



Thomas Erne
Malte Dominik Krüger
Anna Niemeck (Hg.)

Das Christusbild in der Gegenwart

Eine Leerstelle auf dem Weg zu
neuer Anschaulichkeit?

Thomas Erne / Malte Dominik Krüger / Anna Niemeck (Hg.)

Das Christusbild in der Gegenwart

Thomas Erne / Malte Dominik Krüger / Anna Niemeck (Hg.)

Das Christusbild in der Gegenwart

Eine Leerstelle auf dem Weg zu
neuer Anschaulichkeit?

Beobachtungen und Einsichten aus Theologie,
Philosophie und Kunst. Beiträge zum 2. Evangelischen
Bildertag in Marburg 2022

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Sebastian Bieniek (B1EN1EK), Two-Faced No. 5, 2014, Öl auf Leinwand, 70 x 50 cm, Pri-
vatbesitz, Foto: © Sebastian Bieniek.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40662-3

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40663-0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
Thomas Erne und Malte Dominik Krüger	
Der anwesend-abwesende Christus in Hölderlins „Der Einzige“	13
Im Hinblick auf den Evangelischen Bildertag in Marburg, am 11. Februar 2022	
Hans-Christoph Askani	
Vera icon als Ready-made?	39
Zur Übertragung des Christusbildes*	
Günter Bader	
Das ikonische Verständnis des Kirchenbaus in den Liturgiekomentaren von Maximos dem Bekenner und Germanos von Konstantinopel	57
Daniel Benga	
Im theandrischen Raum	73
Atmosphären der Raumwerdung Christi	
Sigurd Bergmann und Eivind Kasa	
Das arme Antlitz den Blicken ausgesetzt.....	93
Brigitte Boothe	
„... sie bezeugen die Schätze, die in uns sind.“	117
Zum Umgang mit christusbildenden Zeichenvorräten. Perspektiven aus der Comicforschung	
Frank Thomas Brinkmann	
Das Christusbild an der Schnittstelle zwischen Anschaulichkeit und Gestaltlosigkeit	131
Beobachtungen über ein byzantinisch-orthodoxes Paradox	
Anna Briskina-Müller	

Zur Möglichkeit von Christusbildern in jüdischer Perspektive.....	145
Eine Deutung von Chagalls Grünem Christus im Horizont von Hermann Cohens Ästhetik und Religionsphilosophie Hans Martin Dober	
Anschauung meiner Anschaulichkeit	163
Christusbild und praktische Christologie im Zeitalter der Authentizität Katharina Eberlein-Braun	
Neues beginnen?	177
Das schöpferische Bild Christi in der Kunst der Moderne Thomas Erne	
Die zweite Kreuzigung?	197
Zum Verschwinden von Jesus Christus in der Philosophie Raul Heimann	
Imago und Imagination: Über den Umgang mit Jesusbildern.....	213
Ein Essay Martin Hein	
Das biblische Bild Christi – Grund und Inhalt des Glaubens	221
Zum Bildbegriff in der Schriftlehre Martin Käblers Lukas Hille	
Anschaulichkeit als Transformation der Sinne.....	233
Gedankengänge zwischen Phänomenologie und ostkirchlicher Patristik Vasile Hristea	
Und er sah nichts	245
Neue Anschaulichkeit in Caravaggios „Bekehrung des Paulus“ Anne Käfer	
Das Christusbild im Film	257
Vom neuen Evangelium und anderen Aufbrüchen Inge Kirsner	

Über das Jesusbild in der Gegenwart.....	263
Anton Friedrich Koch	
Jesus Christus, das wahre Bild Gottes.....	275
Eine hermeneutische Meditation	
Dietrich Korsch	
Christusbild und darstellendes Handeln	285
Eine theologische Meditation im Gespräch mit Friedrich Schleiermacher	
Ulrich H. J. Körtner	
Von Schatten, Umrissen und leeren Stellen.....	295
Skizzenhafte Überlegungen zum Christusbild in der Moderne	
Andreas Matena	
„Ecce Homo!“	313
Bilder vom unsichtbaren Gott	
Benita Meißner und Ulrich Schäfert	
Schau Gottes und Bild Christi im östlich-orthodoxen Christentum.....	323
Karl Pinggéra	
Bildkörper der Gegenwart?	339
Zu möglichen Einsatzpunkten des Christusbildes angesichts seiner Tradition	
Christoph Poetsch	
Luhmanns Leerstelle	351
Claus-Artur Scheier	
Der schlechte Christus.....	355
Über die Bildfunktion des Gekreuzigten in der Seelsorge	
Detlef Spitzbart	
Christus als Bild Gottes	371
Reflexionen zur Darstellbarkeit Christi in Gal 3–4 und Phil 2,6–11	
Angela Standhartinger	

Sinnlichkeit ins rechte Bild gesetzt	383
Bemerkungen zur theologischen Aufnahme platonischer Bildtheorie	
Wassilis Tzallas	
Einbildung.....	401
Ikonologische Reflexionen im Anschluss an Hegel	
Gunther Wenz	
Der Knecht Gottes: nicht mehr von menschlicher Gestalt!.....	415
Von Christusbildern und deren Zerbrechen in der Performance der	
Liturgie des Karfreitags	
Stephan Winter	
Der erzählte Erzähler	425
Zum narrativen Christusbild der Parabeln	
Ruben Zimmermann	

Vorwort

Dieser Band dokumentiert die Beiträge des 2. Evangelischen Bildertags 2022 in Marburg, der vom EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart und dem Rudolf-Bultmann-Institut für Hermeneutik organisiert wurde.

Unser Dank gilt insbesondere allen Autorinnen und Autoren, die sich auf das eher ungewöhnliche, aber für den christlichen Glauben zentrale Thema eingelassen haben. Für die Vorbereitung der Druckvorlage danken wir ganz herzlich Valeska Schulz, Hannah Zielke, Johannes Böckmann und Melanie Hikade. Darüber hinaus danken wir dem Verlag und Frau Dr. Sandy Lunau für die ausgezeichnete Betreuung und die Möglichkeit zur Publikation. Der Evangelischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sagen wir Dank für großzügige Unterstützung.

Marburg im November 2021

Thomas Erne / Malte Dominik Krüger / Anna Niemeck

Einleitung

Thomas Erne und Malte Dominik Krüger

Das Bild hat in der evangelischen Theologie eine erstaunliche Karriere gemacht. Es geht in der aktuellen Diskussion nicht in erster Linie um einen Nachholbedarf an Kunstkompetenz, die in der evangelischen Religionskultur ohne Zweifel bis heute besteht. Es geht vielmehr um eine zentrale Systemstelle evangelischer Theologie, nämlich um das „sola scriptura“, das Schriftprinzip. Der Hintergrund des gesteigerten Interesses der evangelischen Theologie am Bild bildet daher die Frage, ob und wie die Bibel noch eine Brücke in das gegenwärtige religiöse Bewusstsein schlagen kann.¹ Offenbar verarbeitet die evangelische Theologie die historische Kritik an der Bibel durch eine verstärkte Inanspruchnahme der Einbildungskraft und Fantasie, um das Heil in Christus für das heutige religiöse Bewusstsein zu vergegenwärtigen. Rückt man in diesem Sinn die Einbildungskraft ins Zentrum der evangelischen Frömmigkeit, dann sind es die Sprachbilder der Bibel, die die Dimension des Unbedingten vergegenwärtigen, die in der christlichen Tradition mit Gott verbunden wird. Was daraus für das Reflexionspensum der Theologie folgt, lässt sich auf die knappe Formel bringen: Die evangelische Theologie kann sich als eine Bildlehre des Glaubens verstehen.²

