RILKE UND DIE RELIGION

A Thesis

Presented to

The Faculty of

Graduate Studies and Research

University of Manitoba

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Master of Arts

---

by

Alfred W. Hauser

May 1965

THE UNIVERSITY OF MANITOBA
ELIZABETH DAFOE LIBRARY

RILKE UND DIE RELIGION

M. A. Thesis May 1965

(by Alfred W. Hauser)

ABSTRACT

The aim and purpose of the present thesis is to examine the development of the religious element as it emerges and undergoes significant changes in Rilke, the man and the poet. It is therefore only natural that this particular problem takes us beyond a purely literary interpretation of his work, be it his poetry, his prose and his no less important correspondence. However within his poetic output there stands out one volume which is immediately revealing to our purpose, namely the poems he assembled under the title "Das Stundenbuch". Even the title itself has to be taken as a signal with its religious connotations. This becomes even more strikingly evident when we consider the three parts of the book under the headings which Rilke has chosen: 1.) "Vom mönchischen Leben", 2.) "Von der Pilgerschaft", 3.) "Von der Armut und vom Tode".

In this important early work the religious note is struck throughout. It occupies a central position in Rilke's preoccupation in its understanding of religious meanings and attitudes. This makes it incumbent upon us to assign it the same central place within the context of the present thesis. However it is difficult if not impossible to arrive at clearly marked and defined or definable delineations which is partly

Rilke und die Religion

Abstract

(Continued)

due to his own characteristic and peculiar way of giving poetic expression to religious concerns and propositions. As in all his poetic achievements we note also the same characteristic flavour in diction and style of his religious poetry. The difficulties inherant in the religious theme and its critical interpretation and evaluation have always existed and they still persist as is testified by the vast body of critical studies on this poet. It can be safely stated: No poet of our century has been so extensively discussed and analysed, and whilst Rilke has, since his death in 1926, provoked some illuminating criticism, it would seem nevertheless that he is hidden more and more behind a veil of commentary and that his true features have become abscured by the mist caused by the unhealthy confusions of many of his critics. We find ourselves between two barriers set up by the rhapsodic eulogies and uncritical enthusiasms of ardent admirers and followers on the one hand and by the equally unhelpful contributions of detractors and debunkers on the other. The marvel is that the inevitable excesses on both sides have not managed to do more permanent harm. Yet it has become increasingly necessary to remove the fog that now surrounds him.

It has become all too evident that the majority of critics and biographers take enormous pains to prove that Rilke's poetry has either little or at best a tortuous and enigmatic relation

Rilke und die Religion

Abstract

(Continued)

to the artist as a human being. They roundly assert that Rilke could not climb as high as he built and that the man lagged terribly behind the poet he was both in achievement and integrity. There they get stuck. Surely no good poem is ever damaged by being interpreted and even taken to pieces, but it is equally certain that poets as persons are taken to pieces much too much nowadays with results that can only be deplored. But that there is a gap between the man and his work, between the personal story and his poetic development, has been made abundantly clear by Rilke himself. This discrepancy was and remained his conflict, his agony and his tragedy which, with the years, became ever more poignant and inescapable. It proved fatal that he should have searched in vain when he went so far as to make a religion out of art. But when in the end he felt prompted to exclaim "Art is superfluous" he meant that art can not heal wounds nor take the bitterness out of life or death.

Problems such as these become even more intensified when we come up against religious and metaphysical themes and Rilke's handling of them. Critics have even gone so far as to claim that Rilke must be understood as being a mystic. There is certainly an element of truth in this assumption, inasmuch as his religious poetry is always most personal and strongly feeling - toned and perhaps nowhere more so than in the Stundenbuch. Of this Rilke

Rilke und die Religion

Abstract

(Continued)

himself was only too acutely aware and later, as a more mature man and artist he deprecated the fact that too much was owed to pure feeling and inspirational qualities in this early work. It should be noted that the religious experiences which have gone to the making of the Stundenbuch owe much to his visits to Russia where he fell under the immediate spell and impact of what he himself called "die russische Seele".

Another difficulty which has to be faced especially in connection with his religious struggles concerns his ever changing attitudes. The question arises whether we have to consider these as new and differing responses on his part or as outright contradictions under differing rapidly and changing conditions and situations of life. This is however less important than the presence of Rilke's continuing search for God and his readiness to expose himself to an unending struggle which gives his life and work nevertheless a striking unity and continuity. It can not be expected of a poet that he should be asked to make a significant and valid contribution to any dogma or doctrine, Christian or otherwise, since this would make him a theologian rather what in fact he was and remained, namely a poet dedicated both to life and to art. From this angle we should also be on our guard against using dis-

Rilke und die Religion

Abstract

(Continued)

stinctions such as Christian and not Christian.

Rilke's astounding appeal is not in the least due to the way he speaks to those who find themselves, as he did, in a state of crisis. Whatever is lacking as far as religious commitment is concerned is compensated for by the patience, the genuineness and unflinching constancy with which he pursuit his life's purpose as he saw and understood it. It is qualities such as these that gave a personal validity to his search for God together with all other struggles he took upon himself throughout his lonely but never dispairing sense of responsibility in the face of life's and art's demands.

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL		SEITE
I.	RILKE UND GOTT	1
II.	INNERE ZUSAMMENHÄNGE DES STUNDEN-BUCHS MIT DEN DUINESER ELEGIEN	30
III.	RILKE UND DAS MYSTERIUM TREMENDUM	39
IV.	RILKE UND DER TOD	45
V.	RILKE UND DER GLAUBE	53
VI.	RILKE UND DAS CHRISTENTUM	89
VII.	RILKES AUSEINANDERSETZUNG MIT SEINER ZEIT	96
VIII.	RILKE UND KIERKEGAARD	122
IX.	RILKE UND DIE EXISTENZPHILOSOPHIE	132
X.	RAUM UND ZEIT ALS METAPHYSIK DES OFFENEN	141
XI.	DIE RELIGIÖSE ENTWICKLUNG DES SPÄTEN RILKE	154
	ANMERKUNGEN	181
	BIBLIOGRAPHIE	187

KAPITEL I

RILKE UND GOTT

Elisabeth von Schmidt - Pauli berichtet in ihrem Rilkebuch, dass Rilke nach Beendigung des Krieges 1914/18 immer wieder gesagt habe: "Das Wichtigste ist der Einzelne."[1] Aber schon viel früher stand ihm fest, dass es der Einzelmensch ist und bleibt, mit dem es seine Gedankenwelt zu tun hat. Nicht mit Menschen<u>gruppen</u> ringe er, er ringe mit dem <u>Einzelnen</u>. So schreibt er am 3. August 1907 an Stefan Zweig: "Sie werden es mir nicht missdeuten, wenn ich, in aller Aufrichtigkeit, eingestehe, dass mein Auge auf "Kreise" nicht eingestellt ist: ich sehe sie nicht, so sehr bin ich davon erfüllt, dass es sich immer und überall um die Einzelnen handelt."[2] Dies Ringen vollzieht sich, abgesehen von den Briefen, vornehmlich im Werk des Dichters. Und darin eben liegt die Schwierigkeit, allemal seine Intentionen richtig zu erfassen. Das Wort des Dichters ist nicht so eindeutig, weil nicht so systematisch durchreflektiert, wie in der Begriffsarbeit der Philosophen und Theologen im engeren Sinn des Wortes. Als an Rilke im Jahre 1924 die Frage herantrat, ob eine Neuausgabe des Stundenbuchs illustriert werden solle, lehnte er ein solches Vorhaben ab, und zwar mit der charakteristischen Begründung, "dass das dich-

terische Bild eine solche Festlegung und Bindung an bestimmte Vorstellungen des in ihm vorgeschlagenen Inhalts nicht ohne Schaden vertrüge; ein solches Bild will nicht beim Wort genommen sein, es lebt von seiner Schwebe und erneut sich aus ihr. Nicht als ob es ungenau sei und so bleiben wolle: aber es liegt in dem Geheimnis der Natur, in jedem Auffassenden einen anderen Rand seiner Präzision abzuzeichnen."[3] Das dichterische Bild hat also eine gewisse "Schwebe" und Spielraumbreite seiner Auffassungsmöglichkeit. In diesem Sinn hat es trotz seiner Genauigkeit keine endgültige "Präzision". Darin besteht die Schwierigkeit einer theologischen Auslegung Rilkes. Freilich, das scheint denn doch zu weit zu gehen, wenn man, den Dichter überspannend, gesagt hat: "Hätte Bruder Rilke antworten sollen auf die Fragen der Theologen, wo sein Gott zu finden sei, und wie er ihn sähe, über allem, oder in allem, als Person, oder unpersönlich, wäre der Dichter in sich zusammengesunken vor dem Andrang dieses ihm fremden Fragens."[4] Dieses Zusammensinken ist unglaubwürdig. Hier stehen nicht theologische Reflexionen zur Frage, sondern ganz elementare religiöse Urerfahrungen. Auch hat Rilke derartig sublime und subtile Fragen erörtert, dass ihn die Theologen als Gesprächspartner wahrlich nicht zu genieren brauchten. Eher wäre zu fragen, ob nicht vielmehr ein "Theologe" zusammensinken könnte vor dem Andrang des ihm fremden Rilkeschen Fragens! Es ist ja richtig: "Das Stundenbuch ent-

hält keine Theologie; es zeichnet Bilder und Gedanken auf, die aus dem Lauschen des Gefühls zu Gott hin aufquellen - in Nähe, Schwere, Dichtigkeit verschieden, je nach Kraft und Gnade."[5] Aber insofern enthält es doch eine Theologie, wenn man darunter kein System von Begriffen und Lehrsätzen versteht, sondern die schlichte Besinnung darauf, was im religiösen Erlebnis vor sich geht. Dieser Logos bleibt auch dem Dichter nicht erspart, wenigstens keinem, der etwas zu sagen hat. Und wir glauben, dass Rilke nicht nur unter den Dichtern, sondern auch unter den religiösen Denkern, also den Theologen, keinen geringen Rang einnimmt. Seinen Lesern aber bleibt ebenfalls nicht die alte Frage erspart: "Verstehst du auch, was du liesest?" (Apostelgeschichte 8,30). Auch sie sind zur Anstrengung des Begriffs gefordert.

Es bedarf einer vorbereitenden Erwägung, um den Gott, den Rilke im Stundenbuch verkündet, zu verstehen. Was meint der religiöse Mensch eigentlich, wenn er "Gott" sagt? Wir antworten, er meine dasjenige Ur-sein, oder diejenige Ur-Wirklichkeit, die die Welt der Dinge und die der Werte trägt, aber als tragender <u>Grund</u> zugleich ihr ewig unergründlicher, sich jeder Form und Formung entziehender, transzendent-überschwenglicher <u>Abgrund</u> ist. Wäre Gott nur Abgrund und nicht Grund, so wäre die geformte Welt völlig beziehungslos zu ihm, sie wäre in absolutem Sinn gott-los. Offenbart sich Gott aber durch die Welt und in der Welt als der, der sie erschuf und

mit seinen Kräften durchwaltet, so ist er Grund. Wäre umgekehrt Gott nur Grund und nicht Abgrund, so geriete er in eine so nachbarliche Verflochtenheit mit der Welt als der in ihr wirkende und wesende, dass er selber zu einem Stück Welt, oder gar die Welt selbst würde. Gott hörte alsdann auf, Gott zu sein. Zum Gott-sein Gottes gehört, dass der Grund Abgrund ist: unfassbar, ungreifbar, unbegreiflich in seiner Majestät, in seiner Heiligkeit, in seiner Herrlichkeit, alles das noch transzendierend, was der Gläubige zu seinem Lob und zu seiner Ehre zu sagen, oder vielmehr zu stammeln sich getraut. Erst beides: Abgrund und Grund (oder umgekehrt) zu sein, erfüllt das, was der Fromme meint, wenn er Gott sagt. Hieraus folgt, dass alle Aussagen über göttliches Wesen widerspruchsvoll- paradoxen Charakter tragen, indem jede Aussage, die das Grund-sein, d.h. das Offenbarwerden intendiert, sich selbst transzendiert, um in dem Abgrund-sein Gottes un-sagbar zu werden.

Dies ist die Wahrheit der Mystik und mithin auch desjenigen vielgeschmähten Mannes, der unter dem Vorgeben der Apostelgeschichte 17,34 genannte, von Paulus in Athen bekehrte Ratsherr Areopagita Dionysius zu sein, mit der unangefochtenen Authorität eines Apostelschülers die Ost- und die Westkirche mit neuplatonischer Mystik überschwemmt hat. Des Pseudo-Dionysius Areopagita Schriften sind um das Jahr 500 in

Syrien entstanden. Er ist weithin abhängig von dem Schrifttum des Neuplatonikers Proklus (410 - 485), hat aber wahrscheinlich auch Plotin gekannt. Um seines urchristlichen Verfassernamens willen wurde er die "grosse Authorität, vor der sich die ganze mittelalterliche Scholastik und Mystik beugte." Erst Luther wurde an ihm irre. In der neueren, vornehmlich katholischen Forschung ist seine wahre Herkunft unbestritten erkannt worden, was aber nicht unbedingt seiner Bedeutung Abtrag zu tun brauchte. - Was uns in unserem Zusammenhang an seiner, des christlichen Neuplatonikers Lehre interessiert, ist die Unterscheidung zwischen einer "bejahenden" und einer "verneinenden" Theologie.

1.) Die bejahende, oder kataphatische Theologie steigt von Gott zu dem Endlichen herab und betrachtet Gott als den "Allnamigen". Allnamig ist er, weil er sich in der Welt als dem Produkt seines Schöpferwillens offenbart, weil er als "Ursache aller Dinge" die Quelle alles Guten, Lichten, Schönen, überhaupt alles Seins ist. In die so entstandene Welt findet eine "Ergiessung der Gottheit" statt, ein "Erfülltsein der Schöpfung durch Gott", wonach alle Wesen Gott enthalten und so Hüllen und Symbole der Gottheit sind. Die bejahende Theologie ist voll des staunenden Entzückens über die "überschwengliche Güte, in welcher Gott als Ursache aller Dinge alles liebt, alles schafft, alles vollendet, alles

zusammenhält, alles lenkt", in welcher er alle Wesen "von den höchsten und ersten bis zu den letzten durchdringt", und deren "sichtbares Abbild die grosse, ganz glänzende und allezeit leuchtende Sonne ist". Weil Gottes Wesen Schönheit und Güte ist, darum weist das ihr entsprungene Universum eine unlösliche Harmonie und Ordnung auf, kraft welcher Engel, Menschen, Tiere, Pflanzen und leblose Natur in Freundschaft und Liebe vereint sind. - Eine bejahende Theologie gibt es, weil Gott Grund ist. Weil alles nur ist, sofern es aus und in Gott ist, wird alles Zeitliche und Irdische zum Bild und Gleichnis für das Ewige, gibt es positive Aussagen über Gottes Wesen.

2.) Die verneinende, oder apophatische Theologie steigt von dem Endlichen wiederum zu Gott auf und betrachtet ihn als den, der er nicht ist, als den "Namenlosen". Kein Wesen, kein Leben, kein Licht, kein Gedanke, kein Verstand reichen an eine Ähnlichkeit mit IHM heran, dessen Wesen ein Un-sichtbares, Un-ermessliches, Un-begrenztes ist. Die verneinende Theologie führt zu einer reineren und tieferen Erkenntnis des Göttlichen als die bejahende es vermag, zu der wissenden Unwissenheit, dass es das über alles Sein, über allen Begriff, über alle Erkenntnis, über jedes Bild und Gleichnis unendlich Erhabene ist. Während die bejahenden Aussagen "unangemessen" sind, sind ihnen gegenüber die verneinenden "wahr".

