

Bibliographischer Hinweis sowie Verlagsrechte bei den online-Versionen der DD-Beiträge:



**Halbjahresschrift für die Didaktik
der deutschen Sprache und
Literatur**

<http://www.didaktik-deutsch.de>
9. Jahrgang 2004 – ISSN 1431-4355
Schneider Verlag Hohengehren
GmbH

Boy Hinrichs

**GOETHE'S „GANYMED“: DER
KANONTEXT DES STURM UND
DRANG ALS MYTHOS
HOMOSEXUELLER LUST**

In: Didaktik Deutsch. Jg. 9. H. 16. S. 52-75.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. – Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden.

Boy Hinrichs

GOETHE'S „GANYMED“: DER KANONTEXT DES STURM UND DRANG ALS MYTHOS HOMOSEXUELLER LUST

Ganymed¹

Wie im Morgenrot
 Du rings mich anlüßt,
 Frühling, Geliebter!
 Mit tausendfacher Liebeswonne
 Sich an mein Herz drängt
 Deiner ewigen Wärme
 Heilig Gefühl,
 Unendliche Schöne!

Daß ich dich fassen möcht'
 In diesen Arm!

Ach, an deinem Busen
 Lieg' ich, schmachte,
 Und deine Blumen, dein Gras
 Drängen sich an mein Herz.
 Du kühlst den brennenden
 Durst meines Busens,
 Lieblicher Morgenwind,
 Ruft drein die Nachtigall
 Liebend nach mir aus dem Nebeltal.

Ich komme! Ich komme!
 Wohin? Ach, wohin?

Hinauf, hinauf strebt's,
 Es schweben die Wolken
 Abwärts, die Wolken
 Neigen sich der sehnennden Liebe,
 Mir, mir!
 In eurem Schoße
 Aufwärts,
 Umfangend umfassen!
 Aufwärts
 An deinem Busen,
 Allliebender Vater!

¹ Zugrunde gelegt wird die Fassung der von Erich Trunz herausgegebenen Hamburger Ausgabe (s. Lit.verz.), der in der Regel auch Anthologien wie Schulbücher folgen.

1 Der kanonisierte Text in kanonisierter Lesart: kanonisierte Ungenauigkeiten der Lektüre

Goethes „Ganymed“, wahrscheinlich 1774 im Zusammenhang mit der Arbeit an den „Leiden des jungen Werthers“ oder auch schon 1773 mit der Arbeit an dem Fragment gebliebenen „Prometheus“-Drama entstanden,² gilt im Grunde von seinem Bekanntwerden an als eines der zentralen Paradigmata der Lyrik der Genie-Zeit bzw. des Sturm und Drang.

Über den relativ kurzen Text haben sich zwar erstaunlich wenig Fachgelehrte Gedanken gemacht, auf deren Grundlage jedoch mussten Generationen von SchülerInnen immer wieder vermutlich ganz Ähnliches über das Verhältnis eines gefühls- und empfindungsmächtigen Ich zum personifizierten Du einer pantheistisch verkörperten Natur verfassen, in der Regel ganz in Goethes Sinn im Zusammenhang oder in der Gegenüberstellung mit dem „Prometheus“-Gedicht. Vorgezeichnet war und ist damit eine Deutungsweise, die, mit den ersten Lesern beginnend, durch das Schlagwort des Spinozismus und in eins damit dann durch den Rückgriff auf Fragmente des Heraklit geprägt ist. Exemplarisch steht zumeist das berühmte „Ἐν καὶ Πάν“³, das Lessing anlässlich der ersten Lektüre des „Prometheus“ zitiert haben soll,³ das den spinozistischen Pantheismus-Gedanken repräsentiert. Im Anschluss an Goethes grundsätzliche Äußerungen zur „ganze[n] Schöpfung“ in „Dichtung und Wahrheit“⁴ wird das Pantheistische dann in Verbindung gebracht mit „verselbsten“ und „entselbsten“.⁵ Durch wiederaufgreifendes Zitieren und Referieren dieser Momente, kombiniert mit entsprechenden Aussagen zur Hymne oder – so im Sprachgebrauch der Zeit – zur Ode als adäquater Ausdrucksmöglichkeit des Genialen,⁶ vor allem in den Kommentaren der großen, weit verbreiteten Textausgaben,⁷ die Eingang in die einschlägigen Lehrerhandreichungen gefunden haben,⁸ hat sich zum kanonisierten Text ein kanonisiertes Deutungsmuster mit nur wenigen Variationen herausgebildet.

Es dürfte kaum Erkenntnisgewinn bringen, die kanonisierte Lesart hier noch einmal in allen Einzelheiten auszubreiten. Immerhin jedoch ergeben sich auch auf diesem

² Vgl. zur Datierung Birus/Eibl, S. 590.

³ Vgl. dazu Schmidt, S. 263 u. 279 ff., hier S. 263. Schmidt zitiert Friedrich Heinrich Jacobi. Abgesehen von der fehlerhaften Schreibweise Jacobis heißt es bei Heraklit: ἔν παντι εἶναι, also „eins sei alles“ (Fragm. 41).

⁴ Vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit, S. 353.

⁵ A.a.O. Vgl. z.B. Schmidt, S. 278 ff., bei dem Goethes „entselbsten“ allerdings zu „Entselbstigung“ wird.

⁶ Vgl. z.B. Schmidt, S. 196 ff.

⁷ Vgl. z.B. Trunz, dessen auf Wolf Dietrich Rasch fußender Ansatz (vgl. S. 486 f.) sich in mehr oder weniger deutlicher Ausprägung in allen Folgeausgaben über den Text wiederfindet.

⁸ Vgl. exemplarisch Lindenhahn.

Hintergrund in der rein textimmanenten, um Genauigkeit bemühten Lektüre einige Akzentverschiebungen.

Ein lyrisches Ich, Ganymed – in der griechischen Mythologie, so die gängigen Erläuterungen, der schönste der sterblichen Menschen spricht in direkter Rede ekstatisch ein Du an, in einer vertraulich-vertrauten Redesituation. Das Ich befindet sich am frühen Morgen – freilich nicht mehr im Morgengrauen, sondern bereits „im Morgenrot“ – im Frühling in der in doppeltem Sinne, tages- und jahreszeitlich, erwachenden Natur. Erster Adressat der hymnischen Rede ist der Frühling. Am Schluss tritt, solcherart Identität installierend, der ‚alliebende Vater‘ an seine Stelle.

Der gesamte Text, mit der Rede auch die Redesituation, ist durch antithetisch-dialektische Korrespondenzen geprägt, die teleologisch auf ihren Ausgleich – ihre Synthese – ausgerichtet sind. Zunächst vergegenwärtigt das Ich seine Position ziemlich anschaulich-realistisch. Auch in einem der neuesten Kommentare ist noch ausdrücklich vermerkt, dass „der Sprecher offenbar ganz konkret auf der Erde“ „liegt“.⁹ Was das freilich heißt, wird nicht weiter erörtert,¹⁰ obwohl damit die Grundlage des zentralen, den gesamten Text prägenden Spannungsbogens ins Blickfeld rückt, der, von der Immanenz des realistischen Natur-Erlebens ausgehend, in die Transzendenz des symbolischen „Vater“-Gott-Erlebens eingeht. Realistisches und Symbolisches, Immanenz und Transzendenz sind dabei nicht nur final, sondern prozessual – von vornherein und permanent – verschränkt, ablesbar schon darin, dass der Frühling personifizierter „Geliebter“ *ist*, der sich in vielfältiger – in letztlich all-umfassender – Weise an das Ich „drängt“, identisch in zwei Dimensionen, in der des Sensuellen von „Gefühl“ und „Schöne“,¹¹ in der des Physischen von „Blumen“ und „Gras“. Dynamisch-aktiv umwirbt der Geliebte das Ich in geschickten taktischen Varianten: Er ‚glüht‘ es „rings“, wiederum also all-umfassend, ‚an‘; in Gestalt des ‚Morgenwinds‘, auch er Vorbote des anbrechenden Tages, ‚kühlt‘ er seinen ‚brennenden/ Durst‘, lindert er folglich sein (über)mächtiges Verlangen, das nur äußerlich anfangs im Statisch-Passivischen verharrt.

Nicht ganz integrierender Bestandteil dieses Umwerbens ist die Nachtigall, die auch hier, wie üblich und von ihrem Namen vorgegeben, die Liebe im Geborgenen und Verborgenen der Dunkelheit symbolisiert. Aus dem abseitigen Grenzbereich, aus der Grauzone zwischen Nacht und Tag, „aus dem Nebeltal“, meldet sie sich zu Wort, und zwar durchaus fordernd. Sie singt hier nicht melodisch oder leidenschaftlich, wie sie es traditionell zu tun pflegt, sondern „ruft drein“. Das ‚Drein-Rufen‘, Störung per se, verändert die Befindlichkeit des Ich und die zwischen ihm und dem Geliebten bestehende Atmosphäre in dramatischer Weise: Ihr Zwischen-Ruf, mit dem sie sich einmischt, erfolgt „liebend“ und gilt

⁹ Birus / Eibl, S. 591.

¹⁰ Ältere Interpretationen machen sich immerhin die Mühe, die Konsequenzen dieses realistischen Ansatzes, vor allem die sich daraus ergebenden Probleme, zu diskutieren. Vgl. beispielsweise und beispielhaft Lugowski, S. 48 ff.

¹¹ Der Modus des Sensuellen wird dadurch verstärkt, dass statt „Schönheit“ „Schöne“ steht.

ausdrücklich und zweifelsfrei dem Ich. Es handelt sich um einen Lockruf, auf den das Ich sogleich reagiert. Seine bislang passivisch aufnehmende Haltung, nur im Potentialis „Daß ich dich fassen möcht“¹² hypothetisch erweitert, beginnt sich schlagartig umzukehren, ausgedrückt in der emphatischen, in der Duplikation verstärkten Exklamation „Ich komme! Ich komme!“

Das aber heißt nicht, dass damit – oder, sogar noch verschärft, „jetzt erst“ – „die Beziehung [zwischen Natur und lyrischem Ich] wechselseitig“ sei, so in einem exemplarischen Schulbuch-Kommentar.¹² Und es heißt ebensowenig, so dort weiter, dass „das lyrische Ich [...] angesichts der Weite und Unendlichkeit ringsumher die Orientierung“ verliere.¹³ Weder das Eine noch das Andere stimmt, auch Letzteres nicht, obwohl das Ich die wiederum duplizierte und im Moment des Aussprechens keineswegs rhetorische Frage „Wohin? Ach, wohin?“ anschließt.