Mit dieser Programmformel „Theologie als Bildlehre des Glaubens“ ist zunächst eine kritische Selbstbesinnung der evangelischen Theologie und ihrer Fächer verbunden. Aber die Fragen, die eine Bildlehre im Horizont des Unbedingten aufwerfen, lassen sich nicht allein im innertheologischen Diskurs lösen. Eine dieser Fragen ist, wie in einer Bilderlehre im Horizont des Unbedingten die innere Anschaulichkeit der Bilder mit konkreten Kunstwerken verbunden ist. Offenbar gibt es einen Unterschied zwischen den sprachlichen Bildern, den inneren Szenen, die sich an die Gleichnisse Jesu anschließen lassen und äußeren Bildern, etwa den Ostererscheinungen im Johannesevangelium, die eine reiche Bildtradition ausgelöst haben. Doch kann man innere Bilder im Horizont des Unbedingten auch nicht vollständig von äußeren Bil-

¹ Vgl. THOMAS ERNE/MALTE DOMINIK KRÜGER, Bild und Text. Beiträge zum 1. Evangelischen Bilder- tag in Marburg 2018, Leipzig 2020.

² Vgl. MALTE DOMINIK KRÜGER/ANDREAS LINDEMANN/ARBOGAST SCHMITT, Erkenntnis des Göttlichen im Bild? Perspektiven hermeneutischer Theologie und antiker Philosophie, Leipzig 2021, bes. S. 39ff.

dern trennen, die das Ereignis eines inneren Erscheinens in einer äußeren Szene darstellen. So richtig drängend wird die Frage dann, wenn man die Kunst der Gegenwart in Betracht zieht, denn hier wird die Kritik aller Anschaulichkeit selbst ins Bild gesetzt. Das ist jedenfalls der Anspruch, der programmatisch mit Malewitsch schwarzem Quadrat verbunden wird.

In diesem Sinn ist der thematische Ausgangspunkt des geplanten Bandes und des begleitenden Studientages die Frage nach der Anschaulichkeit der Bilder: Wiederholt sich im Übergang zu der abstrakten Kunst der Moderne, was sich schon einmal im Übergang von einer dogmatischen Deutung zu einer historischen Lesart der Bibel vollzogen hat, nämlich die Auflösung der Anschaulichkeit? Vollendet sich die Auflösung einer anschaulichen Rekonstruktion des Leben Jesu in der modernen Auflösung eines anschaulichen Jesusbildes? Handelt es sich, falls die Diagnose zutrifft, um eine Leerstelle im Bildbewusstsein der Moderne, oder um eine „Dissemination“ des Christusbildes in eine Vielzahl partikularer Aspekte? Oder ist die Aufhebung des Figürlichen, die Malewitsch zum Programm macht, das „vera icon“, die genuin christologische Verschränkung von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes, die erst in der abstrakten Moderne zur Darstellung kommt? Im letzteren Fall wäre gerade die Leerstelle das authentische Christusbild, das erst die Kunst der Gegenwart hervorbringt. Doch überzeugt dies?

Und: Verhält es sich in der Theologie und Philosophie nicht ähnlich? Zerspringt hier nicht auch das sprachliche und reflexive Christusbild aktuell in eine Vielzahl partikularer Aspekte? Angesichts der dadurch entstehenden Leerstelle kann man fragen, was man darin entdecken soll: das authentische Bild Christi heute, letztlich eine leere Abstraktion oder inzwischen sogar einen populären Kitsch? Was können, sollen und wollen Theologie, Philosophie und Kunstwissenschaft dazu sagen? Unterscheidet sich hier die Sicht der unterschiedlichen Konfessionen des Christentums? Und: Was kann eine konfessionslose Perspektive in diesem „leeren“ Christusbild kontext- und zeitsensibel entdecken? Ebenfalls muss man bei der Bewertung im Hinterkopf haben: Populäre Formen und Illustrationen zum Beispiel in Kinderbibeln, in Comics oder in der Werbung verzeichnen eher eine Konjunktur eines konventionellen Christusbildes, das sich meist auf einen Bildtypus bezieht, der sich im 19. Jahrhundert ausbildet. Ist dieses reprimierte Christusbild der Konvention die Reaktion auf die Leere des Christusbildes in der („Hoch“-)Kunst, der akademischen Theologie und der heutigen Philosophie?

Mit anderen Worten: Die Tagung fragt – ausgehend von einer zu überprüfenden Beobachtung zu einem Befund aus dem Bereich der Kunst – nach einer neuen Anschaulichkeit, nach einem authentischen Christusbild in der Gegenwart, und versucht dieser Frage theologisch, kunstwissenschaftlich und philosophisch nachzugehen. Insofern eignet dem Band etwas Tastendes und Suchendes, das freilich nicht gegen die Einsicht in ein Resultat oder Darstellung einer Position sprechen muss. Es soll die theologische, philosophische und kunstwissenschaftliche Kreativität der Autorinnen und Autoren in der Befassung mit dem Thema frei zum Zug kommen.

Der anwesend-abwesende Christus in Hölderlins „Der Einzige“

Im Hinblick auf den Evangelischen Bildertag in Marburg,
am 11. Februar 2022

Hans-Christoph Askani

I [Vorbemerkung]

Die Hymne „Der Einzige“¹, die in mehreren zum Teil schwer zu entschlüsselnden Überarbeitungen vorliegt (wir konzentrieren uns hier auf die erste Fassung aus dem Jahr 1801–1802²) gehört zu den „Vaterländischen Gesängen“ Hölderlins, sie wird mit „Friedensfeier“ und „Patmos“ zu den „Christushymnen“ gezählt.

Als ich die Einladung, eine Reflexion zum „Evangelischen Bildertag 2022“ beizutragen, erhielt, einen Beitrag, der zugleich ein Freundschaftszeichen nach jahrzehntelanger Verbundenheit mit Prof. Thomas Erne sein will, als ich also diese Einladung erhielt und in der Skizze der Thematik auf die bedrängende (oder vielleicht nicht einmal mehr bedrängende) Beobachtung des „Verlusts eines überzeugenden Christusbildes“ stieß, erinnerte ich mich an einige der späten Hymnen Hölderlins. In diesen wird die Frage der Erkennbarkeit Christi immer wieder ‚thematisiert‘. Zu Beginn der Hymne „Germanien“ heißt es etwa: „[...] Die Götterbilder [...] / Sie darf ich ja nicht rufen mehr.“³ In „Patmos“⁴ ist wiederholt vom „Angesicht Christi“ die Rede⁵ und von der Versuchung, „Zu bilden ein Bild und ähnlich / Den

¹ Nach der Großen Stuttgarter Ausgabe [StA], 2,1 Gedichte nach 1800, hg. v. FREIDRICH BEISSNER, Stuttgart 1951, 153–156.

² Vgl. StA, 2,2 Gedichte nach 1800. Lesarten und Erläuterungen, 743.

³ StA, 2,2, 149, V 2f.

⁴ StA, 2,2, 165–172.

⁵ Vgl. VV 79f. 89f. 95f., vgl. 145–151.

