

Enge provinziellen Denkens zu befreien. In dieser Hinsicht stellt sich der Neue Humanismus gerade als Uramerikanismus dar.

Überschauen wir zusammenfassend Form und Inhalt, den Gesamtverlauf und die einzelnen Perioden, die führenden Denker und die von ihnen ausgehenden Bewegungen, die durch Amerikas Eigenart und die durch das Ausland bedingten Elemente, die kulturelle Umwelt und die ihnen entsprechenden Theorien, das Verhältnis der VernunftEinstellung zum geoffenbarten christlichen Glauben in den rund dreihundert Jahren der Geschichte und der Philosophie Nordamerikas, so sehen wir wieder einmal, daß die Philosophie wirklich ihre Zeit, ihre Umwelt in Begriffen darstellt. Aber gerade die amerikanische Philosophie lehrt anderseits in ihrem bunten Wechsel und ihren großen Mängeln ebenso klar, daß die philosophischen Einzelsätze in einer überzeitlichen, absolut geltenden Metaphysik verankert sein müssen, deren Ausgestaltung das Werk jahrhundertelanger Arbeit der größten Denker ist (vgl. B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik*, Freiburg 1933). Gerade heute, wo wir in ergreifender Tragik den Zusammenbruch einer reinen, säkularisierten, innerweltlichen, entchristlichten Kultur erleben, kommt uns zum Bewußtsein, wie unzulänglich eine Philosophie ohne Bezugnahme auf die Normen der Offenbarung ist (vgl. diese Zeitschrift 131 [1936/37] 31 ff.).

Hölderlins Götter

Von Heribert Fischer S. J.

Ich verspräche gerne diesem Buche die Liebe der Deutschen“, sagt Hölderlin in der Vorrede zum „Hyperion“. Aber der Dichter ist lange ein einsamer Fremdling seinem Volke geblieben. Die andern, die vielen waren gesprächiger, auch stärker und gesünder als er. Wenn seine Gestalt und sein Werk der gegenwärtigen Zeit als Zeichen erscheint und sich die späte Liebe der Deutschen erwirbt, so geschieht das im Bewußtsein, daß sein Dichten ein Dienst gewesen ist, der würdig bleibt, in der Erinnerung nicht unterzugehen. Sein Suchen und Rufen nach den „Göttern“ ist Germanenschicksal, letzte eherne Folge in der Auseinandersetzung zwischen dem Deutschen und Griechischen, dem Christlichen und Weltlichen. Und es ist so, als hätte er den Weg gedeutet und beschrieben, den die Deutschen immer dahingehen, und zugleich das Ergebnis in seinem Wort und Schicksal vorweggenommen.

Das gegenwärtige Anliegen ist darin zu erblicken, Gestalt und Werk einander zu nähern, etwa im Sinne von Bertrams „Nietzsche“, als „etwas, das immer neu zu lesen ist“, „geführt von etwas, das Gebild werden will“. Dasselbe, was übrigens bereits von Norbert v. Hellingrath, dem im Kriege gefallenen Herausgeber, in einer nachgelassenen Rede ausgesprochen wurde: „Wenn ich von Hölderlins Leben Ihnen sprechen will, so ist das nichts anderes, als wenn ich von seinem Werke rede. Es gibt da nichts Doppeltes, Getrenntes. Sein Leben steht in einem einzigen Dienst; mit der innigeren und einseitigeren leidenschaftlicheren Hingabe

... ist er ganz und nur Verkünder, Träger, Gefäß der Götter. Er bekleidet ein Amt, das sie ihm auferlegt haben, eine Gesandtschaft, und das ist alles, das ist das Ganze: Amt, Gesandtschaft, Botschaft.“ Ein wesentlicher Beitrag dazu liegt vor in dem aus langjähriger Beschäftigung mit Hölderlins Leben und Werk erwachsenen Buch Paul Böckmanns „Hölderlin und seine Götter“¹.

Böckmann greift in die Problematik der Deutung an der Stelle ein, die vom Ganzen aus und nicht weniger aus der gegenwärtigen Situation heraus als entscheidend anzusehen ist. Der früheren Forschung gegenüber wird als Ausgangspunkt die spätere große Dichtung Hölderlins genommen, deren Elemente sich zusammenfügen aus der erreichten Höhe persönlicher Erfahrung und entfalteter Gestaltung. Diese Methode erweist sich hier als durchaus aufschlußreich, um in eindringender Einzelanalyse „die lebendigen Kräfte des Werkes sichtbar zu machen und in ihrem innern Zusammenhang aufzuweisen“ (S. VIII). Auch so wird nicht alles restlos aufgeheilt. Aber damit ist hinausgegangen über Methode sowohl als Resultat früherer Interpretation. Gegen Diltheys einführende Erläuterung, die zu sehr unter Schleiermacherschen Kategorien steht, geschieht die Abgrenzung durch Aufgabe des psychologischen Standpunktes. Das Hölderlin-Bild des George-Kreises erfährt gerade im Zentralen und aus diesem heraus Ablehnung. Nicht „ein Den-Leib-vergotten und Den-Gott-verleiben“ ist hier gemeint, keine Identität von Heroen und Göttern möglich. Ebenso muß sich die Darstellung, im einzelnen wenigstens, auch gegen den letzten großen Beitrag der Hölderlin-Forschung wenden, gegen Wilhelm Böhms Auffassung des Dichters als systematischen Philosophen, die damit den eigentlichen dichterischen Bereich nicht von den Quellen her zu erfassen vermag und ihn zu poetisch-ästhetischen Gebilden verblassen läßt. Ebensowenig vermag eine These gerechtfertigt erscheinen, die die Elemente (K. J. Obenauer) oder einfachhin personifizierte Grundvorstellungen (Gundolf) oder mystische Beziehungen zum Ahnen- und Seelenkult (von Pigenot) an die Stelle von dem einsetzt, was sich als lebendige Mitte des Werkes erweist.