Zunächst: Die Nachtigall gehört zwar der Natur an, nicht aber der erwachenden Natur, dem Frühling, der das in ihn inbegriffene Ich umwirbt und nach dem dieses Ich sich sehnt. Sie repräsentiert hier im Gegenteil den diametralen Gegensatz zum ‚Geliebten‘, mit dem sie durch ihr ‚liebendes Drein-Rufen‘ in Konkurrenz tritt. Sie bringt sich als Liebende zu Gehör, aber auch nur das. Das Ich bekommt sie – anders als den Geliebten, den es in vielfältigen Erscheinungen sieht – nicht zu Gesicht. Sie verharrt im verschleiernenden Nebel, im Zwielicht, das noch dem Dunkel der Nacht verhaftet ist, in der Tiefe des Tals. Die Nachtigall erweist sich hier mithin als kaum verhülltes Symbol des Weiblichen. Und ihr Ruf macht das Ich gerade nicht orientierungslos, sondern gibt seiner Sehnsucht ein erstes Ziel, ein Ziel freilich, das es in seiner Verfolgung wegführte vom Geliebten, der ja ebenfalls, zudem äußerst aktiver, Liebender ist, zur Liebenden. Unmittelbar nach dem Moment, in dem das Ich auf den Ruf der Nachtigall reagiert und emphatisch die Bereitschaft proklamiert, ihm zu folgen, artikuliert es die Frage nach dem „Wohin“. Es stellt den vom Ruf der Nachtigall eröffneten Weg in Frage und schlägt einen anderen Weg ein, einen Weg, den ihm der nach wie vor präsente Geliebte eröffnet und der in die genau entgegengesetzte Richtung weist: der eine in die von *der* Liebenden vorgegebenen nach unten, der andere in die von *dem* Liebenden vorgegebenen nach oben. Die eine Richtung hat das Weibliche, die andere das Männliche zum Ziel. Dass das Ich den anderen, den von Anfang an vorgezeichneten Weg einschlägt, entscheidet etwas Triebhaftes in ihm. Ein weder männliches noch weibliches ‚Es‘ fällt die Entscheidung, der das Ich fraglos, konstatiert wiederum in der Duplikation, folgt: „Hinauf, hinauf strebt’s“. – Der im Potentialis eröffnete Weg zum Weiblichen mündet in den Irrealis, der Ruf der Nachtigall zeigt sich als irrelevantes Intermezzo, immerhin der Rede wert.¹⁴

¹² Lindenhahn, S. 2.

¹³ A.a.O.

¹⁴ Es ist nicht zwingend, dass, so Lugowski, die Antwort des Ich auf den Ruf der Nachtigall „die Vereinigung der Schlußgruppe vorweg[nimmt] und zwar in der Form der aufs brennendste gesteigerten Sehnsucht.“ (S. 58)

Mit Ausnahme der Nachtigall ist und bleibt der Frühling als der Geliebte in jedem Einzelnen und insgesamt – ἐν καὶ παν¹⁵ – gegenwärtig, teilt er dem Ich seine Gegenwartigkeit mit und nimmt das Ich seine Gegenwartigkeit wahr, wobei beides im Wortsinn zu verstehen ist, der sich freilich vollends erst im Rückgriff auf sein griechisches Äquivalent enthüllt: Dem Ich ver-gegenwärtigt sich ein ästhetisches Phänomen. Beides, das Sich-Mitteilen wie das Wahrnehmen, geschieht in höchster sensueller Intensität und Sensibilität (die das Ich freilich allererst in poetischer Artikulation ästhetisch konkretisiert). Der „mit tausendfacher Liebeswonne“ werbende ‚Geliebte‘ trifft auf die uneingeschränkte Zu-Neigung, auf die ‚sehrende Liebe‘ des Liebenden. Und: Ganz anders als die in der Tiefe und im Dämmer des Tals verharrende Nachtigall, die die einseitige Bewegung des Ich zu ihr hin verlangt, entsteht jetzt (also keineswegs schon mit der Reaktion des Ich auf den Ruf der Nachtigall) eine Bewegung auf das Ich zu, die die wechselseitige Bewegung in Gang setzt und damit die wechselseitige Beziehung zwischen dem Ich und dem Geliebten ermöglicht und konkretisiert. Das Ich ver-gegenwärtigt diese Beziehung des Wechselseitigen – und darin vollendet Harmonischen – hymnisch-emphatisch in der Mitteilung des sinnlichen, geradezu körperlich-greifbaren Erlebens. Dem „Hinauf“-‚Streben‘ des Ich entspricht das „Abwärts“-‚Schweben“ der Wolken, wobei sich die konsequente Korrespondenz der Richtungen auch darin manifestiert, dass im „Es“ der Antrieb des Schwebens dem des in der Elision verkürzten „s“ des Strebens entspricht. Die pantheistische Identität des Einen in Allem erhält – symbolisch expliziert – eine weitere Dimension, die sich im Spatialen ankündigt. Dem „Hinauf“-Streben des Ich, dem das „Abwärts“-Schweben und Sich-‚Neigen“ der Wolken entgegenkommt, das zudem dezidiert, wiederum duplizitär hervorgehoben, auf das Ich – „Mir, mir! – bezogen ist, folgt das „Aufwärts“, das nunmehr das Ich einbegreift, wobei auch dieses „Aufwärts“ duplizitär auftaucht, freilich in gänzlich anderer Weise.

Die Verschränkung der Richtungen nach oben, hinab und wiederum nach oben, gekoppelt mit der Verschränkung der Beziehung des Ich mit dem Du – „Umfangend umfängen“ – ist lesbar und wird üblicher Weise auch gelesen als Pantheismus in Reinkultur, der in der symbolhaften Verschmelzung des Ich mit dem ‚Alliebenden Vater‘ seinen Höhepunkt finde.¹⁶ Wiederum Heraklit, archaischer Autor dieses Denkens, formuliert: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή, „der Weg hinauf und hinab ist einer und derselbe“.¹⁷ Diese Verschränkung der Richtungen, die freilich ihr definitives Ziel im „Aufwärts“ hat, impliziert die Aufhebung (im Sinne der

¹⁵ Vgl. Heraklit, Fragm. 41. Das καὶ ist keineswegs nur additiv, sondern stärker noch implikativ zu verstehen.

¹⁶ Vgl. etwa Schmidt, S. 281.

¹⁷ Heraklit, Fragm. 58. Schmidt vermutet zu Recht, dass es „wahrscheinlich“ sei, „daß Goethe auf den ältesten Vertreter des naturphilosophischen Pantheismus anspielt“ (S. 280). – Er zitiert Heraklit in der Schreibung von Diels/Kranz (S. 280, Anm. 197, bibliographischer Nachweis dort) und übersetzt etwas anders. – Das ἄνω κάτω bezeichnet nicht nur die Oben-unten-Richtung, sondern steht prinzipiell für gegenläufige Richtungen.

Synthese) des Realistischen im Symbolischen, der Immanenz in der Transzendenz, wobei per se umgekehrt das Symbolische Bestandteil des Realistischen, das Transzendente Bestandteil des Immanenten ist. – Als „schönster der sterblichen Menschen“ ist die Gestalt des Ganymed, so Jochen Schmidt, „ein Grenzwert, der zur Überschreitung der Grenze prädestiniert: zum ‚entselbstigenden‘ Aufgehen im universellen Leben.“¹⁸

Das wirkt, abgesichert durch den Bezug auf Goethes Eigendeutung und damit auch auf den Pantheismus, plausibel und überzeugend. Es ist aber auch dann, wenn das der kanonisierten Lesart letztlich zu Grunde liegende Modell des Pantheismus in seiner generellen Geltung akzeptiert wird, nicht ganz befriedigend. Gewiss: Das Ich, das sich dem vielfältig „Mit tausendfacher Liebeswonne“ um es werbenden Drängen des ‚Geliebten‘ hingibt, das dem ‚liebenden‘ Ruf des Weiblichen widersteht, findet mit seiner „sehnenen Liebe“ Erfüllung am „Busen“ des ‚Alliebenden Vaters‘. Es wird im symbolischen wie im dialektischen Sinn vom „Busen“ des ‚Geliebten‘ an den „Busen“ des ‚Vaters‘ aufgehoben,¹⁹ und zwar mit Hilfe der Wolken. Diese zwar sind physikalisch von ähnlicher Konsistenz wie die Substanzen im „Nebetal“, sie befinden sich aber erstens nicht unten, und auf sie muss sich zweitens das Ich nicht hin-bewegen, im Gegenteil: „Abwärts, die Wolken / Neigen sich der sehnenen Liebe, / Mir, mir!“ Das Ich befindet sich nunmehr zwar in den Wolken, ist allerdings nicht von ihrer amorphen Masse umhüllt, wie es im „Nebetal“ hätte geschehen können, sondern, so in der direkten Anrede: „In eurem Schoße“. „Die Wolken“ sind hier konzentriertes Pluraletantum, ihr ‚Schoß‘ ist singular. In ihm hat das Ich in seinem ersten „Aufwärts“ seinen Platz, in ihm findet das emphatische Ereignis des „Umfangend umfängen“ statt. Das bedarf kaum noch der Deutung, zumal der „Busen“ – Äquivalent des Herzen als Zentrum des Empfindens – des ‚Vaters‘, des immerhin ‚alliebenden‘, als Ziel oder als Ort des „Aufwärts“ genannt ist.

All das ist, wie man das auch drehen und wenden mag, geschlechtlich durchsetzt. Zum Wenigsten ergibt sich: Im femininen Schoß der Wolken findet das Ich sein Ziel am – oder findet es sein Ziel an den – maskulinen Busen des Vaters, ein reichlich vertracktes, realiter kaum vorstellbares Verhältnis. Das wird auch nur ein wenig entzerrt, wenn man bedenkt, dass auch „die Wolken“ symbolische Valenz haben: In ihnen zeigt sich nicht nur die Gegenwart des Göttlichen, sie re-präsentieren vielmehr zugleich – beispielsweise und beispielhaft in der Orphik – den dezidiert als Vater identifizierten Gott, der u.a. auch in der Gestalt der Wolken den *ἱερός γάμος*, die

¹⁸ Schmidt, S. 282.

¹⁹ Das spricht gegen die in diversen Textausgaben, auch in Schulbüchern, verbreitete Dativ-Schreibung. Die Befürworter dieser Schreibweise hätten die Identität der „Aufwärts“-Bewegung *im* „Schoße“ der Wolken und in eins damit *am* „Busen“ des Vaters zu erklären. Dass das – auch im Rahmen des Pantheismus-Modells – ohne Weiteres möglich ist, liegt auf der Hand. Faktum ist jedoch, dass das, so weit ich sehe, bisher nicht geschehen ist. – Eine Schulbuch-Notiz wie „Wolken sind als Teil der Natur schon mit ‚Vater‘ identisch“ (Lindenhahn, S. 14) ist in diesem Fall viel zu allgemein, sie verdrängt das Interpretations-Dilemma, statt eine Klärung oder Deutung zu wagen.

heilige Hochzeit mit der Mutter, der Erde, vollzieht, um sie zu befruchten. Der Schoß der Wolken mithin ist absolut nicht weiblich, sondern Attribut des spezifisch Männlichen, Sitz des Organs, das den Vater-Status allererst ermöglicht. Ein derart begründetes Sohn-Vater-Verhältnis ist schlichtweg undenkbar.