Christ zu schauen, wie er gewesen⁶. Unüberhörbar stellt sich die Frage, ob dies „Angesicht“ eine Bildpräsenz gewährt, wie sie doch den griechischen Göttern so beeindruckend eigen ist⁷ oder ob mit der Manifestation des Göttlichen in Christus nicht auch in Hinsicht auf die Bildlichkeit Gottes ein Umbruch in der Geschichte der Begegnung des Göttlichen mit den Menschen eintrat.

In der Tat heißt es an entscheidender Stelle des Gedichts „Der Einzige“ „Viel hab’ ich schönes gesehn, / Und gesungen Gottes Bild, / Hab’ ich [...]“, dann jedoch geht es weiter „[...] aber dennoch [...] / Noch einen such’ ich [...]“. Und dieser Eine ist Christus, der also offenbar nicht in dem „gesungenen Bild“ eingeschlossen oder nicht von ihm getroffen war.

Wenn dies ein nicht nur peripherer Gedanke Hölderlins war⁸, könnte es ein Hinweis darauf sein, daß der „Verlust eines überzeugenden Christusbildes“, die „Leerstelle der Anschaulichkeit“ vielleicht nicht nur eine Charakteristik unserer Zeit und ihres irritierten Verhältnisses zur christlichen Frömmigkeit ist, sondern daß solcher Verlust mit der Gottes-Offenbarung in Christus selber zu tun hat. Dieser Frage soll unter Anleitung der Hymne „Der Einzige“ hier nachgegangen werden.

⁶ V 165f.

⁷ Vom „Glanz“ der griechischen Götter, von der ‚Größe und Herrlichkeit‘ die in ihnen ‚sichtbar‘ wird, spricht eingehend Walter F. Otto in seinem Aufsatz (vgl. WALTER F. OTTO, „Hölderlin“ in: WALTER F. OTTO, *Mythos und Welt*, hg. v. KURT VON FRITZ, Stuttgart 1962, 118–145, dort 124. 140. 143, vgl. 135: „Himmelsglanz“). Vom „Glanz, der Bildhaftigkeit und Gestaltenfülle der antiken Ära“ schreibt auch Jochen Schmidt in seiner Studie (vgl. JOCHEN SCHMIDT, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen ‚Friedensfeier‘ – ‚Patmos‘ – ‚Der Einzige‘*, Darmstadt 1990, 136). Er stellt dort in Interpretation Hölderlins dem „Plastischen“ (als Ausdrucksform der griechisch-antiken Frömmigkeit) das „pneumatische Prinzip“ des Christlichen gegenüber (vgl. a. a. O., bes. 132. 134. 136f.).

⁸ Daß es in der Tat hier nicht um eine zweitrangige Idee geht, wurde an den eben angeführten Zitate schon deutlich. Es wird in einem für Hölderlins Denken immer mehr in den Mittelpunkt rückenden Gedanken ausgesprochen im Brief an den Bruder vom 28.11.1798 (StA 6, Nr. 169): „O Lieber! Wann wird man unter uns erkennen, daß die höchste Kraft in ihrer Äußerung zugleich auch die bescheidenste ist, und daß das Göttliche, wenn es hervorgeht, niemals ohne eine gewisse Trauer und Demut sein kann?“ Wolfgang Binder hat überzeugend aufgezeigt, daß – gerade, was das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen bzw. zu Gott angeht – in Hölderlins Dichtung eine „Wende“ sich vollzieht von einer „dialektischen“ zu einer „paradoxen“ Denkform, wie letztere etwa im Fragment „Griechenland“ (Dritte Fassung) zum Ausdruck kommt: „[...] aber wunderbar zu lieb den Menschen / Gott hat an ein Gewand. / Und Erkenntnissen verberget sich sein Angesicht [...]“ (StA 2,1, 257, VV 25–27; vgl. WOLFGANG BINDER, „Hölderlin Theologie und Kunstwerk“, in: *Hölderlin Jahrbuch 17* [1971/1972], 1–29, dort bes. 5. 13–29). Vom „Ansatz eines neuen Denkens“ spricht Binder a. a. O., 14 (vgl. a. a. O., 20. 22: „Wende in Hölderlins Denken“, „der Umschlag der Dialektik ins Paradox“).

II [Annäherung]

Die Hymne „Der Einzige“ umfasst in der ersten und zweiten Fassung neun Strophen. In der ersten Fassung ist die sechste Strophe unvollständig, sie umfasst nur fünf Verse, die siebte ist gänzlich unausgearbeitet, nur ein Vers ist von Hölderlin festgehalten.⁹ Die achte und neunte Strophe sind wieder vollständig ausgearbeitet. Es lassen sich drei Einheiten von drei Strophen erkennen. Die Zahl der Verse pro Strophe folgt dem Schema 12, 12, 11; 12, 12, 11; 12, 12, 11.

DER EINZIGE¹⁰

Erste Fassung

Was ist es, das
An die alten seeligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch
Sie liebe, als mein Vaterland?
5 Denn wie in himmlische
 Gefangenschaft verkaufft
 Dort bin ich, wo Apollo gieng
 In Königsgestalt,
 Und zu unschuldigen Jünglingen sich
10 Herablies Zevs und Söhn' in heiliger Art
 Und Töchter zeugte
 Der Hohe unter den Menschen?

Der hohen Gedanken
Sind nemlich viel
15 Entsprungen des Vaters Haupt
 Und große Seelen
 Von ihm zu Menschen gekommen.
 Gehöret hab' ich
 Von Elis und Olympia, bin

⁹ „Denn nimmer herrscht er allein.“ (V 71) Es wurde allerdings später von Hölderlin „in den für die nicht ausgeführte 7. Strophe frei gelassenen Raum“ eine Erweiterung eingefügt, die wichtige Gedanken enthält (vgl. StA 2,2, 744).

¹⁰ Nach StA 2,1, 153–156.

20 Gestanden oben auf dem Parnaß,
 Und über Bergen des Isthmus,
 Und drüben auch
 Bei Smyrna und hinab
 Bei Ephesos bin ich gegangen;

25 Viel hab' ich schönes gesehn,
 Und gesungen Gottes Bild,
 Hab' ich, das lebet unter
 Den Menschen, aber dennoch
 Ihr alten Götter und all

30 Ihr tapfern Söhne der Götter
 Noch einen such ich, den
 Ich liebe unter euch,
 Wo ihr den letzten eures Geschlechts
 Des Hauses Kleinod mir

35 Dem fremden Gaste verberget.

 Mein Meister und Herr!
 O du, mein Lehrer!
 Was bist du ferne
 Geblieben? und da

40 Ich fragte unter den Alten,
 Die Helden und
 Die Götter, warum bliebest
 Du aus? Und jetzt ist voll
 Von Trauern meine Seele

45 Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst
 Daß dien' ich einem, mir
 Das andere fehlet.