Die Gestaltwerdung dieses Vorstellungskreises gewinnt die ersten Beiträge und Inhalte aus Veranlagung und Bildungseinflüssen. Als überwiegend hat zu gelten der Zug zu feinsten, zartester Seelenbeobachtung, Subjektivismus als Gegenpol der erreichten und gewollten Haltung der späteren Reife. Die religiöse Sphäre ist erfüllt von pietistischen, traditionsgebundenen Auffassungen, in denen die christliche Substanz verkümmert erscheint. Der Kreis des Tübinger Stifts, die Freundschaft mit Hegel und Schelling weisen auf neue Wege. Als Ausgleich der durch die Umwelt gehemmten unmittelbaren Beziehungen findet die seelische Lebendigkeit den Zugang zur rein empfundenen Natur. Die Reinerhaltung der einfachen und unmittelbaren seelischen Verhältnisse drängt schon den Jüngling in die Haltung des Dankenden und Feiernden. Die literargeschichtliche Situation weist naturgemäß auf die Einflüsse der

¹ gr. 8° (XI u. 456 S.) München 1935, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Geh. M 12.—, in Leinen M 14.50.

mitlebenden Heimatdichtergeneration. Klopstock ist das Neue, Goethe vermag der junge Dichter nicht zu folgen, von Schiller anfänglich begeistert, distanziert er sich nach der Begegnung von ihm, so daß er ihm schreibt von seinem „geheimen Kampfe mit Ihrem (Schillers) Genius, um meine Freiheit gegen ihn zu retten“ (Hölderlins Werke in Hellingraths Ausgabe II 447. Nach dieser Ausgabe hier wie auch im Folgenden die Zitate). Die eigene Lebensform findet Hölderlin nach all dem erst in der bewußten Begegnung mit der Welt der Antike, des Christentums, der Aufklärung, des Naturglaubens, der Lehre vom Volksbewußtsein. Das bedeutet zugleich Krise des eigenen Christlichen. Hölderlin ahnte, daß da mehr verborgen sein müsse, als das offizielle, in der damaligen theologischen Ausbildung und Dogmatik Hervortretende zu bieten vermochte. Von da an konnte er nicht mehr ablassen, das Fromme und das Weltliche vereinigen zu wollen. Schon früh vollzieht sich das zur Erkenntnis des Hölderlinschen Geistes Wichtige: Idealistisches Denken nimmt den Geist gefangen, so daß die aus dem Ungenügen seines Christentums entstandene Leere erfüllt wird. Die lebendige Fülle geht zunächst verloren, alles wird lebensferner. Die Begriffe der Humanität werden als Ideale hymnisch gefeiert. Die Haltung des feiernden Preisens wird gewonnen, zugleich als eine Möglichkeit, „Christliches“ mit Idealistischem zu vereinen. Die innere Spannung der beiden Inhalte schien damit überwunden und ausgeglichen. Für die Lebensform bedeutete das: „Er möchte noch beten, wo man ringen und kämpfen muß“ (Böckmann a. a. O. S. 47).

Idealismus und Christentum zu vereinen, wurde tragisches Verhängnis seines Lebens und Geistes, ein Versuch, bei dem nicht nur Hölderlin der Dichter beides einbüßte. Höhe und Schönheit der Kunst wurden mit teurem Opfer bezahlt. Was geschah, war ein ständiges Auseinanderfallen, ein Nicht-mehr-wirklich-sein, Nicht-mehr-eindeutig-sein, ein Nicht-mehr-zur-Ruhe-kommen, ein Zerbrochen-werden, gesteigert bis zum Bewußtsein des Ausgeliefert-seins, des Sich-selbst-hinopfern. Und auf diesem „zerworfenen Grund“ bricht die eigene Gestaltung auf. Männlich heroische Selbständigkeit, dem Schicksal trotzend, bietet der untere Aspekt. Der Mensch ganz auf sich angewiesen, keine andere Bindung als die an das Schicksal anerkennend: dies wird nicht mehr wegzuleugnende Grundrichtung. Hölderlin blieb die Befreiung aus dieser Krise nach der Zerstörung der naiven Lebenseinheit versagt. Die Menschen um sich zu verachten, ertrug sein Zartsinn nicht, die Haltung des Glaubens, der Ehrfurcht, auch unter Ehrfurchtslosen zu verlassen, hinderte ihn eine tiefe menschliche Scham. Tiefste seelische Bewußtseinsvorgänge in die Worte zarter Dichtung zu fassen auf dem Hintergrund objektiver Ordnungen, konnte ihm darum als eigenste Leistung gelingen. „Thalia“-Fragment und „Hyperion“-Roman breiten diese Welt aus, „Natur“ und „Griechenland“ sind Namen dafür.

Das „Diotima-Erlebnis“ gewinnt erst in solchen Zusammenhängen seine Erhellung. Jene scheinbare Ruhe und ausgeglichene Sicherheit im „Hyperion“ müssen bis auf ihre innern Bedingungen herab verfolgt werden. Aufschlußreich dafür werden jene merkwürdigen, zum Motto des

„Hyperion“ gewählten Worte der Sentenz in der Grabschrift des Loyola: „Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est“ (WW. II 85). Das Hyperion-Fragment führt das weiter: „Der Mensch möchte gern in allem und über allem sein, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola — hier etwas gewandelt — ‚non coerceri maximo, contineri tamen a minimo‘, kann ebenso die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen, als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinne sie für jeden gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden“ (WW. II 53 f.). „Ich verließ mein Vaterland, um jenseits des Meeres Wahrheit zu finden“, heißt das Selbstbekenntnis. „Es muß heraus, das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod“ (WW. II 81 f.).