Aber nicht wahr in einem letzten Sinne, da Gott das noch über den Gegensatz aller positiven und negativen Prädikate Erhabene ist, das Dunkel, in dessen Lautlosigkeit der Myste eingeht in unaussprechlicher "Einigung". - Eine verneinende Theologie gibt es, weil Gott Abgrund ist. Weil er aber noch jenseits von Bejahung und Verneinung steht, ist er das Jenseits noch von Grund und Abgrund.

3.) Aus der Dialektik von Grund und Abgrund kommt es zu der paradoxen Aussage, dass die Seele mit Gott sich im "überlichten Dunkel" eint, dass das"göttliche Dunkel" das "unzugängliche Licht" ist, in dem die Gottheit wohnt.[6] Dionysius der Äropagit war es, der die Rede vom "geheimnisvollen Glanz des göttlichen Dunkels" geprägt und aller späteren Mystik überliefert hat. In dem fünften Brief an den Diakon Dorotheos schreibt er: "Das göttliche Dunkel ist das unzugängliche Licht, in welchem, nach der Schrift, Gott wohnt. Und obwohl es unsichtbar ist wegen seiner überschwenglichen Helle und unzugänglich wegen der Überfülle seiner Lichtergiessung, so gelangt dazu jeder, der Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt ist, indem er eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen in das gelangt, was über alles Sehen und Erkennen ist."[7] Die Schriftstelle, auf die angespielt wird, ist I. Timotheus 6,16. Hier heisst es von Gott, dass er in einem "unzugänglichen Lichte" wohnt. Vielleicht schwebte dem Dionysius auch die Stelle I. Könige, 8,12 vor,

wonach Jahwe "im Dunkeln wohnen" wolle.

"Dionysius speist die ganze Mystik der Ostkirche".[8] Ob überhaupt und in welcher Weise Rilke mit ihr gelegentlich seiner viel beredeten zweimaligen Reise nach Russland (1899 und 1900), aus deren Anlass das Stundenbuch entstand, in Berührung gekommen ist, soll hier erörtert werden. Sachlich, gedanklich gesehen, trägt die Gottesmystik, die Rilke im Stundenbuch verkündet, die Züge der kataphatischen und apophatischen Theologie. Auch ihm ist Gott der Allnamige und Namenlose zugleich, gemäss der Dialektik von Grund und Abgrund in Gott. Hierauf beruht der "Wald der Widersprüche", als den Rilke Gott anredet. Von ihm kann man nur widerspruchsvoll-paradox reden.

> Du bist der Wald der Widersprüche
> Ich darf dich wiegen wie ein Kind,
> und doch vollziehn sich deine Flüche,
> die über Völkern furchtbar sind.

Gott ist das unendlich Kleine und Zarte und - alles übermächtig Grosse und Drohende zugleich. Er ist überallhin sich verteilende "Allgestalt", in der Liebe und Licht, aber auch Dunkles einbefasst sind.

> Oft, wenn ich dich in Sinnen sehe,
> verteilt sich deine Allgestalt;
> du gehst wie lauter lichte Rehe,
> und ich bin dunkel und bin Wald.

Alles und jedes kann zum Bild, zum Gleichnis, zum Symbol, zur Sprache, zur Hülle des Göttlichen werden.

Ich will nicht wissen, wo du bist,
sprich mir aus überall.
Dein williger Evangelist
verzeichnet alles und vergisst
zu schauen nach dem Schall.

Er ist das "wundersame Spiel der Kräfte", das "dienend durch die Dinge geht".

Ich finde dich in allen diesen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin;
als Samen sonnst du dich in den geringen,
und in den grossen gibst du gross dich hin.

Was dient Rilke nicht alles zum Bilde und Gleichnis des Allnamigen! Alles und jedes drängt sich förmlich heran, um aus Seiner überströmenden Lebensfülle zu schöpfen, um Gefäss Seines sich an die Dinge hinschenkenden Spendens zu werden. Gott ist "sanftestes Gesetz", "Heimweh", "Wald", "Lied". Er ist "Silbe im Gang", "geflüstert von der Flur", "gesungen von den Sternen". Er ist der "Tau", die "Morgenmette", die "Maid", der "fremde Mann", die "Mutter" und der "Tod". Alles kann zum "Mantel" werden, in den er sich hüllt.

Du bist die sich verwandelnde Gestalt,
die immer einsam aus dem Schicksal ragt,
die unbejubelt bleibt und unbeklagt
und unbeschrieben wie ein wilder Wald.
Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
der seines Wesens letztes Wort verschweigt
und sich den andern anders zeigt:
dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff.

So ist Gott auch der "raunende Verrusste", der breit auf allen russischen Öfen schläft, ist der "Bauer mit dem Barte", ist der "Schmied", der mit versengtem Haar hämmernd am Amboss

steht, und ist wiederum der "junge Vogel", der aus dem Nest gefallen ist.

> Und du: du bist aus dem Nest gefallen,
> bist ein junger Vogel mit gelben Krallen
> und grossen Augen und tust mir leid.
> (Meine Hand ist dir viel zu breit).
> Und ich heb mit dem Finger vom Quell einen Tropfen
> und lausche, ob du ihn lechzend langst,
> und ich fühle dein Herz und meines klopfen
> und beide aus Angst.

Gott ist aber auch in allen unscheinbaren, niedrigen, verkannten, übersehenen Kummer- und Elendsgestalten des Lebens.

> Ich wanderte in vielem Winde:
> da triebst du tausendmal darin.
> I-ch bringe alles, was ich finde:
> als Becher brauchte dich der Blinde,
> sehr tief verbarg sich das Gesinde,
> der Bettler aber hielt dich hin;
> und manchmal war bei einem Kinde
> ein grosses Stück von deinem Sinn.

Er ist der "tiefste Mittellose", der "Bettler mit verborgenem Gesicht", der "leise Heimatlose", der ärmer ist als "alle Armen in den Nachtasylen". Auch vor dem Ekelerregenden des Aussätzigen schreckt Rilke nicht zurück.

> Du bist der Arme, du der Mittellose,
> du bist der Stein, der keine Stätte hat,
> du bist der fortgeworfene Leprose,
> der mit der Klapper umgeht vor der Stadt.

Der Bereich der Allnamigkeit ist nicht einerlei mit dem göttlichen Wesen. Aber er ist die Stätte seiner Alloffenbarung. Jedwedes Ding, jedwede Gestalt in der räumlich-sinnlichen und in der unsinnlich-seelischen Welt kann zum "Mantel" Gottes werden, durch den er sich in "ewiger

Metamorphose" verhüllt und offenbart zugleich.

Aber das Verweilen in diesem Bereich hat auch seine Gefahr. Die Gefahr der Verflachung und Verplattung Gottes, der Banalisierung und Trivialisierung. Und wir glauben, dass Rilke dieser Gefahr nicht entgangen ist. Die Wahllosigkeit und Unbekümmertheit seiner Bilder, die förmlich an den Haaren herbeigezogen werden, in klingende Reime gebracht, hat etwas Peinliches, etwas Wucherndes, etwas an Zuchtlosigkeit Grenzendes. Man spürt, dass man mit dieser Hemmungslosigkeit, mit dieser Bildersucht von Gott nicht reden darf. So empfindet man es denn als wahre Wohltat und Erlösung, dass Rilke auch den umgekehrten Weg der apophatischen Theologie, den Weg zur Namenlosigkeit beschreitet, in welcher Sphäre Gott der "ganz Andere" ist, Gott in seiner Majestät hehr erhaben über Welt und Mensch und was genannt werden mag. Auch hier fehlen nicht Bilder und Vergleiche. Aber sie sind so gewählt, dass sie über das "Hiesige" hinausweisen in die Transzendenz.

Das Wissen ist nur in der Zeit.
Du bist der dunkle Unbewusste
von Ewigkeit zu Ewigkeit.

"Mein Gott ist dunkel" bekennt der, der seines Wesens "Dunkelstunden" liebt. Er ruft zu dem, "der dunkel ist und nächtiger als Nacht."

Du Dunkelheit,aus der ich stamme,
ich liebe dich mehr als die Flamme,
welche die Welt begrenzt,
indem sie glänzt
für irgendeinen Kreis,
aus dem heraus kein Wesen von ihr weiss.

Aber die Dunkelheit hält alles an sich:
Gestalten und Flammen, Tiere und mich,
wie sie's errafft,
Menschen und Mächte -

In einer grossartig kühnen visionären Schau lässt Rilke das Lichtreich der Engel, Luzifer an der Spitze, an das Dunkel Gottes grenzen dergestalt, dass ihr Licht vor "Gottes schwarzer Kraft" förmlich "in nichts zerrinnt."

Weit war ich, wo die Engel sind,
hoch, wo das Licht in nichts zerrinnt -
Gott aber dunkel tief.

Die Engel sind das letzte Wehn
an seines Wipfels Saum;
dass sie aus seinen Ästen gehn,
ist ihnen wie ein Traum.
Sie glauben dort dem Lichte mehr
als Gottes schwarzer Kraft,
es flüchtete sich Luzifer
in ihre Nachbarschaft.

Er ist der Fürst im Land des Lichts,
und seine Stirne steht
so steil am grossen Glanz des Nichts,
dass er, versengten Angesichts,
nach Finsternissen fleht.
Er ist der helle Gott der Zeit,
zu dem sie laut erwacht,
und weil er oft in Schmerzen schreit
und oft in Schmerzen lacht,
glaubt sie an seine Seligkeit
und hangt an seiner Macht.

Was ist aller Glanz der Engel, was ist die Helle der Zeit, der lauten, schreienden, gemessenen am "grossen Glanz des Nichts", das aus der schwarzen Kraft und Nacht des tief dunkelnden Gottes hervorbricht, so blendend und versehrend, dass es noch den Fürsten im Lande des Lichts nach Finsternissen flehen lässt! Hier hat Rilke Worte und Bilder gefunden, die die überschwengliche Transzendenz des göttlichen

Abgrundes feiern, die das Sagbare in das Saglose emporheben. Hier schaut Rilke "in Schauern", dass Gott Gott ist und nicht Mensch, oder Engel, dass Gott Gott ist und nicht Welt, oder Erde.

Umso befremdlicher ist es, Rilke im Stundenbuch auf einem Wege zu begegnen, der von der Mystik der Allnamigkeit und Namenlosigkeit Gottes, die es erfüllt, weit abführt. Nicht um das paradoxe Reden des Mystikers handelt es sich jetzt, nicht darum, dass er nur widerspruchsvoll, im Ja und Nein zugleich vom Höchsten und Letzten zu sprechen vermag. Sondern um eine gänzlich andere Religions- und Gottesanschauung, die wie der Religion der Bibel, so auch aller grossen und echten Mystik wesensfremd ist. Warum? - Darum, dass nicht der Mensch das Geschöpf Gottes, sondern Gott das Geschöpf, das Erzeugnis, das Gemächte des Menschen ist. Es ist das ein Gedanke, der nur der Hybris des modernen Menschen (Rilke ist bekanntlich keineswegs der Einzige) erschwinglich war. Kaum hat Rilke selber den Widerspruch, der sich hier auftut, empfunden. Hätte er es, dann wäre er sicherlich auch dem Stundenbuch erspart geblieben. Dass Rilke so Widerstrebendes zu vereinen mochte, biographisch- psychologisch offenbar vereinen konnte, entbindet uns nicht von der sachlichen Forderung, das tief Unfromme seines Unternehmens aufzudecken und es auch ohne Umschweife und Beschönigungen so zu bezeichnen.

Gott ist nicht immer schon, ehe der Mensch überhaupt

anhebt, sondern Gott wird erst in einem Prozess, er reift in allmählichem Wachstum. Und der, der ihm zu solchem Werden, Wachsen und Reifen verhilft, wenigstens entscheidend daran mitwirkt, ist - der in solchem Verhelfen selber reifende Mensch. Dass Rilke dem Menschen diese Macht zutraut, hat ein Vorspiel, ein Vorspiel gleichsam der Hybris, ehe diese zum vollen Durchbruch kommt. Es ist die vorläufige Hybris, kraft der sich der Mensch zum gleichgewordenen Partner, zum gleichwertigen Gegenüber Gottes aufschwingt. So wenn Rilke z.B. sagt:

> Du Nachbar Gott, wenn ich dich manches Mal
> in langer Nacht mit hartem Klopfen störe,-
> so ist's, weil ich dich selten atmen höre
> und weiss: Du bist allein im Saal.
> Und wenn du etwas brauchst, ist keiner da,
> um einem Tasten einen Trank zu reichen:
> ich horche immer. Gib ein kleines Zeichen.
> Ich bin ganz nah.
> Nur eine schmale Wand ist zwischen uns,
> durch Zufall; denn es könnte sein:
> ein Rufen deines, oder meines Munds -
> und sie bricht ein
> ganz ohne Lärm und Laut.

W-as diese Anrede an Gott sagt und meint, ist doch nicht bloss dies, dass Gott nicht ein Gott der transzendenten Ferne, eher ein Gott der tröstlichen Nähe ist, - sondern dass der "Nachbar Gott" irgendwo auf meine Hilfe und Fürsorge angewiesen ist. Das Gottesverhältnis in der Kategorie der auf Gegenseitigkeit beruhenden Kameradschaftlichkeit zum Ausdruck zu bringen, ist eine Verletzung der

Abstand gebietenden Ehrfurcht! Ebenso liegt der Fall, wenn Rilke dichtet:

> Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
> Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
> Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
> Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
> mit mir verlierst du deinen Sinn.
>
> Nach mir hast du kein Haus, darin
> dich Worte, nah und warm, begrüssen.
> Es fällt von deinen müden Füssen
> die Samtsandale, die ich bin.
> Dein grosser Mantel lässt dich los.
> Dein Blick, den ich mit meiner Wange
> warm, wie mit einem Pfühl, empfange,
> wird kommen, wird mich suchen, lange -
> und legt beim Sonnenuntergange
> sich fremden Steinen in den Schoss.
> Was wirst du tun, Gott? Ich bin bange.

Der schlesische Mystiker Johann Scheffler (1624 - 1677), genannt Angelus Silesius, hat im "Cherubinischen Wandersmann" (1675) ähnliche Verse gemacht. Aber damit ist solches Reden von Gott nicht gerechtfertigt. Man hat im Interesse einer Rechtfertigung vorgebracht, Rilke sage ja nicht, dass Gott mir das <u>Sein</u>, sondern nur den <u>Sinn</u> verliere.[9] Allein, ob man ein sinn-los gewordenes Sein noch Gott nennen könne, wird leider nicht weiter gefragt. Derartige Verse auf Gott zu machen, die Gottes Sinn in menschlichem Wesen finden, ist eine Blasphemie ohnegleichen, und wir haben Grund, anzunehmen, dass Rilke selber zur Zeit der "Duineser Elegien" von solcher spielerischen und leichtfertigen Art, über Gott zu reden und zu dichten, weit abgerückt war. Ja, dass gerade dies der entscheidende Grund war, warum

er später von Gott nicht redete, sondern - schweigt.

Aber zunächst steht Rilke im Bann des werdenden, des zukünftigen Gottes, der des Menschen Hervorbringung ist.

> Wir bauen an dir mit zitternden Händen,
> und wir türmen Atom auf Atom.
> Aber, wer kann dich vollenden,
> du Dom.