 Ich weiß es aber eigene Schuld
 Ists! Denn zu sehr,

50 O Christus! häng' ich an dir,
 Wiewohl Herakles Bruder
 Und kühn bekenn' ich, du

- 55 Bist Bruder auch des Eviars, der
 An den Wagen spannte
 Die Tyger und hinab
 Bis an den Indus
 Gebietend freudigen Dienst
 Den Weinberg stiftet und
 Den Grimm bezähmte der Völker.
- 60 Es hindert aber eine Schaam
 Mich dir zu vergleichen
 Die weltlichen Männer. Und freilich weiß
 Ich, der dich zeugte, dein Vater,
 Derselbe der,
[Fehlt die Fortsetzung der 6. Strophe]
- 71 Denn nimmer herrscht er allein.
[Fehlt die Ausarbeitung der 7. Strophe]
- 83 Es hänget aber an Einem
 Die Liebe. Diesesmal
- 85 Ist nemlich vom eigenen Herzen
 Zu sehr gegangen der Gesang,
 Gut machen will ich den Fehl
 Wenn ich noch andere singe.
 Nie treff ich, wie ich wünsche
- 90 Das Maas. Ein Gott weiß aber
 Wenn kommet, was ich wünsche das Beste.
 Denn wie der Meister
 Gewandelt auf Erden
 Ein gefangener Aar,
- 95 Und viele, die
 Ihn sahen, fürchteten sich,
 Dieweil sein Äußerstes that
 Der Vater und sein Bestes unter
 Den Menschen wirkete wirklich,

100 Und sehr betrübt war auch
 Der Sohn so lange, bis er
 Gen Himmel fuhr in den Lüften,
 Denn gleich ist gefangen die Seele der Helden.
 Die Dichter müssen auch
105 Die geistigen weltlich seyn.

Die erste Strophe beginnt mit einer Frage.¹¹ Auf diese folgt eine Erläuterung und Ausgestaltung, die überraschender Weise auch mit einem Fragezeichen endet, also die Frage irgendwie fortsetzt, obwohl sie doch auch Antwort auf sie ist. Also Frage und Antwort ineins. Antwort, die doch auch wieder ins Offene mündet.

„Was ist es ...?“ Der Dichter gehört nicht nur seinem eigenen Land an, sondern einem anderen, an das er noch mehr „gefesselt“ ist,¹² und das durch die Götternamen Apollo und Zeus und durch die Namen heiliger Orte, die in der zweiten Strophe evoziert werden, benannt bzw. heraufbeschworen wird. So stellt sich die Frage nach der wahren ‚Heimat‘ des Dichters und ob es eine solche überhaupt gibt.

Die Beunruhigung dieser Frage verleiht dem „Ich“ des Dichters hervorgehobene Bedeutung. Durch das ganze Gedicht hin spricht es sich aus. Nicht von ungefähr steht es zuerst nicht im Nominativ, sondern im Akkusativ. Der Dichter, der auf sich selber den Blick richtet, ist oder wird sich eines Geschehens bewußt, das mit ihm statthat (daher das Wort „fesselt“, das als erstes Verb ausgesprochen wird). Die Frage, mit der das Gedicht beginnt und die alles in der ersten Strophe Gesagte in sich hineinzieht, ist die nach diesem Geschehen. Und das ganze Gedicht kann gelesen werden als die Ausarbeitung seines Sinns. In dies Geschehen also ist das Ich des Dichters, ist der Dichter hineingezogen, und ohne ihn wäre es nicht, was es ist.

Daher seine Verantwortung. Oder genauer gesagt: das *ist* seine Verantwortung. Er steht, als das „Ich“, von dem hier die Rede ist, in dem Gedicht. So hat er zu sagen, inwiefern er da hineingehört. Und in was er hineingehört. Das macht sein Sagen aus.

Der Horizont des Geschehens, die Intensität und die Eigenart der Implikation des Dichters, lassen sich erkennen an einigen Stichworten, die im Lauf der Hymne zur Sprache kommen und die sich als bedeutungsvoll erweisen. Die „Liebe“ des Dichters¹³, sein „Suchen“¹⁴, sein „Die-

¹¹ VV 1–4.

¹² Vgl. V 3.

¹³ VV 4. 32. 84.

¹⁴ V 46.

nen¹⁵, seine „Schuld“¹⁶, seine „Trauer“¹⁷, das „Maß“¹⁸, sein „Singen“¹⁹. Das alles sind Worte, die über die Stellung des Dichters etwas sagen. Das Geschehen, in das er hineingenommen ist, wird umrissen durch die Evokation der „Götter“²⁰, „Gottes“²¹, des „Einen“²², „Christi“²³ und, wie schon angedeutet, die Frage des „Maßes“.

Das ist nur ein erster Umriß dessen, was – als Geschehen – womöglich in keinen Umriß eingeht. Oder womöglich doch, – wenn der ‚Umriß‘ das Gedicht ist?

III [Vertiefung]

In den Anfangs-Versen der ersten Strophe²⁴ wird eine Grundkonfiguration aufgebaut; sie wird durch drei Verben ausgewiesen (‚gefesselt sein‘, ‚lieben‘, ‚verkauft sein‘), die in eigentümlicher Spannung miteinander stehen. Wir sagen bewußt „miteinander“ und nicht nur „zueinander“, denn die Spannung, um die es hier geht, besteht nicht zwischen schon festliegenden Polen, sondern als Beziehung, in der sie sich erst einstellt (und zwar so, daß, was als Gegensatz erscheint, sich womöglich als unerwartete Einheit darstellt).

Was ist es, das
An die alten seeligen Küsten
Mich fesselt, daß ich mehr noch
Sie liebe, als mein Vaterland?
Denn wie in himmlische
Gefangenschaft verkauft
Dort bin ich, wo Apollo gieng
[...]

¹⁵ V 46.

¹⁶ V 48, vgl. 87.

¹⁷ V 44.

¹⁸ V 89.

¹⁹ VV 25. 86. 88f. 104f.

²⁰ VV 30. 42. 90.

²¹ V 26.

²² VV 30. 83.

²³ V 50.

²⁴ VV 1–7.

Daß „lieben“ und „gefesselt sein“ allenfalls zusammengehen können, ist so unerhört nicht, wenn unter dem Gefesselt-Sein eine Faszination verstanden wird, die mehr eine Anziehung als eine Gefangenschaft bedeutet. Wie etwa Schönheit oder Charme fasziniert, oder eine überragende Persönlichkeit einen in Bann schlägt. *Solch* Gefesseltsein kann in Liebe umschlagen, und vielleicht gehört eine bestimmte unwiderstehliche Anziehung zum Grundgeschehen von Liebe²⁵. Das dritte Verb der ‚Konfiguration‘ zeigt allerdings an, daß die eben angerissene Deutung hier unzureichend ist. „Denn wie in himmlische / Gefangenschaft verkaufft“ heißt es, wodurch die „Fessel“, die die Liebe begründet,²⁶ als einer Sphäre angehörig bestimmt wird, die aus alltäglicher und selbst un-alltäglicher Faszination nicht mehr ableitbar ist. Der Ausdruck „verkaufft“ ist an dieser Stelle – und er ist vielleicht sogar im Fortgang des Gedichts – nicht gänzlich verstehbar. Vielleicht ist er aber gerade dazu ausgesprochen, daß er zu solcher Grenze des Verstehens hinführt. Als gäbe es hier eine Abhängigkeit oder ein Hineingehaltensein in eine Überforderung, die nicht mehr auszugleichen ist. Und als wäre vielleicht die Liebe (das Lieben) die Weise, sich auf diese Überforderung einzulassen. Nicht mit ihr fertig zu werden, *gerade nicht* (mit ihr fertig zu werden), sondern sie anzuerkennen und sich in sie hineinzu-begeben.

Wenn dies zutrifft, kann es nicht mehr anders sein, als daß das Gedicht immer auch davon spricht. Denn es ist selber ein Element in jenem Ereignis, an dem der Mensch teilhat, und das ihn bleibend übersteigt. Muß nicht darum von Göttern die Rede sein – nicht im Sinne einer nostalgischen oder überlegenen Erinnerung an überholte Mythologeme, sondern im Sinne eines Grundmenschlichen, das ohne ein Über-Menschliches, das ihm gegenübersteht und begegnet, nicht menschlich wäre?