Die Inhalte der eigenen Lebensform werden (WW. II 290 f.) aufgedeckt: das In-allem- und zugleich Über-allem-sein-wollen des Menschen, Selbstständigkeitsstreben des Geistes und ergebenes Gebundensein-wollen. Mitfühlendes Verflochtensein in die Vielfalt der Lebensgestalten mit dem Anspruch auf Selbstbestimmung, weder eigenmächtig noch selbstverloren. Harmonie als der schönste erreichbare Lebenszustand, ein gewisser religiöser Humanismus, wo der Mensch ausruht in der Gleichgewichtsform des Lebens. Die Spannung von Hingabebereitschaft in der Demut der Selbstbescheidung soll ein Höheres ausgleichend überwinden. Was leise zum Ausklingen gebracht wird, verhüllt die zweifelnden und kämpfenden Kräfte. Der Mensch, die Seele, als Mittelpunkt immer und überall, und doch Traum zugleich, alle Menschendinge, „kalte Nacht“, „Asche“. Das „Wirklichere“ wird angesprochen: „Natur“. Sie ist „Flamme“, „Wurzel“, „Baum des Lebens“, „Knospe“ und „Samenkorn“. Erst in einer neuen Weise des Lebens sind sie, Natur und Mensch, nicht mehr entgegengesetzt. „Seele“ ist das „Versöhnende“, „Verbindende“. Seele ist das „Einende“, in ihr ruht die Schönheit der Welt, nicht als im Mikrokosmos, nur als in der Auflösung der Dissonanzen der Welt. Das „Einende“, „Versöhnende“, „Verbindende“, Harmonisierende und Überwindende, das „Form“-Gebende, was alles aufbaut und zusammenhält, ist das anredende Feiern, Preisen und Verehren. Wo so gesprochen wird, da kann Hellas nicht ferne sein.

Hölderlins „Götter“ dringen allmählich ein und werden in ein Weltverhältnis eingefügt, das sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt. „Übergreifende Lebensordnungen“, die anerkannt werden wollen, nötigen zur Auseinandersetzung, zwingen zur Stellungnahme und Aussprache. Eine Vergottung des Leiblichen ist damit nicht gemeint, eine Anthropomorphisierung wird nicht gewagt. Das Dasein wird gefühlt und erfüllt, nicht immer in der Klarheit und Sicherheit des selbstbewußten Geistes, aber in der ständigen Bereitschaft zum Handeln und Leiden, Wirken und Opfern, als den verpflichtenden Mächten einer höheren Wirklichkeit. „Ich gab nur treulich wie ein Echo jedem Dinge seinen Namen“ (WW. II 136). „Der Gott in uns ist immer einsam und arm“ (WW. II 59), „einsam“, weil ruhend und gerechtfertigt und nur verständlich durch die einmalige, wechselnde und unmittelbare Erfahrung, „arm“, weil auch

losgelöst von jeder Erinnerung an die Möglichkeit einer verpflichtenden christlichen Offenbarung. In den folgenden Gedichten und den schwierigen kunsttheoretischen Fragmenten über Gesetze und Beruf des Dichters und Dichtens lösen sich die Kreise der mythischen Gestaltung jeweils deutlicher heraus, bis im „Empedokles“ die Stufe erreicht ist, „auf der es Hölderlin gelingt, sein persönliches Leben so zu durchdringen, daß es vor dem Horizont des Schicksals eine historische Erscheinung zu mythischem Maße anwachsen lassen kann“ (Böckmann S. 241). Hindrängen auf den gesteigerten Schicksalsaugenblick und Ablösen vom nur individuellen Dasein ist die neue Basis des Dramas. Der Problemkreis sprengt die Grenzen der Tragödie. Über die Vorstufen und die verschiedenen, unvollendeten Fassungen bis zur theoretischen Studie vom „Grund zum Empedokles“ hin wird der einheitliche Grundgedanke erhellt, der die Voraussetzung abgibt zum Verständnis des späteren lyrischen Schaffens, der Oden und Hymnen. Mitte ist darin der eigene erlebte Erfahrungsinhalt, gestellt zu-meist in den Umkreis der historischen, heimatlichen Landschaft. Bedeutungsvoll steht am Abschluß, wenn Höhe und Reife erreicht ist, als „Mythos und Christentum“, das geheime Reich Hölderlinscher Geistigkeit, Geheimnis und Tragik seines Lebens zugleich.

Es soll und kann nicht in kurzem begründet werden, wie Mythos — in dichterischem Sinn — seinem Wesen und seiner Entstehung nach zu bestimmen sei. Böckmann selbst unterläßt es, hier auf eindeutige Klarheit zu drängen. Ein wohl nicht beabsichtigtes Schwanken ist die Folge und verrät sich in der Häufung der Namengebung. (So z. B. S. 178: „Mythologie“, „mythische Form“, „mythische Formung“, „Mythologie“, „mythische Form“, „mythische Gestalt“, „mythische Gestaltung“.) Folgeschwerer wirkt sich jedoch ein anderes aus: die mangelnde Durchdringung und Einbeziehung des deutschen Idealismus. Ohne Zweifel ein recht schwieriges Problem, aber dennoch entscheidend bis zu dem Grade, daß selbst nach Böhm und Hoffmeister hier noch alles zu tun ist. Die Kritik an Böhms Auffassung, die wohl hier einzusetzen hat, geht weit über die hier gebotene Möglichkeit hinaus. Es kommen in Betracht „Die Positivität der christlichen Religion“ (1795). „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (1798/99) in Hermann Nohls Ausgabe von „Hegels theologischen Jugendschriften“ (Tübingen 1907, S. 137—240 241—342). Vor allem aber der Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“: „Das unglückliche Bewußtsein“ (in Lassons Ausgabe, ² Leipzig 1921, S. 139—151). Die Fremdheit des „wandelbaren Bewußtseins“ gegen das „unwandelbare“, die in dem Ablassen das „Verkehrte“, nämlich sein eigenes Tun „als selbstbefriedigendes Tun oder seligen Genuß“ aufgibt, aus der „noch gebrochenen Gewißheit“ den Übergang findet in das „jenseitige“ „Aufgehobensein“, die „Vernunft“. Dieser dialektische Prozeß geschieht allein durch „Aufopferung“, worin das unmittelbare, unwirkliche gegenständliche Sein aufgegeben wird, in dem „Anerkennen“ des „Dankens“ „durch Herz, Gesinnung“, als Anerkennen eines von oben Gegebenen, nicht durch Umtauschen eines „fremden“, „es sinnlos erfüllenden Inhalts“. In Hegels Ästhetik und Religionsphilosophie würde endlich auch die Angleichung

in der Namengebung vollends deutlich werden. Es wäre das aber kein zufälliges Vergleichen und kein gewaltsames Annähern, wenn auch die Verbindung von Dichtung und Dichter ganz zurücktreten müßte. Die Gefahr, in Hölderlin einen systematischen Denker zu sehen, besteht nicht, wo der Denker in der abstrakten Form des Begriffs und der Dichter durch das Wort als Bild gleiche Inhalte unter Wahrung der entsprechenden Eigengesetzlichkeit zum Gegenstand erheben. Wie sehr Hegel auch bis in diese Gebiete vorgedrungen ist, beweisen seine Ausführungen über den Hymnus im Kult der Religionen der Erhabenheit und der Schönheit.