"Wir bauen an dir", damit ist das entscheidende W-ort gesagt.

> Werkleute sind wir: Knappen, Jünger, Meister,
> und bauen dich, du hohes Mittelschiff.
> Und manchmal kommt ein ernster Hergereister,
> geht wie ein Glanz durch unsre hundert Geister
> und zeigt uns zitternd einen neuen Griff.
>
> Wir steigen in die wiegenden Gerüste,
> in unsern Händen hängt der Hammer schwer,
> bis eine Stunde uns die Stirnen küsste,
> die strahlend und als ob sie alles wüsste
> von dir kommt wie der Wind vom Meer.
>
> Dann ist ein Hallen von dem vielen Hämmern,
> und durch die Berge geht es Stoss um Stoss.
> Erst wenn es dunkelt, lassen wir dich los:
> und deine kommenden Konturen dämmern.
>
> Gott du bist gross.

Wer ist der "Hergereiste", der in einer Sternenstunde der Menschheit einen "neuen Griff" an dem zu bauenden Gotte zeigt? Ist er eine jener wegweisenden "leuchtenden Säulen", von denen die Rede war? Oder ist es Gott selbst, der am Ende gar in allem Vom-Menschen-gebaut-werden sich selber baut? Gott zugleich Werk seiner selbst? So, wie Spinoza sagte: Die Liebe, mit der wir Gott lieben, ist die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt? Wer will dem Bilde des Dichters die erforderliche "Präzision" geben?

Höchst eigenartig, aber ganz und gar auf derselben

Ebene liegend, ist Rilkes Vorstellung von Gott nicht als dem Vater, seinem Vater, sondern als dem erst zu erzeugenden Sohn, seinem Sohn, der mehr und grösser ist als der Vater. "Du Ewiger, du hast dich mir gezeigt. Ich liebe dich wie meinen lieben Sohn." Der, der der Vater nicht wurde, wird im Sohne gross. Dem Sohn-Gott will Rilke seine Liebe geben. "Liebt man denn einen Vater?" Im Gesicht des Vaters steht die Härte. Seine Hände sind leer und hilflos. Sein Wort gleicht einem verwelkenden Blatt. Der Vater ist dem Sohn fremd, veraltet, verblüht, verblichen.

> Und seine Sorgfalt ist uns wie ein Alp,
> und seine Stimme ist uns wie ein Stein,-
> wir möchten seiner Rede hörig sein,
> aber wir hören seine Worte halb.
> Das grosse Drama zwischen ihm und uns
> lärmt viel zu laut, einander zu verstehn,
> wir sehen nur die Formen seines Munds,
> aus denen Silben fallen, die vergehn.
> So sind wir noch viel ferner ihm als fern,
> wenn auch die Liebe uns noch weit verwebt;
> erst wenn er sterben muss auf diesem Stern,
> sehn wir, dass er auf diesem Stern gelebt.
>
> Das ist der Vater uns. Und ich - ich soll
> dich Vater nennen?
> Das hiesse tausendmal mich von dir trennen.
> Du bist mein Sohn. Ich werde dich erkennen,
> wie man sein einzigliebes Kind erkennt, auch dann,
> wenn es ein Mann geworden, ein alter Mann.

Psychoanalytisch gesprochen enthüllt das "grosse Drama" zwischen Vater und Sohn den Vaterkomplex, den Sigmund Freud (1856 - 1939), der bekannte Begründer der Psychoanalyse, im sogenannten Ödipuskomplex als seiner ursprünglichen Gestalt entdeckt zu haben glaubte. Tödlicher Hass des Sohnes gegen

den Vater, angeblich aus inzestuösen Wünschen, ist der geheime Motor dieses Komplexes und die Ursachen vieler Neurosen. Hat Rilke auch im geheimen Bann dieses Komplexes gestanden? Sei dem, wie ihm wolle. Rilke ist von einer heftigen Abneigung gegen den Vater erfüllt. Dieses Erlebnis machte es ihm offenbar unmöglich, sich zu dem Gott zu bekennen, der da genannt ist der "Vater unseres Herrn Jesu Christi". Aber eine Gegenliebe hatte er, als Vater, den Voraussetzungen gemäss vom Sohn-Gott nicht zu erwarten. "Liebt man denn einen Vater?" Der Vater geht auf alle Fälle liebeleer aus, sowohl als Sohn dem eigenen Vater gegenüber, wie als Vater dem eigenen Sohn gegenüber. Beider Welten sind auf ewig voneinander getrennt, wenn der Grundsatz unverbrüchlich gilt, dass der Sohn den Vater nicht lieben, weil der Vater den Sohn nicht verstehen kann. Es ist ein geradezu trostloses religiöses Verhältnis, in das sich Rilke hier künstlich hineinmanövriert. Dem werdenden Gott "liegt nichts an den Christen", heisst es bezeichnenderweise im Stundenbuch. Wir müssen Rilke erwidern, dass auch umgekehrt den Christen nichts an dem werdenden Gott liegt, weil ihnen ein Gott, der zu seinem Werden auf menschlichen Einsatz angewiesen ist, kein Gott ist!

Man hat den Versuch gemacht, Rilkes Idee des werdenden Gottes christlich zu interpretieren. Die Interpretatio christiana lautet dann folgendermassen:

Uns bereit zu halten für sein Kommen, freiwillig aus unserem Leben eine Offenbarung göttlicher Gesetze zu machen, dies ist in des Menschen Macht und Willen gelegt, und dies alles heisst an Gott, dem "Dome", bauen. Da Rilkes Gott "nur mit der Tat erfasst" wird, ist dieser Bau am "Dome Gottes" sozusagen die Übersetzung der christlichen Bitte "Dein Reich komme" in die Sprache dessen, der Gott eben handelnd erfassen zu können glaubt. - An uns bauen, heisst an Gott bauen: "Du siehst, dass ich ein Sucher bin.... Einer, der träumt, dich zu vollenden, und: dass er sich vollenden wird". Je mehr wir Gottes Sein offenbaren, desto mehr reifen wir unserer Vollendung entgegen; und umgekehrt: "Mit meinem Reifen reift dein Reich." Um es einmal der Klarheit halber sehr "menschlich" auszudrücken, können wir sagen: in des Menschen Willen und Macht ist es gestellt, Gottes irdische Offenbarung zu beschleunigen. Für Gott ist es gleichgültig, ob wir ihm bereit sind, oder nicht, für uns selber aber ist es von grösster Wichtigkeit... Es gilt also - da Gott tagtäglich einen Anspruch an den Menschen geltend machen kann - mit unermüdlichem Fleiss und äusserster Anstrengung sich auf sein Kommen vorzubereiten und somit jetzt durch Taten und Leben kundzutun: "Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit." - Ewig ist das Reich Gottes, und sich dieser Erkenntnis im Denken und Handeln zu unterstellen, bedeutet, Gottes Reich auf Erden auszugestalten, und das heisst in Rilkes Sprache, das zukünftige Gottesreich, ja, den zukünftigen Gott selbst bauen. [10]

Warum fügt man aber dann hinzu: "Weil uns im 'Stundenbuch' ein 'Gebetbuch' gegeben ist, ist es nötig, zu fragen, ob diese tief fromme Hinwendung zu Gott eine im engeren Sinn 'christliche' ist. Wenngleich natürlich auch viel Christliches in diesem Werk Gestalt gewonnen hat, ist dennoch die 'Frömmigkeit' des Stundenbuches vorwiegend nicht christus- oder christentumsgebunden. Und auch andere Werke Rilkes sind es nicht."[11] Man spürt also doch, dass die Interpretatio christiana zum mindesten auf Schwierigkeiten stösst. Sie ist aber darüber hinaus, wie wir glauben, auch innerlich ganz unmöglich. Wohl ist der Gott der urchristlichen Verkün-

digung ein kommender Gott. Man bittet, dass ER, Gott, sein Reich zu uns kommen lasse, das Reich Gottes, das nach den Worten des Apostels "nicht Essen und Trinken ist, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heiligen Geiste. Wer darin Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert" (Römer 14, 17 f.). Der Gläubige gehört dem kommenden Reich nicht automatisch an kraft eines Ursprungsmythos, er muss dafür empfänglich sein, sich dazu bereiten, sich dafür einsetzen, dafür kämpfen und streiten, um die an ihn ergangene Berufung und Verheissung zu bewähren. In diesem Sinne kann der Apostel sogar sagen: "Wir sind Gottes Mitarbeiter" (1. Kor. 3,9). Das Wort Rilkes: "Mit meinem Reifen reift dein Reich" bereitet als solches der christlichen Auslegung keinen Widerstand. Aber die Gesamtkonzeption, in die es eingegliedert ist, ist nicht die des kommenden Reiches, an dem es Anteil zu gewinnen gilt, sondern die des werdenden Gottes, der überhaupt erst einmal geschaffen werden muss. W-ie sehr das Rilkes eigentliche Meinung ist, erhellt viel stärker als aus dem Stundenbuch aus ungefähr gleichzeitigen Briefen an die schwedische Schriftstellerin Ellen Key (1849 - 1926) und "An einen jungen Dichter". Die brieflichen Äusserungen Rilkes an Ellen Key stammen aus dem Jahre 1904. Im gleichen Jahre schrieb die über Rilke einen Essay unter dem Titel "Ein Gottsucher". Der schwei-

zer Dichter und Literarhistoriker Robert Fäsi (geb.1883) bemerkt in seinem Buch über Rilke, statt ein "Gottsucher" hätte der Titel sachgemässer lauten sollen ein "Gottmacher". Und nun führt Fäsi folgendes aus:

> Ihr (Ellen Key) ist es wesentlich, dass Rilke Gott gar nicht finden will, weil er weiss, dass Gott gar nicht ist, dass er erst werden soll. Der Glaube, dass Gott noch nicht da ist, dass er noch nicht da sein konnte, so sagt Rilke (in einem Brief an die Verfasserin) "hat die Angst von mir genommen, dass Gott vergangen und verbraucht sein könnte; er schliesst die Gewissheit ein, dass Gott aus unserem wirkenden Willen, aus unserer langen Sehnsucht erschaffen werden wird. Die Einsamen, die alle schon gegebenen Formen für Gott, Besitzansprüche an Gott zurückweisen, die sind im Begriff, Gott mit ihrem Herzen, ihrem Kopfe, ihren Händen zu erschaffen, sei es, dass sie die Dinge oder Zustände bilden. Gott wird in dem Masse, in dem die Menschen das Leben mit Seele, die Zeit mit Ewigkeit füllen." Ellen Key sieht in Rilke einen Evolutionisten, der den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken im Religiösen weiterführt, ja, sie geht so weit, zu sagen, Gott sei Rilkes steter Gedanke, aber die Form seiner Frömmigkeit sei die "Gottesleugnung". Aus seinen Briefen liest sie die Überzeugung heraus: "Sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten. Das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung ist, Gott und die Erde in demselben Gedanken denken zu können. Die Liebe zum Leben und die Liebe zu Gott muss zusammenfallen können. Die Liebe zum Leben und zu Gott soll also nicht, wie jetzt, verschiedene Tempel auf verschiedenen Anhöhen haben; man kann Gott nur anbeten, indem man das Leben zur Vollkommenheit lebt. Ihm immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen, dies heisst Gott schaffen: mit andern Worten: Gott ins Leben hinabsinken und das Leben zu Gott emporblühen zu lassen." Ja, sie spricht dem Dichter eine Art Weltfrömmigkeit zu, die lächelnd zum Leben spricht: "Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine."[12]

So Fäsi über Rilke und Ellen Key in Bezugnahme auf die zwischen ihnen gewechselten Briefe. In dem Brief an den jungen Dichter vom 23. Dezember 1903 heisst es dann, dass man

Gott, wenn man ihn wirklich habe, nie verlieren könne.

Ein "vergangener Gott" sei ein Unding. Nein: Er wird sein.

Warum denken Sie nicht, dass er der Kommende ist, der von Ewigkeit her bevorsteht, der Zukünftige, die endliche Frucht eines Baumes, dessen Blätter wir sind? Was hält Sie ab, seine Geburt hinauszuwerfen in die werdenden Zeiten und Ihr Leben zu leben wie einen schmerzhaften und schönen Tag in der Geschichte einer grossen Schwangerschaft? Sehen Sie denn nicht, wie alles, was geschieht, immer wieder Anfang ist, und könnte es nicht Sein Anfang sein, da doch Beginnen an sich immer so schön ist? Wenn er der Vollkommenste ist, muss nicht Geringeres vor ihm sein, damit er sich auswählen kann aus Fülle und Überfluss?- Muss er nicht der letzte sein, um alles in sich zu umfassen, und welchen Sinn hätten wir, wenn der, nach dem wir verlangen, schon gewesen wäre? Wie die Bienen den Honig zusammentragen, so holen wir das Süsseste aus allem und bauen Ihn. Mit dem Geringen sogar, mit dem Unscheinbaren (wenn es nur aus Liebe geschieht) fangen wir an, mit der Arbeit und mit dem Ruhen hernach, mit einem Schweigen, oder mit einer kleinen einsamen Freude, mit allem, was wir allein, ohne Teilnehmer und Anhänger tun, beginnen wir ihn, den wir nicht erleben werden, sowenig unsere Vorfahren uns erleben konnten. Und doch sind sie, diese Langvergangenen, in uns, als Anlage, als Last auf unserem Schicksal, als Blut, das rauscht, und als Gebärde, die aufsteigt aus den Tiefen der Zeit.

Gibt es etwas, was Ihnen die Hoffnung nehmen kann, so einstens in ihm, in dem Fernsten, Äussersten zu sein?

Feiern Sie, lieber Herr Kappus, Weihnachten in diesem frommen Gefühl, dass Er vielleicht gerade diese Lebensangst von I-hnen braucht, um zu beginnen; gerade diese Tage Ihres Übergangs sind vielleicht die Zeit, da alles in Ihnen an ihm arbeitet, wie Sie schon einmal, als Kind, atemlos an Ihm gearbeitet haben. Seien Sie geduldig und ohne Unwillen und denken Sie, dass das wenigste, was wir tun können, ist, ihm das Werden nicht schwerer zu machen, als die Erde es dem Frühling macht, wenn er kommen will.[13]

Und seien Sie froh und getrost.