„Was ist es, das mich fesselt, daß ich liebe?“!

IV [Das „Ich“ und der Dichter]

Achtzehnmal kommt das Wort „ich“ in dieser Hymne vor²⁷. Das ist eine auffällige Häufung. Ist es ein autobiographisches Gedicht, berichtet der Dichter aus seinem Leben? Dann wäre er also in Griechenland gewesen? Gelehrte Interpretation wird dieser Idee sogleich widersprechen. Der Dichter spricht in Ich-Form, aber es ist ein lyrisches, fiktives Ich. Trifft das aber denn

²⁵ Wie weit gefächert der Begriff der „Anziehung“ sein kann, und was er im Grunde meint, was ihrem entscheidenden Sinn nach in dieser Anziehung geschieht, hat Platon in der Rede der Diotima im Symposium (201d – 212c) entfaltet.

²⁶ VV 3–4.

²⁷ Zweimal „mich“ (VV 3. 61), zweimal „mir“ (VV 34. 64), viermal „mein“ (VV 4. 36f. 44), zweimal „eigen“ (VV 48. 85).

zu? Wird in dem Gedicht ausgesprochen, was ein fiktives Ich an bedeutenden (oder auch etwas unbedeutenderen) Taten vollbringt, was ihm an ungewöhnlichen Ereignissen widerfährt? Hat *darum* der Dichter dies Ich erfunden, sich in es hineinversetzt und es aus sich herausgesetzt?

Schauen wir uns einige der Verben und auch Nomen an, die im Zusammenhang mit dem „Ich“ ausgesprochen sind: „hören“²⁸, „sehen“²⁹, „suchen“³⁰, „lieben“³¹, „bekenn’ ich“³², „häng’ ich dir an“³³, „voll von Trauern meine Seele“³⁴, „eigene Schuld ist’s“³⁵, „gut machen will ich den Fehl“³⁶ ... Je näher man hinsieht, umso deutlicher wird, daß es hier nicht um Beliebiges, Ausgedachtes, aber auch nicht nur um persönlich Erlebtes geht. Es gibt hier – wie soll man es sagen? – eine andere *Dringlichkeit*. Von dem in solcher Dringlichkeit stehenden „Ich“ ist die Rede; nein, genauer: dies „Ich“ *redet*, und es redet, weil es gefragt ist weil es gebraucht ist. Gebraucht von wem? Von der Konstellation, in der es steht, wenn es sich denn in sie stellt. Wie aber stellt es sich in sie? Indem es das „ich“ wagt, das „ich“ sagt. „dien’ ich“, „such’ ich“, „bekenn’ ich“, „weiß ich“³⁷, „sing’ ich“³⁸, „lieb’ ich“³⁹.

Und *was* ist die Konstellation? Wir sagten vorhin: nicht um Beliebiges, Ausgedachtes geht es. – Was ist (als Konstellation gedacht) die am wenigsten ausgedachte, die am wenigsten beliebige? Es ist die zwischen Menschen und Göttern. Als wären die beiden zusammengebracht gar nichts anderes als der Ausdruck des ganz und gar *Unbeliebigen*, des ganz und gar *Unausgedachten* und *Unausdenkbaren*. Nicht zum Ausdenken, wo es in den Bezirk von Göttern und Menschen kommt, ist das „Ich“ da, sondern zum Ich-Werden, indem es „ich“ *sagt*. Aber auch nicht nur, um Ich zu werden, sondern, um sich in jene Spannung zu stellen, die ohne es nicht wäre, und doch größer ist als es. Also nicht nur, um *Ich* zu werden, sondern um *Ich* zu sein. M.a.W. nicht insofern ist das „Ich“ das dichterische, als der Dichter es entwirft, sondern insofern als es als Ich erst *gefordert* ist in seiner Dichtung, und insofern seinerseits der Dichter zum Dichter wird, indem er es ausspricht, indem er in seinem Namen spricht. Das hat entscheidende Konsequenzen für den Begriff des Dichtens. Das Dichten hat seinen Ursprung

²⁸ V 18.

²⁹ V 25.

³⁰ V 31.

³¹ VV 4. 32, vgl. 84.

³² V 52.

³³ V 49.

³⁴ V 43f.

³⁵ V 48f.

³⁶ V 87.

³⁷ V 62f.

³⁸ „gesungen hab’ [...] ich“ (V 26f.).

³⁹ „ich [...] liebe“ (V 3f., vgl. 32).

nicht im Dichter, in seiner Begabung etwa, in seiner Vorstellungskraft, in seiner Überzeugung, er hätte etwas aus sich heraus zu sagen, sondern – indem er sich der Dichtung *stellt*, die ohne ihn nicht wäre. Und vielleicht gilt sogar umgekehrt: Wie der Dichter zum *Dichter* wird, indem er in dieser Herausforderung „ich“ sagt („dien’ ich“, „such’ ich“, „bekenn’ ich“ ...), vielleicht wird so auch das „ich“ zum „ich“, indem es dichtet, nämlich im Treffen zwischen Göttern und Menschen das Wort nimmt. Welches Wort? Das Wort, das der Dichter (das dichterisch „Ich“) „sucht“, weil er (es) ihm nicht entgehen kann, oder besser: nicht entgehen *soll*.

Die Begegnung zwischen Göttern und Menschen vollzieht sich nach dem Gesagten also nicht von selbst, sodaß der Dichter nur rein Ausführender oder Darstellender wäre von etwas schon Wahrem, schon Wirklichem. Nein, dies Wahre, dies Wirkliche hängt auch an ihm. Daher gibt es für ihn einen Auftrag, einen „Beruf“⁴⁰ – und nicht nur die eigene Regung, die ihn hintreibt zu seinem Werk.

Einen Auftrag und einen *Ort*. Wir sprachen vom ‚sich Stellen‘. Dort, wo der Dichter – nicht sich *hinstellt* (das könnte er nur, wenn er schon Dichter wäre, aber wie sollte er es denn sein, geworden sein?), sondern sich *stellt*, ist der Ort, in den er gestellt ist. Dieser Ort aber ist das Wort, das er zu sagen hat – im doppelten Sinn dieses Ausdrucks: es ist ihm aufgegeben, weil er es zu sagen vermag (und so weit er es zu sagen vermag), und er *muß* es vermögen, weil es ihm aufgegeben ist. Insofern ist Dichten bei Hölderlin, so überraschend das klingt, geradezu ein objektiver Vorgang.

V [Der Ort des dichterischen „Ich“: die Gegenwart, die Liebe ...]

„Denn wie in himmlische / Gefangenschaft verkaufft / Dort bin ich, wo Apollo gieng [...]“
Wie aber soll denn das möglich sein? Und was heißt denn das? Nicht nur darum (nach dem, was wir über das dichterische „Ich“ sagten) kann es nicht gehen, daß Hölderlin ja bekanntlich nie in Griechenland war; auch die zu seiner Zeit so verbreitete Griechenland-Sehnsucht ist es nicht, nach der der Dichter sich etwa aufgrund seiner „Liebe“ in Gedanken und Vorstellungen nach Griechenland versetzen würde, sodaß man sagen müßte, in Wahrheit ist er *doch* nicht dort, sondern an seinem ganz normalen Wohnort⁴¹. Nein, der Dichter spricht von dem Ort, an dem er *wirklich* ist – und welches ist dieser? Es ist der Ort der zu den Menschen gekommenen Götter: Zeus (der „zu unschuldigen Jünglingen sich / Herablies und Söhn’

⁴⁰ Vgl. die Ode „Dichterberuf“, die im Zusammenhang mit der hier interpretierten Hymne immer im Gedächtnis sein muß.