Die Frage nach Hölderlins „Göttern“ zu beantworten und die etwaige Möglichkeit einer „christlichen“ Ausdeutung zu versuchen, stellt die Hauptaufgabe dar, in einem doppelten Sinn. Sie steigt wirklich aus dem Mittelpunkt Hölderlinschen Geistes auf, sie ist zugleich „zeitnahe“, führt über vorausgegangene Versuche weit hinaus in jene Bereiche deutschen Lebens, „die als verschwiegener Grund unseres Daseins gerade in Zeiten der Not und der Verwirrung aufgesucht werden müssen“ (Böckmann VII).

Der Zugang zu den „Göttern“ wird nur im Nennen, im feiernden Ansprechen, in der preisenden Anrede gefunden. Die „mythische Formung“ ist der wesentliche, wesensgemäße Ausdruck der Annäherung an die höheren Mächte, ein Grundverhalten des Dichters und des Menschen, aus ihm heraus auch gerechtfertigt. Entstanden aus der Unbegreifbarkeit der allgemeinen Lebensverbundenheit, aus dem Betroffensein, dem Überwältigtwerden von dem Höheren und Größeren, das den Menschen umgibt. Im Gegensatz etwa zu Goethe, der nicht zu solcher „mythischen Formung“ strebte, sondern zur symbolischen Form. Nicht Begriffe werden allegorisiert, keine Erscheinungen und Kräfte personifiziert. Aus der gefühlten Gemeinschaft mit der Natur erwächst als einzig mögliche Verhaltensweise das Ansprechen, das nicht Antwort erwartet, sondern nur Zeichen der Verehrung sein und bleiben will. Ein hintergründiger Beziehungsreichtum der Vorstellungsinhalte tut sich auf jenen Mächten gegenüber, von denen das Leben sich selbst getragen meint. So nur glaubte der zarte und empfindsame Hölderlin die menschliche Existenz verantworten und ertragen zu können, wenn er sich den bestimmten Lebenszusammenhängen zugleich nahe und ferne wähnte. Ihm lag darin die Erfüllung des Menschenlebens, die Hinführung zur Humanität beschlossen. Aus solcher „mystischer Formung“ ist z. B. „Hälfte des Lebens“ neu verständlich.

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.

Weh mir, wo nehm' ich, wenn
 Es Winter ist, die Blumen, und wo
 Den Sonnenschein
 Und Schatten der Erde?
 Die Mauern stehn
 Sprachlos und kalt, im Winde
 Klirren die Fahnen.

(WW IV 60)

Nicht einfach ein lyrisch-expressiver Klang ist das, in dem schon das Irresein geheimnisvoll zu zittern beginnt; es darf dieses Gedicht überhaupt nicht, wie Dilthey will, als letzte lyrische Möglichkeit Hölderlins angesehen werden. Gewiß, es macht die Sprengung der Odenform sichtbar und ist damit auch zugleich Grenze der Lyrik als Gefühlsausdruck. Aber der Betrachtungspunkt ist nicht darauf zu richten. Was sich hier kundtut, ist das Hingeordnetsein des Lebensgefühls auf einen höheren, übergreifenden Lebensbereich, damit erst ist Richtung des Gedichtes angegeben. Das „Weh mir“ wird gewonnen aus der ersten Niederschrift von „Wie wenn am Feiertage...“, wo die Stellung des Dichters „zwischen Himmel und Erd“ ein Feuer ins eigene Herz lenkt. „Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind still endend in der Seele des Dichters.“

Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt
 Die Erdensöhne ohne Gefahr.
 Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
 Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
 Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand
 Zu fassen und dem Volk ins Lied
 Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.
 Denn sind nur reinen Herzens,
 Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,
 Des Vaters Strahl, der reine, versengt es nicht
 Und tieferschüttet, eines Gottes Leiden
 Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest. (WW IV 153)

Dazu heißt es: „Weh mir! und sag ich gleich, ich wäre genaht, die Himmlischen zu schauen, sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden alle, den falschen Priester hinab, daß ich, aus Mächten herauf, das warnend ängstige Lied den Unerfahrenen singe“ (WW. IV 335). Das wechselnde Verhältnis zu den „Göttern“ ist durch den Winter angedeutet, der den Herbst als den gegenwärtig empfundenen Augenblick ablöst. Herbst und Winter: hier wie auch sonst noch, gotterfüllte und gottferne Zeit. Und in der Mitte, der „Hälfte des Lebens“, die ständige Angst: „Wo nehm ich, wenn es Winter, die Blumen, daß ich Kränze den Himmlischen winde? Dann wird es sein, als wüßt ich nimmer von Göttlichen“ (WW. IV 300).

Anschaungen, Bilder werden nebeneinander gestellt, durch nichts ihr Wechsel verknüpft, ihr Reflex in die Seele aufgenommen, durch das Gefühl alles zusammengehalten. (Vgl. Böckmann S. 326.)

Schon der Schluß des „Hyperion“ ist offenstehend in die Weite der „mythischen Formung“ hinaus. Noch mehr bietet „Empedokles“ in seinen verschiedenen Ansätzen diese Deutungsmöglichkeit. Der entscheidende christliche Vorgang, das Opfersterben des Welterlösers, als Hintergrund, wird auf der Grundlage eines neuen Weltglaubens in verwandelter Gestalt wieder sinnvoll zu machen versucht. Der Tod wird durch freiwilliges Ausscheiden aus den natürlichen Lebenszusammenhängen gesucht im höchsten Vertrauen zugleich auf die Einheit des Lebens. Dieser neue Weltglaube erwächst aus der Ablehnung zeitgenössischen, überlieferten Glaubensinhaltes, dem in der eigenen religiösen Lebenserfahrung ein Ähnliches, Besseres gegenübergestellt wird. Das will sagen, „mythische Formung“ als Gesaltungsprinzip ist fähig, an die verschiedensten Inhalte angelegt zu werden.