Unbeschadet aller philiströsen Vorbehalte ergibt sich damit dennoch ästhetisch eine Komposition von vollendeter Harmonie, freilich mit dem in keiner Weise a priori pejorativ zu wertenden Zusatz, dass es sich um die Harmonie des männlichen Prinzips handelt, das heißt auch, bezogen auf das Intermezzo des Weiblichen: um den Triumph des rein Männlichen über das Weibliche, in dem das Homo-Genes das Hetero-Genes, damit auch das Homo-Sexuelle das Hetero-Sexuelle – wiederum in mehrfachem Sinne – aufhebt. Das Weibliche wird als inhärente und integrative Komponente der all-umfassenden Homo-Logie des Männlichen lokalisiert. Insofern ist es nicht richtig, wenn Jochen Schmidt von der „Harmonie entgegenstrebender Kräfte“²⁰ spricht. Es handelt sich um die Harmonie der in Homo-Logie, im Einklang zusammenstimmenden Kräfte. Schmidt bezieht sich dabei auf eine Äußerung Heraklits: διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει: „Das in sich selbst Unterschiedene stimmt überein.“²¹ Diese Äußerung freilich trifft den Kern der Sache erheblich genauer, wenn das Neutrum durch eine minimale Änderung ins Maskulinum transformiert wird: διαφερόμενος ἑαυτῷ ὁμολογέει. Zu verstehen ist das, so Heraklit weiter, als πολίνοπος ἁρμονίη, als „immer wiederkehrende Harmonie“, als „immer wiederkehrender Ein-Klang“.²²

Dass diese den Abschluss und Höhepunkt des Textes bildende Komposition reiner Homo-Logie bzw. Harmonie doch ein etwas merkwürdiges Vater-Sohn-Verhältnis installiert, das auf dem Hintergrund der kanonisierten Lesart des Textes ein wenig befremdlich anmutet, versteht sich. Das Merkwürdige und Befremdliche freilich hat seine Ursache nicht im Text, sondern in seiner traditionell gefestigten, niemals grundlegend aufgebrochenen oder auch nur in Frage gestellten Lektüre.

2 Die Problematik der kanonisierten Lesart

Die Forschung greift zu kurz, wenn sie Goethes „Ganymed“ auf Natursymbolik und Pantheismus fixiert, wenn sie selbst einen so überdeutlichen Hinweis wie die Titelformulierung überliest, teils mit nicht ganz unerheblichem rhetorischem Aufwand. Noch in einer der jüngsten Editionen der Gedichte Goethes, der von Hendrik Birus und Karl Eibl besorgten, die durch kaufmännisches Geschick

²⁰ Schmidt, S. 280.

²¹ Schmidt, S. 280, Anm. 197a. – Heraklit, Fragm. 49. – Ich übersetze anders als Schmidt und Mansfeld, der Herausgeber und Übersetzer der von mir herangezogenen Ausgabe.

²² Heraklit, Fragm. 49, erste Übersetzung Mansfeld, S. 259. Schmidt übersetzt bzw. zitiert Diels/Kranz: „gegenstrebige Vereinigung“ (Schmidt, S. 280, Anm. 197a). – Heraklit erläutert dies, indem er es mit Bogen und Leier vergleicht. Selbst dieser Vergleich passt: Der Bogen steht in der Sexualsymbolik üblicherweise für das männliche Genital, die Leier zwar zumeist für das weibliche, sie kann aber ebenso das männliche bezeichnen.

des Deutschen Klassiker-Verlages bzw. des Insel-Verlages allein durch ihre immense Verbreitung nachhaltigen Einfluss erlangen dürfte, heißt es im Kommentar:

Ganymed war ein schöner Jüngling, in den sich Zeus verliebte. Zeus ließ ihn von einem Adler entführen und machte ihn zum Mundschenk der Götter. *Es wäre jedoch irreführend, die Ganymed-Sage zu wichtig zu nehmen, der Titel nennt nur eine wohlklingende Assoziation, keineswegs den mythologischen Ganymed als ‚Sprecher‘.*²³

Man mag diese Aussage als (sozial-) psychologischen Verdrängungsmechanismus zu erklären, besser: zu legitimieren versuchen, sachlich ist sie von Grund auf falsch. Und es ist völlig unverständlich, wie ein solches – expressis verbis artikuliertes – Ignorieren der einer Autor-Aussage im Titel sich derart widerspruchlos durchsetzen konnte.²⁴ Denn gerade die ältere Forschung proklamiert emphatisch die Autorität und Unverrückbarkeit des poetischen Wortes, beispielhaft etwa 1942 Clemens Lugowski, der in seinem Aufsatz über den „Ganymed“ geradezu apodiktisch fordert: „Dem Wort des Dichters ist streng zu folgen. Nichts darf verwischt werden.“²⁵

Also: Der Text trägt den handschriftlich und überlieferungsgeschichtlich gesicherten Titel „Ganymed“. Was dann, wenn dieser Titel wie beim „Prometheus“ nun beim Wort genommen und nicht marginalisiert wird?

Erheblich differenzierter als Birus und Eibl schreibt Wolfdietrich Rasch, den Erich Trunz ausführlich in seinem Kommentar zu Worte kommen lässt:

Man erwartet vergebens die spezifischen Motive des Mythos von Ganymed, der erzählt, wie der schöne Jüngling durch den Adler des Zeus geraubt und zum Olymp entführt wird, um dann als Mundschenk den seligen Göttern zu dienen. Von der sehrenden Liebe des Jünglings zum Gott, von dessen Selbstoffenbarung in der frühlinghaften Natur ist nichts überliefert, auch nichts von der einhüllenden Wolke. Die Goethesche Umdeutung des Mythos geht also sehr weit ... Hier spricht nicht unmittelbar das dichterische Ich, [...] sondern die mythische Gestalt. Die Goethesche Erfahrung des Angerufenwerdens von

²³ Birus/Eibl, S. 590. – Hvhbg. B. H. In der kanonisierten Adaption durch Schulbücher liest sich das so: „Goethe kümmert sich in seinem Gedicht jedoch kaum um die mythologische Vorlage.“ Lindenhahn, S. 14.

²⁴ Freilich hat dies Tradition. Ganz ähnlich, nur ein wenig ungenauer – es wird verschwiegen, dass Zeus Ganymed zum Mundschenk macht – formuliert schon 1942 (!) Clemens Lugowski: „Die Hymne heißt ‚Ganymed‘. Dieser Name trägt ein Stück Mythologie, und zwar griechischer Mythologie an sie heran [...]. Nach der alten Überlieferung wurde der troische Königssohn Ganymed, der schönste aller sterblichen Jünglinge, von Zeus in Gestalt eines Adlers geraubt und von der Erde entrückt. *Das Geschehen der Ganymed-Hymne deckt sich also keineswegs mit der Sage, sondern erinnert nur an sie.*“ (S. 60, Hvhbg. B.H.). Schmidt wirft Lugowski vor, dass „durch das damals übliche Reden vom ‚Mythischen‘ ein falsches Valeur in seine Interpretation“ komme (S. 278, Anm. 196). – Diese allzu pauschale Disqualifizierung trifft nicht, zumal Schmidt auf jede weitere Begründung verzichtet.

²⁵ Lugowski, S. 49.

Gott durch die ‚Stimme‘ der Natur, das Erlebnis ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit, mischt sich untrennbar mit dem Gefühl, ein anderer Ganymed zu sein.²⁶

Lediglich ein Punkt fordert unterschiedenen Widerspruch heraus: Wenn man auf Grund des Titels erwartet, Elemente des Ganymed-Mythos‘ vorzufinden, wird man, anders als in Goethes ‚Prometheus‘, in der Tat enttäuscht, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung. Zweifellos auch spricht hier nicht Goethe selbst, sondern ein lyrisches Ich, das sich als Ganymed identifiziert (wohl kaum das Ich des Autors als ‚anderer Ganymed‘). Angesichts der hier von Rasch konstatierten Diskrepanz zwischen Mythos und Text ist es nur folgerichtig, von einer ‚Umdeutung des Mythos‘ zu sprechen, die ‚sehr weit‘ gehe.²⁷

An genau dieser Stelle liegt – in wohl exemplarischer Argumentation für die gesamte Deutungstradition des Textes – die crux, die dazu führt, dass der Titel zwar registriert wird, für seine Analyse und Interpretation aber peripher, wenn nicht gar völlig folgenlos bleibt.

Gar so einfach ist das nicht. Denn, so die Gegenthese: Es handelt sich hier keineswegs um eine mehr oder weniger weitgehende ‚Umdeutung‘ – schon der Bezeichnung der ‚Deutung‘ haftet das absolut berechnete Stigma des Sekundären an –, sondern um eine originäre Gestaltung, um eine eo ipso poetische (andere gibt es nicht) Konkretion des Ganymed-Mythos‘, die oberflächlich wenig, substantiell jedoch viel mit dem griechischen Mythos zu tun hat.

Den Titel des Textes bildet ein bloßer Name, ein mit großer Wahrscheinlichkeit einmaliger. Er zitiert in leichter Verkürzung einen bedeutungsträchtigen Namen der griechischen Mythologie. Wie letztlich jedes Zitat, so hat auch dieses die Valenz und Funktion einer Zitation, das heißt der Re-Präsentierung, der Vergegenwärtigung seiner ursprünglichen Bedeutung an seinem neuen Ort.

²⁶ Wolddietrich Rasch: Ganymed. Zit. nach Trunz, S. 487.

²⁷ Erstaunlich weit gehen die Autoren, in diesem konkreten Fall ist es Karlheinz Fingerhut, des Oberstufen-Schulbuchs ‚Texte, Themen und Strukturen‘, wenn sie dem Abdruck des ‚Ganymed‘ ein homoerotisch inspiriertes Bild von Anton Raphael Mengs – ‚Jupiter und Ganymed‘ von 1758/59 – zur Seite stellen und in der knappen Erläuterung des Mythos‘ das ‚Motiv der Knabenliebe‘ anführen (Biermann/Schurf, S. 219). – Die Konkretion der Verbindung zwischen dem Mythos, dessen bildliche Darstellung eine eindeutige Richtung vorgibt, und Goethes Text bleibt aber auch hier ausgespart. Und ob SchülerInnen, die die Aufgabe: ‚Beschreiben Sie vor dem Hintergrund der antiken Sage von Zeus und Ganymed die Beziehung des Jünglings zum Schöpfergott in Goethes Hymne‘ (a.a.O.) erhalten, dies abweichend von der kanonisierten Lesart leisten können oder auch dürfen, ist nicht sehr wahrscheinlich. – Im Rahmen seiner Behandlung von Thomas Manns ‚Mario und der Zauberer‘ schlägt Michael Kämper-van den Boogaart vor, diesen im Unterricht gemeinsam mit Goethes ‚Ganymed‘ zu behandeln (vgl. Kämper-van den Boogaart, S. 145-148 u. 154-156), um analoge homoerotische Konnotationen herauszuarbeiten, ein Vorschlag, der didaktisch viel versprechend ist.

