Würzburg. 1958/59, 50–55. Jakob Balde, Ad Somnum. Quum insomnia laboraret. Ode 36 – Hölderlin, Abendphantasie.
2256. *Schönwiese, Ernst*: Der „innere“ Rhythmus oder von der Seele des Gedichtes. Über die Möglichkeit, das Musikalisch-Rhythmische lyrischer Dichtung in einer Art Notenschrift aufzuzeichnen. – Wort in der Zeit. 5, 1959, 76–81. Ähnlich 1950 s. Nr. 1307 u. d. T.: Über die Möglichkeit einer Notenschrift lyrischer Gedichte.
2257. *Schoof, Wilhelm*: Hölderlin und Fichte. – Klüter Blätter. 10, 1959, Mappe 7, S. 9 f. Zuerst 1944 s. Nr. 932 u. d. T.: Fichte und Hölderlin; auch: Hersfelder Volkszeitung. 7. Oktober 1959 u. d. T.: Schillers Einfluß auf Hölderlin. Ein Beitrag zum Schillerjahr.
2258. *Schottmann, Hans-Heinrich*: Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins. Beiträge zur Interpretation seiner Dichtung. – Bonn 1959: (Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität). 350 S. Bonn, Phil. Diss. 1958. Auch: Bonn: Bouvier 1960 [vielm.] (1959). (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft. 14.) R: *Walter A. Berendsohn*: Moderna språk. 55, 1961, 79 f. – *Hajo Jappe*: Deutschunterricht für Ausländer. 10, 1960, 124 f. – *Hermann Mörchen*: Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. 8, 1961, Nr. 3, S. 25. –

- Lawrence [J.] Ryan: Germanistik. 2, 1961, 95 f. – ...: Castrum Peregrini. [11], 1961, H. 48, S. 67 f. – s. a. Nr. 2443.
2259. *Schumacher, Ernst*: Die „Antigone“ Hölderlins. Zur Inszenierung im Münchener Residenztheater. – Deutsche Woche. Jg 8. München, 22. April 1959. Zur Aufführung am 12. April 1959.
2260. *Schwab, Christoph [Theodor]*: Grabrede auf Hölderlin. – In: *Schneider, Paul*: Unsterblicher Genius. Deutsche Dichter im Gedenken ihrer Freunde. – (Ebenhausen bei München:) Voss (1959). S. 125–128.  
U. d. T.: Rede an Hölderlins Grab zuerst in: Hölderlin. Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausg. beg. d. *Norbert v. Hellgrath*, fortgef. d. *Friedrich Seebaß* u. *Ludwig v. Pigenot*. Bd 6. Bes. d. *Ludwig v. Pigenot* u. *Friedrich Seebaß*. – Berlin: Propyläen-Verl. 1923. S. 559–562.
2261. *Seidenfaden, Theodor*: Hölderlin. [Gedicht.] – Klüter Blätter. 10, 1959, Mappe 1, S. 32.
2262. *Seidler, Herbert*: Die Dichtung. Wesen, Form, Dasein. – Stuttgart: Kröner (1959). XI, 721 S. (Kröners Taschenausgabe. 283.) Hölderlin passim.
2263. *Siewerth, Gustav*: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. – Einsiedeln: Johannes Verl. (1959). XXIV, 519 S. (Horizonte. 6.) S. 207 f.: Böhme und Hölderlin; ferner S. 208 f. u. ö.
2264. *Spaeth, Maximilian*: Göttliches und irdisches Gesetz. Carl Orffs „Antigona“ mit der Hölderlinschen Übersetzung der Tragödie des Sophokles. – Nürnberger Zeitung. 8. Juni 1959.  
Zur Aufführung in Nürnberg, Juni 1959.
2265. *Stahl, E[rnst] L[udwig]*: Hölderlin's idea of poetry. – In: The Era of Goethe. Essays presented to James Boyd. – Oxford: Blackwell 1959. S. 148–162.
2266. *Steffen, Albert*: Plato und Manes in Hölderlins Dichtung. – Das Goetheanum. 38, 1959, 113 f.
2267. *Tardieu, Jean*: Hölderlins Grab (Le Tombeau de Hölderlin [dt.]). Übers. v. *Karl Epting*. – Christ und Welt. Jg 12. Stuttgart, 11. Juni 1959. S. 13.  
Gedicht; franz. Text in: *Tardieu*: Une Voix sans personne. 1954 s. Nr. 1696.
2268. *Tecchi, Bonaventura*: Romantici tedeschi. – Milano, Napoli: Ricciardi 1959. VIII, 217 S.  
S. 187–217: Hoelderlin nell' interpretazione di Giorgio Vigolo; zuerst: Nuova Antologia. 475, 1959, 331–348. – Zu Nr. 1830.
2269. *Tuominen, Mirjam [Irene]*: I tunga hängen mognar bären. – Helsingfors: Söderström (1959). 121 S.  
S. 37–88: Aterblick [Rückblick; Gedicht mit Erwähnung Hölderlins S. 49]; S. 89: Hölderlin-Vinjett [Hölderlin-Vignette].
2270. *Vigolo, Giorgio*: Musica: Hoelderlin. – Il Mondo. Roma, 8. September 1959.
2271. *Voit, Ludwig*: Hölderlin: Der gefesselte Strom. – In: Wege zum Gedicht. [Neuauf.] 1959. S. 159–165 s. Nr. 2275.
2272. *Watkins, Vernon*: The Childhood of Hölderlin. – Quarterly Review of Literature. Vol. 10, 1959, Nos 1 & 2 = Hölderlin issue, S. 14–22 s. Nr. 2249.  
Gedicht; Ausz. zuvor 1954 s. Nr. 1703.
2273. *Weber, Albrecht*: Friedrich Hölderlin: Heimkunft. An die Verwandten. – In: Wege zum Gedicht. [Neuauf.] 1959. S. 166–181 s. Nr. 2275.
2274. *Weber, Marta*: Das Frauenbild der Dichter. – Bern & München: Francke (1959). 270 S.  
S. 213–216: Diotima [im „Hyperion“].
2275. *Wege zum Gedicht*. Mit e. Einf. v. *Edgar Hederer*. Hrsg. v. *Rupert Hirschenauer* u. *Albrecht Weber*. [Neuauf.] – München, Zürich: Schnell & Steiner [1959]. 466 S.  
S. 159–165: *Voit, Ludwig*: Hölderlin: Der gefesselte Strom; S. 166–181: *Weber, Albrecht*: Friedrich Hölderlin: Heimkunft. An die Verwandten; S. 182–190: *Lehmann, Jakob*: Friedrich Hölderlin: „Wie wenn am Feiertage...“. – 1. Aufl. 1956 s. Nr. 1964; 4. erw. Aufl. 1961.
2276. *Wild, Winfried*: Rhythmus, Melos und Klang in der Dichtung. Ein Beitrag zur Interpretationsmethodik. – o. O. [1959]. 242 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Tübingen, Phil. Diss. 1959.  
Hölderlin Bl. 46–52, 114–120, 122–143, 144–148, 189–194 u. ö.

1960

2277. *Alleman, Beda*: Hölderlin et Heidegger [Hölderlin und Heidegger, franz.]. 1960 s. Nr. 2177.
2278. *Bach, Emmon [Werner]*: The Syntax of Hölderlin's poems: 1. 2. – Texas Studies in Literature and Language. 2, 1960/61, 383–397 u. 444–457.
2279. *Becher, Johannes R[obert]*: Die Apfelbäume blühen in Nürtingen, ... [Gedicht]. – In: *Maurer, Georg*: Das klassische Erbe, die Dekadenz und Johannes R. Becher. – Neue Deutsche Literatur. 8, 1960, H. 11, S. 76.
2280. *Becher, Johannes R[obert]*: Sängers des Vaterländischen. – Neues Deutschland. Berlin/Ost, 20. März 1960.  
Zuerst: \* Internationale Literatur. 13, 1943, H. 6.
2281. *Bigongiari, Piero*: Poesia italiana del Novecento. – (Milano:) Fabbri (1960). 297 S. (Nuovi studi critici. 9.)  
S. 231–244: Hölderlin e noi; zuerst 1957 s. Nr. 1979.
2282. *Biser, Eugen*: Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf. – München: Kösel-Verl. (1960). 242 S.  
Hölderlin S. 151–166, 235–240 [über „Friedensfeier“].
2283. *Bock, Heinrich Georg*: Hölderlin und Susette Gontard. Ein Kapitel aus der Geschichte menschlicher Begegnungen. – o. O. (1960). 20 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr. vervielf.] Baden-Baden, Südwestfunk, Sendung am 1. November 1960.
2284. *Bröcker, Walter*: Hölderlins Friedensfeier entstehungsgeschichtlich erklärt. – Frankfurt a. M.: Klostermann (1960). 35 S. (Wissenschaft und Gegenwart. 21.)  
R: *M. de Mullewie*: Tijdschrift voor Philosophie. 23, 1961, 339.
2285. *Buber, Martin*: „Seit ein Gespräch wir sind“. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 210 f. s. Nr. 2301.
2286. *Buder, Horst*: Auf der Suche nach dem Vaterland. Zum 190. Geburtstag des großen deutschen Dichters Friedrich Hölderlin. – Der Morgen. Berlin/Ost, 20. März 1960.
2287. *Buhr, Heinrich*: Hölderlinische Theologie. – In: *Bröcker, Walter*, [und] *Heinrich Buhr*: Zur Theologie des Geistes. – (Pfullingen:) Neske (1960). S. 9–60.  
R: *Hans Jürgen Baden*: Anstöße. 7, 1960, 193–203 u. d. T.: Rückkehr der griechischen Götter? – *Josef Blank*: Wort und Wahrheit. 16, 1961, 75–78. – *Siegfried Gußmann*: Die Christengemeinschaft. 32, 1960, 348–350. – Rai-

- ner Röhricht: Sonntagsblatt. Jg 13. Hamburg, 14. August 1960. S. 7 f. u. d. T.: Orthodoxie aus Angst. – *W[ilhelm] T[eufel]*: Stuttgarter Zeitung. 10. Juni 1961. – . . . : Der Spiegel. Jg 14. Hamburg, 13. Juli 1960. S. 56–59 u. d. T.: Versöhnung mit Aphrodite.
- \* 2287a. *Cahn, Alfredo*: Goethe, Schiller y la época romántica. – Buenos Aires: Editorial Nova (1960 [!; vielm. 1961]). 146 S. (Compendios Nova de Iniciación Cultural.) Darin auch über Hölderlin.
2288. *Cornelissen, Maria*: Ein Brief Hölderlins an Goethe? – Goethe. 22, 1960, 269–276.
2289. *Ercolino, Francesco*: Iperione e Zarathustra. – Corriere del giorno. Taranto, 31. August 1960.
2290. *Feschotte, Jacques*: Création de „L'Oedipe Roi“ de Carl Orff. – Réforme. Paris, 9. Januar 1960.  
Zur Uraufführung in Stuttgart, 11. Dezember 1959.
2291. *Fischer, Hans Wilhelm*: Die Ode bei Voss und Platen. – Paderborn 1960: Bonifacius-Druckerei. 89 S. Köln, Phil. Diss. 1960.  
Hölderlin passim.
2292. *Fischer, Johann Georg*: Aus Friedrich Hölderlins dunkeln Tagen. – In: *Minckwitz, Friedrich*, und *Noa Kiepenheuer*: Die Welt des Alters. 16.–18. Taus., 1960 s. Nr. 2202a.
- 2292a. *F[oesel], K[arl]*: Antike Tragödie als Vision. Eindrucksvolle Nürnberger Erstaufführung des Sophokles-Hölderlin-Orffschen „Oedipus der Tyrann“. – Nürnberger Nachrichten. 30. Mai 1960.  
Zur Aufführung am 29. Mai 1960.
2293. *Gerbert, Hildegard*: Die Verkündigung Hölderlins. – Das Goetheanum. 39, 1960, 27–30.
2294. *Gieseking, Franz Klemens*: „Kein weiterer Auftrag von Hölderlin . . .“ Zur westdeutschen Premiere von Carl Orffs „Oedipus der Tyrann“ im Theater der Stadt Münster. – Münstersche Zeitung. Münster (Westf.), 2. Februar 1960.  
Zur Aufführung Ende Januar 1960.
2295. *Goldschmit-Jentner, Rudolf K[arl]*: Genius der Jugend. Gestalten und Werke der Frühvollendeten. – Wien, München, Basel: Desch (1960). 496 S. 4<sup>o</sup>  
S. 394–401: Norbert von Hellingrath.
2296. *Häussermann, Ulrich*: Herz. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 190–205 s. Nr. 2301.
- 2296a. *Hamburger, Michael*: The Sublime Art. Notes on Milton and Hölderlin. – In: *Kermode, Frank*: The living Milton. – London: Routledge & Kegan Paul (1960). S. 141–161.
2297. *Hartmann, Nicolai*: Die Philosophie des deutschen Idealismus. T. 1. Fichte, Schelling und die Romantik. T. 2. Hegel. 2., unveränd. Aufl. – Berlin: de Gruyter 1960. 575 S.  
S. 184–188: Hölderlin. – 1. Aufl. 1923/29 = Geschichte der Philosophie. Bd 8 [Hölderlin S. 215–220].
2298. *Heidegger, Martin*: „... poeticamente habita el hombre...“ [„... dichterisch wohnt der Mensch...“, span.]. Trad. inédita de *Ruth Fischer de Walker*. 1960 s. Nr. 2207.
2299. *Heidegger, Martin*: Hölderlins Erde und Himmel. (Vortrag, geh. bei der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft in München am 6. Juni 1959; wiederholt am 14. Juli 1959 bei der Bibliotheksgesellschaft Stuttgart; wiederholt am 27. November 1959 für das Studium Generale der Universität Freiburg/Br.; wiederholt am 18. Januar 1960 in der Neuen Aula der Universität Heidelberg.) – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 17–39 s. Nr. 2301.  
Auch auf Sprechplatte s. Nr. 2466.
2300. *Hirsch, Emanuel*: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Bd 4. (2. Aufl.) – (Gütersloher) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1960. VII, 612 S.  
Hölderlin S. 447–455 u. ö.; 1. Aufl. Gütersloher: Bertelsmann 1952.
2301. *Hölderlin-Jahrbuch*. Begr. v. *Friedrich Beißner* u. *Paul Kluckhohn*. Im Auftr. d. Hölderlin-Gesellschaft hrsg. v. *Wolfgang Binder* u. *Alfred Kelleat*. Bd 11. 1958–1960. – Tübingen: Mohr (Siebeck) (1960). 303 S.  
S. 1–16: *Leyen, Friedrich von der*: Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr; S. 17–39: *Heidegger, Martin*: Hölderlins Erde und Himmel; S. 40–54: *Schadewaldt, Wolfgang*: Die Empedokles-Tragödie Hölderlins; S. 55–71: *Kirchner, Werner*: Prinzessin Amalie von Anhalt-Dessau und Hölderlin; S. 72–119: *Mason, Endo C.*: Hölderlin und Novalis. Einige Überlegungen; S. 120–159: *Hof, Walter*: Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins; S. 160–189: *Hoffmann, Jens*: Klassik und Manierismus im Werk Hölderlins; S. 190–205: *Häussermann, Ulrich*: Herz; S. 206 f.: Ein unbekannter Brief *Gustav Schwabs* an Schelling. Mitget. v. *Horst Fuhrmans*; S. 208 f.: *Strauß, Ludwig*: „Dies sei unter uns Gott“. Skizze zum Exposé eines geplanten Buches; S. 210 f.: *Buber, Martin*: „Seit ein Gespräch wir sind“. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins; S. 212–215: *Kelleat, Alfred*: Wilhelm Böhm. 1877–1957; S. 216 f.: *Stuckenschmidt, H[ans] H[einz]*: Josef Matthias Hauer; S. 218–222: Hölderlin. Sämtliche Werke. (Große Stuttgarter Ausg.) Bd 5. Übersetzungen. 1952 [bespr. d.] *Georg Peter Landmann*; S. 223–234: Hölderlin. Inni e frammenti. A cura di *Leone Traverso*. 1955 [und] *Friedrich Hölderlin*. Poesie. Trad. da *Giorgio Vigolo*. 1958 [bespr. d.] *Giuseppe Bevilacqua*; S. 234–238: *Hötzer, Ulrich*: Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung. 1956 [bespr. d.] *Lothar Kempfer*; S. 239–283: *Kohler, Maria*: Hölderlin-Bibliographie 1956–1958; S. 284–296: Jahresbericht 1958 und 1959. Die Jahresversammlung in München 5.–7. Juni 1959; S. 298–303: Inhalt der Hölderlin-Gedenkschrift und der ersten zehn Bände des Hölderlin-Jahrbuchs.  
R: *Gustav Konrad*: Welt und Wort. 16, 1961, 88 f. – *Lawrence [J.] Ryan*: Germanistik. 2, 1961, 248 f. – s. a. Nr. 2425; 2443.
2302. *Hof, Walter*: Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 120–159 s. Nr. 2301.
2303. *Hoffmann, Jens*: Klassik und Manierismus im Werk Hölderlins. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 160–189 s. Nr. 2301.
2304. *Holthusen, Hans Egon*: Was ist abendländisch? Fünf Leitfiguren der europäischen Literatur. – Merkur. 14, 1960, 605–624.  
U. a. Hölderlin „Odisus“; auch in: *Holthusen*: Kritisches Verstehen. Neue Aufsätze zur Literatur. – München: Piper (1961). S. 314–341.
2305. *Honolka, Kurt*: Carl Orffs „Oedipus der Tyrann“. 1960 s. Nr. 2216.
2306. *Jaeger, Werner*: Humanistische Reden und Vorträge. 2. erw. Aufl. – Berlin: de Gruyter 1960. VII, 336 S.  
S. 240–249: Friedrich Hölderlins Idee der griechischen Bildung; zuerst 1957 s. Nr. 2012. – 1. Aufl. ebda. 1937. 217 S. [ohne Hölderlin-Aufsatz].