In Rilkes "Tagebüchern" findet sich unter dem 4. Oktober 1900 anlässlich eines Gesprächs über Gott der höchst bezeichnende Eintrag:

Ich aber sprach leise von Ihm. Dass seine Mängel, seine Ungerechtigkeit und alles Unzulängliche seiner Macht in seiner Entwicklung läge. Dass er nicht vollendet sei. Wann sollte er auch geworden sein? Der Mensch bedürfte seiner so dringend, dass er Ihn gleich von Anfang als Seienden empfand und sah. Fertig brauchte Ihn der Mensch, und er sagte: Gott ist. Jetzt muss er sein Werden nachholen. Und wir sind, die Ihm dazu helfen. Mit uns wird er, mit unseren Freuden wächst er, und unsere Traurigkeiten begründen die Schatten in seinem Angesicht. Wir können nichts tun, was wir nicht an Ihm tun, wenn wir uns erst gefunden haben. Und Sie dürfen Ihn nicht über der Menge denken. Er hat nicht Menge gemeint, er wollte von vielen einzelnen getragen sein. In der Menge ist jeder so klein, dass er nicht Hand anlegen kann an den Bau Gottes. Der einzelne aber, der Ihm gegenübertritt, schaut in sein Angesicht und ragt sicher bis zu seiner Schulter auf. Und ist mächtig an Ihm. Und ist wichtig für Gott. Und dieses ist mein bester Lebensmut: dass ich gross sein muss, um seiner Grösse wohlzutun, dass ich einfach sein muss, um Ihn nicht zu verwirren, und dass mein Ernst irgendwo zu seinem Ernstsein stösst.... Aber wie ich das alles ausspreche, fühle ich, dass ich nicht einfach auf Ihn zulebe, eben weil ich von Ihm rede. Die zu Ihm beten, reden nicht von Ihm. Vielleicht bin ich mehr, als nur Beter. Vielleicht ist eine Art Priestertum mir aufgetragen, vielleicht ist es mir bestimmt, manchmal den anderen entfremdet, auf einen Menschen zuzutreten, feierlich, wie aus goldenen Türen. Doch dann werden mich immer nur solche sehen, die bei goldenen Türen wohnen.[14]

Rilkes Spekulation über den werdenden, erst noch zu schaffenden Gott ist kein absolutes Novum in der neueren, bzw. neuesten Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte. Sie gehört vielmehr in den Bereich des sogenannten "entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus", der uns seit den Tagen Lessings und Hegels sehr wohl bekannt ist, nur dass man damals noch nicht so vordringlich den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt stellte, wie es von Seiten Rilkes geschieht. - Der Spekulation als solcher entspricht das Ethos, wie es wohl am treffendsten das Stundenbuch ausspricht in den Worten:

Und keine Kirchen, welche Gott umklammern
wie einen Flüchtling, und ihn dann bejammern
wie ein gefangenes und wundes Tier, -
die Häuser gastlich allen Einlassklopfern
und ein Gefühl von unbegrenzten Opfern
in allem Handeln und in dir und mir.

Kein Jenseitswarten und kein Schaun nach drüben,
nur Sehnsucht, auch den Tod nicht zu entzweihn
und dienend sich am Irdischen zu üben,
um Seinen Händen nicht mehr neu zu sein.

Es ist ein ganz und gar auf das Diesseits eingestelltes Ethos, das sich "dienend am Irdischen übt", in welcher Übung dann der Gott reift, dem sie gilt. Indes der Klang von Opfer und Dienst ist dem Fein- und Hellhörigen christlicher Nachklang, ganz wie die Treue im Kleinen, Geringen und Unscheinbaren, die dem jungen Dichter anempfohlen wird.

So möchte man zu Rilke sagen: Du bist so fromm und doch so gottlos, ähnlich wie man von einer "gottlosen Frömmigkeit" bei Nietzsche reden kann. Das klingt nicht nur widerspruchsvoll, es ist es auch. Diesen Bruch, fromm und gottlos zugleich zu sein, trägt der moderne Mensch in sich. Er ist geradezu seine Dämonie. Er steht förmlich unter dem Fluch dieses Bruches, dieses W-iderspruchs. Denn auf keinen Fall täusche sich der christliche Theologe nicht darüber: Rilke hat (abseits seiner Spekulation über den werdenden Gott) echt und wahrhaft fromme Züge an den Tag gelegt. Wir haben sie schon hervorgehoben.Er konnte sich als vor Gottes überschwenglicher Transzendenz, vor seinem abgründigen Dunkel nichtig und vergehend empfinden. In ergreifenden Klängen hat er das bekannt:

Du bist so gross, dass ich schon nicht mehr bin,
wenn ich mich nur in deine Nähe stelle.
Du bist so dunkel; meine kleine Helle
an deinem Saum hat keinen Sinn.
Dein Wille geht wie eine Welle,
und jeder Tag ertrinkt darin.

Nur meine Sehnsucht ragt dir bis ans Kinn
und steht vor dir wie aller Engel grösster,
ein fremder, bleicher und noch unerlöster,
und hält dir seine Flügel hin.
Er will nicht mehr den uferlosen Flug,
an dem die Monde blass vorüberschwammen,
und von den Welten weiss er längst genug.
Mit seinen Flügeln will er wie mit Flammen
vor deinem schattigen Gesichte stehn
und will bei ihrem weissen Scheine sehn,
ob deine grauen Brauen ihn verdammen.

Das ist der ewige, dunkle Gott, vor dem das Menschenkind in unerlöster Sehnsucht steht, sich ihm hinhaltend, um von ihm gesegnet oder verdammt zu werden. Das ist nicht der Gott, den der Mensch "macht", sondern der, vor dem er Staub und Asche ist. Hier stellt sich ganz zwanglos die Erinnerung an die Berufungsvision des Jesaja (6,1 ff.) ein:

Im Todesjahr des Königs Ussia sah ich den Herrn auf einem hohen und emporragenden Throne sitzen: seine Säume füllten den Tempel; Seraphe schwebten über ihm, jeder mit sechs Flügeln. Mit zweien bedeckte er seine Füsse und mit zweien flog er. Und wiederholt riefen sie einander zu und sprachen: Erhaben ist Jahwe der Heerscharen; seine Macht füllt die ganze Welt! Da erzitterten die Schwellen von ihrem lauten Rufen; das Haus aber füllte sich immer mehr mit Rauch. Da sprach ich: Wehe mir! Ich bin verloren, denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volke mit unreinen Lippen; denn meine Augen haben den König Jahwe der Heerscharen gesehen! Da flog zu mir einer von den S-eraphen, mit einem glühenden Stein in der Hand, den er mit einer Zange vom Altar genommen hatte; und er berührte damit meinen Mund und sprach: Nun dieser deine Lippen berührt hat, so ist deine Schuld geschwunden und deine Sünde vergeben!

Himmlische Gestalten, Seraphe, umschweben die Gottheit

und verkünden im Wechselgesang die Erhabenheit, die unnahbare Heiligkeit des göttlichen Wesens. Der Prophet empfindet bei diesem Anblick die unerlöste Verlorenheit menschlichen Wesens. Da berührt der Seraph, um ihn zu entsühnen, seinen Mund. Rilke sagt nicht das Gleiche. Seines Beters Sehnsucht verschmilzt mit der Engelgestalt, die, vor Gott stehend, Gottes Urteil erwartet. Aber die Gestimmtheit ist beide Male wohl vergleichbar. Sie ist einem überweltlichen Gott zugewandt. Sie passt nicht zum werdenden Gott, den der Mensch in seine Obhut nimmt. Und dasselbe gilt von jenem Stück des Stundenbuchs, das man als kleine Apokalypse bezeichnen könnte:

Du dunkelnder Grund, geduldig erträgst du die Mauern.
Und vielleicht erlaubst du noch eine Stunde den Städten zu dauern
und gewährst noch zwei Stunden den Kirchen und einsamen Klöstern
und lässest fünf Stunden noch Mühsal allen Erlösten
und siehst noch sieben Stunden das Tagwerk des Bauern-:

Eh du wieder Wald wirst und Wasser und wachsende Wildnis
in der Stunde der unerfasslichen Angst,
da du dein unvollendetes Bildnis
von allen Dingen zurückverlangst.

Dieser Gott der Geduld und der Langmut, aber auch der Heimsuchung und des Gerichts ist weltüberlegener, weltunabhängiger sittlicher Wille, dem es nicht gleichgültig ist, was der Mensch mit dem ihm Anvertrauten und Aufgetragenen tut, ob er es erfüllt, oder ob er es versäumt. Darf man annehmen, dass es Rilke hiermit nicht ernst gewesen sei?

Trotz allem muss er gespürt haben, dass in der Verkün-

digung des Stundenbuchs etwas nicht stimmt. Dass in ihm falsche, unechte Klänge sind, die missklingend die echten und frommen übertönen. Das geht ganz unzweideutig aus der Zeit der Duineser Elegien hervor. Zwanzig Jahre nach dem oben angeführten Brief an den jungen Dichter schreibt er aus Muzot am 22. Februar 1923 an Ilse Jahr:

> Dann aber tat sich mir Russland auf und schenkte mir die Brüderlichkeit und das Dunkel Gottes, in dem allein Gemeinschaft ist. So nannte ich ihn damals auch, den über mich hereingebrochenen Gott, und lebte lange im Vorraum seines Namens, auf den Knien... Jetzt würdest Du mich ihn kaum je nennen hören, es ist eine unbeschreibliche Diskretion zwischen uns, und wo einmal Nähe war und Durchdringung, da spannen sich neue Fernen, so wie im Atom, das die neue Wissenschaft auch als ein Weltall im Kleinen begreift. Das Fassliche entgeht, verwandelt sich; statt des Besitzes erlernt man den Bezug, und es entsteht eine Namenlosigkeit, die wieder bei Gott beginnen muss, um vollkommener und ohne Ausrede zu sein. Das Gefühlserlebnis tritt zurück hinter einer unendlichen Lust zu allem Fühlbaren... Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod...; es ist vielleicht immer wieder nur das, was schon an gewissen Stellen im Stundenbuch sich vollzog, dieser Aufstieg Gottes aus dem atmenden Herzen, davon sich der Himmel bedeckt, und sein Niederfall als Regen. Aber jedes Bekenntnis dazu wäre schon zu viel. Mehr und mehr kommt das christliche Erlebnis ausser Betracht; der uralte Gott überwiegt es unendlich.[15]

Hier ist genau der Punkt getroffen, an dem unser Einwand gegen das Stundenbuch ansetzte. A-n die Stelle der Allnamigkeit Gottes, die ins Banale ging, tritt eine neue "unbeschreibliche Diskretion", "Wo einmal Nähe war und Durchdringung, da spannen sich neue Fernen". Das "Fassliche" tritt ganz zurück vor der "Namenlosigkeit" Gottes, vor dem "nicht mehr Sagbaren" an ihm. Das Schwergewicht verlagert sich von der "kataphatischen" auf die "apophatische" Theolo-

gie, "was schon an gewissen Stellen im Stundenbuch sich vollzog". Rilke hat Recht: Der "uralte Gott überwiegt unendlich das christliche Erlebnis", das übrigens weder in die eine noch in die andre Theologie auflösbar ist. Aber der "uralte Gott" verdrängt auch ganz und gar die hybride Rede vom werdenden Gott, die Rilke nunmehr platt und flach, sogar fade erscheinen musste. Rilke hat in einer Zeit, der die Los-von-Gott-Bewegung, der Atheismus zum Verhängnis und zum Fluch geworden ist, in der die Kirchen zu verlorenen Inseln werden, die dieser Flut (wie lange noch?) widerstehen, gelebt. Von vielen wird ja die Kirchensprache kaum mehr verstanden, so altertümlich ist sie geworden, und so fremd klingt sie in den Ohren. Rilke ist hier einer der machtvollsten Verkünder des "uralten Gottes", oder wie der Theologe sagt, der vor- bzw. ausserchristlichen Ur- und Grundoffenbarung Gottes geworden, die erst wieder gehört werden muss, ehe die Menschen zu einer neuen fruchtbaren Begegnung mit Christus (wie wir im Unterschied zu Rilke glauben) gelangen können. Karl Kindt hat vortrefflich geurteilt: "Man wird Rilke nur gerecht, wenn man ihn sieht auf dem Hintergrunde des grossen, seit zwei Jahrhunderten tobenden weltanschaulichen Kampfes. Es begann mit der Krise der Kirche (schon im 18. Jahrhundert), auf sie folgte die Krisis des Christentums (Feuerbach) und auf sie

endlich die Krisis der elementarsten metaphysischen Grundüberzeugungen (Nietzsche), zu denen sich das Abendland durch zweieinhalb Jahrtausende stillschweigend bekannt hatte: die Krisis des Glaubens an Gott, die Seele und eine ewige Welt. Hier gebot der Dichter Rainer Maria Rilke Einhalt. Er stellt die Ehre des religiösen Menschen wieder her, er machte sich zum Anwalt der unaufgebbaren Prolegomena, ohne deren Voraussetzung auch die evangelische Verkündigung von der Rechtfertigung allein aus Gnaden echolos verhallten muss... Wo aber die Stimme der Prediger und Theologen matt wird und zuweilen schal und unverstanden und nicht mehr"trägt", da erweckt Gott den heilig stammelnden Mund des Dichters, der in <u>neuen</u> Zungen <u>älteste</u> Weisheit kündet."[16]

KAPITEL II

INNERE ZUSAMMENHÄNGE DES STUNDENBUCHS MIT DEN DUINESER ELEGIEN

Die Duineser Elegien sind nach einigen Anfängen in den Jahren 1912 bis 1915 im Jahre 1922 zur Vollendung gelangt und geben uns einige tiefe und schwere Rätsel zu bedenken auf. Gott wird in den Elegien kaum mehr genannt, er wird nur noch wie beiläufig erwähnt. Aber es liegt auch nichts an der Vokabel an sich. Das Schweigen Rilkes von Gott ist nicht ein Ausdruck religiöser Gleichgültigkeit, sondern das Verstummen dessen, dem Gott zu gross geworden ist, als dass er ihn noch zu nennen wagte. Er macht jetzt wirklich selber Ernst mit dem Wort des Stundenbuchs: "Wer kann dich halten, Gott? Denn du bist dein, von keines Eigentümers Hand gestört..." Er baut die Bilder-Wände ab, die er selber einst vor Gott errichtet und mit denen er ihn schier vergötzt hatte. In den beherrschenden Vordergrund tritt eine andere Gestalt: der Engel. Er ist die unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Mensch. Auch hier schicken wir zum besseren Verständnis Rilkes einige vorbereitende Erläuterungen voraus:

1.) Was zunächst die Gestalt des Engels angeht, so stellte die älteste christliche Kunst sie als Jünglinge dar, zuweilen auch als bärtige Männer. Seit dem 5. Jahrhundert tritt der Engel als geflügelte männliche Erscheinung in den Vor-

dergrund. "Im Mittelalter erfüllen Engel die kirchliche Kunst in unübersehbarer Menge... Sie stehen in unverwelklicher Jugend, sind geschlechtslos; jedoch im Unterschied von der männlichen Art ihrer altchristlichen Vorgänger nähern sie sich dem weiblichen Ideal oder dem Kindesalter." Namentlich durch Donatello (1386 - 1466) wird das nackte Engelkind, der Putto, in die Kunst der Renaissance eingeführt. "Der Barock übernimmt die vorhandenen Typen und holt daneben noch den antiken Genius zurück: am erwachsenen Engel enthüllt er weibliche Reize."[1]