„Ganymed“ repräsentiert in diesem Sinne mit dem Namen die mythische Gestalt des Ganymedes, die, wie jede andere Gestalt der griechischen Mythologie, in irgendeiner Weise mit dem Herrn des Olymp, mit Zeus, in Verbindung steht. Der Text leistet so etwas wie die poetische Explikation des zitierten Mythos,²⁸ genauer: In der poetischen Konkretion verleiht er der im Zitat re-präsentierten mythischen Gestalt ästhetische Präsenz, im intertextuellen Bezug zum griechischen Mythos des Ganymedes entsteht Goethes Mythos des Ganymed.

3 Der Mythos des Ganymedes

Was also sagt die griechische Mythologie über Ganymedes? Wer ist er, wie ist sein Verhältnis zu den anderen Göttern, allen voran zu Zeus?

Eindeutige Auskunft geben die Mythographen – in diesem Falle vor allem Homer und Apollodor, Vergil und Pausanias – nicht. Das ist keineswegs außergewöhnlich, denn für jeden Mythos gilt das, was Heraklit über das Orakel von Delphi, das ja selbst ein Mythologomenon innerhalb eines Mythos' ist, sagt: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει²⁹ etwa: „Es sagt nicht und es verbirgt nicht, sondern deutet an“. Der Mythos mithin ist ein Text, der mehr-deutig, mithin zu deuten ist.

Nicht einmal darüber besteht Einigkeit, dass Ganymedes Sohn des Königs Tros ist, immerhin scheint das die vorherrschende Version zu sein.³⁰ Dieser Vater ist kein ganz geringer Mann, immerhin gibt er seinen Namen einer berühmten Stadt: Troja. Über den Sohn wird auffällig wenig berichtet, und dieses Wenige konzentriert sich in einem einzigen Kriterium: Er ist „Schönster der sterblichen Menschen“,³¹ so in den gängigen, immer wieder aufs Neue wiederholten Übersetzungen, die allerdings ganz und gar nicht punktgenau sind. Ganymedes tritt mitnichten in Konkurrenz zu den hochgerühmten weiblichen Schönheiten der Antike. Er ist „Schönster der sterblichen Männer“³² – ἄνθρωπος steht für Mann wie für Mensch.

Männliche Schönheit reicht aus. Immerhin für Zeus, offensichtlich aber auch für eine andere Bewohnerin des Olymp, Eos, Göttin der Morgenröte. Für beide ist sie hinreichender Grund, Ganymedes zu entführen und in den Olymp zu befördern. Das geschieht mit Hilfe des Adlers des Zeus bzw. durch Zeus in der Gestalt des Adlers. Der Adler ist nicht nur in der griechischen Mythologie Symbol herrscherlicher

²⁸ Das ist keine contradictio in adiecto: „Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“, so Hans Blumenberg in „Arbeit am Mythos“, S. 18. – Platon redet dann, wenn er einen Mythos konkretisiert, von „μυθολογείν“ (z.B. Phaidon, 61 c).

²⁹ Heraklit, Fragm. 26.

³⁰ In einer anderen Version ist Laomedon, ebenfalls prominenter troischer König, der Vater des Ganymedes. – Es ist nicht erforderlich, allen Variationen des Mythos' nachzugehen. Entscheidend sind die Grundzüge, in denen sich die Substanz des Mythos manifestiert.

³¹ Homer, Ilias, XX, 233: καλλιστός [...] θνητῶν ἀνθρώπων.

³² In eben diesem Sinne spricht Lugowski von Ganymed als „schönste[m] aller sterblichen Jünglinge“.

Machtfülle. Auch dann, wenn Eos Ganymedes entführt haben sollte: Er landet jedenfalls bei Zeus – in der Version der Entführung durch Eos macht Zeus ihn ihr abspenstig –, der ihn zu seinem Mundschenk beruft.

Bei dieser Entführung scheint es sich weniger um einen Raub zu handeln als viel eher um einen (Tausch-)Handel. Zeus zeigt sich Tros gegenüber erkenntlich, indem er ihm durch Hermes überaus kostbare Gegen-Gaben zukommen lässt: zwei unsterbliche Pferde, die aus dem Bestand des Herakles stammen sollen, und/oder einen von Hephaistos gefertigten goldenen Weinstock. Tros nimmt die Gaben des Zeus an. Damit akzeptiert er den Handel, und Zeus kann Ganymedes als sein rechtmäßiges Eigentum betrachten, ein Eigentum, dessen Wert dem gegebenen Gegen-Wert entspricht, das somit eine sehr hohe Wert-Schätzung genießt.

Damit ist Ganymedes zum Objekt degradiert, vielleicht allerdings, im Gegenteil – immerhin handelt es sich bei Zeus um den höchsten der Götter – promoviert: Er erhält einen nicht zu verachtenden Anteil am Göttlichen, indem er nicht nur unsterblich wird, sondern auch von den ihm freilich in weiter Ferne bevorstehenden Leiden des Alters verschont bleibt – ein Zusatzgeschenk, das der nicht selten auch in seinen Gaben recht boshafte Zeus wahrlich nicht jedem Auszuzeichnenden gewährt. Auch Ganymedes selbst also wird von Zeus belohnt, das heißt auch: entlohnt. Und auch hier handelt es sich um einen für einen Sterblichen kaum zu überbietenden hohen Lohn – eben den der Unsterblichkeit, mit dem entscheidenden Zusatz: bei immerwährender Verschonung vor den Gebrechlichkeiten des Alters.

Worin besteht der Wert des Ganymedes, was begründet seine Wertschätzung durch Zeus? Der Mythos sagt es nicht, er verbirgt es aber auch nicht in hermetischer Unkenntlichkeit, sondern er zeigt es an, im vorliegenden Fall ziemlich deutlich.

Zeus ist kein kontemplativer Typus, jemand, der sich diesen „Schönsten der sterblichen Männer“ anschauen und darin sein Genüge finden könnte. Er ist Protagonist im buchstäblichen Sinn des Wortes, jemand, der mit jedmöglicher List und vielfach auch Tücke seine Ziele verfolgt. Der Ausübung und Demonstration seiner Macht dienend, sind sie nicht selten mit sexuellem Begehren, das auf den konkreten Vollzug des Geschlechtsverkehrs drängt, verknüpft.

Das ist auch hier der Fall. Ganymedes ist Objekt gezielter sexueller Obsessionen, bezeichnenderweise in beiden Versionen des Mythos. Eos entführt Ganymedes, weil sie mit ihm Geschlechtsverkehr haben will, und aus genau demselben Grund tut es auch Zeus bzw. aus genau demselben Grund macht er Eos Ganymedes abspenstig.

Wenn denn Eos die Entführerin des Ganymedes gewesen sein sollte, dürfte ihr wenig Freude an ihrer Beute, dürfte ihr als seiner Verführerin kaum Erfolg beschieden gewesen sein, und Zeus dürfte bei seiner Ab- und Anwerbung leichtes Spiel gehabt haben. Eos hätte, vielleicht geblendet von der außerordentlichen Schönheit des jungen Mannes, extrem schlecht recherchiert; denn das Scheitern ihrer Absicht, Ganymedes als, zumal dauerhaften, Sexualpartner zu gewinnen, ist von vornherein absehbar.

Ganz anders verhält es sich mit Zeus, sowohl als Entführer wie auch als Verführer des Ganymedes. Im Gegensatz zu Eos hat Zeus kompetente Helfer, die sorgsam für

ihn, aber nicht in seinem Auftrag, recherchiert haben: die Götter. Erst nachdem diese Ganymedes als den „Schönsten der sterblichen Männer“ ausfindig gemacht und zu seinem Mundschenk bestimmt haben, tritt Zeus auf den Plan und ‚entbrennt‘ prompt – so in der Wiedergabe durch Robert von Ranke-Graves – „in lüsterner Begierde nach Ganymedes“.³³ Das Kalkül der Götter geht auf. Denn im Gegensatz wiederum zu Eos wissen sie sehr wohl, wer Ganymedes ist und wen sie Zeus zuführen, genau so wie sie sehr wohl wissen, wer Zeus ist. Sie kennen Ihren Herrn und brauchen keinerlei Zweifel daran zu haben, dass dieser ihr Angebot nicht einfach nur annehmen, dass er es vielmehr von sich aus begehren wird. Die Entführung und die Verführung des Ganymedes durch Zeus sind a priori fraglos gewisses und gesichertes Faktum.

Die Verführung, die Eos letztlich ohne Aussicht auf Erfolg nur im Sinn gehabt haben kann, vollzieht Zeus, ohne dabei sonderliche Anstrengungen unternehmen zu müssen. Die Berufung zu seinem Mundschenk trifft genau den Kern von Ganymedes' Wesen. Denn – nomen *est* omen – Ganymedes trägt einen ohne große Schwierigkeiten zu entschlüsselnden sprechenden Namen: Γανυμήδης ist ein Kompositum, das sich zusammensetzt aus dem Verb γάνυμαι und dem Substantiv μῆδος. Ersteres ist mit „sich erfreuen, sich ergötzen“ zu übersetzen, Letzteres bezeichnet die männlichen Geschlechtsteile. Ganymedes ist also, in seinem Namen festgeschrieben, „Der, der sich an den männlichen Geschlechtsteilen erfreut“.³⁴ Das dürften weniger die eigenen als vielmehr die eines anderen sein. Die Befriedigung der Lust des Zeus auf Ganymedes dürfte folglich kaum durch Widerstände behindert worden sein, eher im Gegenteil. Ganymedes dürfte Zeus entgegengekommen sein.

Wenn nun Ganymedes dem Beschluss der Götter gemäß – das heißt auch: in der Öffentlichkeit des Olymp, keinesfalls heimlich im Verborgenen – zum Mundschenk des Zeus berufen wird, ist in kaum verhüllender Metaphorik angedeutet, auf welche

³³ Ranke-Graves, Bd. 1, S. 102.

³⁴ Es ist schon bemerkenswert, mit welcher Konsequenz selbst jemand wie Ranke-Graves handfeste sexuelle Bedeutungen durch Euphemismen kaschiert. Ohne zu sagen, wie denn nun der Name des Ganymedes zu lesen sei, schreibt er: „Ganymedes' Name bezieht sich eigentlich auf die freudige Erregung *seiner* erotischen Leidenschaft durch die Aussicht auf Heirat“ (Ranke-Graves, Bd. 1, S. 103; Hvhbg. R.-G.). – Es ist davon auszugehen, dass er den Namen ähnlich wie ich deutet, dass er aber das in ihm enthaltene Verb γάνυμαι explizit medial übersetzt. – Wenn er freilich die euphemistisch ‚erotische Leidenschaft‘ genannte sexuelle Erregung auf „Heirat“ bezieht, verkennt er das Konstitutivum des Ganymedes. Das ist um so merkwürdiger, als er sehr wohl sieht und es auch deutlich artikuliert, „daß der Mythos von Zeus und Ganymedes [...] der leidenschaftlichen Liebe erwachsener Männer zu Knaben eine religiöse Berechtigung“ „gab“ (a.a.O.). Im offenkundigen Bemühen, die Bedeutung des Namens zu verbergen, versteigt sich Gemoll zum Wortungetüm „der Glanzfrohe“ (S. 167). Daran hätte sich allenfalls, dies wohl in höchstem Maße, ein Arno Schmidt erfreuen können, der, vermutlich feixend, in dieser Schreibung das „z“ durch das „s“ ersetzt hätte, um so eine im phonetischen Bestand des Wortes (als „Etym“) enthaltene Bedeutung sichtbar zu machen, die der geradezu ängstlich vermiedenen dann doch recht nahe kommt.

spezielle Weise Zeus mit Ganymedes verkehrt. Es geht, wie es in der Natur der Sache liegt, zwischen ihnen ein wenig anders zu als von Eos beabsichtigt. Er ist sicherlich Fellationierter, wie es seine olympische Berufsbezeichnung nahelegt (diese Rolle könnte er wenigstens anatomisch problemlos auch bei Eos einnehmen), er ist aber auch und vor allem Fellationierer, wie es sein Name nahelegt (und das kann Eos ihm aus demselben Grund nicht bieten) und wie es durch eine symbolische Verbildlichung des Mythos bestätigt wird: Im Bett reicht Zeus seinem Bettgenossen Ganymedes eine Schale mit Nektar.³⁵ Ganymedes ist wie Zeus Gebender und Nehmender.