2307. *Jahresbericht* 1958 und 1959 [der Hölderlin-Gesellschaft]. Die Jahresversammlung in München 5.-7. Juni 1959. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 284–296 s. Nr. 2301.
2308. *Jauss, Hans Robert*: Zur Frage der „Struktureinheit“ älterer und moderner Lyrik. – Germanisch-Romanische Monatsschrift. 41, 1960, 231–266. S. 262–264 über „Der Abschied“; zu Nr. 2192.
2309. *Ihara, Keiji*: Hölderlin oboë-gaki: „Der Wanderer“ no kaikô. 2. 1960 s. Nr. 2219.
2310. *Ihara, Keiji*: Hölderlin-shishû ni-hen ni yoru Honyaku-shi no Mondaiten. Shyohyô o kane te. – Kage. H. 2, 1960, 24–34. Probleme der Lyrik. Besprechung japanischer Hölderlin-Übersetzungen.
2311. [*Johannes, Irmgard*]: Hölderlin, esprit hellénique de la poésie allemande. – Bulletin de l'Office de Presse et d'Information du Gouvernement fédéral. 7, 1960, 90.
- \* 2312. *Katona, Jenö*: Hölderlin. 1770–1843. – A Könyvtáros. 10, 1960, 206–209.
2313. *Kayser, Wolfgang*: Das sprachliche Kunstwerk. 6. Aufl. 1960 s. Nr. 2223.
2314. *Kelletat, Alfred*: Wilhelm Böhm. 1877–1957. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 212–215 s. Nr. 2301.
2315. *Kirchner, Werner*: Prinzessin Amalie von Anhalt-Dessau und Hölderlin. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 55–71 s. Nr. 2301.
2316. Zwischen *Klassik* und *Romantik*. (Hrsg. v. Kollektiv f. Literaturgeschichte im Volkseigenen Verlag Volk und Wissen. Leitung: *Klaus Gysi*; Bearb. u. Red.: *Günter Albrecht* u. *Johannes Mittenzwei*. 2. bearb. Aufl.) – Berlin: Verl. Volk und Wissen 1960. 224 S. (Erläuterungen zur deutschen Literatur.) S. 11–20: (*Mittenzwei, Johannes* [u. a.]): Bemerkungen zur literarhistorischen Einordnung Hölderlins, Jean Pauls und H. von Kleists; S. 20–35: (*Krohn, Paul Günter*); Friedrich Hölderlin. Sein Leben und Dichten; S. 36–54: (*Stein, Ernst, Gertrud Klauss, Johannes Mittenzwei* [u. a.]): Lyrik [Hölderlins]; S. 54–69: (*Klauss, Gertrud, Hans-Dietrich Dahnke, Johannes Mittenzwei* [u. a.]): „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“; S. 70–74: (*Krohn, Paul Günter*): „Der Tod des Empedokles“; S. 74 f.: Biographische Daten; S. 75 f.: Bibliographische Angaben. – 1. Aufl. 1957 s. Nr. 2020.
2317. (*Klauss, Gertrud, Hans-Dietrich Dahnke, Johannes Mittenzwei* [u. a.]): „Hyperion oder der Eremit in Griechenland.“ – In: Zwischen *Klassik* und *Romantik*. 2. bearb. Aufl. 1960. S. 54–69 s. Nr. 2316.
2318. *Klein, Johannes*: Geschichte der deutschen Lyrik. Von Luther bis zum Ausgang des 2. Weltkrieges. 2. erw. Aufl. (Durchges. u. um ein Reg. erg.) – Wiesbaden: Steiner 1960. XVI, 906 S. Hölderlin S. 373–419; 1. Aufl. 1957 s. Nr. 2022.
- \* 2319. *Kodama, Akito*: Hölderlins Christusbild. Seine Bedeutung und sein Charakter. – Kiyo. Hiroshima University Studies. Lit. Dep. 17, 1960, 63–93.
2320. *Kobler, Maria*: Hölderlin-Bibliographie 1956–1958. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 239–283 s. Nr. 2301.
2321. (*Krohn, Paul Günter*): Friedrich Hölderlin. (1770–1843.) Sein Leben und Dichten. – In: Zwischen *Klassik* und *Romantik*. 2. bearb. Aufl. 1960. S. 20–35 s. Nr. 2316.
2322. (*Krohn, Paul Günter*): „Der Tod des Empedokles.“ – In: Zwischen *Klassik* und *Romantik*. 2. bearb. Aufl. 1960. S. 70–74 s. Nr. 2316.
2323. *Kroll, Karin*: Klopstocks Bedeutung für Hölderlins Lyrik. – o. O. [1960]. XVIII, 114 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Kiel, Phil. Diss. 1960.
2325. *Larese, Dino*: Mit Heidegger in Hauptwil. – [Amriswil:] Amriswiler Bücherei 1960. 20 S. Wenig veränd. Sonderdr. d. Aufsatzes: Hölderlin in Hauptwil. 1943 s. Nr. 724; 1944 u. 1949 s. Nr. 917.
2326. *Leyen, Friedrich von der*: Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr. (Vortrag, geh. am 6. Juni 1959 auf der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft.) – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 1–16 s. Nr. 2301.
2327. *Lockemann, Fritz*: Gedanken über das lyrische Du. – In: Volk, Sprache, Dichtung. Festgabe für Kurt Wagner. Hrsg. v. *Karl Bischoff* u. *Lutz Röhrich*. – Gießen: Schmitz 1960. S. 79–106. (Beiträge zur deutschen Philologie. 28.) Hölderlin S. 88 f., 96 f., 98, 99, 102, 106.
2328. *Lockemann, Fritz*: Der Rhythmus des deutschen Verses. Spannkraft und Bewegungsformen in der neuhochdeutschen Dichtung. – München: Hueber 1960. 207 S. Hölderlin S. 32 f., 34–36, 49–52, 85–87 u. ö.
2329. *Lohner, Edgar*: Wege zum modernen Gedicht. Strukturelle Analysen. – Etudes Germaniques. 15, 1960, 321–337. Hölderlin S. 324–327 u. ö.
2330. *Lysoborsky, Ondra* (d. i. *Ervín Goj* [!; vielm. *Erwin Goy*]): Brázdou k yesmíru. Z lašských originálov knižne publikovaných a rukopisných preložili *Stefánia Pártošová, Ľubo Feldek a Rudolf Skukálek*. Doslov *Michala Chorvátha*. – Bratislava: Slovenský spisovateľ 1960. 198 S. Über die Ackerfurche zum Weltall. Aus den in Buchform veröffentlichten und den handschriftlichen lachischen Originalen übers. v. ... Nachw. v. *Michal Chorváth*. S. 61: Hölderlin [Gedicht, slowak.]; Originalfassung 1958 s. Nr. 2100; Übers. ins Ungarische durch *Monoszlóy M. Dezső* [d. i. *Dezső Macke*]: Irodalmi Szemle. 1961, 31.
2331. *Man, Paul de*: Structure intentionnelle de l'Image romantique. – Revue internationale de Philosophie. 14, 1960, 68–84. Hölderlin S. 69–77, 80–84.
2332. *Mason, Eudo C[olecestra]*: Hölderlin und Novalis. Einige Überlegungen. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 72–119 s. Nr. 2301.
2333. *Masson, David I.*: Thematic Analysis of Sounds in Poetry. Communicated by *H. Orton*. – Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Lit. & Hist. Section. 9, 1959/60, 133–147. S. 140–142 über „Hälfte des Lebens“.
2334. (*Mittenzwei, Johannes* [u. a.]): Bemerkungen zur literarhistorischen Einordnung Hölderlins, Jean Pauls und H. von Kleists. – In: Zwischen *Klassik* und *Romantik*. 2. bearb. Aufl. 1960. S. 11–20 s. Nr. 2316.
2335. *Mittner, Ladislao*: La letteratura tedesca del Novecento e altri saggi. – [Torino:] Einaudi 1960. 354 S. S. 148–158: „Festa di pace“ di Hölderlin; zuerst 1957 s. Nr. 2034.
2336. *Miyahara, Hogara*: Hölderlin no Shisëi. (Hölderlins Haltung – der Weg zum Seher-Dichter.) – Doitsu Bungaku. H. 25, 1960, 73–79.
2337. *Mojásevič, Miljan*: Hölderlin. Prilog proučavañu klasične nemačke kniževnosti. – Beograd: Naučna Kn'iga 1960. 187 S. Hölderlin. Ein Beitrag zur Erforschung der klassischen deutschen Dichtung; S. 181–183 Zusammenfassung in dt. Sprache. Dazu Nr. 2389.