Drei Kreise durchschreitet diese „Mythisierung“. Gegenstand und Inhalt des Mythos der Hölderlinschen „Götter“ werden erst erfaßt und deutlich gemacht, wenn diese Elemente geprüft und eingeordnet worden sind. Zunächst liegt das Gebiet der antiken Mythologie, dem Namen und der Vorstellungswelt nach. Unzweifelhaft bot sich mythischer Formung diese Welt als vorgeformtes, bereits benutztes Material bereitwillig dar. Der Grad der Aneignung in der Tübinger Studienzeit gestattete kein bloßes Herübernehmen, sondern ließ das Eigene im Bild des andern lebendig werden und gestalthaft erscheinen. Diese Welt wird nicht in sich erneuert, auch nicht um ihrer selbst willen gesucht. Was eigene Stimmung und individuelles Gefühl im Gedicht aussprechen wollten als Ausdruck persönlichen Erlebens, dafür bot sich nicht nur eine reiche Sprachwelt besonderer Vorstellungen; entscheidend war, daß die eigenen Vorstellungen als einer bereits vorhandenen, objektiven Ordnung zugehörig vorgefunden wurden, die eigenen Gesetzen lebt, als ein in sich Gleichbleibendes, das im Menschlichen sich manifestiert, dem der Mensch überantwortet ist, als eine eigene Welt, der die Griechen nur die Namen gaben. Die Mächte, die sich dem Gefühl erschließen, die vom Menschen geschieden sind, werden im Lied, als dem Ort ihrer Verkündigung mitteilbar und dadurch im menschlichen Bereich wirksam gemacht. Die Wandelbarkeit im Auf und Ab der Stimmung erregt zwar den Zweifel, sie ist es jedoch, die die Vielzahl der Götter herbeiruft. Schließlich steigert sich diese Bewegung von der zu Grunde liegenden Absage an die alten Götter über die Einsicht in den Götterwandel zur Erwartung des neuen Mythos (WW. IV 181 ff., Germanien).

So unbezweifelt die antike Mythologie in das geistige Werk Hölderlins hineinragt, stärker wächst sie in eine neue Form hinein, geht in sie über und löscht damit ihren Eigenwert aus. Damit ist der Weg frei zu einer Verständigung über die Frage nach Hölderlins „Göttern“.

Noch ist aber vorher zu klären, was der Sinngehalt von „Natur“ und „Griechenland“ verbirgt und enthüllt. „Natur“, „Griechenland“, die „Götter“ umschließen einander, „Schicksal“, „Landschaft“, „Christus“ sind andere Namen. (Den Diotima-Kreis und den Schicksalsbegriff lassen wir hier absichtlich erklärt werden durch die größeren Bereiche, in denen sie

wirksam werden und durch die sie hindurchgehen. (Zum Schicksalsbegriff Hölderlins vgl. auch diese Zeitschrift 126 [1933/34] 430 f.)

Mitte ist immer der Mensch. Und sein inneres Seelenleben ist sowohl Ausgang wie Gegenstand und Agens, in dem sich Inneres und Äußeres vereinen. In den Anfängen will „Natur“ nichts anderes sein als der Lebensraum, für den „Schöpfung Gottes“ als überlieferte Bezeichnung gilt. Jene ersten Hymnen, „An die Ideale der Menschheit“, gehen schon über alles gegebene Dasein hinweg, behandeln es als zu formenden Stoff. Nach der Zerstörung der naiven Lebenseinheit bietet „Natur“ die Möglichkeit, sich hinzugeben, sich auszuliefern an ein anderes, über den Kreis des Ichs hinaus. Bald greifen diese Anfänge wieder zurück in die Hinwendung auf das eigene Innenleben, das sich der Natur zwar anvertraut hat, aber zugleich in ihr sich wiederfindet. Noch reicht Spannkraft und schöpferische Fähigkeit nicht weit genug, die zuerst gefühlte Fremdheit weicht einer beseligenden Einheit, die ständig in sich bedroht, durchbrochen werden muß. Lockerung, Ergebung, Auflösung, Sich-eins-fühlen mit den größeren Lebenszusammenhängen des Naturgeschehens geht niemals so weit, daß die Distanzierung oder die Zurückhaltung des abgesonderten Menschen aufgehoben wird. Im „Hyperion“ setzt mit großem Ernst diese Verehrung der „Natur“ ein, als des Unsichtbaren, Geheimnisvollen hinter den erlebten und erfahrenen Erscheinungen.

„Natur“ kann aber auch sein, wie im Thalia-Fragment, eine jener Kräfte, die stets gleich, stets wandelbar, dem inneren seelischen Leben Gesundheit und bewegende Lust vermitteln. „Natur“ wird Grundlage und Urbestand aller Wirklichkeit. In der so gesehenen „Natur“ als Lebensraum begegnet der Mensch, der einsame, dem andern, öffnet sich der vorhandenen, in sich ruhenden Wirklichkeit. Aus ihrem Schoß sieht er sich selbst hervorgehen, wird mit ihr so eins, daß er aufgenommen und ausgelöscht scheint mit seinem eigentlichsten Menschentum. „Ich stehe wie ein Fremdling vor ihr und verstehe sie nicht.“ Hingegebenheit an die Nähe ihres Daseins, Leben mit ihr und in der „Natur“ führt in eine neue Wirklichkeit, trägt in die Unendlichkeit hinein.