Diese Deutung des Verhältnisses zwischen Ganymedes und Zeus als Mundschenk lässt keineswegs das griechische Original außer Acht, sie fußt keineswegs nur auf der deutschen Bezeichnung „Mundschenk“. Zwar bezeichnet Homer die Aufgabe des Ganymedes damit, *Áντι οἴνοιο*,³⁶ also damit, seinem Herrn Wein – *οἶνος* – einzuschenken. Aber „Wein“ ist im Sprachgebrauch fakultativ. *οἴνοιο* steht generell für „einschenken“ (selbstverständlich flüssiger Substanzen), beispielsweise und beispielhaft von Nektar.³⁷

Mithin: Im Mythos des Ganymedes ist Homosexualität als eine von den Göttern gezielt herbeigeführte und allgemein akzeptierte Art sexuellen Verhaltens gestaltet; nicht einmal Hera, die angesichts seiner permanenten Seitensprünge zu Recht notorisch argwöhnische Gattin des Zeus, ist eifersüchtig, wenigstens berichten die frühen Mythographen nichts dergleichen.³⁸ Wenn sie in der Eos-Variante dennoch Unmut äußert, dann gilt er nicht dem Verhältnis zwischen Ganymedes und Zeus, sondern dem Umstand, dass Ganymedes Hebe, eine gemeinsame Tochter – die aber derart unbedeutend ist, dass sie, wie hier im Mythos von Ganymedes, nur in Mythen von anderen, und auch dort nur als Randfigur vorkommt – verdrängt, während er ansonsten eine Leerstelle besetzt. Genau das tut er aber im Grunde auch in der Eos-Version: *Ἥβη* ist, dem Wortsinn entsprechend, die Göttin der Jugend.³⁹ kraft- und energiegeladen, dem Vater-Gott bzw. Gott-Vater gegenüber aber bleibt die sexuelle Potenz im Bereich der Latenz. Das ändert sich mit der Ablösung der Hebe durch Ganymedes: „Die“ Jugend bekommt einen neuen, unmissverständlichen Namen, sie bekommt sexuelles Profil, und zwar in eindeutiger Ausrichtung.

Für den polymorphen Zeus, der direkt in die Mehrzahl, indirekt in die Gesamtheit aller Mythen verwoben ist, bedeutet das Verhältnis zu Ganymedes die Konkretisierung einer seiner vielen Konstitutiva. Es ändert sich, hier speziell bezogen auf seine Sexualität, nichts an seinem Wesen, er bleibt der, der er immer

³⁵ Vgl. Ranke-Graves, Bd. 1, S. 103.

³⁶ Homer, *Ilias*, XX, 234.

³⁷ So explizit etwa bei Gemoll, S. 535.

³⁸ Erst in den freilich eher als Anti-Mythologie zu verstehenden „Metamorphosen“ des Ovid ist von Eifersucht die Rede (vgl. 10, 155 ff). Damit wird der sexuelle Charakter der Beziehung des Zeus – hier Iuppiter – zu seinem Mundschenk eigens betont.

³⁹ *Ἥβη* ist zugleich das Wort für Jugend.

schon war: der Pansexuelle. Für den monomorphen Ganymedes, dem nur dieser eine Mythos gilt und der auch nicht in andere Mythen verwoben ist, bedeutet das Verhältnis zu Zeus die entscheidende Konkretisierung seines einen Konstitutivums.

Der Ganymedes-Mythos vergegenwärtigt die reine Lust am Geschlechtlichen, die absolut frei ist von allen zu erwartenden Komplikationen, die sich in unausweichlicher Regelmäßigkeit bei den Folgen – den Produkten – des heterosexuellen Geschlechtsverkehrs einstellen, beispielhaft und zumeist in höchst dramatischer Weise bei Zeus, dessen zahlreiche außerehelich gezeugte Nachkommenschaft Hera bekanntlich mitnichten klaglos akzeptiert. Und: Diese reine Lust am Geschlechtlichen ist legitimiert und mit höchsten Weihen versehen durch Zeus, freilich zuvor schon – buchstäblich a priori – geadelt durch den Beschluss der Götter: Ganymedes ist von vornherein ἀντίθεος,⁴⁰ Gott-Gleicher.

4 Goethes Mythos des Ganymed: Der Weg zu vollendeter homosexueller Lust

Eine neuerliche Lektüre des Textes geht davon aus, die Zitation des Mythos von Ganymedes an der exponierten Stelle im Titel ernst zu nehmen – mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Zwar erübrigt sich im Grunde ihre bis ins Detail gehende Explikation, weil Vieles inzwischen deutlich geworden sein dürfte, lediglich explizit zu artikulieren ist. Es geht darum, die vom Text selbst eröffnete und mit dem Titel eingeforderte, darum nächstliegende Lesemöglichkeit zu entfalten.

Zuerst und vor allem: Das lyrische Ich ist ohne jeden Zweifel Ganymed. Es spricht allein und ausschließlich aus seiner Perspektive. Es ist also mit allen Merkmalen ausgestattet, die der mythologischen Figur zu eigen sind. Das sind nicht gerade viele, eigentlich ist es nur eins, die herausragend-singuläre Schönheit, gekoppelt freilich – und im Namen manifest – mit der lustbetonten Affinität zur Geschlechtlichkeit des eigenen Geschlechts, zur maskulinen Homo-Sexualität. Um sie geht es, vom anfänglichen Umworben-Werden bis zur endlichen Vereinigung.

Es ist also Ganymed, der im sprechenden Namen zur Homo-Sexualität Prädestinierte, der den „Frühling“ als ‚Geliebten‘ apostrophiert, der ihn „im Morgenrot“ ‚anglühe‘ etc. – Der Text installiert von vornherein nicht nur eine erotisch inspirierte Situation, sondern gibt ihr zugleich die Richtung, die vielfältig auf das Männliche abzielt. Das Maskulinum des im vertrauten „Du“ angeredeten ‚Geliebten‘, das Intimität verrät, ist eindeutig, der „Frühling“ ist folglich schon weit mehr als die bloße Jahreszeit, in der die Natur zyklisch zu neuem Leben erwacht. Er

⁴⁰ Homer, Ilias, XX, 232.

ist auch und gerade – wie die initiale Personifikation paradigmatisch für den gesamten Text signalisiert – symbolisch zu lesen.⁴¹

Zunächst kündigt das Morgenrot, analog zum Frühling, den Wechsel von der Dunkelheit der Nacht zum Licht des Tages an. Das Licht, selbst wieder symbolgeladen, ist aber noch gar nicht zur vollständigen Helligkeit entfaltet und wird selbst auch nicht erwähnt. Es kündigt sich an und verbleibt im „Morgenrot“.⁴² Rot ist eine wiederum äußerst symbolträchtige Farbe: Sie ist Insignium nicht nur der Liebe und Leidenschaft, sondern zugleich der Macht, und zwar der dezidiert männlichen. Dem entspricht die gerade nicht schwarz-weiße Unterscheidung des Männlichen vom Weiblichen, wenn zwar dem Weiblichen die Farbe weiß zugeordnet wird, dem Männlichen aber rot – in derart signifikanter Weise, dass in der Scholastik vom „vir rubeus“ die Rede sein kann.

In dieser vom Männlichen durchdrungenen Atmosphäre erscheint der mit „Frühling, Geliebter“ Apostrophierte als Personifikation des Männlichen, bestärkt in seiner ersten, die Farbsymbolik aufgreifenden und intensivierenden Zuwendung, die Ganymed nennt: Im „Morgenrot“ wird er ‚angeglüht‘.⁴³ Das ‚Anglühen‘ – das in diesem Falle durch das Rote im Roten symbolisiert wird – verheißt, in eklatantem Gegensatz etwa zum schnell verbrennenden Strohfeuer, eine gewisse Dauer und Verlässlichkeit. Dem entsprechen die Attribute des ‚Ewigen‘, ‚Heiligen‘ und ‚Unendlichen‘, die allesamt der Zeit, damit auch der Vergänglichkeit entrückt sind. Es handelt sich um Attribute, die auf die Dimension des Göttlichen verweisen. Der als „Geliebter“ Apostrophierte ist von vornherein theistisch inkorporiert.

Der nun be-,drängt“ Ganymed, er zielt auf sein Innerstes, sein „Herz“, traditionelles Zentrum des Lebens wie der Liebe. „Mit tausendfacher Liebeswonne“ hat er eine konstitutive Komponente seines Wesens entfaltet: die „Wärme“,⁴⁴ in der – konsistent im Rahmen der Frühlings-Symbolik – die Kälte des unwirtlichen Winters überwunden ist und die wiederum in Affinität zum ‚Rot‘ und zum ‚Anglühen‘ steht.

⁴¹ Das heißt auch: Rein realistische Bedeutungszuweisungen, die sich allein auf die denotative Ebene stützen, verbieten sich. Die nachfolgenden Bezugnahmen auf symbolische Konnotationen sind zumeist allgelfufig und in jedem besseren Symbol-Wörterbuch oder -Lexikon nachzuschlagen und zu verifizieren. Einzelnachweise unterbleiben deshalb. Herangezogen wurde in erster Linie Lurker, ergänzend Biedermann.

⁴² Die Hervorhebungen in Zitaten des Goethe-Textes sind hier wie im Folgenden von mir.

⁴³ Das hat ganz offensichtlich auch Werner Keller im Blick, wenn er schreibt: „Der Frühling wird, von der Aura des Morgenrots umglänzt, personal empfunden – männlich und drängend, als Liebender, der die menschliche Liebe hervorruft“ (S. 66). Dem Grundtenor der Forschung folgend, vermeidet es auch Keller, die Gleichgeschlechtlichkeit beim Namen zu nennen. Von seiner Beobachtung her spricht nichts dagegen, „menschliche“ durch „männliche“ zu ersetzen. – Immerhin lässt Keller ausdrücklich die Möglichkeit zu, dass in Goethes Text u.a. „homophile Neigungen“ (S. 73) zur Darstellung gelangen. Er nivelliert dies jedoch sogleich, um sich auf die kanonisierte Lesart des Pantheismus zu konzentrieren (a.a.O.).