2338. Müller, Joachim: Der Augenblick ist Ewigkeit. Goestudien. – Leipzig: Koehler & Amelang 1960. 255 S.  
S. 193–288: Goethes Faust und Hölderlins Empedokles. Vision und Utopie in der Dichtung; zuerst 1958 s. Nr. 2106.  
R: Hans Heinrich Reuter: Deutsche Literaturzeitung. 82, 1961, 440–444.
2339. Muthesius, Ehrenfried: Der letzte Fußgänger oder Die Verwandlung unserer Welt. – München: Beck (1960). 207 S.  
Hölderlin S. 37–44, 55–59 u. ö.  
R: Peter E. Schaufelberger: Die Tat. Zürich, 14. Januar 1961 u. d. T.: Die Verwandlung unserer Welt.
2340. Der Fall „Oedipus“. Zu Carl Orffs neuem Werk. Diskussion. 1960 s. Nr. 2241.
2341. (Pfizer, Theodor: Ansprache.) – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 285–289 s. Nr. 2301.
2342. Pongs, Hermann: Das Bild in der Dichtung. 2., verb. Aufl. Bd 1. Versuch einer Morphologie der metaphorischen Formen. – Marburg: Elwert 1960. XX, 549 S.  
Hölderlin S. 131–134, 160–163, 192–194, 282–296, 505–509 u. ö.  
1. Aufl. 1927. XX, 513 S.
- \* 2343. Protasova, K. S.: Rannie gimny F. Gel'derlina. – Učenyje zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta. T. 99. Kafedra zarubežnych literatur. 4, 1960, 3–33.  
Frühe Hymnen von F. Hölderlin.
- \* 2344. Protasova, K. S.: Tvorčeskaja istorija romana „Giperion“ F. Gel'derlina. – Učenyje zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta. T. 99. Kafedra zarubežnych literatur. 4, 1960, 35–79.  
Die Entstehungsgeschichte des Romans „Hyperion“ von F. Hölderlin.
2345. Reinhardt, Karl: Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung. Hrsg. v. Carl Becker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1960). 448 S.  
S. 381–397: Hölderlin und Sophokles; Vortrag am 11. Januar 1951 nach der Erstausführung von Carl Orffs „Antigonä“ am 10. Januar 1951; zuerst 1951 s. Nr. 1424; auch in Nr. 2409.
2346. Reinhardt, Karl: Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung. Hrsg. v. Carl Becker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1960). 418 S.  
S. 101–113: Empedokles, Orphiker und Physiker; zuerst 1950 s. Nr. 1211 R.
2347. Renker, Armin: La cité intérieure. Maurice de Guérin und Friedrich Hölderlin. – (München 1960: Akademie f. d. Graphische Gewerbe.) 33 S.  
Hergest. f. d. Hölderlin-Ges. u. f. d. Ges. d. Bibliophilen anlässlich d. Jahresversammlung [d. Ges. d. Bibliophilen] in Köln im Mai 1960.  
R: Lawrence [J.] Ryan: Germanistik. 2, 1961, 353. – s. a. Nr. 2443.
2348. Ryan, Lawrence J.: Hölderlin's hellenism. – AUMLA. No 14, 1960, 51–60.
2349. Ryan, Lawrence J.: Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. – Stuttgart: Kohlhammer (1960). 368 S. Zugl. Tübingen, Phil. Diss. 1960.  
R: Walter Hof: Wirkendes Wort. 11, 1961, 187 f. – Wilfried Malsch: Germanistik. 2, 1961, 93 f. – Ernst Müller: Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 8. Juni 1961. Beil. Tübinger Forschungen. Nr. 10. – s. a. Nr. 2425, 2443.
- 2349a. Schadewaldt, Wolfgang: Mein Gedicht. Friedrich Hölderlin. Der Spaziergang. – Die Zeit. Jg 15. Hamburg, 20. Mai 1960.  
Auch in: Zimmer, Dieter E.: Mein Gedicht. Begegnungen mit deutscher Lyrik. – Wiesbaden: Limes Verl. (1961). S. 116 f.
2350. Schadewaldt, Wolfgang: Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur. (Zum 60. Geburtstag von Wolfgang Schadewaldt am 15. März 1960 unter Mitarb. v. Klaus Bartels hrsg. v. Ernst Zinn.) – Zürich & Stuttgart: Artemis Verl. (1960). 1072 S.  
S. 247–277: Einleitung zur „Antigone“ des Sophokles von Hölderlin in der Vertonung von Carl Orff. Drei Rundfunkvorträge; S. 658–665: Hölderlins Weg zu den Göttern [zuerst 1956 s. Nr. 1946]; S. 666–680: Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin [zuerst 1952 s. Nr. 1502]; S. 681–752: Hölderlin und Homer. T. 1. 2 [zuerst 1950 bzw. 1953 s. Nr. 1303 u. 1594]; S. 753–766: Die Empedokles-Tragödie Hölderlins. Ein Vortrag [auch: Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 40–54 s. Nr. 2301]; S. 767–824: Hölderlins Übersetzung des Sophokles [zuerst 1957 als Einl. zu Nr. 1812]; S. 861 f.: Die Hölderlinische Antigone des Sophokles von Carl Orff [zuerst 1956 s. Nr. 1945]; S. 866 f.: Zur Uraufführung des „Oedipus, der Tyrann“ nach Hölderlin von Carl Orff. Einleitung für die Rundfunkübertragung (am 11. Dezember 1959).  
R: Hartmut Erbse: Gymnasium. 68, 1961, 158–162.
2351. Schiller, Dieter: Zur Stellung der späten Hymnen im Schaffen Johannes R. Bechers. – Weimarer Beiträge. 6, 1960, 284–298.  
Hölderlin S. 284, 290–298.
2352. Schneider, Wilhelm: Liebe zum deutschen Gedicht. Ein Begleiter für alle Freunde der Lyrik. 4. [unveränd.] Aufl. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 366 S.  
S. 45–55: Friedrich Hölderlin. An die Parzen; S. 86–98: Friedrich Hölderlin. Heidelberg; frühere Aufl. 1952, 1954 u. 1958 s. Nr. 1503 u. 2114.
2353. Schneider-Herrmann, Gisela: Hölderlins Ode „Dichterberuf“. Ihre religiöse Prägung. – Zürich: Origo (1960). 72 S.  
R: Lawrence [J.] Ryan: Germanistik. 2, 1961, 256.
2354. Schottmann, Hans-Heinrich: Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins. 1960 s. Nr. 2258.
2355. Schröter, Manfred: Ein Rückblick auf Schellings Mythologie. – Zeitschrift für philosophische Forschung. 14, 1960, 264–272.  
Zu „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, StA 4/1, 297–299 s. Nr. 2124.
2356. Schulz, Ruth-Eva: Herakles-Dionysos-Christus. Interpretationen zu Hölderlins Hymne „Der Einzige“. – In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1960. S. 233–260.
2357. Ein unbekannter Brief Gustav Schwabs an Schelling. Mitget. v. Horst Fuhrmans. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 206 f. s. Nr. 2301.  
Stuttgart den 2. März 1847; Antwort auf Schellings Brief v. 11. Febr. 1847 vgl. Nr. 1210. – Über Schwabs Begegnungen mit Hölderlin.
2358. Schwachhofer, René: Die Gestalten. – In: Den Besten, Ad: Deutsche Lyrik auf der anderen Seite. Gedichte aus Ost- und Mitteldeutschland. – München: Hanser (1960). S. 25.  
Gedicht mit Erwähnung von „Hyperion“ und „Empedokles“.
2359. (Stein, Ernst, Gertrud Klaus, Johannes Mittenzwei [u. a.]) Lyrik [Hölderlins]. – In: Zwischen Klassik und Romantik. 2. bearb. Aufl. 1960. S. 36–54 s. Nr. 2316.

2360. *Strauss, Ludwig f.*: „Dies sei unter uns Gott“. Skizze zum Exposé eines geplanten Buches. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 208 f. s. Nr. 2301.
2361. *Stuckenschmidt, H[ans] H[einz]*: Josef Matthias Hauer. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 216 f. s. Nr. 2301.  
U. a. zu Hauer's Hölderlin-Vertonungen.
2362. *Tell, Leander*: I Hölderlin's stad. – Östergötlands Folkblad. Norrköping, 8. Oktober 1960.  
In Hölderlin's Stadt [Tübingen]; mit Übers. v. „Hälfte des Lebens“ s. Nr. 2168.
2363. *Thomas, Ernst*: Sophokles – Hölderlin – Orff. Uraufführung von „Oedipus der Tyrann“ in der Staatsoper (Stuttgart). – Neue Zeitschrift für Musik. 121, 1960, 12 f. Uraufführung am 11. Dezember 1959.
2364. *Thürer, Georg*: Ursprung. Hebel und Hölderlin besingen eine Quelle. – Neue Zürcher Zeitung. 8. Mai 1960. Sonntagsausg. Beil. Literatur u. Kunst. Bl. 6 [Fernausg.: 7. Mai 1960. Beil. Literatur u. Kunst. Bl. 11].  
Zu Hebels „Die Wiese“ und Hölderlin's „Der Rhein“.
2365. *Truding, Lona*: Ein Hölderlin-Hymnus. Hans Werner Henze – „Kammermusik 1958“. – Das Goetheanum. 39, 1960, 146–148.
2366. *Tuominen, Mirjam Irene*: Hölderlin. En inre biografi. – Helsingfors: Söderström (1960). 272 S.  
Mit Übersetzungen von Hölderlin-Texten s. Nr. 2169.  
R: *Helmut Henning*: Germanistik. 2, 1961, 581–583.
2367. *Volke, Werner*: Die Handschriften des Schiller-Nationalmuseums. T. 3. 18. Jahrhundert. – Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. 4, 1960, 511–547.  
S. 537–540 Hölderlin-Handschriften.
2368. *Wälsler, Martin*: Hölderlin auf dem Dachboden. (Geschildert für die Sendereihe „Das Portrait“ im Hessischen Rundfunk. Privatdruck, gewidmet den Freunden d. Verlages.) – (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1960.) 15 S.  
Lizenzausg.: Den Freunden der Buchdruckerei H. Laupp jr Tübingen gewidmet. (Weihnachten 1960.) – Tübingen (1960): Laupp. – Auch in: *Petersen, Jürgen*: Triffst du nur das Zauberwort. Stimmen von heute zur deutschen Lyrik. – (Frankfurt/M.-Berlin): Propyläen Verl. (1961). S. 58–67 u. d. T.: Friedrich Hölderlin. Eine Entdeckung auf dem Dachboden.
- \* 2369. *Yamamoto, Mitsu*: Hölderlin's Christushymne „Der Einzige“. – Kin-dai. Zeitschrift d. Univ. Kōbe. 28, 1960, 38–85.
2370. *Yokota, Chie*: Hölderlin no Rhein. (Hölderlin's „Rhein“.) – Doitsu Bungaku. H. 25, 1960, 79–85.
2371. *Zagari, Luciano*: La „Friedensfeier“ di Hölderlin. Note sulla costruzione dell' inno. – Letterature moderne. 10, 1960, 157–188.  
Mit Übersetzung des Gedichts s. Nr. 2162; S. 181–183 bibliographischer Anhang; S. 183–188 Anmerkungen.

1961

2372. *Andrae, Fred*: Jahrlang ins Ungewisse hinab. Eine Hölderlin-Erzählung. – Tübingen Blätter. 48, 1961, 22 f.
2373. *Autenrieth, Johanne, und Alfred Kelletat*: Katalog der Hölderlin-Handschriften. Auf Grund der Vorarbeiten von *Irene Koschlig-Wiem* bearb. – Stuttgart: Landesbibliothek; Kohlhammer in Komm. 1961. VII, 158 S. (Veröffentlichungen des Hölderlin-Archivs. 3.)

- R: *F(ranz) R. Franke*: Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. 8, 1961, Nr. 4, S. 28. – s. a. Nr. 2425.
2374. *Bach, Emmon [Werner]*: „In lieblicher Bläue“: Hölderlin or Waiblinger? – The Germanic Review. 36, 1961, 27–34.
2375. *Bach, Emmon [Werner]*: The Syntax of Hölderlin's poems. 2. 1961 s. Nr. 2278.
2376. *Baermann Steiner, Franz*: An Hölderlin. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 392–394 s. Nr. 2409.  
Gedicht; zuerst 1956 s. Nr. 1844.
2377. *Beck, Adolf*: „Heidelberg“. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 263–275 s. Nr. 2409.  
Zuerst 1947 s. Nr. 1030.
2378. *Beißner, Friedrich*: Geschichte der deutschen Elegie. 2. Aufl. – Berlin: de Gruyter 1961. XV, 246 S. (Grundriß der germanischen Philologie. 14.)  
1. Aufl. 1941 s. Nr. 460; Hölderlin S. 139 f., 172–190 u. ö.
2379. *Beißner, Friedrich*: Hölderlin. Reden und Aufsätze. (Mit 9 Taf. im Anhang.) – Weimar: Böhlau 1961. 287 S.  
S. 3–14: Hölderlin's Gedicht. Eine Einführung [zuerst 1953 s. Nr. 1324 u. d. T.: Einführung in Hölderlin's Lyrik]; S. 15–30: Hölderlin's Hymne an das Schicksal [zuerst 1951 s. Nr. 1385]; S. 31–51: An Kallias. Ein Aufsatz Hölderlin's über Homer [zuerst 1944 s. Nr. 8]; S. 52–58: Palingenesie [zuerst 1944 s. Nr. 9]; S. 59–66: Zu den Oden Abendphantasie und Des Morgens [zuerst 1943 s. Nr. 588]; S. 67–91: Hölderlin's Trauerspiel Der Tod des Empedokles in seinen drei Fassungen [zuerst 1958 s. Nr. 2079]; S. 92–109: Hölderlin's Ode Der Frieden; S. 110–125: Dichterberuf [zuerst 1951 s. Nr. 1384]; S. 126–143: Deutung des elegischen Bruchstücks Der Gang aufs Land [zuerst 1943 s. Nr. 589]; S. 144–161: Vom Baugesetz der Vaterländischen Gesänge [zuerst 1950 s. Nr. 1253 u. d. T.: Vom Baugesetz der späten Hymnen Hölderlin's]; S. 162–166: ... damit der Dichter das seine habe [zuerst 1947 s. Nr. 11]; S. 167–191: Friedensfeier [zuerst 1954 s. Nr. 1318]; S. 192–210: Rückblick auf den Streit um Hölderlin's Friedensfeier; S. 211–246: Hölderlin's letzte Hymne [zuerst 1949 s. Nr. 1167]; S. 247–250: Zu den Gedichten der letzten Lebenszeit [zuerst 1947 s. Nr. 1034]; S. 251–265: Aus der Werkstatt der Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe [nicht identisch mit dem Aufsatz gleichen Titels in Nr. 581]; S. 267–285: Nachweise und Ergänzungen. – Faksimile-Tafeln: Abendphantasie (H: Tübingen, Univ.-Bibl.); Des Morgens (H: Tübingen, Univ.-Bibl.); Mnemosyne (H: Homburg J 18v, F 90, F 91, F 92); Mein Eigentum (H: Stuttgart I 39 S. 18); Lesarten der Ode Mein Eigentum <Hellingrath>; Lesarten der Ode Mein Eigentum v. 1–12 <Beißner>.  
R: *Gustav Konrad*: Welt und Wort. 16, 1961, 288. – s. a. Nr. 2425.
2380. *Beißner, Friedrich*: Hölderlin's Übersetzungen aus dem Griechischen. 2. Aufl. – Stuttgart: Metzler 1961. 200 S.  
1. Aufl. ebda. 1933. 194 S.
2381. *Benjamin, Walter*: Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. („Dichtermut“ und „Blödigkeit.“) – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 32–52 s. Nr. 2409.  
Zuerst 1955 s. Nr. 1714; auch in: *Benjamin*: Illuminationen. Ausgew. Schriften. (Hrsg. v. *Siegfried Unseld*. Sonderausg.) – (Frankfurt a. M.): Suhrkamp (1961). S. 22–46. (Die Bücher der Neunzehn. 78.)