Gibt es noch einen andern Zugang zur „Natur“, zu der nicht erkannten, nicht verstandenen, der nicht erkennenden und nicht verstehenden, so wie ein Mensch den andern erkennt und versteht? Das Wort von den „Göttern“ taucht da auf. „O du ..., mit deinen Göttern, Natur! Ich habe ihn ausgeträumt, von Menschendingen den Traum und sage, nur du lebst...“ (WW II 290). Das ist ein letztes Andrängen an die Mächte des Daseins, wo es nichts mehr zu erkennen gibt, wo nur still verehrt werden muß. Natur und Geist sind nicht einander entgegengesetzt (Empedokles), „Natur“ schafft den Ausgleich zwischen Selbstbehauptung und Bereitschaft zur Selbstaufgabe. „Das macht uns arm bei allem Reichtum, daß wir nicht allein sein können.“ „In uns ist alles“ (WW II 101). Die „Götter“ sind es hier, wo das verordnete Schicksal im gestaltenden Nennen aufgenommen wird. Sie sind da, unsichtbar aber wirksam, sie können jedoch nur leben im Glauben, sie versinken, wenn die Nacht über die Seele kommt, sie werden lebendig, so oft sie in der Anrede Namen erhalten. Diese ihre

Namen sind die Stimmen des eigenen Herzens, wie sie laut werden in den größeren übergreifenden und eingreifenden Mächten der „Natur“. Hölderlins „Götter“ sind somit angewiesen auf die Namengebung, auf Dank und Feier der Menschen. Eine Weihe liegt über dieser „Natur“, eine Schönheit, die „Griechenland“ heißt.

Eigene Seelenbewegung und Natur vermischen sich wiederum bei der Begegnung mit Griechenland. „Griechenland“ heißt schon von den Tübinger Anfängen her Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Die Hingabe an die „Natur“ ist gehemmt durch den Zweifel der Frage, ob denn die „Natur“ auf unser Inneres die rechte Antwort zu geben vermag. Ein leiser, wehmütiger Verzicht ist über die Naturlyrik ausgebreitet. Es bleibt ein Gefühl dafür wach, daß Mensch und Landschaft doch getrennt sind.

„Griechenland“ wird ebenso zeitlos, wie die „Natur“ raumlos geworden ist. „Griechenland“ ist die Heimat, in der alles Sehnen schweigt, wo sich die volle Einheit des Lebens herstellt, wo das Göttliche auf Erden erscheint. Sein Bild erweckt das Gefühl einer besonderen Verwandtschaft und inneren Zugehörigkeit. „Griechenland“ wird so der Ort, wo des Dichters seelische Ansprüche, seine Freude, seine Begeisterung, Liebe und Dank hätten Gestalt gewinnen können. „Griechenland“ ist Distanz vom Gegenwärtigen, bringt Unruhe ins Dasein, wo es nicht geduldet wird, daß die Ergebung, die Ruhe an der „Natur“ sich befriedigt. Es bringt einen elegischen Ton in das gesamte reifere Schaffen Hölderlins. „Mich verlangt ins bessre Land hinüber, nach Alcäus und Anakreon, und ich schlief im engen Haus lieber bei den Heiligen von Marathon“ (WW. I 166). Weit entfernt, eine bloß ästhetische Vorliebe zu sein, geht diese Hellassehnsucht bis an die Wurzel der eigenen Existenz. Hellas ist die ewige Form, um die das Leben kreist, die sich in jedem Augenblick, in der Vergangenheit wie in der Zukunft, erreichen und erfüllen läßt, im Jetzt des Augenblicks oder des Ewigen. „Griechenland“ wird zum schlichten, rechten Verhalten dem Leben gegenüber, umfaßt den Glauben an die Einheit des Verschiedenartigen, wird so ein Grundverhalten in der Berührung mit allem Lebendigen. Das auch hierin auftauchende Bewußtsein des ewigen Wechsels und Werdens ruft eine Polarität des Gefühls hervor, Vertrautheit und Distanzierung. Die Not der Trennung von der „Natur“ rief die „Götter“ herbei. Die zeitliche Distanz heißt Griechenland. Die „Natur“ vermag das Leben zu kräftigen, weil sie allem individuellen Geschehen und Gestalten als Wirklichkeit Ziel und Gehalt verleiht.

„Griechenland“ ist in seiner Zeitlosigkeit das als bereits verwirklicht und erreicht vorgestellte Ideal menschlicher Lebenskultur. „Griechenland“ ist das, was aus der Ferne in die Nähe führt, „Natur“ führt aus der Vertrautheit in die Fremde. Zwischen beide Pole gestellt gewinnt der Mensch erst seine Gestalt (vgl. Thalia-Fragment, Böckmann S. 95). Der „Hyperion“-Roman ist ganz in dieses Element getaucht. Darum so ergreifend, weil überschattet von den Ruinen vergangener Größe einer Welt in Trümmern. Aber das wahre „Griechenland“ lebt noch, im „Glauben“, als übergeordnete Größe und übergreifender Lebenszusammen-

hang, dessen Werte noch nicht verbraucht sind, dessen Einheit nie zerstört werden kann, als Schönheit menschlichen Wesens. Dieses zeitlose Dasein wird in der Verinnerlichung des Bewußtseins bewahrt, wie es getreuer Zug des Deutschen bleibt, begeisternd, verlockend, verzehrend, verhängnisumwittert und in die Unendlichkeit weisend, nicht in der Erfüllung ruhend. „Griechenland“ ist das von den „Göttern“ belebte Land, eine Welt, die über die Zeit menschlichen Lebens hinausragt und dauert und darum als bereits gegenwärtig zu erfahren ist. Es führt in die Nähe der eigenen Landschaft und verheißt die Zukunft dem eigenen Volk.

In dieser „Natur“ und in dieser Landschaft „Griechenland“, fern und nah zugleich, stehen die „Götter“ Hölderlins.