2.) Das nachexilische, vorchristliche Spätjudentum ist der geschichtliche Ort, wo sich unter zum Teil uralten, teilweise neu eindringenden heidnischen, aus Persien und Babylonien herkommenden Einflüssen erstmalig eine genauere Lehre von den Engeln, eine Angelogie, ausbildete. Die Engel sind halbgöttliche Wesen, die den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermitteln. Sie sind Erzeuger von Naturerscheinungen, Überbringer göttlicher Botschaften an den Menschen, Übermittler menschlicher Gebete an Gott, Schützer (Schutzengel) von Völkern, Städten und einzelnen Personen. Als solche sind sie dann auch ins werdende Christentum eingedrungen und in der Kirche des Ostens und Westens zur Anerkennung gelangt. Das 7. ökumenische Konzil zu Nicäa (787) hat dogmatisch angeordnet, dass zwar nur Gott "Anbetung" zukomme, aber den Engeln wie den Heiligen "Verehrung" ge-

bühre. Wahrscheinlich stammt aus Babylonien die Gleichsetzung der Engel mit den Sternen als beseelten Wesen oder die Vorstellung, dass die Engel über die Gestirne das Regiment führen. Sie sind ursprünglich Gestirngottheiten. Daher die Anschauung, dass die Engel feuriger Natur seien. In dem slavisch überlieferten, christlich überfärbten, aber seiner Hauptmasse nach jüdischen Henochbuche heisst es von den Engeln einmal (1,4 f.): "Zwei überaus grosse Männer... ihr Angesicht leuchtend wie die Sonne... im Aussehen purpurn... ihre Flügel leuchtender als Gold, ihre Arme weisser als Schnee." Nach Hiob (38,7) hat Gott die Erde geschaffen "unter dem Jubel der Morgensterne allzumal, als alle Engel jauchzten." Nach Psalm 103, 20 sind die Engel "starke Helden", die den Befehl Gottes ausrichten. Nach Psalm 34, 8 "lagert Jahwes Engel rings um die, die ihn fürchten und errettet sie". Und nach Psalm 91, 11 f. entbietet er seine Engel "dich auf allen deinen Wegen zu bewahren. Auf Händen werden sie dich tragen, dass du deinen Fuss an keinen Stein stössest". Sie walten auch im Naturbereich. Nach Psalm 104,4 macht Jahwe "Winde zu seinen Boten" und "zu seinen Dienern Feuer und Flamme". Nach Hebräer 1, 14 sind sie "dienstbare Geister", denen zu Hilfe ausgesandt, die "das Heil erwerben sollen". In der Gleichniserzählung Jesu (Lukas 15,10) gibt es "Freude vor den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der Busse tut". Und die Kinder haben jedes ihren /Engel, der

"allzeit das Antlitz meines Vaters in den Himmeln" sieht. (Matth. 18,10). Einige der Engelgestalten des Spätjudentums sind stärker individualisiert und werden auch mit Namen genannt, so der hervorragendste von allen: der barmherzige, langmütige Michael, der streitbare Held gegen die Mächte der Finsternis und Schutzengel des israelitischen Volkes, sowie Gabriel, der Engel der Verkündigung. Vor allem aber werden die Engel in Gruppen oder Klassen zusammengeordnet, wobei entweder die Sieben- oder die Neunzahl bevorzugt wird. Auch das Neue Testament dringt in diese Anordnung der Gruppen ein, vor allem in dem Brief an die Epheser (1,21) und an die Kolosser (1,16), um dann endgültig von Dionysius-Areopagita jene Kodifikation zu erhalten, die für die Kirche massgebend geworden ist. Dies sind in drei Ordnungen und neun Klassen: Engel, Erzengel, Gewalten - Kräfte, Mächte, Herrschaften - Throne, Cherubim, Seraphim. Die entsprechend der göttlichen Dreieinigkeit in drei Triaden geordnete "himmlische Hierarchie" setzt sich nach unten fort in die "kirchliche Hierarchie", die an die unterste Engelstufe anknüpfend vom Bischof zum Katechumenen herabsteigt: Bischof - Priester - Diakon - Mönche - getaufte Christen - Katechumenen. Der Sinn dieser Ordnungen ist der, die göttlichen Kräfte von oben nach unten fort in die Vermittlung aufzunehmen und sie wiederum von unten nach oben zwecks Vergottung der Gläubigen zurückzuführen. Es ist eine "lichtstrahlen-

de Kette", die von Gott bis zu uns herabreicht.[2]

3.) Zwei Züge sind besonders hervorzuheben. Einmal, der Eingottglaube bleibt unangetastet. Die Engel sind Boten und Vollstrecker des göttlichen Willens und insofern Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, die freilich auch dadurch Gott und Welt auseinanderrücken. Sodann, von dem Engelglauben in seiner ursprünglichen Gestalt ist alles Sentimentale und Kitschige fernzuhalten, das er später im kirchlichen Volksglauben angenommen hat. Der Engel ist eine hehre, majestätische, in der Erscheinung seiner überirdischen Gewalt geradezu niederschmetternde, mit Furcht und Schrecken erfüllende Erscheinung. In vollendeter Weise kommt dieser Zug des Engels in der Vision des aus der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Buches Daniel zum Ausdruck. Hier heisst es (10, 4 - 12):

"Und am 24. des ersten Monats, da ich mich am Ufer des grossen Stromes befand, hob ich meine Augen empor und schaute, und siehe, da war ein Mann, gekleidet in leinene Gewänder und seine Lenden umgürtet mit feinem und reinem Golde, sein Leib war wie Chrysolith und sein Gesicht leuchtete wie der Blitz und seine Augen wie Feuerflammen, seine Arme und Beine blinkten wie poliertes Erz, und der Schall seiner Worte war wie der Schall einer ganzen Menge. Ich, Daniel, allein sah die Erscheinung, während die Männer, die bei mir waren, die Erscheinung nicht sahen, aber ein grosser Schrecken befiel sie und sie flohen, sich zu verbergen. Ich allein blieb zurück und sah die grosse Erscheinung; da verliess mich alle Kraft, und meine Gesichtsfarbe veränderte sich bis zur Entstellung. Und ich hörte den Schall seiner Worte und ich fiel betäubt auf mein A-ngesicht zur Erde. Und siehe, eine Hand rührte mich an und rüttelte mich auf meine Knie und Hände; und er sprach zu mir: Daniel, du Liebling, habe acht auf die Worte, die ich zu dir spreche, und stehe auf an deiner Stelle; denn jetzt bin ich zu dir gesandt. Wie er dieses Wort zu mir

sagte, stand ich zitternd auf. Er sagte zu mir: Fürchte dich nicht, Daniel; denn vom ersten Tage an, da du deinen Sinn darauf richtetest, Erkenntnis zu erlangen und dich vor deinem Gott zu kasteien, sind deine Worte gehört worden, und ich bin deiner Worte wegen gekommen."

Es ist durchaus möglich, dass Rilke bei seiner grossen Bibelkenntnis, bei seiner besonderen Liebe zum Alten Testament diese Stelle gekannt hat und dass sie nicht ohne Einfluss auf den Engel der Elegien gewesen ist.

Dies künden die beiden ersten Elegien vom Engel:

Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme einer mich
plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.
Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf
dunkelen Schluchzens.

Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir,
ansing ich euch, fast tödliche Vögel der Seele,
wissend um euch. Wohin sind die Tage Tobiae,
da der Strahlendsten einer stand an der einfachen Haustür,
zur Reise ein wenig verkleidet und schon nicht mehr furchtbar;
(Jüngling dem Jüngling, wie er neugierig hinaussah).
Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf-
schlagend erschlüg uns das eigene Herz. Wer seid ihr?

Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung,
Höhenzüge, morgenrötliche Grate
aller Erschaffung, - Pollen der blühenden Gottheit,
Gelenke des Lichtes, Gänge, Treppen, Throne,
Räume aus Wesen, Schilde aus Wonne, Tumulte
stürmisch entzückten Gefühls und plötzlich, einzeln,
Spiegel, die die entströmte eigene Schönheit
wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.

Die Engel sind geschaffene Wesen, vollkommener und

reicher ausgestattet als die irdische Kreatur am göttlichen Ursprung stehend, den unberührten Bergen vergleichbar, die in den klaren Morgenhimmel ragen und die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne empfangen. Pollen der blühenden Gottheit! Dem Blütenstaub der Pflanze vergleichbar gehören sie zum Wesen Gottes, entwachsen ihm, sind Hervorbringungen seiner, der in ihnen aufblüht und sich aussamt. Auch sie bilden Ordnungen, die miteinander zusammenhängen, von einer zur anderen hin- und überleiten wie die Gelenke des Körpers, wie die Gänge und Treppen einer architektonischen Anlage. In dem Brief an den jungen Dichter aus Rom vom 29. Oktober 1903 schreibt Rilke von "unvergesslichen Treppen, die nach dem Vorbild abwärts gleitender Wasser erbaut sind, breit im Gefäll Stufe aus Stufe gebärend wie Welle aus Welle". So ist die Ordnung der Engel. Von den jüdisch-christlich-kirchlichen Benennungen findet sich bei Rilke nur die der "Throne". Was die Elegie weiter von ihnen sagt, ist, dass sie fühlende Wesen sind und dass ihre Gefühlswelt ekstatisch aufflammenden, tumultuarisch bewegten Charakter trägt. Man darf dabei an die Schilderung denken, die der Areopagite von der obersten, Gott am nächsten stehenden Triade entwirft.

1. Die Namen der Engelchöre bezeichnen die Eigentümlichkeit derselben.

2. "Seraphim" bedeutet die "Entflammer" oder "Erglüher", "Cherubim" besagt "Fülle der Erkenntnis" oder "Ergiessung der Weisheit".

3. Die Benennung "Seraphim" deutet auf das Bewegliche.
4. Mit Recht wird der Dienst der obersten Hierarchie von den höchsten Engeln versehen, welche zunächst die Strahlen der Gottheit aufnehmen.
5. Die "Throne" sind der gleichen beiden Namen teilhaftig (Seraphim und Cherubim). Das Glühende dieser Engelnaturen, welche nach Art des Feuers die tieferstehenden Wesen ebenfalls erglühen machen, reinigt und verscheucht jegliches Dunkel. Der Name "Cherubim" bezeichnet die Fülle der Erkenntnis Gottes, die höchste Aufnahmefähigkeit hierfür und das Vermögen, von diesem Lichte mitzuteilen. Der Name "Throne" gibt zu verstehen, dass die also genannten Engel über alles Niedrige erhöht und dem Höchsten unentwegt zugesellt sind, dass sie der Einkehr Gottes gewürdigt und "Gottesträger" sind, die für die göttlichen Einsprechungen die ehrfurchtsvollste Empfänglichkeit zeigen.[3]

Die Engel der Elegie strömen aus, wie sie selber der Gottheit entströmt sind, aber was sie ausströmen, kommt nicht der irdischen Kreatur, nicht dem Menschen zugute, sie saugen es in sich zurück. In den Kreislauf des von Gott ausgehenden und in ihn zurückmündenden Stromes der Kräfte ist der Mensch <u>nicht</u> eingeschaltet. Gott und Mensch sind voneinander geschieden, und die Engel vermitteln nicht. Rilke will von jener Mittler-Funktion nichts wissen, die dem Engel der Bibel und der Kirche eingeräumt ist. Der Engel ist Wächter,

dass der Mensch die ihm gezogene Grenze nicht überschreite. Er ist Gottes äusserster Rand oder Saum, mit dem dieser gerade noch an den Menschen rührt. Das geschieht aber so, dass der Mensch bei der leisesten Berührung schon zurückprallt, zurückschreckt, zurückbebt vor dem Schönen des Engels, das des "Schrecklichen Anfang" ist. Träte der Engel nur ein wenig weiter nieder- und herwärts, unser Herz würde hoch aufschlagen, um - erschlagen zu werden. Es verginge vor der göttlichen Kraft und Herrlichkeit des Engels, so wie Daniel vor dem Engel, vom Schrecken gepackt, betäubt auf sein Angesicht zur Erde fiel. Der Engel hört uns nicht, der Engel verschmäht uns, er fühlt <u>sich</u>, aber er hat kein Mitgefühl mit uns, nicht mit unserem Leiden, nicht mit unsern Freuden. Und doch steigt zu ihm auf der um ihn wissende "Lockruf dunkelen Schluchzens". Erträgt der Mensch schon nicht den Engel, ist die Berührung mit ihm der Seele "fast tödlich", wie sollte er Gott ertragen können? Und nun fällt das kurze, schwere, fast einzige Wort der Elegien, über den Gott, von dem das Stundenbuch so gesprächig zu reden wusste: "Nicht dass du Gott ertrügest die Stimme, bei weitem".

Rilke ist in den Elegien in Bezug auf Gott fast nur noch der Künder des Mysterium tremendum.

KAPITEL III

RILKE UND DAS MYSTERIUM TREMENDUM

Rudolf Otto hat in seinem berühmten Buch über "Das Heilige" (1917) folgendes mit klassischen Worten gesagt:

> Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, was auch ganz abgesehen von diesen Begleitern auch in uns zeitweilig das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann; verfolgen wir es durch Einfühlen, durch Mit- und Nachgefühl, bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommseins und seinen Stimmungsäusserungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulten, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und weht, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses. Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht. Es kann so übergehen in eine stetig fliessende Gestimmtheit der Seele, die lange fortwährt und nachzittert, bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen lässt. Es kann auch mit Stössen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen, hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äusserungen. Und es hat seine Entwicklung ins Freie, Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen, demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden, vor dem - ja wovor? Vor dem, was im unsagbaren Geheimnis über aller Kreatur ist.[1]

Das Mysterium tremendum ist so stark von Rilke empfunden, dass es sich nicht einmal direkt an Gott, dass es sich vielmehr an seine Vertretung, an den Engel heftet, wobei freilich auch jene eigentümliche, unwiderstehliche An- und Hingezogenheit miterregt wird, kraft deren ja Rilke den Engel "ansingt" und die Rudolf Otto das <u>Mysterium fascinans</u> nennt,

das mit dem Tremendum in Kontrastharmonie tritt:

> Diese Kontrast- Harmonie, dieser Doppelcharakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religionsgeschichte zeugt: mindestens von der Stufe der "dämonischen Scheu" an. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll- furchtbar das Dämonisch- Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lokkend ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert, in demütigstem Verzagen, hat immer den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloss das Wunderbare, es ist ihm auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreissende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkung des numen. Wir wollen es das Fascinans nennen.[2]

Es ist keine Künstelei, Rilke auf Otto und Otto auf Rilke anzuwenden. Sie erspüren beide im Mysterium tremendum und fascinans das religiöse Urphänomen, das, was recht eigentlich Religion zur Religion macht. Rilke kündet von diesem Phänomen mehr intuitiv- bildhaft, eben in der Gestalt des Engels. Otto, als Religionsphänomenologe und Religionsphilosoph, mehr in der Sprache der begrifflichen Reflexion, der klärenden Besinnung, der es darum zu tun ist, das ebenso elementar gespürte Phänomen allseitig in das Licht des Bewusstseins zu heben. Wir können deshalb Rilke von Otto aus deuten und wiederum Otto durch Rilke beglaubigen.

Rilke muss das Tremendum bedeutend stärker empfunden haben, als das Fascinans. Dies bedingt seine nicht nur sich gleichbleibende, sondern stärker werdende Abwendung vom Christentum. Dem Lockruf dunkelen Schluchzens wird keine Erwiderung, Gott antwortet nicht, er schweigt. Rilke erspürte kein liebendes Gottesherz. Er empfand keine "Gegenliebe Gottes".

Ja, er wollte sie nicht. Seine verblüffende Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn im "Malte Laurids Brigge" lässt den Sohn deshalb das Vaterhaus verlassen, weil er in die Freiheit des unerwidert bleibenden Liebens hinaus wollte, weil er unbelastet, unbedrückt, ungenötigt, unverpflichtet bleiben wollte von - "Gegenliebe".