2382. *Bianquis, Geneviève*: Amours en Allemagne à l'époque romantique. – [Paris:] Hachette (1961). 223 S. (L'amour et l'histoire.) S. 64–71 über Hölderlin und Susette Gontard.
2383. *Binder, Wolfgang*: „Friedensfeier“. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 342–370 s. Nr. 2409. Zuerst 1956 s. Nr. 1857.
2384. *Böckmann, Paul*: Hölderlins Naturglaube. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 248–262 s. Nr. 2409. Zuerst 1944 s. Nr. 887.
2385. *Boer, Wolfgang de*: Hölderlins Deutung des Daseins. Zum Normproblem des Menschen. – Frankfurt a. M., Bonn: Athenäum Verl. 1961. 171 S. (Schriften zur Kulturanthropologie. 4.) Überarb. d. Phil. Diss. Bonn 1951 s. Nr. 1388.
2386. *Cassirer, Ernst*: Hölderlin und der deutsche Idealismus. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 79–118 s. Nr. 2409. Zuerst: Logos. 7, 1917/18. S. 262–282 und 8, 1919/20, 30–49; dann in: *Cassirer*: Idee und Gestalt. – Berlin: Cassirer 1921. S. 109–152; 2. Aufl. 1924.
2387. *Dahlhaus, Carl*: Musikalische Archaik. Carl Orffs „Oedipus der Tyrann“ in der Münchner Staatsoper. – Stuttgarter Zeitung. 25. März 1961. Zur Aufführung am 23. März 1961.
2388. *Damur, Carl*: Tage in Tübingen. – Thurgauer Zeitung. Frauenfeld, 10. Juni 1961. Sonntagsbl. Bericht über die Jahresversammlung 1961 der Hölderlin-Gesellschaft.
- \* 2389. *Djordjević, Miloš*: Jedno tumačenje Helderlina. – Savremenik. 7, 1961, 667–674. Zu Nr. 2337.
2390. *Döderlein, Johann Ludwig*: Hölderlin und die deutsche Klassik. Einleitung eines auf der Hölderlin-Tagung gehaltenen Vortrags. – Deutsche Woche. Jg 3. München, 12. Juli 1961.
2391. *Döhl, Friedhelm*: Hölderlin und die Musik. – (Freiburg i. B. [19] 61.) 32 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.]
2392. *Ermatinger, Emil*: Deutsche Dichter. 1750–1900. Eine Geistesgeschichte in Lebensbildern. (2., neu bearb. u. bebilderte Aufl.) Überarb., mit Bildern u. Bildtexten vers. v. *Jörn Göres*. Mit 32 Abb. im Text u. 209 Abb. auf Kunstdrucktaf. – Frankfurt a. M., Bonn: Athenäum Verl. 1961. 855 S. Hölderlin S. 478–495 u. ö. – 1. Aufl. T. 2: Vom Beginn des deutschen Idealismus bis zum Ausgang des Realismus. – Bonn: Athenäum-Verl. 1949. 594 S. Hölderlin S. 171–188 u. ö.
2393. *Fiechtner, Helmut A.*: Orff-Purcell-Strawinsky. – Musica. 15, 1961, 560. Zur Aufführung von Orffs „Oedipus der Tyrann“ an der Wiener Staatsoper, 27. April 1961.
2394. *Fitzell, [Henry] John*: The hermit in German literature. (From Lessing to Eichendorff.) – Chapel Hill: The University of North Carolina Press (1961). XIII, 130 S. (University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures. 30.) S. 95–101 u. ö. über „Hyperion“. – Zuerst 1954 s. Nr. 1634 u. d. T.: The Figure of the Hermit in German literature from Lessing to Eichendorff.
2395. *Freitag, Werner*: Stärker als des Herrschers Wille. Höchst eindrucksvolle Inszenierung von Carl Orffs „Antigonae“ im Opernhaus. – Hannoversche Presse. Hannover, 30. Mai 1961. Zur Aufführung in Hannover am 28. Mai 1961.
2396. *Ganzer, Karl*: Carl Orff und die antike Tragödie. Zur Münchner Erstaufführung von „Oedipus der Tyrann“. – Augsburgener Allgemeine. 3. April 1961. Zur Aufführung am 23. März 1961.
2397. *Gass, Karl Eugen*: Pisaner Tagebuch. Aufzeichnungen. Briefe. Aus d. Nachlaß eines Frühvollendeten. Hrsg. u. m. e. Nachw. vers. v. *Paul Egon Hübing*. – Heidelberg-Darmstadt: L. Schneider 1961. 428 S. (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt. 23.) Hölderlin S. 38 f., 270–272 u. ö.
2398. *[Gehrtz, Barbara:]* Hölderlin und Diotima. – o. O. 1961. 11 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] (Denn du bringst es und du gibst es.) Köln, Westdt. Rundfunk, Sendung am 30. November 1961.
- 2398a. *Golosovker, [Iakov] È[manuilovič]*: Poëtika i èstetika Gel'derlina. – Vestnik istorii mirovoj kul'tury. 5, 1961, Nr. 6 (30), S. 163–176.
2399. *Guardini, Romano*: Aus dem Buche „Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit“. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 185–204 s. Nr. 2409. Aug. 1939 (Nr. 371) S. 335–354 u. 554–564; Aug. 1955 (Nr. 1733) S. 340–359 u. 564–574.
2400. *Gundolf [d. i. Gundelfinger], Friedrich*: Hölderlins Archipelagus. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 4–17 s. Nr. 2409. Zuerst: Heidelberg: Weiß 1911; dann in: *Gundolf*: Dichter und Helden. – ebda. 1921. S. 5–22.
2401. *Häussermann, Ulrich*: Hölderlins späteste Gedichte. – Germanisch-Romanische Monatsschrift. 42, 1961, 99–117.
2402. *Häussermann, Ulrich*: Friedrich Hölderlin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (Dokumentarischer u. bibliograph. Anhang bearb. v. *Paul Raabe*.) – (Reinbek bei Hamburg:) Rowohlt (1961). 175 S. (rowohlts monographien. 53.) R: *Lawrence [J.] Ryan*: Stuttgarter Nachrichten. 11. März 1961 u. d. T.: Hölderlin und Schwaben. – s. a. Nr. 2425.
2403. *Harris, Sylvia C.*: The Figure of Melitta in Grillparzer's Sappho. – The Journal of English and Germanic Philology. 60, 1961, 102–110.
2404. (*Heidegger, Martin*): Éclaircissement ([zu] Hölderlin. Retour. Aux proches [Heimkunft. An die Verwandten, franz.]. Trad. de *Michel Deguy*.) – Tel quel. 1961, [No] 6, S. 3–20. Mit Übers. des Gedichts s. Nr. 2155; deutscher Text zuerst 1944 s. Nr. 897; auch 1951 s. Nr. 1399.
2405. *Heidegger, Martin*: Hölderlin und das Wesen der Dichtung. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 131–143 s. Nr. 2409. Frühere Drucke 1937, 1944, 1951 s. Nr. 318, 897, 1399; Übers. ins Engl. s. a. Nr. 2208; japan. auch in: *Heidegger*: Hölderlin no Shi no Kaime (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, japan.). *Tezuka Tomio, Saitō Nobuharu, Tsuchida Sadao, Takēuchi Nobuharu* kyōyaku. – Tōkyō: Risōsha 1955. 230, 10 S. (*Heidegger*, Senshū [Ausgewählte Werke, japan.]. 3.)

2407. *H[elblin]g, [Hanno]*: Die Heimat des Hyperion. – Neue Zürcher Zeitung. 29. Januar 1961. Sonntagsausg. Bl. 6 [Fernausg.: 28. Januar 1961. Beil. Literatur und Kunst. Bl. 21].
2408. *Hellingrath, Norbert von*: Vorreden zu der historisch-kritischen Ausgabe der sämtlichen Werke Hölderlins. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 18–30 s. Nr. 2409. Vgl. Nr. 22; auch in: *Hellingrath*: Hölderlin-Vermächtnis. 1936 u. 1944 s. Nr. 899.
2409. *Hölderlin*. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. Hrsg. v. *Alfred Kelleat*. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1961. VI, 396 S. (Schriften der Hölderlin-Gesellschaft. 3.)  
S. 1–3: *George, Stefan*: Hölderlin [zuerst 1919 vgl. Nr. 420; engl. Übers. auch in Nr. 2249]; S. 4–17: *Gundolf, Friedrich*: Hölderlins Archipelagus; S. 18–30: *Hellingrath, Norbert von*: Vorreden zu der historisch-kritischen Ausgabe der sämtlichen Werke Hölderlins; S. 31: *Rilke, Rainer Maria*: An Hölderlin [zuerst 1934 vgl. Nr. 338; engl. Übers. auch in Nr. 2249]; S. 32–52: *Benjamin, Walter*: Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin; S. 53–78: *Landauer, Gustav*: Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten; S. 79–118: *Cassirer, Ernst*: Hölderlin und der deutsche Idealismus; S. 119–130: *Spranger, Eduard*: Hölderlin und das deutsche Nationalbewußtsein; S. 131–143: *Heidegger, Martin*: Hölderlin und das Wesen der Dichtung; S. 144–160: *Michel, Wilhelm*: Hölderlin und Diotima; S. 161–184: *Viëtor, Karl*: Hölderlins Liebeslegie; S. 185–204: *Guardini, Romano*: Aus dem Buche „Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit“; S. 205–226: *Kommerell, Max*: Hölderlins Empedokles-Dichtungen; S. 227–247: *Otto, Walther F.*: Die Berufung des Dichters; S. 248–262: *Böckmann, Paul*: Hölderlins Naturglaube; S. 263–275: *Beck, Adolf*: „Heidelberg“; S. 276–286: *Pannwitz, Rudolf*: Hölderlins Erdkarte; S. 287–303: *Reinhardt, Karl*: Hölderlin und Sophokles; S. 304–325: *Kerényi, Karl*: Hölderlins Vollendung; S. 326–332: *Staiger, Emil*: Das dunkle Licht; S. 333–341: *Schadewaldt, Wolfgang*: Hölderlins Weg zu den Göttern; S. 342–370: *Binder, Wolfgang*: „Friedensfeier“; S. 371–391: *Winkler, Eugen Gottlob*: Der späte Hölderlin; S. 392–394: *Baermann Steiner, Franz*: An Hölderlin.
2410. *Holtbusen, Hans Egon*: Was ist abendländisch? 1961 s. Nr. 2304.
- 2410a. *Kanelloupos, Panajotis*: Die griechischen Dichter und Denker unserer Zeit. 1961 s. Nr. 2220.
2411. *Kaschnitz, Marie Luise*: Friedrich Hölderlin. Hälfte des Lebens. 1961 s. Nr. 2221.
2412. *Kasprzyk, Peter*: Die Einwirkung der Mundart auf Hölderlins Dichtersprache. – [Tübingen 1961.] 263 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Tübingen, Phil. Diss. 1961.
2413. (*Kelleat, Alfred*.) Geschichte der Hölderlin-Handschriften. – In: *Autenrieth, Johanne*, und *Alfred Kelleat*: Katalog der Hölderlin-Handschriften. 1961. S. 1–46 s. Nr. 2373.
2414. *Kerényi, Karl*: Hölderlins Vollendung. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 304–325 s. Nr. 2409. Frühere Drucke 1954 u. 1955 s. Nr. 1659 u. 1748.
2415. *Kohler, Maria*: Universitätsstadt Tübingen. Geschichte der Hölderlin-Drucke. Ausgaben, Handschriften, Dokumente. Eine Ausstellung des Hölderlin-Archivs zusammengest. v. . . . Mit einer Einleitung Hölderlins Bemühungen um den Druck seiner Werke von *Paul Raabe*. (Anlässlich der Jahresversammlung d. Hölderlin-Gesellschaft vom 26. bis 28. Mai 1961 in Tübingen veranstaltet vom Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Schloß Bebenhausen.) – Tübingen: [Hölderlin-Gesellschaft] 1961. 83 S. (Tübinger Kataloge. 5.)
2416. *Kommerell, Max*: Hölderlins Empedokles-Dichtungen. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 205–226 s. Nr. 2409. Zuerst 1940 u. ö. s. Nr. 433.
2417. *Landauer, Gustav*: Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 53–78 s. Nr. 2409. Zuerst: Die weißen Blätter. 3, 1916, 183–213; dann als Sonderdruck: Potsdam: Kiepenheuer 1922; dann in: *Landauer*: Der werdende Mensch. – Potsdam: Kiepenheuer 1921 u. ö. S. 155–188.
- 2417a. *Lange-Eichbaum, Wilhelm*: Genie, Irrsinn und Ruhm. Eine Pathographie des Genies. Vollst. neu bearb. u. um über 1500 neue Quellen verm. v. *Wolfram Kurth*. (5., (unveränd.) Aufl.) – München, Basel: Reinhardt 1961. 628 S. Frühere Aufl. 1928, 1935, 1942 s. Nr. 544; 4. Aufl. 1956 s. Nr. 1913; Hölderlin passim.
2418. *Laplanche, Jean*: Hölderlin et la question du père. – Paris: Presses Universitaires de France 1961. VIII, 142 S. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique.)  
Wenig veränd. Druck der Thèse „Hölderlin au détour de sa folie et de son oeuvre (1794–1800)“, Paris, Fac. de Médecine 1959. 284 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.]
2419. *Lehmann, Jakob*: Friedrich Hölderlin: „Wie wenn am Feiertage...“ 1961 s. Nr. 2275.
2420. *Lervik, Kaare*: Friedrich Hölderlins renaissance. – Samtiden. 70, 1961, 251–259.
2421. *Limmert, Erich*: Orffs „Antigonae“. – Musica. 15, 1961, 443 f.  
Zur Aufführung in Hannover am 28. Mai 1961.
2422. *Linder, Hans R.*: Im Stadttheater: „König Oedipus“ von Sophokles/Hölderlin. – Nationalzeitung. Basel, 18. November 1961.  
Aufführung am 10. November 1961.
2423. *Lyschorsky, Ondra* (d. i. *Ervin Goj* [!; vielm. *Erwin Goy*]): Hölderlin [ungar.]. 1961 s. Nr. 2330.
2424. *Mayer, Gerhart*: Unamunos Beziehungen zur deutschen Dichtung. – Germanisch-Romanische Monatsschrift. 42, 1961, 197–210.  
S. 208–210 über Unamunos Beziehungen zu Hölderlin.
2425. *Michaelis, Rolf*: Der arme Hölderlin in seinem Zwinger. Am Kreuzweg der Literatur über den Dichter. – Stuttgarter Zeitung. 3. Juni 1961. Sonntagsbeil. Die Brücke zur Welt.  
Zu: *Ryan*, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. 1960 s. Nr. 2349; *Häussermann*, Friedensfeier. 1959 s. Nr. 2205; *Häussermann*, Friedrich Hölderlin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 1961 s. Nr. 2402; *Beißner*, Hölderlin. 1961 s. Nr. 2379; Hölderlin, Friedensfeier. Lichtdrucke der Reinschrift und ihrer Vorstufen. 1959 s. Nr. 2130; Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960 s. Nr. 2301; *Autenrieth* und *Kelleat*, Katalog der Hölderlin-Handschriften. 1961 s. Nr. 2373 u. a.
2426. *Michel, Wilhelm*: Hölderlin und Diotima. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 144–160 s. Nr. 2409. Frühere Drucke 1936 u. 1943 s. Nr. 747 k.
2427. *Milchraum, Rainer F.*: Hölderlins Jugendliebe stammte aus Maulbronn. Eine Gedenktafel am „Hölderlin-Haus“ in Leonberg soll an die Romanze mit Luise Nast erinnern. – Stuttgarter Nachrichten. 2. September 1961.