Das Verhältnis des Dichters zu den „Göttern“ ist geknüpft an seine innere Entwicklung und Auseinandersetzung mit dem überlieferten Glauben der Kindheit bis zum endgültigen Finden und Feiern der neuen Inhalte. Bereits im Tübinger Stift sucht der jugendliche Freund Hegels und Schellings ein neues Verständnis des Christlichen. Er fühlt sich unbefriedigt und abgestoßen von der pietistisch-protestantischen Art, Griechenland ist ihm bereits näher geworden. Das idealistische Denken nimmt den zartfühlenden Geist gefangen. Das Todesproblem wirft ihn wieder zurück. Aber die Offenbarungsreligion ist bereits preisgegeben. Pietät vor der Angst der braven tief religiösen Mutter läßt ihn mit vorsichtigen Worten ein Bekenntnis zum Gefühl der Gottheit aussprechen. Das dichterische Werk, Gedichte und Hyperion, wenden sich im Selbstgespräch an die neuen „Götter“. Es ist kein Pantheismus, wenn das geistige Bewußtsein aus den Erscheinungen der „Natur“ heraus zu sich selbst zu kommen sucht, das wahre und gute und schöne Verhalten zum Leben zu gewinnen strebt, ohne das menschliche Maß zu verletzen. Die „Götter“ dringen da ein, im „Empedokles“, wo selbst im Tod noch das Lebendige bejaht werden soll (WW. III 162 f. 221 f.).

Das Bewußtsein des Leidens und Opfertodes Christi verwandelt sich erneut. Tod wird Eingang zum höheren Dasein, ist Vereinigung im Geistigen. Jenseits des Lebens, das im freien Tode endet, bedarf es keiner besonderen Rechtfertigung, keines Gerichtes mehr. Alles ist in sich gerechtfertigt, es bleibt kein Platz mehr für fremdes Gericht (WW. III 223 f. 171).

Hier ist jene Stufe im Verhalten zu den Göttern erreicht, die nicht mehr überschritten wird. Hier ist es der Fall, daß auch das Ansprechen der „Götter“ zur tragischen Schuld werden kann, wenn der Geist sein Maß verliert, sich über die Gesetze und Ordnungen des Lebens erhöht. Empedokles büßt dafür, daß er das Geheimnis ausgesprochen: „Da sitzt er seelenlos im Dunkel. Denn es haben / Die Götter seine Kraft von ihm genommen / Seit jenem Tage, da der trunkne Mann / Vor allem Volk sich einen Gott genannt“ (WW. III 32 f.). Götter dulden keine Hybris. Ihre Feier darf nicht bloßer Name oder Begriff, kein Götzendienst des Wortes werden, aber auch keine Identifizierung von Mensch und Gott. Götter und Menschen sind geschieden. „Nah ist und schwer zu fassen der Gott.“ Die Nacht aber ist notwendig, weil der Mensch nicht immer göttliche Fülle

erträgt; sie erhält ihren Sinn vom vergangenen und kommenden Tage her, von der Gegenwart des Göttlichen aus.

Damit stehen wir im Umkreis der entscheidenden Hymnen der Reife. „Brot und Wein“ sind die gebliebenen Zeugen des Göttlichen, das nach dem griechischen Göttertag, in der Nachtzeit des Christlichen, nicht verschwand. Christus wird nur von der Antike her verstanden und verständlich, immer im Zusammenhang mit der „Natur“ und den Schicksalsmächten. Das Letzte und Entscheidende ist darum Hölderlins „Mythos und Christentum“ (vgl. Böckmann, S. 417—451). Hier ist vereint nicht nur „mythische Formung“ als Mittel, „Natur“ und Seele als seelisches Erfahren, Antike als Name und Inhalt, es bricht auch aus der Auseinandersetzung mit dem abendländischen Christentum als Vorstufe eine neue Welt auf, es entringt sich Hölderlin das letzte eigene Wort: „Die Götter“. Und an ihrem Ende „Da schickte schnellentzündend der Vater / Das Liebendste, was er hatte, herab / Damit entbrennend ...“ Aus dem als gegenwärtig erfahrenen Frieden, dem Zustand der Versöhnung heraus erhebt sich sein Bild. Als das heilige Feuer in den Opferhainen fast ausgeatmet war, kam seine Stunde. Ein Neues sollte beginnen, „der Zeiten Vollendung hat es gebracht“. „Wohl wußtest du es, aber nicht zu leben, zu sterben warst du gesandt, / Und immer größer, denn sein Feld, wie der Götter Gott / Er selbst, muß einer der andern auch sein“ (WW. IV 165).

Was hier in „Versöhnender, der du nimmer geglaubt“ anklingt, war schon in „Brot und Wein“ vorbereitet. „Er kam... auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet und schloß tröstend das himmlische Fest...“

Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet, / Und vom donnernden Gott kommt die Freude des Weins. / Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst / Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit, / Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott / Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob....

Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweihsagt, / Siehe! wir sind es, wir... Wunderbar und genau ist's als an Menschen erfüllt, / Glaube, wer es geprüft!

Aber indessen kommt als Fackelschwinger des Höchsten / Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab. / Selige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangenen / Seele leuchtet, dem Lichte tauet ihr Auge noch auf (WW. IV 123 ff.).

Christus ist einer unter den „Göttern“, er kommt als der Letzte, das Liebste, der stille Genius. Er steht am Ende der Antike, beschließt den antiken Göttertag, ohne sich jedoch auszuschließen, ohne ihn zu beenden. Noch deutet er auf ein Neues hin, aber er muß es verschweigen, weil er gesandt war zu sterben.

Ganz aus der Subjektivität des Dichters heraus ist das Christusbild in „Der Einzige“ zu deuten. Des Dichters Herz hängt ebenso an Christus wie an den andern Göttern, ein Gedanke, über dem er erschrocken und beschämt innehalten muß. „Viel hab' ich Schönes gesehn / und gesungen Gottes Bild / hab ich, das lebet unter / den Menschen... Aber dennoch...

Noch Einen such ich, den / Ich liebe unter euch, / wo ihr den letzten Eures Geschlechts, / Des Hauses Kleinod mir / Dem fremden Gast verberget“ (WW. IV 186 f.).

„Mein Meister und Herr! O du, mein Lehrer! Was bist du ferne geblieben?... Und jetzt ist voll von Trauern meine Seele... daß dien' ich einem, mir das Andere fehlet...“ „Ich weiß es aber, eigene Schuld ists! Denn zu sehr, o Christus! häng ich an Dir, wiewohl Herakles' Bruder... Es hindert aber eine Scham mich, Dir zu vergleichen die weltlichen Männer... Es hängt aber an Einem die Liebe. Die Dichter müssen, auch / Die geistigen, weltlich sein“ (WW. IV 187 ff.). Die private Lösung genügt als Antwort des empfundenen Zwiespalts, dabei soll das Fragmentarische und die etwaige Neuordnung in einer späteren Fassung (WW. IV 231 ff.) gänzlich außeracht gelassen werden.