⁴⁴ Der allbekannte Kalauer vom warmen Bruder liegt gar nicht so fern.

„Gefühl“ und „Schöne“ sind Derivate affektiver – generell: ästhetischer – Provenienz, zielgerichtet mobilisiert, um Ganymed für sich zu gewinnen.

Wenn nun jemand auf diese Weise liebevoll umworben wird, wenn dieser Jemand den Umwerbenden als ‚Geliebten‘ apostrophiert, wenn schließlich dem Werbenden der Status eines Gottes zugemessen wird, dann sind der Umworbene und der Umwerbende gleichrangig. Das heißt, bezogen auf den sprechenden Ganymed: Er ist ἀντίθεος. Das freilich ist er vorerst potentialiter, er kann den ihn an-drängenden Geliebten – noch – nicht „In diesen Arm“ „fassen“, er kann ihn – noch – nicht körperlich er- und be-greifen, obwohl er ihm körperlich nah ist, „schmachtend“ ‚liegt‘ er an seinem „Busen“. Gleichwohl äußert Ganymed genau diesen Wunsch äußerst emphatisch. Immerhin jedoch ist er sich seines Ranges, der Wertschätzung, die ihm entgegengebracht wird, uneingeschränkt bewusst, wenn er den Geliebten im vertraulich-vertrauten „Du“ anspricht, wenn er dessen intensives Werben ohne irgendeinen Zweifel unmittelbar auf sich selbst bezieht.

Dass es sich hierbei um das Werben der Männlichkeit um die Männlichkeit handelt, steht nicht zur Debatte, macht dem Umworbene und schon gar nicht dem Werbenden das Geringste aus. Die Gleich-Geschlechtlichkeit der Beziehung ist selbst-verständlich, sie wird weder in Frage gestellt noch in irgendeiner Weise problematisiert. Sie ist ästhetisch – genauer: syn-ästhetisch – fundiert und zugleich theistisch nobilitiert. Dass die körperliche, also letztlich die sexuelle, Vereinigung dazugehört, dass sie im Zielbereich der ‚tausendfachen Liebeswonnen‘ liegt, ist ebenso selbst-verständlich.

Der theistische Geliebte ist omnipräsent, er ist in Allem, was ihm angehört, in allen seinen einzelnen Komponenten, gegenwärtig. Er ist ἐν κοῦ πᾶν, grammatisch, wie gehabt, genauer: εἷς κοῦ πᾶν, was aber von der Sache her völlig irrelevant ist. Ἐν oder εἷς, die Kardinalzahl eins steht, ob im Neutrum oder im Maskulinum, in der Zahlensymbolik für das Männliche. Das heißt: Das πᾶν müsste eigentlich auch in seiner maskulinen Form πᾶς notiert werden, der hier von Ganymed hymnisch proklamierte Pan-Theismus nämlich umfasst mitnichten die Gesamtheit der Natur, er ist vielmehr konzentriert auf ihre maskuline Dimension. Die freilich weist ein extrem weites Spektrum auf, ihre Struktur zudem ist derart in sich gefestigt, dass sie sogar Komponenten des Femininen integriert, ohne dabei ihr Konstitutivum des Maskulinen auch nur im Ansatz preiszugeben. „Blumen“ und „Gras“ sind, wie Pflanzen generell, traditionelle Symbole des Weiblichen. Auch sie, so Ganymed in einem eigenen Vers, der mit demselben Wortbestand in nahezu identischer Formulierung die erste Apostrophierung des Geliebten wieder aufnimmt, sie derart in der Autoreferenzialität intensiviert, „Drängen sich an mein Herz“. Die Komponenten des Femininen verstärken innerhalb des Kontextes des Maskulinen das Werben eben dieses Maskulinen. Die Symbole des Femininen sind geradezu possessiv dem Maskulinen zugeordnet – „deine Blumen, dein Gras“ – und ihm damit untergeordnet. Das Feminine entfaltet sich gerade nicht als eigene, eigenständige Kraft. Ins Positive gewendet: Feminines ist dem Maskulinen inhärent.

Das nun bedeutet ganz und gar nicht, dass das πᾶν oder πᾶς doch das Ganze der Natur umfasste, mit ihrem männlichen auch ihr weibliches Teil. Ganymed spricht

nach wie vor *den* Geliebten an. Er artikuliert lediglich – aber auch: immerhin –, dass zu seiner Männlichkeit auch ein gewisses Maß an Weiblichem gehört. Die Dimension des Maskulinen schließt all das ein und dominiert all das, was in den Bereich des im „Morgenrot“ und seiner „Wärme“ sich ankündigenden Lichts fällt. Die Dimension des Weiblichen *sui generis* kommt nur kurz ins Spiel, dafür aber von dem ihr inhärenten Potenzial her um so eindrucksvoller. Sie ist, wie aus dieser Lese-Perspektive hervorgeht, in der „Nachtigall“ inkorporiert, deren Gebiet das „Nebetal“ ist. Als diese Inkorporation des Weiblichen steht die Nachtigall in diametralem Gegensatz zum Frühling als Inkorporation des Männlichen: Sie repräsentiert die frühlingshaft erwachende Natur, aber eben ihre andere Seite, ihre andere Dimension, die des dezidiert Weiblichen. „*Luscinia veris nuncia*“,⁴⁵ so in der *Subscriptio* eines frühneuzeitlichen Emblems, „Botin des Frühlings“ sei die Nachtigall. Die Dominanz des Männlichen bleibt, genauso wie das dichotomische Verhältnis beider zueinander, die andererseits aber auch in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen und erst so das Ganze der Natur ausmachen, allerdings mitnichten im Sinne des $\pi\alpha\nu$ oder $\pi\alpha\varsigma$ im $\acute{\epsilon}\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$; denn in einem entscheidenden Punkt bleibt das in der Nachtigall inkorporierte Weibliche radikal vom Männlichen geschieden: Es ist verortet in einem eigenen, ihm gemäßen, durch das „Nebetal“ symbolisierten Gebiet, das definitiv von dem des Theistischen abgegrenzt ist. Das „Nebetal“ ist vom Wortbestand her durch zweierlei gekennzeichnet: durch eine atmosphärische und eine spatiale Komponente. Die für das männliche und weibliche Gebiet identische temporale Komponente verschärft die Unterschiede: Die Zone zwischen der vergangenen, überwundenen Nacht und dem anbrechenden Tag ist hier nicht – symbolisch handelte es sich um eine *contradictio in adiecto* – das „Morgenrot“, sondern das buchstäblich nebulöse Morgengrauen, das eher rückwärtsgewandt noch dem Dunkel der Nacht verhaftet als dem Licht des anbrechenden Tages zugewandt ist. Ersteres symbolisiert das Weibliche, Letzteres das Männliche. Dem entspricht die Raumsymbolik. Das Tal, das sich unterhalb der Position des Ganymed befindet, ist Ort des Weiblichen, zudem steht grundsätzlich alles unten Gelegene oder nach unten Weisende für das Weibliche, zugleich für das Mütterliche.⁴⁶ Insofern besteht hier durchaus auch eine kontrastive Beziehung zum Schluß des Textes – explizit zwischen dem unteren Bereich des Tals und dem oberen Bereich der Wolken, implizit zwischen ‚liebender‘ Mutter und ‚alliebendem Vater‘, jedenfalls zwischen Weiblichem und Männlichem. Beide sind Ganymed „liebend“ zugewandt. Der männliche Liebende allein freilich bemüht sich aktiv ‚drängend‘ um ihn, kommt ihm in der Gestalt der Wolken gar entgegen, die weibliche Liebende hingegen verlässt ihr Gebiet nicht, sie „ruft“ lediglich, dies allerdings in identifizierbarer und identifizierter Weise „liebend“, nach Ganymed, um ihn zu sich hinab ins „Nebetal“ zu locken, um ihn zu verführen.

⁴⁵ Henkel/Schöne, Sp. 871.

⁴⁶ Vgl. dazu z.B. Röll, S. 249 ff.

Aus der Reaktion des Ganymed ergibt sich, dass er den Ruf der Nachtigall adäquat aufgenommen hat. Indem die Nachtigall sich zu Gehör bringt, stört sie – „drein“ rufend – rücksichtslos die Harmonie des rein Männlichen: Am „Busen“ des ‚Geliebten‘ ‚liegend‘, macht sich der „Morgenwind“ – auch er Symbol männlicher Göttlichkeit, in der der Mensch die Gegenwart des Gottes erfährt, indem er seinen Atem spürt – am „Busen“ Ganymeds zu schaffen, was dieser höchlichst genießt. In dieses von gleich-geschlechtlicher erotischer, eben darin harmonischer, Spannung geprägte Idyll platzt abrupt der „Ruf“ – gerade nicht der mehr oder weniger betörende Gesang – der Nachtigall hinein. Das Plötzliche ihres akustischen Auftritts sowie sein Charakter als initiiertes Störmanöver wird unmissverständlich durch das invasive, an den Anfang gesetzte „Ruft drein“ evoziert. Die Nachtigall interveniert, und zwar keineswegs zaghaft, sondern in deutlich vernehmbarer Weise.⁴⁷ Sie tritt, anders als der Geliebte, der von Anfang an als Gebender erscheint, fordernd auf, Ganymed hat sich zu ihr hin zu begeben, sie will ihn von seinem Geliebten weg zu sich hin ver-führen. Sie setzt sich damit explizit in Konkurrenz zum Geliebten, im ersten Moment keineswegs ohne Aussicht auf Erfolg. Die durch die identische Wiederholung betonte Exklamation „Ich komme! Ich komme!“ ist die unmittelbare Reaktion Ganymeds auf den Ruf der Nachtigall, Ganymed ist spontan bereit, ihrem störenden ‚Drein-Rufen‘ Folge zu leisten, sich auf den Weg zu ihr hin ins „Nebeltal“ zu begeben, sich derart ver-führen zu lassen.