2428. Müller, Gerhard: Hölderlins prophetische Dichtung. Ein Vortrag von Lawrence Ryan vor der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft. – Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 30. September 1961. Beil. Tübinger Forschungen. Nr. 15.  
Mit Nachtrag von E[rnst] M[üller].
2429. Müller, Gerhard: ... doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde. W[olfgang] Binders u. [Johann] L[udwig] Döderleins Vorträge bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen. – Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 24. Juni 1961. Beil. Tübinger Forschungen. Nr. 11.
- \* 2430. Ojeste] de Bopp, Marianne: Contribución al estudio de las letras alemanas en México. – México: Universidad autónoma de México 1961. 513 S.  
Darin Aufsatz über Hölderlin.
2431. Otto, Walther F[riedrich]: Die Berufung des Dichters. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 227–247 s. Nr. 2409.  
Frühere Drucke 1943 u. 1955 s. Nr. 768 u. 1768.
2432. Panwitz, Rudolf: Hölderlins Erdkarte. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 276–286 s. Nr. 2409.  
Zuerst 1951 s. Nr. 1421.
2433. Pfeiffer-Belli, W[olfgang]: Hölderlin und der „uralte Grieche“. – Begegnung. 16, 1961, 335 f.
2434. Pongs, Hermann: Das ewige Herz in Hölderlins Dichtung. – In: Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Gustav Erdmann u. Alfons Eichstaedt. – Berlin: de Gruyter 1961. S. 292–314.
2435. Raabe, Paul: Hölderlins Bemühungen um den Druck seiner Werke. – In: Kohler, Maria: Geschichte der Hölderlin-Drucke. Ausgaben, Handschriften, Dokumente. Eine Ausstellung des Hölderlin-Archivs. 1961. S. 9–24 s. Nr. 2415.
2436. Reinhardt, Karl: Hölderlin und Sophokles. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 287–303 s. Nr. 2409.  
Frühere Drucke 1951 u. 1960 s. Nr. 2345.
2437. Rosteutscher, Joachim [Heinz Wilhelm]: Archetypik in den drei Fassungen des Gedichtes „Diotima“. – In: Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Gustav Erdmann u. Alfons Eichstaedt. – Berlin: de Gruyter 1961. S. 349–354.
2438. Ryan, Lawrence [J.]: Hölderlins Dichtungsbegriff. Ein Vortrag. [Zusammenfassung.] – In: Schwäbisches Tagblatt. Tübingen, 8. Juni 1961. Beil. Tübinger Forschungen. Nr. 10.  
Vortrag geh. bei der Jahresversammlung 1961 der Hölderlin-Gesellschaft.
2439. Ryan, L[awrence] J.: Hölderlin's tragic drama. – German Life & Letters. 14, 1960/61, 141–150.
2440. Schadewaldt, Wolfgang: Friedrich Hölderlin. Der Spaziergang. 1961 s. Nr. 2349a.
2441. Schadewaldt, Wolfgang: Hölderlins Weg zu den Göttern. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 333–341 s. Nr. 2409.  
Zuerst 1956 s. Nr. 1946; auch in Nr. 2350.
2442. Schinzinger, Robert: Friedrich Hölderlin. Erl. v. Takashi Oshio. – (Tokyo): Daisan Shobo (1961). 60 S. (Kurze Biographien großer Dichter. 3.)
2443. Schlagdenhauffen, Al[fred]: Publications récentes sur Hölderlin. – Etudes Germaniques. 16, 1961, 253–259.  
Zu: Schneider-Herrmann, Hölderlins Friedensfeier und der griechische Genius. 1959 s. Nr. 2253; Häussermann, Friedensfeier. 1959 s. Nr. 2205; Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960 s. Nr. 2301; Cornelissen, Orthographische Tabellen zu Handschriften Hölderlins. 1959 s. Nr. 2194; dies., Hölderlins Ode „Chiron“. 1958 s. Nr. 2083; Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne. 1960 s. Nr. 2349; Schottmann, Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins. 1959 s. Nr. 2258; Hölderlin. Selected Verse. Introd. and ed. by Michael Hamburger. 1961 s. Nr. 2129; Renker, La Cité intérieure. 1960 s. Nr. 2347.
2444. Scorza, Giancarlo: La solitudine di Hoelderlin. – Persona. Roma, 15. Januar 1961. S. 14 f.  
Mit Übersetzungen s. Nr. 2164.
2445. Seebass, Friedrich: Hölderlin und die Romantiker. – Antaios. 3, 1961, 377–392. S. 391 Erstveröffentlichung eines Briefes von Johann Georg Fischer an seine Braut (Tübingen, 30. Januar 1843) über einen Besuch bei Hölderlin.
- 2445a. Seiffert, Hans Werner: Studien zur Kritik und Edition deutscher Texte. – o. O. u. J. V, 276 Bl. 4<sup>o</sup> [Msch.schr.] Berlin, Humboldt-Univ., Phil.Hab.-Schr. 1961. Bl. 110–112 zu Sengle, „Morgenphantasie“ und „Des Morgens“ oder bessere Fassung und autorisierte Fassung. 1949 s. Nr. 1231; Bl. 129–133 u. ö. zur Ausgabe Norbert von Hellingraths s. Nr. 22; Bl. 154–166 u. ö. zur Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe s. Nr. 23, 1320, 1801; Bl. 163–166, 183–186 u. ö. zu: Hölderlin. Lichtdrucke der Reinschrift und ihrer Vorstufen. 1959 s. Nr. 2130; Bl. 158–163 zu Allemann, Friedensfeier. 1955 s. Nr. 1708; Bl. 159–163 zu Bröcker, Die Entstehung von Hölderlins Friedensfeier. 1956 s. Nr. 1863; Bl. 213–227a: „Friedensfeier.“ (Nach diplomatischen und synoptischen Gesichtspunkten geordnete Darstellung der gesamten Überlieferung.) – Tafeln: Bl. 97 u. Bl. 185 Fotogr. d. Schemas S. 33 aus: Hölderlin. Friedensfeier. Lichtdrucke der Reinschrift und ihrer Vorstufen. 1959 s. Nr. 2130 und Fotogr. d. S. III d. Beilage; Bl. 132 Fotogr. d. S. 348/9 aus Hellingraths Ausg. Bd 4. 1916 s. Nr. 22: Lesarten zu Versöhnender der du nimmergeglaubt...; Bl. 254–262 Fotogr. d. S. 130–137 u. 698–707 der Großen Stuttgarter Ausg. Bd 2. 1951 s. Nr. 1320: Text und Lesarten zu Versöhnender der du nimmergeglaubt...; nach Bl. 157: Versöhnender der du nimmergeglaubt..., Fotogr. d. Handschrift Homburg J 9r.
2446. Spranger, Eduard: Hölderlin und das deutsche Nationalbewußtsein. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 119–130 s. Nr. 2409.  
Zuerst: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. Abt. 2: Neue Jahrbücher für Pädagogik. 22, 1919, 81–90; dann in: Spranger: Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze. 2. wesentl. erw. Aufl. – Leipzig: Quelle & Meyer 1923 u. ö. S. 99–114.
2447. Staiger, Emil: Das dunkle Licht. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 326–332 s. Nr. 2409.  
Zuerst 1954 s. Nr. 1690.
2448. Stolz, Heinz: Testament einer Fürstin. – Rheinische Post. Düsseldorf, 19. September 1961.  
Über Auguste von Hessen-Homburg.
2449. Szondi, Peter: Versuch über das Tragische. – (Frankfurt a. M.: Insel-Verl. 1961. 117 S.  
Gleichzeitig Berlin, F. U., Phil. Hab.-Schr. 1961.  
S. 16–20: Hölderlin; u. d. T.: Zur Philosophie der Tragödie zuerst: Forum. 8, 1961, 173.

2450. *Thiele, Herbert*: Die Stadt in der deutschen Lyrik. Zur Behandlung eines dichterischen Längsschnittes auf der Oberstufe. – *Wirkendes Wort*. 11, 1961, 103–111. S. 104 f. über „Heidelberg“.
2451. *Viëtor, Karl*: Geschichte der deutschen Ode. (Unveränd. photomech. Nachdr. 2., unveränd. Aufl.) – Hildesheim: Olms 1961. VI, 194 S.  
Auch: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – 1. Aufl. München: Drei Masken Verl. 1923. 197 S. (Geschichte der deutschen Literatur nach Gattungen. 1.) Hölderlin S. 147–164 u. ö.
2452. *Viëtor, Karl*: Hölderlins Liebeslegie. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 161–184 s. Nr. 2409.  
Frühere Drucke 1938 u. 1952 s. Nr. 349 u. 1515.
2453. *Voit, Ludwig*: Hölderlin: Der gefesselte Strom. 1961 s. Nr. 2275.
2454. *Wälsler, Martin*: Friedrich Hölderlin. Eine Entdeckung auf dem Dachboden. 1961 s. Nr. 2368.
2455. *Weber, Albrecht*: Friedrich Hölderlin: Heimkunft. 1961 s. Nr. 2275.
2456. *Wëge zum Gedicht*. Mit e. Einf. v. *Edgar Hederer*. Hrsg. v. *Rupert Hirschenauer* u. *Albrecht Weber*. 4., erw. Aufl. 1961 s. Nr. 2275.
2457. *Windfuhr, Manfred*: Zu einer kritischen Gesamtausgabe von Heines Werken. Auswertung der Sammlung Strauß. – Heine-Jahrbuch 1962 (1961). S. 70–95.  
S. 77–80 zur Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe und zu: Hölderlin. Friedensfeier. Lichtdrucke der Reinschrift u. ihrer Vorstufen. 1959 s. Nr. 2130.
2458. *Winkler, Eugen Gottlob*: Der späte Hölderlin. – In: Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert. 1961. S. 371–391 s. Nr. 2409.  
Frühere Drucke 1937, 1939, 1943, 1956 s. Nr. 410 u. 1966.
2459. *Wismeyer, Ludwig*: Orff provoziert die attische Tragödie. „Odius der Tyrann“ im Prinzregenten-Theater. – Münchner Merkur. 25./26. März 1961.  
Zur Aufführung in München am 23. März 1961.
2460. *Witeschnik, Alexander*: Geräuschregie von bestürzender Wirkung. Orff-Hölderlins „Oedipus der Tyrann“ am Ring erstaufgeführt. – Österreichische Neue Tageszeitung. Wien, 29. April 1961.  
Zur Aufführung der Wiener Staatsoper am 27. April 1961.
- 2460a. *Zygulski, Zdzisław*: Die deutsche Literatur von Schillers Tode bis zur Gegenwart. – Wrocław, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1961. 444 S. (= *Zygulski, u. Marian Szyrocki*, Geschichte der deutschen Literatur. Bd 4.)  
Darin ausführlich über Hölderlin.

#### ABTEILUNG III: SPRECHPLATTEN

2461. Ringsum ruhet die Stadt. Lyrik und Musik der Romantik. Sprecher: *H(einz) Schimmelpfennig*. – Gütersloh: Ariola (Athena [1959].)  $\phi$  17 cm, 45 UpM. (Athena. 56 104 C.)  
S. 1 [Nr. 1]: Hölderlin. Ringsum ruhet die Stadt [Brot und Wein v. 1–18].
2462. *Mathias Wieman* liest Gedichte von Friedrich Hölderlin. An die Parzen, Die Jugend (Da ich ein Knabe war...), An Diotima (Götter wandelten einst...), Die Liebe, Der Frieden, Der blinde Sänger, Andenken, Brot und Wein. – [Hamburg:] Telefunken [1959].  $\phi$  25 cm, 33 UpM. (Wort und Stimme. PLB 6129.)
2463. Friedrich Hölderlin. „Die Linien des Lebens...“ (Lyrik, Folge 2.) Sprecher: *Will Quadflieg*. (Einf. zum Textteil: *Julius Rütsch*.) – [Hamburg:] Dt. Grammophon

- Ges., Lit. Archiv [1960].  $\phi$  30 cm, 33 UpM.; Textbeig. 8 S. 4<sup>0</sup> (LPMS 43 039.)  
Der blinde Sänger, Menons Klagen um Diotima, Der Wanderer StA 2, 80–83, Die Entschlafenen, Wie wenn am Feiertage..., Patmos (Dem Landgrafen von Homberg), Heimat, Hälfte des Lebens, Auf die Geburt eines Kindes, Auf den Tod eines Kindes, Der Kirchhof, (An Zimmermann.) Die Linien des Lebens...  
Folge 1. 1958 u. d. T.: Ihr wandelt droben im Licht.  $\phi$  30 cm, 33 UpM.; Textbeig. 4 Bl. 4<sup>0</sup> (LPMS 43 031.)
- Der Jüngling an die klugen Ratgeber, Der Gott der Jugend, An die Natur, Trost (An Neuffer. Im März. 1794), Guter Rat, An die jungen Dichter, Sokrates und Alcibiades, Menschenbeifall, Sonnenuntergang, Ehmals und jetzt, Die Kürze, Abbitte, An die Parzen, Abendphantasie, Die Götter, Heidelberg, Die Liebe, Sophokles, Mein Eigentum, Der Zeitgeist (Zu lang schon...), Geh' unter, schöne Sonne, Der Frieden, Die Heimat [6 Strophen], Lebenslauf (Größers wolltest auch du, ...), Der Abschied (Zweite Fassung [!; vielm. Erste Fassung]), Dichtermut (Zweite Fassung), Die Eichbäume, Gebet für die Unheilbaren, Der zürnende Dichter, An Diotima (Götter wandelten einst...), Hyperions Schicksalslied.
2464. Friedrich Hölderlin. Der Mensch (Kaum sproßten...), Der Neckar, Dichterberuf, Die Bücher der Zeiten, Hälfte des Lebens, Lebenslauf (Größers wolltest auch du, ...), Hyperion (Ausw.). Sprecher: *Rolf Henniger*. (Geleitw. [auf dem Umschlag]: *Werner Weber*.) – Freiburg (i. Br.): Christophorus-Verl. (1961).  $\phi$  25 cm, 33 UpM. (Deutsche Dichtung. Eine klingende Anthologie. CLX 75 432.) Beil. lose: *Lawrien, Hanna-Renate*: Friedrich Hölderlin. Hinweise f. d. Unterricht. 6 S.
2465. *Will Quadflieg* liest Friedrich Hölderlin. Hyperion an Bellarmin (Hyperion, 1. Band, 2. Buch). – Gütersloh: Ariola (Athena [1961].)  $\phi$  17 cm, 45UpM. (Große Schauspieler – unvergängliche Dichtung. Athena 56 140 C.) [Umschlag:] *Will Quadflieg* liest Friedrich Hölderlin. Hyperion an Bellarmin.
2466. *Martin Heidegger*. Hölderlins Erde und Himmel. Aufgenommen in der Neuen Aula der Universität Heidelberg am 18. Januar 1960. T. 1–4 [Platte 1.2]. – Pfullingen: Neske [1960].  $\phi$  30 cm, 33 UpM. (NV 7–10. 33–0195 u. 33–0196.) [Umschlag:] *Martin Heidegger* spricht am 18. Januar 1960 in der Neuen Aula der Universität Heidelberg den Vortrag Hölderlins Erde und Himmel.

#### NACHTRAG ZUR BIBLIOGRAPHIE 1938–1958

In den Jahren 1959–1961 erschienene Besprechungen

22. s. Nr. 2445a.
- 23, 1320, 1801. *H. G. Adler*: Wissen und Leben. Nr. 12, 1959, 3–6 (Bd 1, 2, 3, 5, 6). – *Beda Allemann*: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 72, 1960/61, 171–176 (Bd 6). – *G(iovanni) V(ittorio) Amoretti*: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ser. 2, Vol. 28, 1959, 149 f. (Bd 3, 6). – *Pierre Bertaux*: Erasmus. 12, 1959, 213–218 (Bd 1, 2, 3, 6/2). – *Jens Hoffmann*: Sonntagsblatt. Jg 12. Hamburg, 17. Mai 1959. S. 12 f. u. d. T.: „Wo ist dein Delos, wo dein Olympia...“ (Bd 1, 2, 3, 5, 6). – *Lothar Kempster*: Sonntagspost. Jg 79. Winterthur, 5. Juni 1959 (Bd 6). – *Georg Peter Landmann*: Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 218–222 (Bd 5) s. Nr. 2301. – *Rolf Michaelis*: Stuttgarter Zeitung. 30. Mai 1959 (Bd 6). – *Helmut Rehder*: The Journal of English and Germanic Philology.