Bereits eine Einordnung in die eigene Glaubenswelt wird versucht im „Patmos“-Gedicht: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott“ (WW. IV 190 ff.). Patmos, als ein Mittelpunkt echt griechischen Lebens und Insel des apokalyptischen Sehens, ruft beide Welten wach, bettet das Christliche in die hellenistische Umwelt. Johannes, das Geheimnis des Weinstocks, die Stunde des feiernden Dankes, der „Eucharistia“: alles wird um Christus gestellt:

„Ruhig ahnend in der großen Seele den Tod aussprach der Herr und die letzte Liebe... Denn alles ist gut. Drauf starb er“... „Zwar es leuchten auch im Dunkel blühende Bilder“... (WW. IV 193 f.). Aber was danach beginnt, ist Nacht, Diaspora. Das Bild des Worflers enthüllt die Eschatologie: es ist die Zeit zwischen dem schwingenden Wurf, noch nicht das Ende des fallenden Kornes. „Es warten aber der scheuen Augen viele, zu schauen das Licht“. Aber „zu lang, zu lang ist die Ehre der Himmlischen unsichtbar“ (WW. IV 195 ff.). Der Mensch hat keinen Einfluß auf den rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht. Sich bereiten lassen, bereit halten durch feiernden Gesang auf die kommende Erfüllung, das ist alles.

Böckmann macht hier halt vor den Trümmern, die aus der Nacht des Hölderlinschen Geistes noch gigantisch hervorragen. Sie gestatten als Fragmente, in denen noch letzte Schönheit aufstrahlt, zwar keine geschlossene Interpretation mehr, fügen sich jedoch dem gewonnenen Bilde ergänzend ein. In den Madonnenhymnen erhebt sich noch einmal der ganze Schmerz des Kampfes und der Liebe um das Christusbild: „Viel hab ich dein und deines Sohnes wegen gelitten, o Madonna... Manchen Gesang ... hat mir weggezehret die Schwermut. Doch Himmlische, doch will ich dich feiern...“ (WW. IV 212). „Zu meiden aber ist viel. Zu viel aber der Liebe, wo Anbetung ist, ist gefährlich...“ (WW. IV 230). Aus der „Vatikan“-Schicht ragt da noch hinein: „Gott rein und mit Unterscheidung bewahren, das ist uns vertraut, damit nicht, weil an diesem viel hängt, über das der Büßung über einen Fehler des Zeichens Gottes Gericht entsteht“ (WW. VI 17).

„Noch eines ist aber zu sagen. Denn es wäre / Mir fast zu plötzlich / Das Glück gekommen, / Das Einsame, daß ich unverständlich / Im

Eigentum / Mich an die Schatten gewandt, / Denn weil du gabst / Den Sterblichen / Versuchend Göttergestalt. / Wofür ein Wort? und es hätte die Schwermut / Mir von den Lippen / Den Gesang genommen“ (WW. IV 219). Hölderlins „Götter“ stehen am Abgrund, seine Menschen sind gefährdet auf das alleräußerste. Denn „nicht vermögen die Himmlichen alles“ (WW. IV 225). Angst und Sorge des Daseins erfüllt die vom Christlichen entblößte Welt der Seele und der Zeit.

Hölderlin als ein Zeichen der Zeit zu verstehen, ist das Ergebnis der überlegenen Leistung Böckmanns. Er weicht in der Deutung den Schwierigkeiten nicht aus und macht durch die Wahl des Ansatzpunktes bei aller Tiefe und Beweglichkeit vieles über Hölderlin Gesagte überflüssig.

Das Bild gewinnt Umrisse: Wie „Natur“ letztlich nichts anderes ist als die Göttlichkeit des Rhythmus eigenen Lebensgefühls, wie gleicherweise „Griechenland“ die Göttlichkeit der Unruhe gegenwärtigen Daseins, Göttlichkeit der Geschichtlichkeit des Geistes, so sind nach diesem Bilde auch Hölderlins „Götter“ gestaltet.

Christliche Vaterschaft Zu einem landläufigen Heiligenbild

Von Professor Joseph Kuckhoff

Daß ein Laie zur Frage der Josephsverehrung etwas zu sagen wünscht, ist sicher ungewöhnlich; daß er dazu einiges zu sagen wagt, wird hoffentlich nicht als ungehöriger Einbruch in ein Gebiet angesehen, das ihn nichts angeht. Zugegeben, daß ein Laie diese Frage nicht theologisch behandeln kann — aber mit dem Namen des hl. Joseph verbinden sich manche Wünsche katholischer Laien. Wie das Bild des Heiligen als des Vaters der Heiligen Familie in den Gotteshäusern und bei den Volksandachten gar zu oft verzeichnet ist, so scheint allgemein des katholischen Familienvaters Bedeutung in der Gemeinde noch wenig erkannt. Wer nicht den hl. Joseph in seiner Sendung in der Heiligen Familie sieht, wird auch nie der Bedeutung des Vaters für die christliche Familie und durch sie für die Gemeinde gerecht werden. Und da nun einmal die Aussprache über die Haltung der Laien in der Seelsorge eröffnet ist, sollte es nicht ohne weiteres als unziemlicher Vorwitz angesehen werden, wenn ein Laie darzutun versucht, in welchen Linien ihm das landläufige Bild des hl. Joseph verzeichnet erscheint. Selbst wenn dieser oder jener finden sollte, daß die hier vorgetragenen Gedanken gar nicht neu sind, ist es vielleicht gut, sie einmal in laienhafter Formulierung zu hören.

Die Heiligenverehrung hat in der Volksfrömmigkeit insofern einen stark weiblichen Zug angenommen, als der Kult an sich die Heiligen weiterhin als Gnadenvermittler, als Gabenausspender und Beschützer, nicht als Vorbilder nimmt. Das ist eine durchaus weibliche, mehr heischende und empfangende Religiosität, die nach und nach verkümmert, weil sie von