Zugleich mit dem beabsichtigten Aufbruch jedoch stellt sich ihm die – wiederum durch die, zumal unmittelbar anschließende, Reduplikation akzentuierte – Frage „Wohin? Ach, wohin?“ Das heißt: Mit der Wahrnehmung des ‚Rufs‘ der Nachtigall eröffnet sich Ganymed allererst eine Alternative zur vorher fraglos akzeptierten Beziehung zum Geliebten. Mehr noch: Für eine kurze Zeitspanne ist der Geliebte aus dem Spiel, allerdings nur für eine extrem kurze. Die von der Nachtigall in die Wege geleitete Verführung findet nicht einmal im Ansatz statt. Ganymed wendet sich nicht dem hinunterweisenden Bereich des ‚Nebeltals‘ zu, sondern dessen genauem Gegenteil, auch dies wieder – zum dritten Mal in Folge (innerhalb eines ja keineswegs umfänglichen Textes) – in der akzentuierenden Reduplikation: „Hinauf, hinauf strebt’s.“

Der Ruf des Weiblichen erweist sich mit der ersten Reaktion Ganymeds letztlich als erfolgloses und folgenloses Zwischenspiel, als tatsächlich bloß vorübergehendes Intermezzo, das freilich in der Negation die Konturen der Gestalt des Ganymed und der qualitativen Beschaffenheit seiner Beziehung zum Geliebten verschärft. Es macht deutlich, dass Ganymed mitnichten aus Unkenntnis oder Mangel an Gelegenheit den Weg zum Weiblichen meidet, dass das vielmehr sehr genau seiner Konstitution entspricht, *expressis verbis* und in nichts verschleiender Deutlichkeit formuliert in jenem „Hinauf, hinauf strebt’s“. Dieses Ganymed inhärente Es, angerissen in dem durch Elision verkürzten „s“, bezeichnet unbeschadet aller

⁴⁷ Dass sie dazu, auch und gerade poetisch, in der Lage ist, belegt etwa Theodor Storms einige Jahrzehnte später entstandenes Gedicht „Die Nachtigall“, wo vom „süßen Schall“ sowie von „Hall und Wiederhall“ die Rede ist.

terminologischen Erwägungen der Psychoanalyse dennoch kaum etwas anderes. Das „Es“ benennt die Instanz, die die Entscheidung für das „Hinauf“ als konstitutionell bedingt ausweist.⁴⁸ Ganymed kann gar nicht anders. Er ist von seiner Natur her dazu prädestiniert, sich dem Männlichen zuzuwenden. Die Nachtigall hatte von Anfang an keine Chance. Ganymeds ‚Streben‘ ist homo-sexuell orientiert. Seine nach dem gescheiterten Ablenkungsversuch durch das Feminine nunmehr definitive Hinwendung zum Maskulinen erfolgt konsequenter Weise nicht etwa nur *in* ‚sehender Liebe‘, sondern hat eine weitaus stärkere Intensität: In der Gleichsetzung mit dem „Mir, mir“ definiert sich Ganymed geradezu als ‚die sehende Liebe‘. Das Wesen Ganymeds ist konzentriert auf seine Homo-Erotik und -Sexualität.

Mit der Gewissheit des einzuschlagenden Weges wird die latente Sexualität, die die Rede des Ganymed von ihrem Beginn an in all ihren erotischen Variationen begleitet, konkretisiert. Die von der Nachtigall gestörte Harmonie zwischen Geliebtem und Liebendem, wobei der eine der andere ist und umgekehrt, wird nicht nur wieder-hergestellt, sondern in äußerster Vollendung zu ihrem Höhepunkt gebracht.

Diese zur Vollendung gelangende Harmonie – das ist ja wörtlich: der Gleich-Klang, der dem Gleich-Geschlechtlichen in synästhetischer Brechung doch sehr nahe kommt – ist bis ins Detail hinein adäquat – in konsistenter analogischer Entsprechung: „homo-logisch“ – gestaltet, einschließlich der Verbindung des Textbeginns mit seinem Schluss. Dem triebhaften „Hinauf“-‚Streben‘ Ganymeds kommen „die Wolken“ zielgerichtet in gegenläufiger Korrespondenz „abwärts“ (also aus dieser Perspektive der Raumsymbolik auch: zu einem Femininum) entgegen, so dass sie sich Ganymed, „der sehenden Liebe“, zu-‚neigen‘. Sie nehmen Ganymed fraglos – es steht gar nicht zur Diskussion, dass es anders sein könnte – in ihrem „Schoße“ auf, um ihn „Aufwärts“ zu befördern.

Ganymed befindet sich an einem äußerst intimen Ort, eine Steigerung ist nicht mehr möglich. Das wird zusätzlich dadurch akzentuiert, dass der sprechende Ganymed die Wolken direkt-vertraut anredet. Er weiß sehr wohl, wo er sich befindet, und er befindet sich ganz offensichtlich sehr wohl. Der liebende Ganymed ist, genau so wie sein liebender Geliebter, am Ziel angelangt, der Eine kann den Anderen nun „fassen“, im „Schoße“ der Wolken, am „Busen“ des Geliebten findet die beiderseitige Vereinigung statt, emphatisch proklamiert im vielzitierten Ausruf „Umfangend umfängen!“⁴⁹

⁴⁸ Das, wie im Lindenhahn-Kommentar, als „ein natürliches Prinzip gewissermaßen“ zu bezeichnen, ist denn doch gar zu blauäugig.

⁴⁹ Dass die viel beschworene Vereinigung durchaus geschlechtlich dimensioniert ist, gesteht wenigstens indirekt auch Inge Wild zu, indem sie in ihrem textsortenbedingt extrem kurzen Artikel über Ganymed in einem langen Satz vermerkt: „Im aktivisch-passivischen ‚Umfangend umfängen!‘ mündet sie in eine Vereinigungsphantasie mit dem Göttlichen, die im bergenden Schoß der Wolken weibliche und im Sehnsuchtsziel „Alliebender Vater“ männliche Gefühlskomponenten enthält.“ Dass auch sie freilich dem kanonisierten

Dass diese Vereinigung nicht nur auf der konnotativen Ebene des Symbolischen, sondern auch und zuerst auf der des rein Denotativen eine sexuelle ist, liegt – wenn man denn genau und vorbehaltlos liest und nicht irgendwelche Verdrängungsmechanismen wirken lässt – auf der Hand: Wenn ein männliches Ich sich „in“ einem „Schoße / Aufwärts, / Umfangend umfassen“ bewegt, wenn es sich dabei zugleich „an [.]einem Busen“ befindet, so bedarf das keiner weiteren Erläuterung, auch dann nicht, wenn es sich hier um eine gleich-geschlechtliche Vereinigung handelt. Der „Akt der Liebe“, den auch jemand wie Clemens Lugowski konstatieren muss,⁵⁰ vollzieht sich – was ja auch nicht gar so ungewöhnlich ist – im Akt der Sexualität.

Unterstrichen wird das nicht nur durch die Symbolik der Orphik, die, wie gehabt, in der Wolke das Männliche sieht, und zwar als dezidiert sexuell definiertes: Regen, also die Entladung der Wolke, gilt als *ἑρὸς γάμος*, als heilige Hochzeit, in der die Befruchtung der (mütterlich-weiblichen) Erde stattfindet. Die Wolke mithin ist Symbol des männlichen Geschlechtsorgans. Unterstrichen wird die sexuelle Bedeutung der Wolke zusätzlich dadurch, dass derjenige, der sich mit allem möglichen Mitteln um Ganymed bemüht und der jetzt zum Erfolg gelangt, einige Übung im Umgang mit Wolken hat, und zwar zum ausschließlichen Zweck des Vollzugs eines sexuellen Aktes. Ixion wird von Zeus – auch in diesem Zusammenhang durchaus „alliebender Vater“ –, der ihm gerade einen Mord (den an Eioneus) vergeben hat, an seine Tafel geladen. Ixion dankt ihm auf seine Weise, er will die Gelegenheit nutzen, um die Frau seines Gastgebers zu verführen.⁵¹ Zeus durchschaut seine Absicht. Zwar ist er gegen die Triebhaftigkeit des Ixion und auch deren Ausrichtung auf Hera ganz offensichtlich machtlos, er gibt jedoch einer Wolke die Gestalt Heras, und mit ihr vollzieht Ixion den sexuellen Akt (der prompt zum Zeugungsakt gerät, in dem Kentauros entsteht, der nachmalige Erzeuger jener Mischwesen gleichen Namens). Als Nephelē – *νεφέλη* ist das griechische Wort für Wolke – geht sie in die Mythologie ein. Entscheidend für diese Wolken-Bildung in Bezug auf den Text ist ihr Zweck, eben der Vollzug der sexuellen Vereinigung. Dass ein männlicher Schoß sich der „sehnenen Liebe“ öffnet und sie in sich aufnimmt, manifestiert sich definitiv im Namen des Ganymed, dessen sprechende Qualität an genau dieser Stelle virulent wird, in buchstäblich körperlicher Konkretion: *Γανυμήδης* ist hier „der, der sich an den männlichen Geschlechtsteilen erfreut“.

Wie generell in den Äußerungen der Forschung zum Text, ist besonders in Bezug auf seinen kumulativen Schluß die Rede nicht nur vom „Eins-Sein mit Gott“⁵² oder

Deutungsmuster verhaftet bleibt, wird deutlich, wenn das Personalpronomen identifiziert wird: „sie“ bezieht sich auf „die pantheistische Liebe zur Natur“.

⁵⁰ Lugowski, S. 61.

⁵¹ Angebracht wäre hier durchaus eine weniger euphemistische Vokabel, die der Drastik des Vorhabens näher käme.

⁵² Lindenhahn, S. 2.

bzw. in der Natur⁵³ etc. oder gar vom „Akt der Liebe“⁵⁴, sondern in schöner Regelmäßigkeit auch von der vom sprechenden Ganymed artikulierten Emphase und Ekstase seines Erlebens.⁵⁵ Exemplarisch, zugleich in aller Deutlichkeit die crux der kanonisierten Lesart markierend, sieht Rudolf Drux hier „die ekstatische Darstellung der Natur als eines Liebespartners“.⁵⁶ Das ist so falsch gar nicht; denn in der Tat geht es um „ekstatische Darstellung“, geht es um „Natur“ und um das Verhältnis des sprechenden Ganymed zu einem „Liebespartner“.⁵⁷ Aber – und erst dann wird diese Äußerung dem Text auch in vollem Umfang semantisch gerecht –: „Liebespartner“ ist gerade nicht „die Natur“ in ihrer Gesamtheit, sondern in symbolischer Eindeutigkeit ihre dominante Dimension des Maskulinen, die sich Ganymed homo-erotisch und -sexuell zuwendet, der sich Ganymed gleichermaßen zuwendet und der er letztlich zugewandt bleibt, wobei die Dimension des Femininen – im antiken Mythos: die Eos-Variante – mit der Abkehr von der Nachtigall in derselben symbolischen Eindeutigkeit explizit zurückgewiesen wird. „Die ekstatische Darstellung der Natur als eines Liebespartners“ mithin ist zu verstehen als die Darstellung homoerotischer und -sexueller Lust, die sich im Ekstatischen der Diktion niederschlägt, mit ‚einem Liebespartner‘, einmündend in die Darstellung des Vollzugs des homosexuellen Aktes.