Der Engel Rilkes gleicht den Cherumbim, die im biblischen Bericht (1. Mose 3,24) sich östlich vom Garten Eden lagern und mit der "Flamme des zuckenden Schwertes" den Zugang bewachen, damit der aus dem Paradies vertriebene Mensch nicht den Weg zurückfinde zum "Baum des Lebens". Solch eine scheidende, trennende Flamme des zuckenden Schwertes ist für Rilke der Engel zwischen Gott und Mensch. "Er ist", wie man gesagt hat, "Ausdruck des richtenden Abstandes zwischen Gott und Mensch".[3] Nur darf man das Richten nicht mit Sünde und Schuld in Verbindung bringen, denn dies ist eben das "Christliche", das Rilke ablehnte. Womit aber soll man es dann in Verbindung bringen? Rilke scheint hier keine andere Antwort gewusst und gegeben zu haben, als den Hinweis darauf, dass dies eben das <u>Tragische</u> sei. Darauf deutet ein höchst aufschlussreiches Gespräch, das er mit E. von Schmidt-Pauli darüber geführt hat, und das diese wie folgt berichtet:

"Glauben Sie denn, Schwester Elisabeth, dass Gott unseretwegen einem Engel befehlen könnte, die Räume zu durchmessen, um uns beizustehen?", so frug Bruder Rilke an jenem

THE UNIVERSITY LIBRARY OF MANITOBA

Teetisch, von dem aus unser gemeinsames Wandern und Suchen eines Tages den Rand der Himmel streifte. Rilke sah erwartungsvoll mit durchsichtigen blauen Augen zu mir hin. Glaubte ich es etwa? Da war kein Zögern in mir: "Ja, - das glaube ich." Ein Schatten fuhr über den hellen Blick. Rilke senkte die Stirn in tiefem Besinnen. "Dann gibt es für Sie also keine Tragik", sagte er. Manchmal tun sich zwischen uns Menschen Weltenfernen auf, die unüberbrückbar sind für Worte und Zeichen. Rilke stand plötzlich für mich auf anderem Weltenufer. Ich konnte ihn und er konnte mich nicht mehr erreichen. Ich hätte ihn gern gefragt... doch kein Wort durchmass die Weite. Innerlich hörte ich bis heute nicht auf, zu fragen. Heute erst weiss ich, was er meinte: Es gibt keine Tragik für den, der den Himmel offen sieht bis zur Liebe, die bereit ist, teilzunehmen an allem, was ist, Bruder Rilke aber schaute einen teilnahmslosen Himmel. Seinem Himmel fehlte die erwidernde Liebe. Oder war sie da? Aber fühlbar wurde sie ihm nicht. Vielleicht wehrte er ihr aus Furcht vor dem Überwältigenden. Er schaute hingerissen die grosse anbetungswürdige Herrlichkeit im Gleichmut ewiger Heiterkeit - unberührbar vom menschlichen Schicksal.[4]

Das ist die Tragik des "dunkelen Schluchzens", dem keine Erwiderung wird! Wie anders hat es Conrad Ferdinand Meyer empfunden, wenn er sagt:

> Die Rechte streckt ich schmerzlich oft
> in Harmesnächten
> Und fühlt' gedrückt sie unverhofft
> von einer Rechten -
> Was Gott ist, wird in Ewigkeit
> kein Mensch ergründen,
> Doch will er treu sich allezeit
> mit uns verbünden.

So hat also der Engel der Elegien nichts zu tun mit dem Engel desjenigen religiösen Bereiches, der sich hier in das werdende Christentum und die Kirche hineingewirkt hat, vom späteren, nachexilischen Judentum herkommend. Und noch an einem andern wichtigen Punkt wird das einsichtig, nämlich an Rilkes Deutung des Todes, die demjenigen christ-

lichen Todesverständnis vollkommen entgegengesetzt ist, das der Apostel Paulus ausgebildet und in seiner Nachfolge die Lehre der Kirche vertreten hat.

Nach der Paradieseserzählung des 1. Buches Mose (2,17) ist der Tod nicht etwas, das von vornherein zur natürlichen Daseins- und Lebensordnung gehört, sondern er ist von Gott angedrohte Strafe für die etwaige Übertretung seines Gebotes, eine Strafe, die erst mit dem eingetretenen Sündenfall Wirklichkeit wurde (3,19). Der Dichter des 90. Psalms sieht in der Vergänglichkeit und in dem schnellen Dahinschwinden des Menschen die Auswirkung des göttlichen Zorns. - Im Zuge dieser grundlegenden Deutung lehrt der Apostel, dass infolge Adams Ungehorsam die Sünde in die Welt gekommen ist und erst durch die Sünde der Tod, und "so der Tod hindurchgedrungen ist zu allen Menschen, weil alle gesündigt haben" (Römer 5,12). Der Tod ist ihm der "Sold, den die Sünde zahlt", nämlich dem ihr dienenden, nein, dem an sie verknechteten Menschen (Römer 6,15 ff.). In einer andern Bilderrede (1. Kor. 15,56) ist die Sünde der "Stachel des Todes", der Stachel, mit dem er sich förmlich in das Fleisch, das auf diese Weise zu einem Todes-Leib wird, hineinbohrt. Daher sein Ausruf: "O ich unseliger Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem Todes-Leib?" (Röm. 7,24). - Ja, die ganze Schöpfung ist seit Adams Fall der Vergänglichkeit unterworfen, seufzt in Jammer

und Weh und harrt in sehnsüchtiger Spannung der Erlösung (Röm. 8,18 ff.). So gehören Tod und Vergänglichkeit nicht zur geschaffenen Natur der Welt und des Menschen, sondern lasten mit der Sünde als ein furchtbarer Fluch auf ihnen, von dem durch Christus und in Christo zu Leben und Unvergänglichkeit erlöst zu werden, des Apostels glühendste Sehnsucht ist. Der Tod ist die stärkste, schlechthin unselige und widergöttliche Macht, der "letzte Feind", der von dem Auferstandenen und Wiederkommenden in Erfüllung des göttlichen Auftrags endgültig "vernichtet" wird (1. Kor. 15,26). Erst dann wird Gott "alles in allem" sein (1. Kor. 15,28). Paulus hätte mit dem Seher der Offenbarung Johannes (21,3 f.) sprechen können: "Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird mit ihnen sein. Und er wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Pein, denn das erste ist vergangen."

KAPITEL IV

RILKE UND DER TOD

Dem mit schärfstem Dualismus durchgebildeten "christlichen" Todesverständnis wirft sich Rilke entgegen, indem er in dem berühmten Brief an seinen polnischen Übersetzer Witold von Hulewicz vom 13. November 1925 ausführt:

> Lebens- und Todesbejahung erweist sich als Eines in den "Elegien". Das eine zuzugeben ohne das andere, sei, so wird hier erfahren und gefeiert, eine schliesslich alles Unendliche ausschliessende Einschränkung. Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschienene Seite des Lebens; wir müssen versuchen, das grösseste Bewusstsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unbegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt ... die wahre Lebensgestalt reicht durch beide Gebiete, das Blut des grössesten Kreislaufs treibt durch beide: es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die grosse Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die "Engel", zu Hause sind.[1]

Dadurch erst, dass der Tod einbezogen wird ins Leben (wenn auch als die von uns "abgekehrte" Seite des Lebens) und damit in die Lebensbejahung aufgenommen wird, wird die Welt "ganz" und "heil", wie Rilke ausdrücklich sagt. Jetzt ist das "Unendliche" nicht mehr dualistisch aufgespalten und damit eingeschränkt. Es ist nunmehr "Eines". Auch der Tod vermag uns unerschöpflich zu nähren, weil er im nur verdeckten Grunde selber Leben ist. Die "wahre Lebensgestalt" übergreift den nur partikularen Tod und eint ihn mit dem partikularen Leben. In dieser "grossen Einheit", die die dualistischen Gegenüberstellungen christlicher Herkunft

überwinden will, sind die Engel zu Hause. Sie unterscheiden nicht mehr, wie wir, fälschlich und ungenau zwischen Lebenden und Toten, zwischen Abgeschiedenen, die einmal da waren, und Überlebenden, die jetzt noch da sind. Gehören sie doch beide der grossen allumspannenden und allbefassenden Einheit an, der ganzen und heilen. Deshalb heisst es von den Engeln in der ersten Elegie:

> Aber Lebendige machen
> alle den Fehler, dass sie zu stark unterscheiden.
> Engel (sagt man) wüssten oft nicht, ob sie unter
> Lebenden gehn, oder Toten. Die ewige Strömung
> reisst durch beide Bereiche alle Alter
> immer mit sich und übertönt sie in beiden.

Die ewige "Strömung"! Sie ist das "Blut des grössesten Kreislaufs", das durch beide Gebiete der einen, wahren, unendlichen Lebensgestalt treibt. Hier sind die Engel zu Hause und mithin auch - G o t t ? Rilke sagt es nicht. Somit haben wir auch, bzw. auch wir kein Recht, den Namen Gottes hier einzusetzen. Was wir in Übereinstimmung mit Rilke vom Mysterium tremendum sagten, verbietet es geradezu. Denn das Tremendum greift nur da Platz, wo Gott gegenüber dem Bekannten und Vertrauten das "ganz A-ndere" ist. Und das würde und könnte er bejahendenfalls nun nicht sein.

Rilkes monistische Daseins- und Lebensdeutung läuft darauf hinaus, dem Tod seinen Stachel und seinen Schrecken zu nehmen. Das alte Gebet der Kirche:

> Heiliger Herre Gott,/ Heiliger starker Gott,/ Heiliger barmherziger Heiland,/ Du ewiger Gott!/ Lass uns nicht versinken/ In des bittern Todes Not/ Kyrie eleison/

ist Rilke vollkommen fremd geblieben.

In welchem Masse Rilke der Versuchung, den Tod zu verharmlosen, jedenfalls in metaphysisch zu verharmlosen, erliegt, wird am stärksten ersichtlich aus jener Stelle der zehnten Elegie, wo er, Nietzsche folgend und, wie es später Hauer tat, der "heiligen" Mutter Erde unverbrüchliche Liebe und Treue angelobt:

> Erde, du liebe, o glaub, es bedürfte
> nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen, einer
> ach, ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
> Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.
> Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
> ist der vertrauliche Tod.

Gleichermassen drückt es Rilke in einem Brief vom 6. Januar 1923 aus (bisher nur gedruckt im Insel-Almanach auf das Jahr 1937):

"Wie der Mond, so hat gewiss das Leben eine uns dauernd abgewendete Seite, die nicht sein Gegen-Teil ist, sondern seine Ergänzung zur Vollkommenheit, zur Vollzähligkeit, zu der wirklichen heilen und vollen Sphäre und Kugel des Seins." Der Tod geht nicht ü b e r unsre Kraft. (Ähnliche Worte äussert ja auch Dr. Behrens im "Zauberberg"). Unsre Kraft reicht hin, auch die schrecklichsten Todeserfahrungen zu ertragen. "Ich will nicht sagen", heisst es in dem Brief weiter, "dass man den Tod l i e b e n soll; aber man soll das Leben so grossmütig, so ohne Rechnen und Auswählen lieben, dass man unwillkürlich ihn (des Lebens

abgekehrte Hälfte) immerfort miteinbezieht, ihn mit-liebt,- was ja auch tatsächlich in den grossen Bewegungen der Liebe, die unaufhaltsam sind und unabgrenzbar, jedesmal geschieht! (Wer denkt hier nicht an Franz von Assisi?) Nur weil wir den Tod ausschliessen in einer plötzlichen Besinnung, ist er mehr und mehr zum Fremden geworden, und, da wir ihn im Fremden hielten, ein Feindliches". "Wir müssen die Einheit von Leben und Tod" begreifen. "Voreingenommen, wie wir es gegen den Tod sind, kommen wir nicht dazu, ihn aus seinen Entstellungen zu lösen... Glauben Sie nur, dass er ein F r e u n d ist, unser tiefster, vielleicht der einzige irrbare Freund... und d a s, versteht sich, n i c h t in jenem sentimentalisch - romantischen Sinn der Lebensabsage, des Lebens-Gegenteils, sondern unser Freund, gerade dann, wenn wir dem Hier-sein, dem Wirken, der Natur, der Liebe... am leidenschaftlichsten, am erschüttertsten zustimmen. Das Leben sagt immer zugleich: Ja und Nein. Er, der Tod (ich beschwöre Sie, es zu glauben!) ist der eigentliche Ja-Sager. Er sagt nur: Ja; vor der Ewigkeit." Ernst Jünger sagt in ähnlicher Weise, dass man an die Toten denken sollte, als ob sie lebten, und an die Lebenden, als ob sie tot seien. (Ernst Jünger "Jahre der Okkupation", Ernst Klett Verlag, S. 310).

Rilke ist einen schweren, sehr qualvollen Tod gestorben.

Er soll das Sterben in einem seiner letzten Worte mit der "Hölle" verglichen haben, in die er hinein müsse.[2] Ob i h m s e l b e r der Tod wirklich "vertraulich" war, der "heilige Einfalt" einer Macht, die "immer im Recht" ist, sein "tiefster Freund"? Ein anderes ist es, eine Sache zu dichten, ein anderes sie zu sein. Es ist wirklich ein Unterschied, ob ein Soldat ins Manöver geht, oder in eine regelrechte Schlacht, wie z.B. an der Somme, oder in Stalingrad. Ob man nicht Rilke mit jenen Theoretikern unter den jungen Soldaten von 1914 vergleichen kann, die herablassend ausriefen: "Bis zu Weihnachten sind wir wieder daheim!" Wie anders ist es dann doch gekommen!

Rilkes Rechtfertigung des Todes, seine Verklärung mit zärtlich-freundschaftlichen Worten erscheint uns tief unglaubwürdig. Eine Überwindung der paulinischen und im weiteren der christlichen Deutung des Todes ist sie nicht! Wir wissen eher von einem Gerichtsernst des Sterbens. Wer die Sterbe- und Ewigkeitslieder reformatorischer Frömmigkeit liest, wie sie Paul Althaus in der Sammlung "Der Friedhof unserer Väter" zusammengestellt hat, der lernt hier Menschen kennen, die am Abend des Lebens der Blick in ihre Innerlichkeit nicht tröstete, sondern verzagt machte, die die Erinnerung an ein Leben im Bewusstsein des unbedingten Sollens nicht erhob, sondern erschreckte. Luther wollte darum nichts wissen von denen, die behaupteten, "der Tod sei kein Übel, sondern ein Hafen, darin wir einlaufen und

sicher sind von den Mühen und Trübsalen, welchen dieses tägliche Leben unterworfen ist". Er hielt es für äusserste Blindheit (extrema caecitas), dass wir "den Tod mit den übrigen Trübsalen des Menschengeschlechts also gering machen und wider das allgemeine Gefühl und die Erfahrung selbst streiten und uns mit den leichtfertigsten und eitelsten Gehirngespinsten beschmeicheln". Was der Reformator in einer Auslegung zum 90. Psalm also ausgesprochen hat, ist stets das gemeinsame Empfinden aller derer gewesen, die man (um einen Ausdruck von Friedrich Heiler zu gebrauchen) Glieder der "prophetischen Offenbarungsfrömmigkeit" genannt hat. Hiob und die Psalmen, Paulus und der Prediger Salomonis, Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, die Musik Bachs und die Bilder Dürers reden hier die gleiche Sprache. Über alle Zeiten hinweg wird gemeinsam das Urschicksal des Sterbens in seiner ganzen Schwere verstanden. Die Tatsache ist zu hart, als dass man sie schöngeistig oder zukunftsoptimistisch verklären könnte. Man kann hier nichts vergessen, nichts ausschalten oder wiederholen, sondern hier heisst es in ungeschminkter, unbestechlicher Wahrhaftigkeit: O Tod, wie bitter bist du! Er ist "der allergrösste aller Schrecken", bekennt Luther, weil er nicht nur den Leib in sein Vernichtungsgericht hineinreisst, sondern auch die Seele. Ja gerade sie muss mit in das Feuer der Anfechtung und muss ein völliges Ersterben

aller Selbstzuversicht, alles vermeinten Reichtums, aller eingebildeten Höhen über sich ergehen lassen. Es geschieht ihr dabei nach dem viel gebrauchten Bild wie einem, dem bei der Taufe im Fluss die Wasser der Flut über dem Haupt zusammenschlagen, dass er zu vergehen meint. Hat selbst Christus vor dem Tode gezittert und gebangt, dann ist es eine "heidnische Blendung", wenn die menschliche Natur den Tod schwärmerisch verklärt, "ob sie gleich das Gegenteil fühlt und erfährt".