- 58, 1959, 750–756 (Bd 2, 5, 6). – *A[lfred] Schlagdenhauffen*: Etudes Germaniques. 14, 1959, 265 (Bd 6/2). – *H[elmut] Wocke*: Muttersprache. 71, 1961, 158 f. (Bd 6). – s. a. Nr. 2445a, 2457 und die Besprechungen zu Bd 4, Nr. 2124.
- 371 bzw. 1733. [*Robert Thomas*] *S[toll]*: Basler Volksblatt. 25. April 1959 u. d. T.: Hölderlin interpretiert.
1202. s. *Endo C. Mason*: Hölderlin und Novalis. Einige Überlegungen. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 72–119 s. Nr. 2301.
1231. s. Nr. 2445a.
1353. *Bernt von Heiseler*: Christ und Welt. Jg 13. Stuttgart, 11. August 1960. S. 14 u. d. T.: Ein festliches Ereignis; auch: Der Kranich. 2, 1960, 137 f.
1368. *Giuseppe Bevilacqua*: Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 223–234 s. Nr. 2301.
1562. s. *Hans Fromm*: Bibliographie und deutsche Philologie. – Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 33, 1959, 484 f.
- 1612 bzw. 1841. *L[eopold] Flam*: Geschiedenis in het Onderwijs. 4, 1959, 482 f. – s. a. *Walter Hof*: Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins. – Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 120–159 s. Nr. 2301.
1708. *Louis [Arnold] Wiesmann*: Basler Nachrichten. 9. Januar 1959. Abendausg. – s. a. Nr. 2445a.
1805. *Walter Hof*: Wirkendes Wort. 9, 1958/59, 249.
1806. *O[tto] Basler*: National-Zeitung. Basel, 28./29. November 1959 u. d. T.: Hölderlin und Diotima.
1829. *Pietro Calandra*: Panorama. A. 2. Trapani, 12. Juli 1959 u. d. T.: Scaffaletto. – *V[alerio] V[erra]*: Rivista di estetica. 4, 1959, 472 f.
1830. *Giuseppe Bevilacqua*: Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 223–234 s. Nr. 2301. – *Arnaldo Bocelli*: Il Mondo. Roma, 8. September 1959 u. d. T.: Poesia di Vigolo. – *Gilda Musa*: Poesia Nuova. 5, 1959, 60 f. – s. a. Nr. 2268; ferner: *Claudio Varese*, L'ultimo Vigolo. – Nuova Antologia. 480, 1960, 379–390.
1838. *Konrád György*: Élet és irodalom. Jg 3. Budapest, 27. März 1959. S. 9.
- 1848 u. 1971. *np.* [d. i. *Paul Neuburger*]: Tagesanzeiger. Zürich, 25. Mai 1959 u. d. T.: Zwei Schweizer in Hölderlins Frankfurter Umwelt; auch: Die Tat. Zürich, 15. Juni 1959; Der Bund. Bern, 19. Juni 1959. Morgenausg.
1850. *Hubert Juin*: Combat. Paris, 16. Juli 1959 u. d. T.: Deux Poètes.
1863. s. Nr. 2445a.
1883. *Helmut Prang*: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 11, 1959, 193 f.
1884. *Lothar Kempter*: Hölderlin-Jahrbuch. 11, 1958–1960, 234–238 s. Nr. 2301. – *K[arl] J[ustus] Obenauer*: Muttersprache. 70, 1960, 30. – *Ludwig Voit*: Gymnasium. 67, 1960, 478 f.
1936. *Geneviève Bianquis*: Revue de Littérature comparée. 33, 1959, 121 f.
1966. s. *Heinz Piontek*: Erlesenes Vermächtnis. Die Dichtungen und Schriften Eugen Gottlob Winklers. – In: *Piontek*: Buchstab, Zauberstab. – Eßlingen: Bechtle 1959. S. 111 f.
2009. *Hugo Beyer*: Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. 6, 1959, Nr. 1, S. 28–30. – *L[eopold] Flam*: Geschiedenis in het Onderwijs. 4, 1959, 482. – *Gustav Konrad*: Welt und Wort. 14, 1959, 121. – *J. S[mit] S[ibinga]*: Vox Theologica. 31, 1960/61, 34 f.
2029. *Wieland Schmied*: Wort in der Zeit. 6, 1960, H. 2, S. 60.
2049. [*William von*] *S[chrö]d[e]r*: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 10. Oktober 1959. Stadtausg., u. d. T.: Entdecker von Romantikern und Förderer Hölderlins.

2050. *Werner Vordtriede*: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur. 52, 1960, 304 f.
2061. *Ulrich Fülleborn*: Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. 6, 1959, Nr. 3, S. 24 f. – *Michael Hamburger*: German Life & Letters. 12, 1958/59, 143–145. – *Hans-Henrik Krummacker*: Euphorion. 53, 1959, 475. – *Rolf Michaelis*: Stuttgarter Zeitung. 11. Juli 1959 u. d. T.: Hölderlins Weltansicht und Wirkung. – *P. B. Wessels*: Leuvense Bijdragen. 49, 1960, Bijblad, 134–136.
2072. *V[alerio] V[erra]*: Rivista di estetica. 4, 1959, 315.
2080. *M. de Mullewie*: Tijdschrift voor Philosophie. 22, 1960, 132 f. – *Otto Pöggeler*: Zeitschrift für philosophische Forschung. 13, 1959, 150–154.
2083. *Rolf Michaelis*: Stuttgarter Zeitung. 11. Juli 1959 u. d. T.: Hölderlins Weltansicht und Wirkung. – s. a. Nr. 2443.
2112. *Robert L[ivingston] Beare*: The Journal of English and Germanic Philology. 59, 1960, 359–361. – *Walter Hof*: Wirkendes Wort. 10, 1960, 125 f. – *Gustav Konrad*: Welt und Wort. 14, 1959, 123. – *P[hillip] M[arshall] Mitchell*: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur. 51, 1959, 216–218. – *A[lfred] Schlagdenhauffen*: Etudes Germaniques. 14, 1959, 70 f.

REGISTER DER ZEITSCHRIFTEN<sup>1</sup>

- Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Pubbl. a cura dei Professori della Scuola Normale e dell' Università di Pisa. Ser. 2. Lettere, Storia e Filosofia. – Pisa: Scuola Normale Superiore. 23/1320/1801 NR
- Anstöße*. Berichte aus d. Arbeit d. Evangelischen Akademie Hofgeismar. – Hofgeismar: Evang. Akademie. 2287
- Antaios*. Zeitschr. f. eine freie Welt. Hrsg.: Mircea Eliade, Ernst Jünger. – Stuttgart: Klett. 2445
- Nuova Antologia*. – Roma: Società Anonima „La Nuova Antologia“. 2268, 1830 NR
- Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* [1956/8]. 23/1320/1801 NR
- Atti e memorie dell' Accademia toscana di scienze e lettere „La Colombaria“*. – Firenze. 2187a
- AUMLA*. Journal of the Australasian Universities Language and Literature Association. A journal of literary criticism, philology and linguistics. – Christchurch, New Zealand: Dep. of Modern Languages, Univ. of Canterbury. 2129, 2348
- Begegnung*. Zeitschr. f. Kultur und Geistesleben. Hrsg.: Wilh. Peuler u. Helm. Meisner. – Köln: Verl. „Wort und Werk“. 2433
- Weimarer Beiträge* [1956/8]. 2351
- Leuvense Bijdragen*. Tijdschrift voor moderne philologie. Bijblad. – Leuven. 2061 NR
- Blätter für den Deutschlehrer*. Hrsg. in Verb. m. d. Fachgruppe Deutsch-Geschichte im Bayer. Philologenverband v. Erwin Kitzinger. – Frankfurt/M., Berlin, Bonn: Diesterweg. 2205
- Klüter Blätter* [1956/8]. 2257, 2261

<sup>1</sup> NR bezieht sich auf den Nachtrag der Rezensionen zur Bibliographie 1938–1958, S. 337–339; der Zusatz [1956/8] bei einem Titel verweist auf das Zeitschriftenregister zur Bibliographie 1956–1958 (Hölderlin-Jahrbuch 1958–1960 S. 271–277); ein \* bedeutet, daß die Zeitschrift bibliographisch sich nicht ermitteln ließ.

Tübinger Blätter [1956/8]. 2372  
 Die weißen Blätter. Eine Monatsschrift. – Leipzig: Verl. Die weißen Blätter. 2417  
 Bücher und Zeitschriften Italiens [1956/8]. 2159  
 Bulletin de l'Office de Presse et d'Information du Gouvernement fédéral. – Bonn: Office de Presse et d'Information du Gouvernement fédéral. 4<sup>o</sup> 2311  
 Doitsu Bungaku [1956/8]. 2336, 2370  
 Castrum Peregrini [1956/8]. 2258  
 Christ und Welt [1956/8]. 2147, 2232, 2267, 1353 NR  
 Die Christengemeinschaft [1956/8]. 2287  
 Deutschunterricht für Ausländer. Zeitschr. f. Unterrichtsmethodik u. sprachlichen Austausch. – München: Hueber. 2238, 2258  
 The Dial. – [New York:] The Dial Publ. Co. 4<sup>o</sup> 2214  
 Élet és irodalom. Az Aurora folytatása [Leben und Literatur. Forts. von Aurora]. – Budapest. 1838 NR  
 Erasmus [1956/8]. 2227, 23/1320/1801 NR  
 Etudes Germaniques [1956/8]. 2187, 2197, 2329, 2443, 23/1320/1801 NR, 2112 NR  
 Euphorion [1956/8]. 2061 NR  
 Forum. Österreich. Monatsblätter f. kulturelle Freiheit. – Wien: Verl. „Schriften der Zeit.“ 4<sup>o</sup> 2449  
 Germanistik. Internationales Referatenorgan m. bibliographischen Hinweisen. – Tübingen: Niemeyer. 2120, 2130, 2182, 2187, 2194, 2197, 2205, 2253, 2258, 2301, 2347, 2349, 2353, 2366  
 Wetterauer Geschichtsblätter. Beiträge zur Geschichte u. Landeskunde. Im Auftr. d. Friedberger Geschichtsvereins, d. Heimatvereins Bad Nauheim u. d. Geschichtsvereins f. Butzbach u. Umgebung hrsg. v. Fritz H. Herrmann. – Friedberg (Hessen): Bindernagel. 2188  
 Geschiedenis in het Onderwijs. Orgaan d. Leraars geschiedenis officieel Middelbaar- en Normaalonderwijs. – Brugge. 1612/1841 NR, 2009 NR  
 Goethe [1956/8]. 2288  
 Das Goetheanum [1956/8]. 2266, 2293, 2365  
 Gymnasium. Zeitschr. f. Kultur d. Antike u. humanistische Bildung. Hrsg. v. Franz Bömer u. Ludwig Voit. – Heidelberg: Winter. 2350, 1884 NR  
 Gymnasium Helveticum. Zeitschr. f. d. schweizerische Mittelschule. Revue de l'enseignement secondaire suisse. – Aarau: Sauerländer. 2187  
 Neue Deutsche Hefte [1956/8]. 2227  
 Heine-Jahrbuch. Hrsg. v. Heine-Archiv Düsseldorf. – Hamburg: Hoffmann & Campe. 2457  
 Hochland. Zeitschr. f. alle Gebiete d. Wissens u. d. Schönen Künste. Begr. v. Carl Muth. Hrsg. v. F. J. Schöningh. – München: Kösel-Verl. 2206  
 Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. – San Miguel de Tucumán. 4<sup>o</sup> 2207  
 Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft [1956/8]. 2367  
 Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. Abt. 2: Neue Jahrbücher für Pädagogik. – Leipzig: Teubner. 2446  
 Jahresbericht des Alten Gymnasiums Würzburg. – Volkach vor Würzburg: Hartdruck. 2255  
 Jornal de Letras. Direção: Elysio Condé, João Condé, José Condé. – Rio de Janeiro: „Edições Condé“. 2<sup>o</sup> 2165

The Journal of English and Germanic Philology [1956/8]. 2403, 23/1320/1801 NR, 2112 NR  
 \* Kage. 2310  
 \* Keisei [Werden. Zeitschr. f. deutsche u. französische Literatur u. Sprache]. – Tōkyō-Hongo: Sansyusya-Verl. 2219  
 \* Kin-dai [Moderne Zeit. Zeitschr. d. Universität Kōbe]. 2369  
 \* Kiyo. Hiroshima University Studies. Lit. Dep. 2319  
 A Könyvtáros. Könyvtárosok havi tájékoztatója [Der Bibliothekar. Monatl. Informationsblatt f. d. Bibliothekare]. – Budapest. 2312  
 Der Kranich. Ein Jahrbuch f. d. dramatische, lyrische und epische Kunst hrsg. v. Bernt von Heiseler u. Hans Fromm. – Stuttgart: Steinkopf. 1353 NR  
 Duitse Kroniek. Tweemaandelijks orgaan van de coordinatiecommissie voor culturele betrekkingen met Duitsland. Zweimonatl. Organ d. Koordinationsausschusses f. Kulturbeziehungen mit Deutschland. – 's-Gravenhage: Daamen. 2253  
 Letterature moderne [1956/8]. 2371  
 German Life and Letters [1956/8]. 2130, 2184, 2227, 2253, 2439, 2061 NR  
 Internationale Literatur. Zentralorgan d. Internationalen Vereinigung Revolutionärer Schriftsteller. – Moskau. 2280  
 Neue Deutsche Literatur [1956/8]. 2279  
 Deutsche Literaturzeitung [1956/8]. 2338  
 Logos. Internationale Zeitschr. f. Philosophie der Kultur. Unter Mitw. v. ... hrsg. v. Georg Mehlis. – Tübingen: Mohr. 2386  
 Bonniers Litterära Magasin [1956/8]. 2167  
 Mercure de France [1956/8]. 2152  
 Meridiano di Roma [1956/8]. 2159  
 Merkur. Deutsche Zeitschr. f. europäisches Denken. – Stuttgart: Deutsche Verl.-Anst. 2227, 2304  
 Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes. Im Auftr. d. Vorstandes hrsg. v. Rudolf Henss. – Frankfurt a. M. 2205, 2258, 2373, 2009 NR, 2061 NR  
 Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur [1956/8]. 2050 NR, 2112 NR  
 Germanisch-Romanische Monatsschrift. Begr. v. Heinrich Schröder. Hrsg. v. Franz Rolf Schröder. – Heidelberg: Winter. 2308, 2401, 2424  
 Musica [1956/8]. 2216, 2231, 2393, 2421  
 Muttersprache [1956/8]. 23/1320/1801 NR, 1884 NR  
 Les Nouvelles Littéraires. Lettres, Arts, Sciences, Spectacles. – Paris: Larousse. 2<sup>o</sup> 2197  
 Poesia Nuova. Rassegna della poesia italiana d'oggi. Dir. da Pietro Calandra. – Trapani: Vento. 1830 NR  
 Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Lit. and Hist. Section. – Leeds. 2333  
 The Germanic Review [1956/8]. 2374  
 Quarterly Review of Literature. – Annandale-on-Hudson, N. Y. 2143, 2144, 2145, 2204, 2208, 2210, 2211, 2249, 2272  
 Revista Nacional de Cultura. – Caracas: Ministerio de Educación Nacional, Venezuela. 2207  
 Deutsche Revue über das gesamte nationale Leben der Gegenwart. Hrsg. v. Richard Fleischer. – Breslau: Trewendt. 2202a