⁴¹ So weit man bei Hölderlin von einem solchen reden kann (vgl. Romano Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München 1955, 12).

in heiliger Art / Und Töchter zeugte / Der Hohe unter den Menschen“), Apollo, Dionysos, Herakles.

Darum auch die Orte, die Hölderlin nennt: Elis, Olympia, Smyrna, Ephesos ... – es sind Orte göttlicher Gegenwart. Für den Dichter ist damit nicht an eine vergangene Welt erinnert, die er wehmütig und resigniert heraufbeschwört; es wird von ihm eine *Wirklichkeit* benannt: daß Götter und Menschen sich begegnen, und daß sie, um sich zu begegnen – um sich einander anzunähern und zu unterscheiden – sich *brauchen*. Wenn der Dichter also sagt: „Dort bin ich, wo Apollo gieng“, dann ist damit nicht eine Nostalgie ausgesprochen, die geographische Distanz und historische Abstände zu überwinden sich sehnt, sondern eine Liebe, die Antwort auf eine Gegenwart ist⁴².

„[...] Und Töchter zeugte / Der Hohe unter den Menschen.“ Auch dies ist diese Gegenwart, und darum geht es: daß es ein Hohes gibt unter den Menschen. Ein *zu* Hohes vielleicht. Aber dies Hohe ist ja herabgekommen, damit es sich nicht nur den Menschen annähere, sondern auch – als dies Hohe – *aufrichte* unter den Menschen. Daher die Liebe, die zu Anfang des Gedichts die Frage zuspitzt, sich zuspitzen lässt,⁴³ und doch auch schon die Antwort auf sie ist: die *Liebe*, die nicht weniger von der göttlich-menschlichen Begegnung zu trennen ist, als die *Fessel*, die diese Begegnung für den Menschen bedeutet. Denn wie könnte er Mensch sein, wenn er es nicht wäre im Gegenüber, im Verhältnis zu Gott bzw. den Göttern?

Da also schon fängt die Liebe an,⁴⁴ weil die göttliche Wirklichkeit sich den Menschen präsent macht und die Menschen in diese Gegenwart erhebt; und nichtsdestoweniger wird sie später noch einmal angesprochen in *anderem* Ton:

[...] aber dennoch
Ihr alten Götter und all
Ihr tapferen Söhne der Götter
Noch einen such ich, den
Ich liebe unter euch [...] (VV 28–32)

Warum kommt nun *wieder* die Liebe herein?, und warum ein Suchen? Es ist, als sollte die Liebe noch größer sein und als wollte sie noch größer sein. Wohl war da schon die göttliche Gegenwart in Zeus und Apollo verkörpert, in den Namen der heiligen Orte erinnert, und doch gibt

⁴² Darauf, dass Hölderlins späte Dichtung den Charakter der Antwort hat, wies auch Wolfgang Binder hin: „Aus dem *Prinzip der Entsprechung*, die das schon kennt, dem sie entsprechen soll, wird die *Figur der Antwort*, die einem unvermutet Vernommenen Rede zu stehen hat – fast alle späten Gedichte beginnen oder enden mit dieser Gebärde“ (BINDER, Hölderlin [s. Anm. 8], 14 [Hervorhebung vom Vf.]).

⁴³ „Was ist es?“

⁴⁴ V 4.

es ein Darüberhinaus, eine Unruhe, die von dem Hohen angesteckt ist, das auf die Menschen herabkam. „Als *sollte* und *wollte* die Liebe noch größer sein“, haben wir gesagt. Warum „sollte“? Um des vorhin erwähnten ‚Brauchens‘ willen, in dem Götter und Menschen gegenseitig aneinander gebunden sind, um sich voneinander zu unterscheiden. Und warum „wollte“? Um desselben erwähnten *Brauchens* willen, das der Mensch erkennt, und in das er sich immer mehr hineinziehen läßt. In diesem Sich-hinein-ziehen-Lassen wächst die Liebe. Sie wird durch Hölderlin durch ein überraschendes Wort ausgedrückt: das Wünschen⁴⁵.

„Wünscht“ der Mensch nicht (und muß er nicht wünschen), daß das Göttliche immer mehr göttlich sei, damit er – er selber – immer menschlicher werde? In solchem Brauchen – hier zum Wünschen geworden – steht das Wollen und Sollen der Liebe; beide verschränken sich in ihm. Nie ist die Liebe nur eine subjektive Regung, sie ist, wie wir schon sahen, *Antwort*. Sie ist Gegenwart des Göttlichen bei den Menschen. Dies ‚bei den Menschen‘ ist die Regung ihres Liebens. Oder anders gesagt: Sie liebt, wozu sie da ist: das Göttliche, das Göttlich-Menschliche. Das Götter und Menschen Unterscheidende und gerade so sie Vereinigende.

Wenn dem aber so ist, dann ist das Göttliche für den Menschen nicht nur ein über alle Erwartung und alles Erwartbare ausgespannter Horizont, sondern auch ein Zug zum immer Höheren, immer Göttlicheren. Dies immer Göttlichere zeichnet sich nicht dadurch aus, daß es dem Menschen nur ferne, sondern daß es ihm in der Distanz *nahe* ist. So kommt der Dichter auf den Gedanken einer sich steigernden Liebe. „Noch Einen such ich, den / Ich liebe unter euch [...]“

VI [Der Titel]

Der Titel der Hymne ist „Der Einzige“. Das ganze Gedicht kann aufgefaßt werden als eine Suche dessen, was dieser Ausdruck bedeuten könnte, was er wirklich bedeutet. Das aber heißt, mit der Identifikation: der Einzige = Christus ist es nicht getan. Diese ist nur der allgemein bekannte Hintergrund, jedenfalls in der christlichen Theologie, nach der die verschiedenen Götter der griechischen und römischen Antike (ganz zu schweigen von denen anderer Religionen) durch Christus so unwiderruflich überholt sind, daß sie sich als mythologische Luftgespinste (oder bestenfalls Ausdruck einer untergegangenen Religion) erwiesen haben.

Für Hölderlin ist das, wie wir wissen und wie es die Anfangsstrophen der Hymne schon ausgesprochen haben, anders. Die griechischen Götter repräsentieren oder repräsentierten⁴⁶ das

⁴⁵ Vgl. VV 89 und 91. Das Wort „wünschen“ hat bei Hölderlin eine ganz eigene Emphase, eine ganz eigene Würde. Es muß von dem bloß Beliebigen („Wünschen darf man doch alles ...“), das sonst dem Wort anhaftet, ferngehalten werden.

⁴⁶ Wenn sie es aber nicht wie früher tun, liegt das nicht an ihrer schwachen Wirklichkeit, sondern an der abgestumpften Aufnahmefähigkeit der Menschen.