So, wie sich die Diversifikationen der Natur, in denen der von vornherein als „Geliebter“ gefeierte Liebende Ganymed umwirbt, zum ‚alliebenden Vater‘ verdichten, verdichtet sich die symbolische Darstellung zur mythologischen. Der ‚alliebende Vater‘ ist selbstverständlich kein biologischer – damit auch kein ‚alter‘, naturbedingt eine Generation älterer – Vater, mit dem Ganymed die inzestuöse Vereinigung vollzöge, er ist aber auch mehr als eine symbolische Personifikation, er *ist* mythologisch die personale Inkorporation des sich im Frühling mit all seinen Attributen immer wieder erneuernden, ewig jungen, unsterblich-göttlichen Männlichen. Das heißt zugleich: Er *ist* der männliche Gott, mit dem Ganymed die homo-sexuelle Vereinigung vollziehen kann. Und in dieser Vereinigung wird er zum Teil dieses unsterblich-göttlichen Männlichen, etabliert sich sein Status des ἀντίθεος. Der ‚alliebende Vater‘ ist somit auch nicht *ein*, sondern *der* „Liebespartner“ des Ganymed, er ist „Geliebter“ im emphatischen Sinn. Und dieser wirbt auch nicht um irgendeinen jungen Mann, mit dem er sich schließlich vereinigt, sondern um Ganymed, und der ist per definitionem καλλιστός [...] θνήσκων

53 Vgl. ebd.

54 S.o., Lugowski, S. 61.

55 Vgl. beispielsweise und beispielhaft Drux, S. 116 f., der, wie es dem „Handbuch“-Artikel geziemt, die Äußerungen der Forschung bündig-repräsentativ zusammenfasst.

56 Drux, S. 116.

57 Dass Drux nicht, wie es ja das Femininum „Natur“ nahelegt, von der ‚Liebespartnerin‘ spricht, sondern die maskuline Form wählt, könnte durchaus signalisieren, dass er die Relevanz des Geschlechtlichen registriert hat.

ἀνθρώπων,⁵⁸ der schönste der sterblichen, nicht „Menschen“, sondern nunmehr definitiv: „Männer“, dessen Name zugleich – ebenfalls: per definitionem – Lust an der homo-sexuellen Vereinigung nicht nur verheißt, sondern garantiert.

5 Fazit

Bei Goethes „Ganymed“ handelt es sich nicht einmal in Ansätzen um eine „Umdeutung des Mythos“ von Ganymed, schon gar nicht um eine, die „sehr weit geht“, wie Rasch moniert.⁵⁹ Dabei denn auch noch „die spezifischen Motive des Mythos von Ganymed“ zu erwarten bzw. zu vermissen, also Zeus in Gestalt des den schönen Jüngling raubenden Adlers etc., so ebenfalls Rasch, zeugt von einem reichlich naiven Verständnis mythischer Rede. Immerhin variieren schon in der griechischen Antike die Spezifikationen der Gestalt dieses Mythos.

Etwas ganz Anderes ist hier denn auch der Fall: Es liegt keine „Umdeutung“, nicht einmal eine Deutung des Mythos von Ganymed vor, sondern dessen poetische Konkretion. Die im Titel des Textes zitierte Gestalt der griechischen Mythologie, die ja in ihrem ursprünglichen Kontext arm an Konturen ist, zudem lediglich als peripheres Objekt einer der zahlreichen Begierden des Zeus (bzw. auch einer wahrscheinlich singulären Begierde der Eos) in Erscheinung tritt, wird zu einem überaus sprachmächtigen Subjekt, das in *eigener* Rede, aus *eigener* Perspektive sich selbst zur Sprache bringt und sich derart eine eigene und eigenständige ästhetische – im Wortsinn: wahrnehmbare – Präsenz, mithin Existenz verschafft. Der poetische Text ist ein mythologischer Text, in der hymnischen Vergegenwärtigung des Erlebens vollendet harmonischer homo-sexueller Lust *ist* er Mytho-Logie.

Selbstverständlich hinterblendet das Titel-Zitat intertextuell den antiken Mythos. Nicht umsonst gehen ausnahmslos alle Arbeiten, die den Text thematisieren, auf die mythische Gestalt des Ganymedes ein, sei es auch nur, um das Nicht-Vorhandensein von Bezügen zu behaupten. Dass das von Grund auf falsch ist, liegt wohl nicht nur an der geradezu kanonisierten Ungenauigkeit der Lektüre des Goethe-Textes, sondern auch an der Unbestimmtheit des Mythos von Ganymedes. Tertium comparationis und damit Ursprung der Fehldeutungen ist das konsequente Ausblenden der Beiden inhärenten Gestaltung von Sexualität, zumal von Homo-Sexualität, zumal von homo-sexueller Lust. Zu erklären ist das vermutlich als sozialpsychologisch fundierter Verdrängungsmechanismus, der, wie Homosexualität generell, auch eine hoch artifizielle, äußerst sublimierte Gestaltung homo-sexueller Lust, wie sie in Goethes „Ganymed“ vorliegt, sozial tabuisiert.

Denn dass es sich genau darum handelt, signalisiert in aller Deutlichkeit ebenfalls bereits der Titel, und dieses Signal dürfte dem Leser, der sich einigermaßen in Literatur und Kultur der römischen Antike auskennt – und das gehörte wenigstens bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein noch zum Standardrepertoire

⁵⁸ Homer, *Ilias*, XX, 233.

⁵⁹ Rasch, zit. bei Trunz, S. 487.

eines jeden Gebildeten –, keinerlei Schwierigkeiten der Identifikation bereiten. Das Signal ist ein-deutig, zusätzlich akzentuiert durch eine Kleinigkeit, die freilich in den kanonisierten Lektüren nicht einmal erwähnt wird, außer in diesem Zusammenhang aber auch nicht erwähnenswert ist. Der Titel lautet nicht „Ganymedes“, sondern „Ganymed“. In dieser verkürzten Form wird er in der römischen Antike als Synonym gebraucht. Ein solides lateinisches Wörterbuch aus dem 19. Jahrhundert gibt Auskunft: „e[in] Ganymed = ein Buhlnkabe“⁶⁰ oder, so ein ebenso solides Fremdwörterbuch aus derselben Zeit: „= ein Lustknabe“.⁶¹

Literatur

1. Quellen, Forschungen, Kommentare

- Goethe, Johann Wolfgang: Ganymed. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. v. Erich Trunz. Bd. 1. Gedichte und Epen I, textkrit. durchges. u. komment. v. Erich Trunz, 13. Aufl. München 1982, S. 46 f.
- Goethe, Johann Wolfgang: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. v. Erich Trunz. Bd. 9. Autobiographische Schriften I, textkrit. durchges. v. Liselotte Blumenthal, komment. v. Erich Trunz, 10. Aufl. München 1981.
- Biermann, Heinrich u. Bernd Schurf (Hg.), unter Beratg. v. Karlheinz Fingerhut: Texte, Themen und Strukturen. Deutschbuch für die Oberstufe, Berlin 1999.
- Birus, Hendrik u. Karl Eibl: [Kommentar zu Goethes „Ganymed“]. In: Goethe. Werke. Jubiläumsausgabe. 1. Bd. Gedichte. West-Östlicher Divan, hg. v. H. B. u. K. E., Darmstadt 1998, S. 590 f.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a.M. 1981.
- Drux, Rudolf: Ganymed. Art. in: Goethe Handbuch. Bd. 1. Gedichte, hg. v. Regine Otto u. Bernd Witte, Stuttgart u. Weimar 1996, S. 115-118.
- Heraklit: Fragmente. In: Die Vorsokratiker. Ausw. d. Fragm., Übersetzg. u. Erläuterungen v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987, S. 231-283.
- Homer: Ilias. Griech. u. dt., hg. v. Hans Rupé. 10. Aufl. Düsseldorf u. Zürich 1994.
- Kämper-van den Boogaart, Michael: Thomas Mann für die Schule, Berlin 2001.
- Keller, Werner: Goethes „Ganymed“. Mythisches Modell und odische Metamorphose. In: Sinn und Symbol, hg. v. Karl Konrad Polheim. Festschrift Josef Strelka, Bern 1987, S. 65-85.
- Lindenhahn, Reinhard: Arbeitsheft zur Literaturgeschichte. Sturm und Drang. Texte – Übungen, Berlin 1996.
- Lugowski, Clemens: Goethe: Ganymed. In: Interpretationen I. Deutsche Lyrik von Weckherlin bis Benn, hg. v. Jost Schillemeit, Frankfurt a.M. u. Hamburg 1965, S. 47-64 [Erstdruck 1942].

⁶⁰ Georges, Sp. 367.

⁶¹ Heyse, Sp. 150. – Vertrackter Weise finden sich diese buchstäblichen Gleichsetzungen im Wörter- wie im Fremdwörterbuch nicht unter „Ganymedes“, sondern unter „Catamitus“. Georges wie Heyse erläutern: „verderbt aus Ganymedes“ und bestimmen dann die Bedeutung von „Ganymed“.

- Ovid: *Metamorphosen*. Lat. u. dt., hg. v. Erich Rösch. 14., i. Anhg. kompl. überarb. Aufl. München 1996.
- Platon: Phaidon. In: *Platon, Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, 2. Aufl. Darmstadt 1990, Bd. III, bearb. v. Dietrich Kurz, S. 1-207.
- Ranke-Graves, Robert von: *Griechische Mythologie, Quellen und Deutung*. 2 Bde, Bd. I, 10. Aufl. Reinbek 1981, Bd. II, 9. Aufl. Reinbek 1980 (= rde 113 u. 115).
- Rasch, Wolfdietrich: *Ganymed. Über das mythische Symbol in der Goethezeit*. In: *WW*, 2. Sonderheft, 1954, S. 34-44.
- Röll, Franz Josef: *Mythen und Symbole in populären Medien. Der wahrnehmungsorientierte Ansatz in der Medienpädagogik*, Frankfurt a.M. 1998 (= Beiträge zur Medienpädagogik 4).
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Bd. 1. Von der Aufklärung bis zum Idealismus, Darmstadt 1985.
- Trunz, Erich: [Kommentar zu Goethes „Ganymed“]. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hg. v. Erich Trunz. Bd. 1. Gedichte und Epen I, textkrit. durchges. u. komment. v. Erich Trunz, 13. Aufl. München 1982, S. 485-487.
- Weimar, Klaus: *Goethes Gedichte 1769-1775. Interpretationen zu einem Anfang*. Paderborn u.a. 1982 [hier: S. 95-101].
- Wild, Inge: Art. „Ganymed“. In: *Metzler Goethe Lexikon*, hg. v. Benedikt Jeßing, Bernd Lutz u. Inge Wild, Stuttgart u. Weimar 1999.

2. Wörterbücher und Nachschlagewerke:

- Biedermann, Hans: *Knaurs Lexikon der Symbole*, München 1989.
- Gemoll, Wilhelm: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, durchges. u. erw. v. Karl Vretska, 8. Aufl. München u. Wien 1962.
- Georges, K[arl] E[rnst]: *Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 4., verb. u. verm. Aufl. Leipzig 1880.
- Henkel, Arthur u. Albrecht Schöne (Hg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1967.
- Heyse, Joh[ann] Christ[ian] Aug[ust]: *Allgemeines verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch [...]*, 13., neu bearb., viel berichtigte u. vermehrte Ausgabe Hannover 1865.
- Lurker, Manfred (Hg.): *Wörterbuch der Symbolik*. 5., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart 1991.

Anschrift des Verfassers:

Dr. Boy Hinrichs, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 561, 69120 Heidelberg