- Revue internationale de Philosophie*. Revue trimestrielle. Publ. avec le concours du Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique. – Bruxelles. 2331
- Revue de Littérature comparée*. Fond.: F. Baldensperger, P. Hazard et J.-M. Carré. Dir.: M. Bataillon. – Paris: Didier. 1936 NR
- La nouvelle *Revue Française*. Réd. en chef: Jean Paulhan, Marcel Arland. – Paris: NRF [zeitw. u. d. T.: La nouvelle Nouvelle Revue Française]. 2177, 2218
- Rivista di estetica*. Dir.: Luigi Pareyson. – Torino: Istituto di estetica dell' Università di Torino. 1829 NR, 2072 NR
- Deutsche Rundschau* [1956/8]. 2205
- Samtiden*. Tidsskrift for politik, litteratur og samfundsspørgsmaal. – Oslo. 2420
- Savremenik*. Mesečni književni časopis [Der Zeitgenosse. Monatl. Bücherverzeichnis]. – Beograd. 2389
- Die Bayerische *Schule*. Hrsg.: Bayerischer Lehrer- u. Lehrerinnenverein e.V. – München. 4<sup>o</sup> 2228
- Scripta manent*. Mitteilungsblatt d. Schweizerischen Autographensammler-Gesellschaft. – Basel: Verl. Scripta manent. 2130
- Sonntagsblatt* [1956/8]. 2205, 2287, 23/1320/1801 NR
- Sonntagspost*. Wöchentl. Beil. zum „Landboten und Tagblatt der Stadt Winterthur“. – Winterthur. 2<sup>o</sup> 2159, 23/1320/1801 NR
- Der *Spiegel*. Das deutsche Nachrichten-Magazin. – Hamburg: Spiegel-Verl. 4<sup>o</sup> 2287
- Moderna språk*. Tidsskrift för språkundervisning. Utg. av N. Otto Heinertz. – Stockholm. 2258
- Irodalmi Szemle* [Literarische Umschau]. Irodalmi és kritikai folyóirat. – Bratislava: Kiadja a Szlovákiai Írók Szövetsége. 2330
- Tel quel*. Revue trimestrielle. Comité de réd.: Boisrouvray, Jacques Coudol, Jean-Edern Hallier [u. a.]. – Paris: Éditions du Seuil. 2155, 2404
- Texas Studies in Literature and Language*. Studies in English. Publications. – Austin, Texas, U.S.A.: Univ. of Texas. 2278
- Tierra Firme*. Revista para la difusión de las ciencias humanas. – Bogotá. 2172, 2207, 2251
- Tijdschrift voor Philosophie*. Verantwoordelijke redactie: G. A. de Brie, M. de Mullewie [u. a.]. – Leuven. 2284, 2080 NR
- The *Times Literary Supplement*. – London: Methuen. 2<sup>o</sup> 2124
- Universitas*. Zeitschr. f. Wissenschaft, Kunst u. Literatur [1956/8]. 2220
- Universitas*. A German Review of the Arts and Sciences. Quarterly English Language Edition. – Stuttgart: Wissenschaftl. Verlagsges. 2142, 2149
- Vestnik istorii mirovoj kul'tury*. [Nebent.:] Revue d'histoire de la civilisation mondiale. [Hrsg.:] Akademija nauk SSSR. – Moskva: Gosudarstvennoe naučnoe izdatel'stvo „Sovetskaja enciklopedija“. 2398a
- Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* [1956/8]. 1562 NR
- Vox Theologica* [1956/8]. 2009 NR
- Welt und Wort* [1956/8]. 2193, 2205, 2301, 2379, 2009 NR, 2112 NR
- Wissen und Leben*. Hauszeitschr. d. W. Kohlhammer Verlages. – Stuttgart: Kohlhammer. 23/1320/1801 NR
- Deutsche Woche*. – München: Dobbeck Verl. 4<sup>o</sup> 2259, 2390
- Wort und Wahrheit* [1956/8]. 2287
- Wirkendes Wort* [1956/8]. 2205, 2238, 2252, 2349, 2450, 1805 NR, 2112 NR
- Wort in der Zeit*. Österreich. Literatur-Zeitschr. hrsg. v. Rudolf Henz. – Graz: Stiasny. 2256, 2029 NR
- \* *Učenyje zapiski* Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta. T. 99. Kafedra zarubežnych literatur [Wissenschaftl. Abhandlungen d. Moskauer Staatl. Pädagog. Inst. Bd 99. Lehrstuhl f. ausländische Literaturen]. – Moskau. 2343, 2344
- Die Zeit* [1956/8]. 2221, 2349a
- Zeitschrift für philosophische Forschung* [1956/8]. 2355, 2080 NR
- Neue Zeitschrift für Musik*. U. Mitw. v. Ernst Thomas hrsg. v. Karl Amadeus Hartmann. – Mainz: Verl. „Neue Zeitschrift für Musik“. 4<sup>o</sup> 2363
- Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Hrsg. u. Mitw. v. W. F. Albright [u. a.] durch E. Benz u. H. J. Schoeps. – Köln: Brill. 1883 NR
- \* Nagasaki-Daigaku, Gakugai-gakubu. *Zimbunkagaku-kenkyūhōkoku*. – Nagasaki. 2181

REGISTER

der Autoren, Herausgeber, Übersetzer, Rezensenten usw.<sup>1</sup>

Adler, H. G. 23/1320/1801 NR  
 Albrecht, Günter 2316  
 Alfero, Giovanni Angelo 2160  
 Allemann, Beda 2177, 2178, 2179, 2253, 2277, 2445a, 23/1320/1801 NR  
 Ammann, Georges 2253  
 Amoretti, Giovanni Vittorio 23/1320/1801 NR  
 Andreae, Fred 2372  
 Angioletti, Giovanni Battista 2180  
 Arbogast, Hubert 2194  
 Autenrieth, Johanne 2373, 2413, 2425  
 Azuma, Kanji 2181

Babler, Otto František 2174  
 Bach, Emmon Werner 2182, 2278, 2374, 2375  
 Baden, Hans Jürgen 2287  
 Baermann Steiner, Franz 2376, 2409  
 Bantel, Otto 2241  
 Bartels, Klaus 2350  
 Basler, Otto 1806 NR  
 Beare, Robert Livingston 2112 NR  
 Beaufret, Jean 2209  
 Becher, Johannes Robert 2176, 2279, 2280  
 Beck, Adolf 2120, 2121, 2183, 2377, 2409  
 Beck, Sigisbert 2187  
 Becker, Carl 2345, 2346  
 Beißner, Friedrich 2120, 2121, 2124, 2125, 2301, 2378, 2379, 2380, 2425  
 Belli, Wolfgang Pfeiffer-  
   s. Pfeiffer-Belli, Wolfgang  
 Benjamin, Walter 2381, 2409  
 Benn, Maurice B. 2184  
 Berend, Eduard 2246  
 Berendsohn, Walter A. 2258  
 Bergner, Tilly 2127  
 Bernáth, István 2176  
 Bertaux, Pierre 2187, 23/1320/1801 NR  
 Bevilacqua, Giuseppe 2301, 1368 NR, 1830 NR

<sup>1</sup> NR bezieht sich auf den Nachtrag der Rezensionen zur Bibliographie 1938–1958, S. 337–339.

Beyer, Hugo 2009 NR  
 Bianquis, Geneviève 2197, 2382, 1936 NR  
 Biedrzyński, Richard 2241  
 Bigongiari, Piero 2281  
 Binder, Wolfgang 2130, 2205, 2301, 2383, 2409  
 Bjørnvig, Thorkild 2185  
 Bischoff, Karl 2327  
 Biser, Eugen 2282  
 Blank, Josef 2287  
 Blomberg, Erik 2167  
 Bocelli, Arnaldo 1830 NR  
 Bock, Heinrich Georg 2283  
 Böckmann, Paul 2186, 2384, 2409  
 Boer, Wolfgang de 2385  
 Böschstein, Bernhard 2130, 2187, 2197, 2253  
 Bopp, Marianne Oeste de  
   s. Oeste de Bopp, Marianne  
 Borio, Filiberto 2163  
 Bornmann, Bianca M. 2187a  
 Bosquet, Alain 2200  
 Bouchet, André du  
   s. Du Bouchet, André  
 Boyd, James 2265  
 Braun, Wilhelm Hans 2188  
 Bravo-Villasante, Carmen 2171  
 Brecht, Bertolt 2136, 2189  
 Brenner, Hans Max 2241  
 Bröcker, Walter 2190, 2284, 2287, 2445a  
 Broszat, Martin 2191  
 Buber, Martin 2285, 2301  
 Buder, Horst 2286  
 Buhr, Heinrich 2287  
 Burger, Heinz Otto 2192  
 Cahn, Alfredo 2287a  
 Calandra, Pietro 1829 NR  
 Carstensen, Richard 2193  
 Cassirer, Ernst 2386, 2409  
 Chapelan, Maurice 2153  
 Chorváth, Michal 2330  
 Cornelissen, Maria 2194, 2288, 2443  
 Dahlhaus, Carl 2387  
 Dahnke, Hans-Dietrich 2316, 2317

Dallmann, Günter 2167  
 Damur, Carl 2195, 2196, 2388  
 Deguy, Michel 2155, 2177, 2404  
 Delorme, Maurice 2151, 2197  
 Den Besten, Ad 2358  
 Dietz, Ludwig 2198  
 Dilthey, Wilhelm 1999  
 Djordjević, Miloš 2389  
 Döderlein, Johann Ludwig 2390  
 Döhl, Friedhelm 2391  
 Du Bouchet, André 2154

Eichstaedt, Alfons 2434, 2437  
 Emmanuel, Pierre 2200  
 Epting, Karl 2267  
 Erbse, Hartmut 2350  
 Ercolino, Francesco 2289  
 Erdmann, Gustav 2434, 2437  
 Ermatinger, Emil 2392  
 Ernst, Max 2154  
 Erzgräber, Willi 2150  
 Eulenberg, Herbert 2201

Fausel, Heinrich 2202  
 Fédier, François 2177  
 Feldek, L'ubo 2330  
 Feschotte, Jacques 2290  
 Fiechtner, Helmut A. 2393  
 Fink, Gonthier-Louis 2120  
 Fischer, Hans Wilhelm 2291  
 Fischer, Johann Georg 2202a, 2292, 2445  
 Fischer de Walker, Ruth 2207, 2298  
 Fitzell, Henry John 2394  
 Flam, Leopold 1612/1841 NR, 2009 NR  
 Flores, Angel 2146  
 Flores, Kate 2146  
 Foessel, Karl 2292a  
 Forster, Leonard 2141  
 Franke, Franz R. 2373  
 Freytag, Werner 2395  
 Fromm, Hans 1562 NR  
 Fülleborn, Ulrich 2061 NR  
 Fuhrmans, Horst 2301, 2357

Gadamer, Hans-Georg 2356  
 Ganz, Rudolf H. 2205  
 Ganzer, Karl 2396  
 García Yebra, V.  
   s. Yebra, V. García  
 Gass, Karl Eugen 2397

Gehrtz, Barbara 2398  
 George, Stefan 2249, 2409  
 Gerbert, Hildegard 2293  
 Gerstenberg, Walter 2203  
 Giesecking, Franz Klemens 2294  
 Girardot, Rafael Gutiérrez  
   s. Gutiérrez Girardot, Rafael  
 Gladstone, Alice 2204, 2249  
 Göres, Jörn 2392  
 Goj, Ervín [falsche Schreibart]  
   s. Goy, Erwin  
 Goldschmit-Jentner, Rudolf Karl 2295  
 Golfing, Francis 2146  
 Golosovker, Jakova Emanuiloviča 2398a  
 Goy, Erwin [richtiger Name]  
   s. Lysohorsky, Ondra [Pseud.]  
 Gruenthal, Lola 2146  
 Guardini, Romano 2399, 2409  
 Gulyás, Pál 2175  
 Gundelfinger, Friedrich [wirkl. Name]  
   s. Gundolf, Friedrich  
 Gundolf, Friedrich 2400, 2409  
 Gußmann, Siegfried 2287  
 Gutiérrez Girardot, Rafael 2172, 2173, 2207  
 Gysi, Klaus 2316

Häussermann, Ulrich 2205, 2296, 2301, 2401, 2402, 2425, 2443  
 Hahn, Karl Josef 2206  
 Hajnal, Gábor 2176  
 Hamburger, Michael 2129, 2130, 2227, 2253, 2296a, 2443, 2061 NR  
 Harris, Sylvia C. 2403  
 Hartmann, Nicolai 2297  
 Haufe, Eberhard 2128  
 Hauptmann, Elisabeth 2189  
 Hederer, Edgar 2275, 2456  
 Heidegger, Martin 2173, 2179, 2190, 2207, 2208, 2209, 2249, 2298, 2299, 2301, 2404, 2405, 2409, 2466  
 Heiseler, Bernt von 2126, 1353 NR  
 Helbling, Hanno 2407  
 Heller, Erich 2210, 2249  
 Hellingrath, Norbert von 2211, 2249, 2260, 2379, 2408, 2409, 2445a  
 Henniger, Rolf 2464  
 Henning, Helmut 2366  
 Heuschle, Otto 2212