Göttliche in vollgültiger Weise. – Und dennoch tut sich einer hervor, der darum „der Einzige“ heißt, auch wenn er im Gedicht selber nie so genannt wird. (Am nächsten kommt dem der Ausdruck „der Eine“ in der dritten und in der vorletzten Strophe.⁴⁷)

Die Gedanken-Entwicklung, die das Gedicht ab der vierten Strophe nimmt (wir sind noch nicht auf sie eingegangen) hat den Hölderlin-Spezialisten Jochen Schmidt dazu veranlaßt, in seiner Erläuterung des Gedichts von einem „Widerruf“ zu sprechen, der sich in der Hymne im Verhältnis zu ihrem Titel vollziehe.⁴⁸ Nach seiner Deutung ist es so, daß Christus eine ‚Sonderstellung‘ nur vorübergehend zukommt.

Diesem Sonder-Anspruch entgegen „erschieden Christus und die anderen Halbgötter – Dionysos und Herakles – schließlich doch als gleich [...]. Damit bestätigt sich am Ende auch qualitativ der Widerruf der Titel-These vom ‚Einzigem‘, d. h. Unvergleichbaren – der Widerruf, auf den schon die Anfangspartie der Hymne angelegt ist, indem sie die *Vielheit* der (halb-)göttlichen Gestalten betont, die vom ‚Vater‘ gekommen sind[,]“, schreibt Schmidt⁴⁹. Und kommt weniger später zu dem Schluß:

„[D]ie dialektische Begegnung zwischen der Vorliebe für Christus und der dann doch erkannten Notwendigkeit, auch die anderen göttlichen Gestalten miteinzubeziehen [wird] mit der letzten, neunten Strophe in einer Synthese aufgehoben.“⁵⁰

Diese Interpretation beruht auf der auch sonst immer wieder geäußerten Auffassung, Hölderlin vertrete eine „pantheistische Weltanschauung“⁵¹ oder hänge einem „synkretistischen“ Glauben an⁵². Wenn man von dieser Voraussetzung ausgeht, wird man in der Tat das Gedicht so lesen, als würde in ihm der Weg nachvollzogen, der von einer nur vorübergehenden Sonderstellung Christi zu dessen Einordnung in eine Mehrheit von zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre vermittelnden Gestalten führt. Mit diesem Ergebnis ist man allerdings relativ

⁴⁷ VV 32 und 83.

⁴⁸ FRIEDRICH HÖLDERLIN, Gedichte, hg. v. JOCHEN SCHMIDT, Frankfurt a. M. 1990, 936. In dem schon erwähnten Buch „Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen“ wird dies ausführlicher dargelegt (vgl. SCHMIDT, Geschichtsphilosophische Hymnen [s. Anm. 7], 108. 110. 138. 141).

⁴⁹ HÖLDERLIN, Gedichte (s. Anm. 47), 936.

⁵⁰ A. a. O., 938f.

⁵¹ Vgl. SCHMIDT, Geschichtsphilosophische Hymnen (s. Anm. 7), 941. Zum Thema von Hölderlins Pantheismus und ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund, vgl. a. a. O., 112f. und 115. Dort ist von einer „pantheistischen Grundüberzeugung“ Hölderlins (a. a. O., 113), von seiner „ausdifferenzierten pantheistischen Weltanschauung“ (a. a. O., 115, vgl. 112) die Rede.

⁵² „Zur Funktion synkretistischer Mythologie in Hölderlins Dichtung ‚Der Einzige‘ (Erste Fassung)“ lautet schon die Überschrift zu dem dieser Hymne gewidmeten Kapitel (SCHMIDT, Geschichtsphilosophische Hymnen [s. Anm. 7], 106ff., vgl. auch a. a. O., X. 129. 140).

umstandslos bei der Voraussetzung wieder gelandet, von der man schon ausgegangen war. Hat die Hymne nicht etwas anderes zu sagen?

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst dem Rechnung zu tragen, wie es überhaupt zur Herausbildung, zur Heraufführung des „Einzigens“ kommt. Direkt benannt wird er ja nicht. Wenn er doch erkennbar wird, vielleicht sogar sich zu erkennen gibt, dann daran, wie sich auf ihn das „Herz“ des Dichters richtet.⁵³ Die Liebe, die schon den griechischen Göttern galt, als auch schon wahrer Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit, will noch weiter. Obwohl schon liebend oder gerade, weil schon liebend, wird sie zur Suche⁵⁴ und diese Suche wird zu Sehnsucht⁵⁵ und zur Trauer⁵⁶ und schließlich zur Schuld⁵⁷. Eine neue Art der Bindung kommt an den Tag, und an ihr geht auf, daß der, dem sie gilt, unter den Unvergleichlichen (weil Göttern oder Halbgöttern) noch einmal unvergleichlich ist. „Mein Meister und Herr!“⁵⁸ Das Zitat aus dem Neuen Testament⁵⁹, das dort die Erkenntnis der Jünger und zugleich die Identität des Gottessohnes aussprach, bekommt durch den Zusatz „O du, mein Lehrer!“⁶⁰ einen ganz eigenartig persönlichen Klang, der dem, der dies ausspricht, und den, dem dies gilt, aus aller Vergleichbarkeit herausreißt. In ihrer Bindung (Liebes-Bindung) reißen sie sich gegenseitig daraus heraus. Dem entspricht eine entgegenlaufende Bewegung, nämlich diesmal nicht nach oben⁶¹, sondern in die Tiefe: In dem „O du“ senkt sich Christi Gegenwart in das Herz des Dichters hinein, dessen Abgründigkeit – von Liebe, Sehnsucht, Trauer, Schuld – sich daran auf tut.

Wir haben zu Anfang die Bedeutung des „ich“ in dieser Hymne hervorgehoben. Nicht nur zahlenmäßig, sondern auch von der Intensität seiner Berührtheit und von seiner Implikation her tritt es in den Strophen am meisten hervor, wo es Christus – oder wo *ihm* Christus – begegnet.⁶² So also wird der „Eine“ zum „Einzigens“.

Viel hab' ich schönes gesehn,
Und gesungen Gottes Bild,
Hab' ich, das lebet unter
Den Menschen, aber dennoch

⁵³ Vgl. V 85.

⁵⁴ V 31: „Noch Einen such ich“.

⁵⁵ „Was bist du ferne / Geblieben?“ (V 38f.)

⁵⁶ „Und jetzt ist voll / Von Trauer meine Seele [...]“ (V 44)

⁵⁷ „Ich weiß es aber, eigene Schuld / Ists!“ (V 48f.)

⁵⁸ V 36.

⁵⁹ Vgl. Joh 13,13; vgl. Mt 23,10.

⁶⁰ V 37.

⁶¹ „Meister“, „Herr“, „Lehrer“, vgl. auch VV 9–12!

⁶² Vor allem Strophe 3 und 8.

Ihr alten Götter und all
Ihr tapfern Söhne der Götter
Noch Einen such ich, den
Ich liebe unter euch,
Wo ihr den letzten eures Geschlechts
Des Hauses Kleinod mir
Dem fremden Gaste verberget.⁶³

Die einmal erweckte Liebe will weiter. Wenn sie dennoch nicht zu ihrer vollen Erfüllung kommt, dann weil der „Eine“, der „letzte eures Geschlechts“ (nämlich der Götter und Göttersöhne) noch nicht unter den anderen hervortritt. Vielleicht kommt sein Licht unter ihnen nicht zur Geltung⁶⁴. Vielleicht aber auch – und darauf weist die Überarbeitung in der Dritten Fassung⁶⁵ – liegt es nicht so sehr an den anderen Göttern, sondern an der Liebe des Dichters, die das für sie „Bewahrte“ noch nicht erkennt, weil sie vielleicht in ihrem Lieben nicht so weit hinausging. Oder zu weit? Oder beides in einem?