- Hillbäck, Ella 2213  
Hirsch, Emanuel 2300  
Hirschenauer, Rupert 2275, 2456  
Hötzer, Ulrich 2301  
Hof, Walter 2205, 2238, 2301, 2302, 2349, 1612/1841 NR, 1805 NR, 2112 NR  
Hoffmann, Jens 2205, 2301, 2303, 23/1320/1801 NR  
Hofmannsthal, Hugo von 2214  
Hohoff, Curt 2215, 2227  
Holthusen, Hans Egon 2304, 2410  
Honolka, Kurt 2216, 2305  
Honsell, Robert 2126  
Hübinger, Paul Egon 2397  
Hull, Richard Francis Carrington 2146  
Hutar, Miroslav 2217
- Jaccottet, Philippe 2218  
Jäckel, Günter 2128  
Jaeger, Werner 2306  
Jakubietz, Maximilian 2131  
Jappe, Hajo 2238, 2258  
Jauss, Hans Robert 2308  
Ihara, Keiji 2219, 2309, 2310  
Johannes, Irmgard 2311  
Juin, Hubert 1850 NR  
Julén, Björn 2167
- Kanellopoulos, Panajotis 2220, 2410a  
Károlyi, Amy 2175  
Kaschnitz, Marie Luise 2221, 2411  
Kasprzyk, Peter 2412  
Katayama, Toshihiko 2158  
Katona, Jenő 2312  
Kaulhausen, Marie-Hed 2222  
Kayser, Wolfgang 2223, 2313  
Kelletat, Alfred 2130, 2139, 2224, 2301, 2314, 2373, 2409, 2413, 2425  
Kempter, Lothar 2225, 2301, 23/1320/1801 NR, 1884 NR  
Képes, Géza 2175  
Kerényi, Karl 2409, 2414  
Keresztury, Dezső 2175  
Kermode, Frank 2296a  
Keyn, Ulrich 2241  
Kiaulehn, Walther 2226  
Kiepenheuer, Noa 2202a, 2292  
Kirchner, Werner 2301, 2315  
Klauss, Gertrud 2316, 2317, 2359
- Klein, Johannes 2318  
Kluckhohn, Paul 2301  
Kodama, Akito 2319  
Kohler, Maria 2301, 2320, 2415, 2435  
Komaki, Takeo 2156  
Kommerell, Max 2409, 2416  
Konrad, Gustav 2205, 2301, 2379, 2009 NR, 2112 NR  
Konrád, György 1838 NR  
Koschlig-Wiem, Irene 2373  
Kraft, Werner 2227  
Krieger, Georg 2228  
Krohn, Paul Günter 2316, 2321, 2322  
Kroll, Karin 2323  
Krummacher, Hans-Henrik 2061 NR  
Kurth, Wolfram 2417a
- Lacorte, Carmelo 2229  
Landauer, Gustav 2409, 2417  
Landmann, Georg Peter 2301, 23/1320/1801 NR  
Lange-Eichbaum, Wilhelm 2417a  
Laplanche, Jean 2155a, 2229a, 2418  
Laresse, Dino 2325  
Laurien, Hanna-Renate 2464  
Lehmann, Jakob 2230, 2275, 2419  
Leiner, Friedrich 2205  
Leishman, James Blair 2147  
Leonhard, Rudolf 2127  
Lervik, Kaare 2420  
Lescure, Pierre de 2197  
Lewinski, Wolf-Eberhard von 2231, 2232  
Leyen, Friedrich von der 2301, 2326  
Liede, Alfred 2130  
Liess, Andreas 2241  
Limmert, Erich 2421  
Linder, Hans R. 2422  
Lockemann, Fritz 2233, 2327, 2328  
Lohner, Edgar 2329  
Lukács, Georg 2251  
Luzi, Mario 2161  
Łysohorsky, Ondra 2330, 2423
- Macke, Dezső [wirkl. Name]  
s. Monoszló M., Dezső  
Malsch, Wilfried 2187, 2349  
Man, Paul de 2208, 2249, 2331  
Mariani, Fausta 2234  
Markwardt, Bruno 2434, 2437
- Marx, Olga  
s. Marx-Perlzweig, Olga  
Marx-Perlzweig, Olga 2249  
Mason, Eudo Colecestra 2301, 2332, 1202 NR  
Masson, David I. 2333  
Maurer, Georg 2279  
Maurer, Karl W. 2142, 2149  
Mayer, Gerhart 2424  
Mayer, R. W. 2241  
Meinerts, Hans-Jürgen 2126  
Mendes-Vianna, Fernando 2165  
Michaelis, Rolf 2235, 2425, 23/1320/1801 NR, 2061 NR, 2083 NR  
Michel, Wilhelm 2212, 2409, 2426  
Milchraum, Rainer F. 2427  
Minckwitz, Friedrich 2202a, 2292  
Mitchell, Phillip Marshall 2112 NR  
Mittenzwei, Johannes 2316, 2317, 2334, 2359  
Mittner, Ladislao 2335  
Miyahara, Hogara 2336  
Mörchen, Hermann 2205, 2258  
Mojašević, Miljan 2337  
Monoszló M., Dezső 2330  
Morales, Jaime 2251  
Morwitz, Ernst 2249  
Mouton, María D. 2223  
Müller, Ernst 2124, 2130, 2236, 2349, 2428  
Müller, Gerhard 2428, 2429  
Müller, Gustav Emil 2237  
Müller, Joachim 2338  
Müller, Richard Matthias 2238  
Müller, Siegfried 2137  
Mullewie, M. de 2284, 2080 NR  
Musa, Gilda 1830 NR  
Muthesius, Ehrenfried 2339
- Nagy, Ágnes Nemes  
s. Nemes Nagy, Ágnes  
Nauen, Franz Gabriel 2239  
Necco, Giovanni 2159  
Nemes Nagy, Ágnes 2175  
Nemésio, Vitorino 2166, 2240  
Neske, Günther 2179, 2190  
Neuburger, Paul 1848/1971 NR
- Obenauer, Karl Justus 2183, 1884 NR  
Oeste de Bopp, Marianne 2430
- Opitz, Kurt 2146  
Orff, Carl 2138  
Orton, H. 2333  
Oshio, Takashi 2442  
Otto, Walther Friedrich 2409, 2431
- Pannwitz, Rudolf 2409, 2432  
Papini, Giovanni 2242  
Pártošová, Štefánia 2330  
Pasquinelli, Gigliola 2161  
Pestalozzi, Rudolf 2243  
Petersen, Jürgen 2368  
Petzet, Heinrich W. 2244  
Pfeiffer, Johannes 2246  
Pfeiffer-Belli, Wolfgang 2433  
Pfizer, Theodor 2341  
Pfleiderer, Wolfgang 2241  
Pigenot, Ludwig von 2260  
Piontek, Heinz 1966 NR  
Pöggeler, Otto 2080 NR  
Pongs, Hermann 2342, 2434  
Prang, Helmut 1883 NR  
Préau, André 2209  
Protasova, K. S. 2343, 2344
- Quadflieg, Will 2463, 2465  
Quintela, Paulo 2166, 2240
- Raabe, Paul 2247, 2402, 2415, 2435  
Radnóti, Miklós 2175  
Rang, Bernhard 2227  
Rasch, Wolfdietrich 2192  
Rehder, Helmut 23/1320/1801 NR  
Reinhardt, Karl 2345, 2346, 2409, 2436  
Reissiger, Dirk 2248  
Renker, Armin 2347, 2443  
Reusner, Ernst von 2134  
Reuter, Hans Heinrich 2338  
Rieble, Egon 2250  
Rilke, Rainer Maria 2166, 2249, 2409  
Rincón, Carlos 2251  
Röhrich, Lutz 2327  
Röhrich, Rainer 2287  
Rónay, György 2175  
Roß, Werner 2252  
Rosteutscher, Joachim Heinz Wilhelm 2437  
Rütsch, Julius 2463  
Ryan, Lawrence J. 2129, 2258, 2301, 2347, 2348, 2349, 2353, 2402, 2425, 2438, 2439, 2443

- Saitô, Nobuharu 2405  
 Schadewaldt, Wolfgang 2301, 2349a, 2350, 2409, 2440, 2441  
 Schaufelberger, Peter E. 2339  
 Schiller, Dieter 2351  
 Schimmelpfennig, Heinz 2461  
 Schinzinger, Robert 2219, 2442  
 Schlagdenhauffen, Alfred 2443, 23/1320/1801 NR, 2112 NR  
 Schmied, Wieland 2029 NR  
 Schneider, Marcel 2197  
 Schneider, Paul 2260  
 Schneider, Pierre 2152  
 Schneider, Wilhelm 2352  
 Schneider-Herrmann, Gisela 2253, 2353, 2443  
 Schöll, Friedrich 2254  
 Schönberger, Otto 2255  
 Schönwiese, Ernst 2256  
 Schoof, Wilhelm 2257  
 Schottmann, Hans-Heinrich 2258, 2354, 2443  
 Schröder, Franz Rolf 2192  
 Schröder, William von 2049 NR  
 Schröter, Manfred 2355  
 Schütze, Christian 2241  
 Schulz, Ruth-Eva 2356  
 Schumacher, Ernst 2259  
 Schwab, Christoph Theodor 2260  
 Schwab, Gustav 2301, 2357  
 Schwachhofer, René 2128, 2358  
 Scorza, Giancarlo 2164, 2444  
 Seebass, Friedrich 2135, 2260, 2445  
 Seidenfaden, Theodor 2261  
 Seidler, Herbert 2262  
 Seiffert, Hans Werner 2247, 2445a  
 Sengle, Friedrich 2445a  
 Sibinga, J. Smit  
   s. Smit Sibinga, J.  
 Siegele, Ulrich 2241  
 Siewerth, Gustav 2263  
 Simon, John 2211, 2249  
 Skukálek, Rudolf 2330  
 Smit Sibinga, J. 2009 NR  
 Smith, Neville Horton 2227  
 Spaeth, Maximilian 2264  
 Spira, Theodor 2150  
 Spranger, Eduard 2409, 2446  
 Stahl, Ernst Ludwig 2265  
 Staiger, Emil 2409, 2447  
 Stapf, Paul 2123  
 Steffen, Albert 2266  
 Stein, Ernst 2316, 2359  
 Steiner, Franz Baermann  
   s. Baermann Steiner, Franz  
 Steiner, Herbert 2214  
 Stepanchev, Stephen 2146  
 Stoll, Robert Thomas 371/1733 NR  
 Stolz, Heinz 2448  
 Strauß, Ludwig 2301, 2360, 2457  
 Stuckenschmidt, Hans Heinz 2301, 2361  
 Sükösd, Mihály 2176  
 Suita, Junsuke 2156, 2157  
 Szabó, Ede 2176  
 Szabó, Lőrinc 2175  
 Szondi, Peter 2449  
 Szyrocki, Marian 2460a  
 Takéuchi, Nobuharu 2405  
 Tani, Tomoyuki 2158  
 Tardieu, Jean 2267  
 Tecchi, Bonaventura 2268  
 Tell, Leander 2168, 2362  
 Teufel, Wilhelm 2287  
 Tezuka, Tomio 2158, 2405  
 Thiele, Herbert 2450  
 Thomas, Ernst 2363  
 Thorlby, Anthony 2210, 2249  
 Thürer, Georg 2364  
 Trask, Willard R. 2143, 2249  
 Traverso, Leone 2161, 2301  
 Truding, Lona 2365  
 Tsuchida, Sadao 2405  
 Tuominen, Mirjam Irene 2169, 2269, 2366  
 Unseld, Siegfried 2381  
 Valeri, Diego 2159  
 Varese, Claudio 1830 NR  
 Verra, Valerio 1829 NR, 2072 NR  
 Vianna, Fernando Mendes  
   s. Mendes Vianna, Fernando  
 Viebrock, Helmut 2150  
 Viëtor, Karl 2409, 2451, 2452  
 Vigolo, Giorgio 2270, 2301  
 Villasante, Carmen Bravo-  
   s. Bravo-Villasante, Carmen  
 Voit, Ludwig 2271, 2275, 2453, 1884 NR  
 Volke, Werner 2367  
 Vordtriede, Werner 2050 NR  
 Wagner, Kurt 2327  
 Walker, Ruth Fischer de  
   s. Fischer de Walker, Ruth  
 Walser, Martin 2368, 2454  
 Watkins, Vernon 2144, 2145, 2146, 2249, 2272  
 Weber, Albrecht 2273, 2275, 2455, 2456  
 Weber, Marta 2274  
 Weber, Werner 2464  
 Weideli, Walter 2197  
 Wendt, Friedrich von 2188  
 Wessels, P. B. 2061 NR  
 Wieman, Mathias 2462  
 Wiesmann, Louis Arnold 1708 NR  
 Wild, Winfried 2276  
 Wilder, Amos N. 2150  
 Willnauer, Fritz 2241  
 Windfuhr, Manfred 2457  
 Winkler, Eugen Gottlob 2409, 2458  
 Wismeyer, Ludwig 2459  
 Wisser, Richard 2179, 2190  
 Witeschnik, Alexander 2460  
 Wocke, Helmut 23/1320/1801 NR  
 Wocker, Karl Heinz 2241  
 Yamamoto, Mitsu 2369  
 Yebra, V. García 2223  
 Yokota, Chie 2370  
 Zagari, Luciano 2162, 2371  
 Zeller, Bernhard 2247  
 Ziegler, Kosmas Peter 2242  
 Zimmer, Dieter E. 2221, 2349a  
 Zinn, Ernst 2350  
 Zygulski, Zdzisław 2460a

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Professor Dr. *Wolfgang Binder*, Bergisch-Gladbach bei Köln, Richard-Zanders-Straße 47  
*Johannes Bobrowski*, Berlin-Friedrichshagen, Ahornallee 26  
Professor Dr. *Paul Böckmann*, Köln-Lindenthal, Hans-Driesch-Straße 5  
*René Char*, Paris  
Dr. *Maria Cornelissen*, Tübingen, Lindenstraße 50  
Professor *Hans Werner Henze*, Castelgandolfo (Roma) / Italien, Via dei Laghi 18  
Professor Dr. *Alfred Kelleat*, Berlin 41, Rothenburgstraße 5  
(Frau *Annemarie Kirchner*, Marburg/Lahn, Friedrich-Naumann-Straße 1)  
Diplombibliothekarin *Maria Kohler*, Bebenhausen bei Tübingen, Hölderlin-Archiv  
Professor Dr. *Eduard Lachmann*, Innsbruck/Österreich, Blasius-Hueber-Straße 15  
Dr. *Wilfried Malsch*, Tübingen, Wilhelmstraße 103  
Dr. med. *Ilva Oehler*, Zürich 7/53 / Schweiz, Buchzelgstraße 54  
Oberbürgermeister Dr. *Theodor Pfizer*, Ulm/Donau, Rathaus  
Professor Dr. *Paul Requadt*, Mainz-Gonsenheim, Viermorgenweg 12  
Professor Dr. *Joachim Rosteutscher*, Cape Town/Südafrika, Univ. of Cape Town  
Dozent Dr. *Lawrence Ryan*, Mosman, N. S. W. / Australien, 79 Gover St.  
Professor Dr. *Ernest L. Stahl*, Oxford/England, 2 Oriel Square  
*Franz Wurm*, Zürich 32, Zeltweg 23

Mr. Adams

to

John Adams, Esq. Boston

Dear Sir, I have the honor to receive your letter of the 10th inst. in relation to the proposed amendments to the Constitution.

I have read them with great attention and find them to be a very judicious and necessary addition to the original instrument.

I have also read the objections which have been made to them, and find them to be very frivolous and unavailing.

I have no objection to their being adopted, and I am sure that the people will be glad to see them.

I am, Sir, your obedient servant, John Adams

Received of the Hon. John Adams, Esq. the sum of \$100.00 for the purchase of the original manuscript of the Declaration of Independence.

John Adams

Adm. Secy. to the Hon. Mr. Adams

Received of the Hon. John Adams, Esq. the sum of \$100.00 for the purchase of the original manuscript of the Declaration of Independence.

John Adams