VII [Nähe und Ferne zwischen Göttern und Menschen: die „Trauer“ und die „Schuld“ in der Liebe zum Göttlichen]

Nun aber (Beginn der vierten Strophe) ist der Gesuchte auf einmal erkannt. Deutlicher und inniger könnte das Erkennen nicht sein. Dem entspricht, daß er nun nicht mehr einer unter mehreren ist, sondern der Einzige. Seine Einzigkeit und die Innigkeit der Erkenntnis sind untrennbar voneinander. Aber merkwürdig, der Moment der höchsten Einheit und der gefundenen, entdeckten Einzigkeit kann nicht dauern, nicht so bestehen. Unmittelbar an den freudigen und ehrfurchtsvollen Anruf schließt sich die Frage, die in eine zweite, sie verlängernde übergeht⁶⁶.

Mein Meister und Herr!
O du, mein Lehrer!
Was bist du ferne

⁶³ VV 25–35.

⁶⁴ „Wo ihr den letzten eures Geschlechts / Des Hauses Kleinod mir / Dem fremden Gaste *verberget*.“ (Hervorhebung vom Vf.)

⁶⁵ „Wo ihr den letzten eures Geschlechts / Des Hauses Kleinod mir / Dem fremden Gaste *bewahret*.“ (StA 2,2, 158, V 36f. [Hervorhebung vom Vf.]).

⁶⁶ Wie zu Anfang des Gedichts die Eingangsfrage „Was ist es ...?“ die ganze Strophe durchströmt hat.

Geblieden? und da
Ich Fragte unter den Alten,
Die Helden und
Die Götter, *warum bliebest*
Du aus? [...] ⁶⁷

Diese Strophe, die zu den klarsten des Gedichtes gehört, weil kaum schwer verständliche Anspielungen in ihr zu entschlüsseln sind, ist doch zugleich rätselhaft; ja, es ist, als würde eine Rätselhaftigkeit in ihr eigens zu Tage gebracht, als würde sie geradezu durchbrechen. Der über die anderen hinaus Geliebte, der Gesuchte und, wie es schien, für einen Moment Gefundene, jedenfalls Benannte und Angerufene – er ist doch abwesend, und kein Grund dieser Abwesenheit wird benannt. Es sei denn, in den Schlußversen der Strophe würde er angedeutet; aber wird nicht vielmehr die Abwesenheit in ihnen *präzisiert*?

[...] Und jetzt ist voll
Von Trauern meine Seele
Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst
Daß, dien' ich einem, mir
Das andere fehlet.

Ja, die Abwesenheit wird genauer ausgesagt; sie hat sich sozusagen ausgebreitet: nicht nur der Eine („Einzig“) ist ausgeblieben, sondern, wie sich die Liebe und Suche so stark auf ihn richtete, haben auch die Anderen, die anderen Himmlischen, sich zurückgezogen, und was bleibt, ist eine Seele voll Trauern. Voll Trauern über die Gottlosigkeit. Wie kam es aber zu ihr? Nicht der Mensch hat sich von den Göttern abgewandt, sondern sie haben sich zurückgenommen.

Aber sie allein? War es nur ihre Initiative? Waltet hier nicht ein höchst instabiles, zerbrechliches Gleichgewicht, das zwischen Göttern und Menschen herrscht, und sich nie einpendelt? Was mit den Göttern geschieht (ob sie sich den Sterblichen zu- oder abwenden), liegt auch am Menschen – und doch hat er es nicht in der Hand. Denn, was der Mensch tut und erfährt, ist es nicht von den Göttern gesandt oder auch verweigert? Aber wiederum nicht, ohne daß der Mensch dabei mitspielt.

Doch worum geht es in dieser Begegnung eigentlich? Es geht um das Verhältnis von Nähe und Ferne zweier ganz ungleicher Größen. Wenn sie aber wirklich ungleich und wenn sie wirklich ‚Größen‘ sind, ist dann Nähe und Ferne für sie überhaupt dasselbe? Wenn aber nicht, wie soll dann der Mensch überhaupt in das rechte Nähe- und Ferne-Verhältnis zum Göttlichen kom-

⁶⁷ VV 36–43 (Hervorhebung vom Vf.).

men? Und wie die Götter in das rechte Nähe- und Ferne-Verhältnis zu den Menschen? Es gibt bei Hölderlin zwei andere Ausdrücke, die dieselbe Problematik umschreiben: in den Göttern und den Menschen begegnen sich „die Unsterblichen“ und „die Sterblichen“. Irgendwie, wenn der Mensch sich ernst nimmt, kann es ihm um etwas anderes gehen, als den Unsterblichen zu begegnen? Und irgendwie – wenn das Verhältnis der beiden ernstgenommen wird, kann solche Begegnung jemals gelingen? Spricht nicht genau davon die vierte Strophe? Daß das Verhältnis zum Göttlichen sich zuspitzen muß, und daß es in dieser Zuspitzung sich überschlagen muß.

Und wird das nun nicht in der fünften vertieft, indem in der Trauer der Mensch die eigene Schuld erkennt, und in der Schuld wieder die Trauer über ihn kommt über die Nähe, die in Ferne umschlagen muß, und über die Ferne, die doch auch eine Ferne der Nähe ist? Dann würde es hier nicht um das Gegenüberhalten eines traditionell christlichen Gottes- bzw. Christusverständnisses und einer synkretistischen Glaubenshaltung gehen, die Christliches und Griechisches miteinander zu „versöhnen“ weiß⁶⁸, dann würde der Dichter in diesem Gedicht den Weg zum „Einzigen“ hin vollziehen, der sich ihm nicht nicht auf tun kann, wo er vom Göttlichen berührt ist, und der doch unweigerlich gerade in der größten Nähe wieder aus ihr herausführt.

Ich weiß es aber, eigene Schuld
Ist's! Denn zu sehr,
O Christus! Häng' ich an dir,
[...]⁶⁹

Gäbe es ein ‚zu sehr‘ der Liebe? *Ja*, wenn unter Göttern und Menschen das Gleichgewicht zwischen Nähe und Ferne ein gar nicht mögliches ist. Wenn Menschsein heißt: nicht beim Menschsein bleiben und nicht beim Gottsein ankommen können. Wenn dem Mensch-Sein das Lieben des Göttlichen aufgegeben ist, aber das Maß dafür nicht vorhanden.

So zuckt der Sänger – auf dem Weg zum Einzigen und in der Nähe des Einzigen – zurück. War er durch die Liebe zu Zeus und Apollo, zu den „alten Göttern“⁷⁰ beflügelt über sie hinausgegangen auf die Suche und in die Nähe des „Einzigen“ („Mein Meister und Herr!“), so ruft er sich nun zurück und bekennt Christus als Herakles' und Dionysos' Bruder, dieweil ja auch sie Vermittler des Göttlichen sind. Ist aber nicht dieser ‚Rückruf‘ immer noch Antwort der Liebe zu dem „Einen“? Das ist die entscheidende Frage – nicht nur in Auseinandersetzung mit J. Schmidts Auslegung, sondern überhaupt, wenn man das Verhältnis des Titels dieser Hymne zu ihrer Ausführung verstehen will. Geht es in diesem ‚Rückruf‘ nur um die Rückkehr zu

⁶⁸ SCHMIDT, Geschichtsphilosophische Hymnen (s. Anm. 7), 111, vgl. 110.

⁶⁹ VV 48–50.

⁷⁰ V 29.