Aber auch wenn wir die todessüchtigen Illusionen aufgeben und anfangen, ernsthaft über diesen Tatbestand nachzudenken, dann bleibt immer noch das Rätsel: W-orin liegt die Kraft, der Stachel des Todes, dass ihm eine so umfassende Gewalt der Zerstörung über alles Fleisch gegeben ist? Auf diese letzte Frage nach dem Warum gibt es keine theoretische Antwort mehr. Die Naturwissenschaftler haben erklärt, biologisch betrachtet besteht eigentlich keine unbedingte Notwendigkeit mehr für jenes fortgesetzte Fallen und Verwesen. Es bleibt dann nur der Schluss, dass es sich hier um ein schlechthin irrationales Geschehen handelt, das sich nicht mehr mit dem Lichte des Verstandes, sondern nur im Lichte eines vor Gott stehenden erschrockenen Gewissens begreifen lässt. Im Römerbrief ist dieser innerste, geheimnisvolle Zusammenhang von physischem und geistig-sittlichem Verfall auf die knappste, schärfste Form gebracht, wenn es im

6. Kapitel heisst: "Der Tod ist der Sünde Sold." Der Zerstörer hätte keine solche Macht über das Leben, wenn unser Wille nicht in Feindschaft wider Gott geraten wäre.

Sind wir nicht ein Leben lang im Heeresdienst der Sünde gestanden, die dann am Ende entgegen ihrer anfänglichen, verlockenden Anpreisung: "Ihr werdet mitnichten des Todes sterben!" für die treu geleistete Gefolgschaft so furchtbaren Lohn auszahlt? Weil Adam Nein sagte zu Gottes Ordnung, damals wie heute, darum muss er auch das Nein Gottes über seine Lebensordnung entgegennehmen. Auf die Aktion der Sünde, die sich Leben rauben wollte, folgt die Reaktion Gottes im Tode. So gewiss Schuld eine unaustilgbare Wirklichkeit vor Gott ist, so gewiss auch sein Zorn darüber, der uns so dahinfahren lässt. So gewiss alle Menschheits-Iche untereinander verhaftet und verbunden sind in gegenseitiger Verfehlung und Verführung, so gewiss herrscht auch die Solidarität des Todes aller untereinander.

Wenn diese gewissensmässige Deutung die einzig zureichende Erklärung des Todesrätsels ist, dann gilt es, mit allen beruhigenden ästhetischen oder idealistischen Tönen darüber ein für allemal Schluss zu machen. Unsere Sprache muss hier wieder herber, wacher, wahrer werden. Wir dürfen nicht mehr schwärmen, sondern müssen mit Matthias Claudius ehrlich und unbeschönigt sagen: "Ach,es ist so dunkel in des Todes Kammer,tönt so traurig,wenn er sich bewegt und nun aufhebt seinen schweren Hammer und die Stunde schlägt."

KAPITEL V

RILKE UND DER GLAUBE

Rilke ist schon 1901 aus der katholischen Kirche ausgetreten. In seinem Testament hat er seine Freunde inständig ersucht, jeden priesterlichen Beistand von seinem Sterbelager fernzuhalten. Rilke hat die Kirche und das Christentum abgelehnt. Er hat es mit unerbittlichem Nachdruck getan. Dass dabei peinvolle Jugendeindrücke mit im Spiel sind, ist sicher. Vor allem die Bigotterie der Mutter, von der E. von Schmidt-Pauli aus erster Hand berichtet, dass ihre "ganze Gefühlswelt" "unecht" gewesen sei.

> Mit ihrer unechten, überkommenen Frömmigkeit hatte sie dem Sohn das Christentum und alles Katholische versperrt. Er sah beides durch die Mutter hindurch in einem falschen Licht. "Die Liebe, die meine Mutter mir hätte geben sollen, brachte sie den Heiligen" - erzählte mir Rilke mit traurigem Kinderblick. Diese Heiligen waren Heilige, wie ihre Phantasie sie erdachte. Und auch Christus lehrte sie den Sohn so, wie er ihrem sentimentalen Herzen entstieg. So war sie der Anlass geworden, dass René sich von ihrer frommen Welt abwandte. Und wie er nie die Schwere seiner Kindheit überwand, wenngleich er sich auch vorgenommen hatte, sie doch innerlich zu "leisten" , so blieb ein Gegengefühl gegen alles, was von dort her Anspruch machte, sein Leben zu durchwachsen.[1]

Doch lässt sich Rilkes gegnerische Einstellung gegen die christliche Ideenwelt nicht allein hieraus erklären. Sie ist nicht nur psychologisch, sie ist sachlich begründet. Es gibt eine sehr interessante und wichtige Stelle in seinen Briefen, die uns den Punkt, an dem sich der Gegensatz entzündet, erkennbar werden lässt. Er liegt so tief, dass zu

seinem Verständnis erst etwas Vorbereitendes über etwas anderes: Nämlich über die Eigenart der alttestamentlichen Prophetie gesagt werden muss. Es ist dies eine religionsgeschichtliche Erscheinung, deren klassische Periode vom 8. bis 6. vorchristlichen Jahrhundert währte und die vornehmlich an die Namen des Amos, Hosea, Jesaja, Micha und Jeremia als ihrer bedeutendsten Träger geknüpft ist. Sie richtet sich einmal gegen die sinnlich-ungeistigen Niederungen der vulgären Volksreligion und zum anderen gegen den mit ihr verquickten Kultus, der von Priestern an den offiziellen Heiligtümern des Landes ausgeübt wird. Demgegenüber ist der Gottesglaube der Prophetie Glaube an einen sittlich-heiligen Gott, der von seinen Verehrern keinen Opferkult und keine äussere Zeremonien begehrt, sondern ein ethisches Verhalten fordert, das sich in der Ausübung von Recht und Gerechtigkeit, von Liebe, Güte, Wahrheit und Herzensreinheit bewährt. Einige Prophetenworte mögen das verdeutlichen:

Hosea 6,6: "An Liebe habe ich Gefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis, nicht an Brandopfern." - Jesaja 1,10 - 20: "Hört das Wort Jahwes, ihr Sodomsgebieter! Vernimm die Lehre unseres Gottes, du Gomorrhavolk! Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern? spricht Jahwe. Satt habe ich die Brandopfer von Widdern und das Fett von Mastkälbern, und das Blut der Farren und Böcke gefällt mir nicht. W-enn ihr hereinkommt, mein Antlitz zu sehen, wer hat's von eurer Hand gefordert? Bringt keine Gaben mehr dar! Ein Greuel sind sie mir! Ich ertrage nicht Neumonde und Sabbate, nicht Fasten und Feiertage. Eure Wallfahrten und eure Festtage kann ich nicht leiden; sie sind mir zur Last geworden, ich bin's müde zu tragen. Und wenn ihr noch so viel betet, ich höre nicht! Eure Hände sind voll Blutschuld,

waschet, reinigt euch! Schafft fort eure bösen Taten mir aus den Augen! Hört auf, Böses zu tun, lernt Gutes tun! Trachtet nach dem Recht, steuert den Gewalttätigen, schafft den Waisen ihr Recht, führt die Sache der Witwen! Kommt doch, dass wir miteinander rechten! spricht Jahwe. Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, können sie weiss werden wie Wolle und Schnee? Wenn eure Sünden rot sind wie Purpur, können sie weiss werden wie Wolle? Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr des Landes Schönstes verzehren". - Micha 6,6 - 8: "Womit soll ich vor Jahwe treten, mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Gefallen Jahwe Tausende von Widdern, unzählige Bäche Öls? Soll ich meinen Erstgeborenen als Sühne für mich geben; meine Leibesfrucht als Busse für mein Leben?" Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt! Und was fordert Jahwe von dir? Nichts als Recht tun, an Liebe seine Freude haben und demütig wandeln vor deinem Gott.

Es gehörte zu der von Priestern und "falschen Propheten" unterstützten Volksreligion, dass die Zugehörigkeit Israels zu seinem Gott als eine von seinem Ursprung her unlösbare empfunden und behauptet ward. Die Verheissungen, die an die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob ergangen waren, die Rettung aus Ägypten unter Führung des Mose, der Durchzug durch die Wüste mit allen Wundern und Bewahrungen, die Gesetzgebung am Sinai, der Einzug in das verheissene Land Kanaan und seine Besitznahme - all das waren Verbürgerungen und Verbriefungen für die Unmöglichkeit, dass je das Verhältnis von Volk und Gott gelockert, oder zerrissen werden könnte. Man war der "Verheissungen" einfach kraft der bluthaften und kultischen Zugehörigkeit zum "Samen Abrahams" sicher, und wenn dermaleinst Jahwe zum Gericht über die Israel misshandelnden oder knechtenden Völ-

ker erscheinen würde, dann konnte dieser Gerichtstag für Das Volk Israel nur ein "Tag des Heils" sein. Gegen diesen "Ursprungsmythos" wandte sich die Prophetie und zerstörte ihn. An die Stelle naturhafter Kategorien, in die auch die geschichtlichen Gnadenerweisungen Jahwes eingegangen waren, traten ethische. Lediglich von der Erfüllung bzw. Nichterfüllung dieser, d.h. der sittlichen Gebote seines Gottes hängt es ab, wie sich das Verhältnis zwischen Gott und Volk gestaltet, ob heilvoll oder heillos. Es ist durchaus auch möglich, dass das Volk, statt Heil zu erlangen, im Fall des Ungehorsams und der Verstockung verworfen wird. Dann wird ihm der erhoffte Tag des Lichts und Heils zu einem Tag der Finsternis und des Unheils werden. Es ist genau in diesem Sinne gemeint, wenn Johannes der Täufer an den Jordan tritt und den Pharisäern und Sadduzäern, die zur Taufe kommen, zuruft:

> "Ihr Otternbrut, wer hat denn euch gewiesen, dass ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet? Seht zu, dass ihr rechtschaffene Frucht der Busse tut. Denket nur nicht, dass ihr bei euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt. Darum, welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen." (Matth. 3,7 - 10).

Nicht die Berufung auf einen heiligen Ursprung, sondern lediglich der frommen Tatbeweise tut der Forderung Gottes Genüge.

Für die israelitische Vulgärreligion zur Zeit der Pro-

phetie heftete sich der Ursprungsmythos an die Verschmelzung Jahwes mit Baal, der Vegetationsgottheit der eingeborenen Kanaanäer, damit erst recht die Religion der sittlichen Forderung zurückbildend zu einer Religion naturhafter Unmittelbarkeit, vor allem der sakralen Prostitution, in der man die unio mystica, die kultisch-sakramentale Vereinigung mit der Gottheit erlebte und genoss.

Sehr fein und leicht verständlich hat der Alttestamentler Hans Schmidt den Vorgang geschildert:

"Zweierlei Wahrnehmungen führen die Menschen zur Religion: das Eine ist die Erkenntnis, dass um uns her in Acker und Weinberg, in Bäumen und Quellen, in Winden und Sternen ein Leben waltet, das stärker ist, als wir selbst. Wir spüren es in dem frischen Grün der Talmulden, an deren Hang aus geheimnisvoller Höhle eine Quelle rauscht. Wir spüren es in den dunklen Wolken, die sich zu Beginn der Regenzeit plötzlich über den blauen Himmel Palästinas ausbreiten. Wir spüren es in allem natürlichen Leben in uns selbst, im Herzschlag unseres Blutes, in der Liebe der Geschlechter, in Geburt und Wachstum. Aus der Verehrung dieses geheimnisvollen Natürlichen sind allerorten Götter und Dämonen entstanden. Solcher Art war die Religion des Baal, als Israel nach Kanaan kam. Er war der Gott, der Korn und Wein gab und 'Segen aus Brüsten und Mutterschoss'. Kein Wunder, dass man ihn in fröhlichen Festen, im Genuss seiner Gaben feierte. Nicht, dass man ihn i m m e r freundlich gedacht hätte. Auch er konnte zürnen, so dass die Saaten dürr und die Reben kahl wurden. Dann forderte er grausame, harte Opfer. Noch heute trifft der Spaten in Palästina auf die Gerippe kleiner Kinder, die hingegeben zu sein scheinen, um den Baal zu versöhnen. Und auch das Alte Testament weiss ja auf vielen Seiten von der grausamen Notwendigkeit, den Erstgeborenen zu opfern. Aber das waren Ausnahmen, da handelte es sich um Launen eines sonst gnädigen Herrn. Die Grundstimmung der Religion war die Freude, ihr Höhepunkt lag in Festen voll Rausch und Sinnenglück. Das Erwählungsbewusstsein, das das israelitische Volk aus der Wüste mitgebracht hatte, das sich als Liebling der Gottheit fühlen, vereinte sich gut mit dieser Naturreligion. Aber die e i g e n t l i c h e Religion Israels kam aus einer anderen Quelle. An ihrem Anfang steht - so stark Naturhaftes,

z.B. der Sinai und die Wüste auch hier eingewirkt hat - die Ehrfurcht vor der geheimnisvollen Stimme, die sagt: 'Du sollst!' Es ist nicht genau zu erkennen, wieweit diese Ehrfurcht schon die Hoheit der Religion des Mose ausmacht. In keinem Falle kann man sie ganz aus seinem Wesen hinwegdenken: Wie würde er sonst vor allen Geschlechtern mit dem Gesicht des Gesetzgebers stehen! In den Propheten jedenfalls - und unter ihnen nun besonders Amos - führt das Aufachten auf diese Stimme, die in der Seele redet, die eine unüberwindliche Gewalt hat und sich bisweilen allem entgegenstemmt, was die andern tun und heilig halten und was das eigene Herz als Glück ersehnt, zu neuen, ursprünglichen Erlebnissen. Wir erkannten als den Grundzug im Wesen unseres Propheten sein hohes Gerechtigkeitsgefühl. Das ist das geheimnisvolle Lebendige, in dem i h n Gottes Augen ansahen. Daraus erwächst nun eine ganz anders gestimmte Frömmigkeit: Der Gott des Amos schenkt nicht, wie man verwöhnten Kindern schenkt, er ist auch nicht launisch, dass man ihn umstimmen könnte. Er tut nur eins: Er fordert! Er will, dass das Gute geschieht. Kein Wunder, dass er so zornige Züge trägt. Von hier aus verstehen wir nun, dass der Prophet, dessen Dichterauge wohl fähig gewesen wäre, die bunte Wirklichkeit in ihrer fröhlichen Fülle zu fassen, so ganz unter dem lähmenden Eindruck des Dunklen und Schweren steht. Überall begleitet ihn der Gedanke an den fordernden Willen Gottes und an das Gericht, das kommen muss." [2]

Die wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung der grossen Prophetie des Alten Testaments besteht darin, dass sie beispielhaft den ungebrochenen Ursprungsmythos, der eine Religion ihren Gott völlig unangefochten "haben" und "besitzen" lässt, gebrochen und Frömmigkeit zu einer Sache der Herzenseinstellung, der willentlichen Entscheidung gemacht hat, kraft deren der Mensch sich ebenso von Gott abkehren, wie ihm zukehren kann. Diese jeweilige Zukehr, oder Abkehr entscheidet, und nicht die ein für allemal festliegende Herkunft, nicht der ein für allemal gesetzte Ursprung. Worauf wollen wir hinaus? Es scheint uns nun

für das Religionsverständnis Rilkes schlechthin entscheidend zu sein, dass er diese Wendung der Prophetie, die ganz grundlegend in den christlichen Gottesglauben und in das christliche Ethos eingegangen ist, nicht mitvollzieht, sondern unter Preisgabe der unbedingten Forderung des Sollens und überhaupt eines ethischen Verständnisses zum Ursprungsmythos zurückkehrt. Diesen Sinn hat folgende Stelle eines Briefes, den er am 28. Dezember 1921 in Muzot an Ilse Blumenthal-Weiss verfasst hat:

> Sie haben, vergessen Sie das nicht, einen der grössten Götter des Weltalls in Ihrer Herkunft, einen, zu dem man sich nicht wie zu jenem Christengott irgendwann bekehren kann. - Einen, dem man gehört, von Volkes wegen, weil er einen von jeher in den Vätern gemacht und gestaltet hat, so dass jeder Jude in Ihm (und in dem, den keiner darf zu nennen wagen) eingesetzt ist, unausreissbar eingepflanzt in Ihm, mit der Wurzel seiner Zunge! Ich habe ein unbeschreibliches Vertrauen zu jenen Völkern, die nicht durch Glauben an Gott geraten sind, sondern die mittels ihres eigensten Volkstums Gott erfuhren, in ihrem eigenen Stamme. Wie die Juden, die Araber, in einem gewissen Grade die orthodoxen Russen - und dann, in anderer Weise -, die Völker des Ostens und des alten Mexikos. Ihnen ist Gott Herkunft und darum auch Zukunft. Den anderen ist er ein Abgeleitetes, etwas, wovon sie fort und wozu sie hinstreben als eigentlich Fremde oder Fremdgewordene, - und so brauchen sie immer wieder den Mittler, den Anknüpfer, den, der ihr Blut, das Idiom ihres Blutes übersetzt in die Sprache der Gottheit. Die Leistung dieser Völker ist dann freilich der "Glaube". Sie müssen sich überwinden und erziehen, für wahr zu halten, was den Gotturspünglichen ein Wahres ist, und darum entgleiten ihre Religionen so leicht ins Moralische, - während ein ursprünglich erfahrener Gott Gut und Böse nicht sondert und unterscheidet im Hinblick auf die Menschen, sondern für sich selbst, leidenschaftlich besorgt um ihr Nah-an-ihm-sein, um ihr Zu-ihm-halten und -gehören und sonst um nichts![3]

Deutlicher kann das Festhalten am Ursprungsmythos kaum

ausgesprochen werden. Rilkes Abneigung gegen Christus hat hier ihre tiefste Wurzel.

Leidenschaftlich kehrt er sich dagegen, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott in Frage gestellt, unterbrochen, zerstört und einer Neuanknüpfung bedürftig werden könne, sowohl von seiten Gottes, der sich in einem Mittler offenbart, wie von seiten des Menschen, der sich in gläubiger Zuwendung zu ihm bekehrt. Dabei werden die e t h i s c h e n Kategorien von Gut und Böse nicht gänzlich ausser Kurs gesetzt. Aber es bleibt völlig unverständlich, warum Rilke sie nur von Gott "für sich selbst" und nicht "im Hinblick auf die Menschen" geschieden werden lässt. In demselben Brief sagt Rilke, dass Religion etwas unendlich Einfaches, Einfältiges sei, keine Kenntnis, keine Pflicht, kein Verzicht, keine Einschränkung, sondern: eine "Richtung des Herzens". Doch will er diese Richtung des Herzens nicht G l a u b e benannt wissen. Unter Glaube versteht er die "Forcierung des Herzens, das und jenes für wahr zu halten", versteht er den "Zwang zu Gott". Ein solcher Glaube ist sinnlos, wenn man Gott "als so unendlich, so überaus, so ungeheuer vorhanden" erfahren hat. Man mag dann in Furcht und Staunen vor ihm geraten, oder man mag Liebe zu ihm fassen, aber ein Fürwahrhalten ist gänzlich fehl am Platz.

Rilke steht ganz offensichtlich unter dem Eindruck des k a t h o l i s c h e n Glaubensbegriffs. Für die katho-

lische Kirche besteht die Offenbarung Gottes in der Mitteilung bestimmter, in Begriffen und Sätzen formulierter Wahrheiten. Diese Wahrheiten werden von der Kirche, d.h. ihrem Lehramt dem Gläubigen als von Gott geoffenbarte und deshalb zu glaubende "vorgelegt" (divinitus revelata credenda proponuntur). Glaube ist Fürwahrhalten bestimmter Lehrsätze, ist "Zustimmung" (assensus) zum Dogma, zur Lehre der Kirche, also ein Akt des I n t e l l e k t s, dem aber, zumal der Intellekt der erforderlichen Einsicht in den Wahrheitsgehalt des zu glaubenden Gegenstandes ermangelt, der W i l l e zu Hilfe kommen muss, damit er vollzogen werden kann. Aber dies kann nur geschehen, wenn der Gnadenbeistand Gottes wiederum dem Willen zu Hilfe kommt. Thomas von Aquino formuliert: "In der Erkenntnis des Glaubens hat der Wille die Führung, der Intellekt aber pflichtet durch den Glauben dem bei, was ihm vorgelegt wird, weil er will, nicht aber, weil er aus der Evidenz der Wahrheit in notwendiger Weise herkommt" (Summa contra gentiles III,40). Und: "Glauben ist ein Akt des Intellekts, der der göttlichen Wahrheit zustimmt auf Befehl des Willens, der von Gott durch die Gnade bewegt wird" (Summa theologiae II,2 qu. 2.art.9). Im Antimodernisteneid (von Pius X. durch das Motu proprio "Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910 vorgeschrieben) muss jeder katholische Priester bekennen: "Ich umfange fest und

nehme an alles und jedes, was von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche definiert, angenommen und erklärt ist". Glaube, so wird bekannt, ist "Zustimmung des Intellekts zu einer Wahrheit, die von aussen her auf Grund von Anhören empfangen ist". - Seine eigentliche religiöse Wertigkeit erhält der so verstandene Glaube erst dadurch, dass er von der Liebe überformt wird (fides caritate formata).

Rilke hat dieser Glaubenszumutung entschieden widersprochen und sie aus seinem Religionsverständnis radikal ausgeschieden. Den Glauben im protestantischen Sinn als Akt gefühlsbetonter, vertrauensvoller Hingabe an den erlebten Gott, also nicht als primär intellektiven, sondern als primär emotionalen Akt zu verstehen, hat ihm ferngelegen. Der Grund von Rilkes Abwendung vom Christlichen ist nicht nur darin gelegen, dass Christus den Ursprungsmythos vereitelt, indem er wie die Prophetie des Alten Testaments das Tun des Willens Gottes zur Bedingung des göttlichen Wohlgefallens macht. Sie hat noch anderweitige Gründe. Da sagt der synoptische Jesus etwa:

> "Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last leicht" (Ev. Matth. 11, 28 - 30). Oder der johanneische Christus sagt: "Wer mich sieht, der sieht den Vater" (Joh. 14,9).

Nicht, als ob Rilke darauf direkten Bezug nähme. Aber an solche Worte müssen wir schon denken, nicht nur an

"Marien und Heilige", wenn Rilke den Christusgläubigen vorhält, dass ihnen der "allzunahe Christus" zum "Verdecker Gottes" wird, dass sie "sich am Menschlichen verwöhnen", dass sie "mit den Massen des Menschlichen Göttliches suchen", dass sie sich bescheiden, wo sie doch "unbescheiden sein müssen, um Gott zu haben."[4] Christus war ihm ein "Voreiliger". Vor allem: Er war den unendlich Liebenden (gedacht ist dabei an Mystikerinnen) eine unerlaubte "Erleichterung Gottes", indem er ihre "Herzstrahlen", die die Engel schon ganz für Gott zu erhalten hofften, auf sich ablenkte und auf sein Herz konzentrierte, sich gleichsam zwischen Gott und die Liebenden einschiebend und ihnen einen festen Gegenstand für ihre doch auf Gott gerichtete, also ins Unendliche gehende Liebe darbietend.[5]

Aber sehen wir davon ab und fragen wir: Kann uns denn Christus auch nur rein m e n s c h l i c h etwas bedeuten? In dem für Rilkes Stellung zum Christentum so aufschlussreichen Fragment "Der Brief des jungen Arbeiters" aus dem Jahr 1917 (es ist 1933 unter dem Titel "Über Gott" veröffentlicht worden), lässt Rilke den Arbeiter folgende Erwägung anstellen:

> Es treibt mich zu sagen: Wer, ja - anders kann ich es jetzt nicht ausdrücken, w e r ist denn dieser Christus, der sich in alles hineinmischt. - Der nichts von uns gewusst hat, nichts von unserer Arbeit, nichts von unserer Not, nichts von unserer Freude, so wir sie heute leisten, durchmachen und aufbringen -, und der doch, so scheint es, immer wieder

verlangt, in unserem Leben der e r s t e zu sein. Oder legt man ihm das nur in den Mund? Was will er von uns? Er will uns helfen, heisst es. Ja, aber er stellt sich eigentümlich ratlos an in unserer Nähe. Seine Verhältnisse waren so weitaus andere. Oder kommt es wirklich auf die Umstände nicht an, wenn er hier einträte, bei mir, in meinem Zimmer, oder dort in der Fabrik - wäre sofort alles anders, gut? Würde mein Herz in mir aufschlagen und sozusagen in einer andern Schicht weitergehen und immer auf ihn zu? Mein Gefühl sagt mir, dass er nicht kommen k a n n. Dass es keinen Sinn hätte. Unsere Welt ist nicht nur äusserlich eine andere, - sie hat keinen Zugang für ihn.

Aber hat denn Jesus selbst um solche Einsichten gewusst? Hat er den Sinn seiner Sendung als individualistisches, oder als kosmisch- universales Heilsgeschehen verstanden? Die moderne Leben-Jesu-Forschung seit Renan und David Friedrich Strauss, die ganz vom Geist eines ethischen Personalismus bestimmt war, stand dem Thema "Christus und der Kosmos" ablehnend und hilflos gegenüber. Die kosmische Schau der Erlösung sollte ein Produkt des Paulus und der altkirchlichen Vätertheologie sein. Wohl standen beide im Kampf mit der Gnosis und ihren frühen Ansätzen. In Wahrheit aber seien hier die Sieger wie schon oft von den Besiegten innerlich überwältigt worden. Gnostische Spekulationen, mythische Vorstellungen und Wortgruppen seien über den Kolosserbrief in die urchristliche Literatur eingedrungen und hätten den ursprünglichen Ansatz in seiner Reinheit entstellt. Jesus dagegen erscheint als der schlichte Freund der Seele, als der Wohltäter der Armen, als das sittliche Tugendvorbild, jedenfalls völlig frei von allen phantastischen kosmischen

Perspektiven.

Rilke empfindet die historische Distanz, die Abgelegenheit und zeitliche Ferne, die uns von dem Galiläa des Jesus von Nazareth und seinem uns so fremd gewordenen Weltbild trennt. Er empfindet, dass dieser Jesus mit uns nicht gleichzeitig sein kann. Die Lebensbedingungen haben sich grundlegend gewandelt. Käme er jetzt zu uns, er wäre mit seiner Botschaft ein Fremdling im Zeitalter des Industrialismus und Kapitalismus und der weltumspannenden Imperien mit ihren Kämpfen um Macht und Wirtschaft. Friedrich Naumann hat in seiner Schrift "Briefe über Religion" (1903) in ähnlicher Weise darauf hingewiesen, dass Jesus von Nazareth nicht in Athen, nicht in Rom, nicht in Alexandria, sondern in der "kleinen jüdischen Ecke" des internationalen Römerreiches entstanden ist, und dass man Galiläa nicht so mir nichts dir nichts nach Westeuropa verpflanzen könne.

Wesentlicher ist, dass Rilke die Mittlerschaft Christi als des V e r s ö h n e r s Gottes mit dem Menschen um des Menschen Sünde willen abweist. Seines Entsühnens und Versöhnens bedarf es nicht, denn Rilke erkennt die Sünde nicht an. Sie tritt ihm jedenfalls zurück vor der "reinen Natur" und dem Lobpreis des Hiesig-Irdischen, das die Kirche ans "Jenseits" verraten hat. So heisst es in einem Brief aus Muzot vom 22. Februar 1923 an Ilse Jahr:

Die Anschauung, sündig zu sein und des Loskaufs zu bedürfen als Voraussetzung zu Gott, widersteht immer mehr einem Herzen, das die Erde begriffen hat. Nicht die Sündhaftigkeit und der Irrtum im I-rdischen, im Gegenteil, seine reine Natur wird zum wesentlichen Bewusstsein, die Sünde ist gewiss der wunderbarste Umweg zu Gott, - aber warum sollten d i e auf Wanderschaft gehen, die ihn nie verlassen haben? Die starke innerlich bebende Brücke des Mittlers hat nur Sinn, wo der Abgrund zugegeben wird zwischen Gott und uns-, aber eben dieser Abgrund ist voll vom Dunkel Gottes, und wo ihn einer erfährt, so steige er hinab und heule drin (das ist nötiger, als ihn überschreiten). Erst zu dem, dem auch der Abgrund ein Wohnort war, kehren die vorausgeschickten Himmel um, und alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück; alle Engel entschliessen sich, lobsingend zur Erde.[6]

Rilke ist darüber hinaus der Meinung (er spricht sie wieder im Brief des Arbeiters aus), dass diese Lehre von der Versöhnung durch Christi Blut und Kreuzestod auf einem Missverstehen Christi durch die Kirche und ihre Theologen beruhe. Das Kreuz, so habe es Christus selber gemeint, ist nicht eine Bleibe, sondern ein Kreuzweg mit einem Wegweiser, der die Richtung zeige, in der man auf Gott zu weiterschreiten solle. "Statt vom Kreuzweg aus, wo nun der Wegweiser hoch aufgerichtet war in die Nacht der Opferung hinein, statt von diesem Kreuzweg weiterzugehen, hat sich die Christlichkeit dort angesiedelt und behauptet, dort in Christus zu wohnen, obwohl doch in ihm kein Raum war, nicht einmal für seine Mutter, und nicht für Maria Magdalena, wie in jedem Weisenden, der eine Gebärde ist und kein Aufenthalt. Wie steht es dann mit dem weltberühmten Lied, das Millionen Trost gespendet hat: "Rock of ages..."? (Fels des Heils). Dort

heisst es im dritten Vers: "Nothing in my hand I bring, simply to the Cross I cling" (Da ich denn nichts bringen kann, schmieg ich an Dein Kreuz mich an!) Oder wie steht es mit dem Ausspruch der katholischen Kirchenväter:

"Im Kreuz ist Heil?" Christus selbst sagt: "Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach." (Matth. 10,38)

Jeder Mensch ist ein Kreuz, wenn er seine Arme ausbreitet.

An E. von Schmidt-Pauli schreibt Rilke am 17. Dezember 1921:

> Seien wir genau: Die Gestalt Christi ist für mich keine künftige, so unaussprechlich künftig ich Gott auch empfinden mag. Mag sie eine der glänzendsten sein, und vielleicht die am tiefsten erschütternde unter allen Verkündern,- sie ist zugleich die im Gebrauch entstellteste, in der Anwendung widerlegteste. So lange kein neues Wegzeichen, keine neue Begegnung mit einem, seiner Kraft nach, Unsichtbaren uns gewährt ist, dürfen wir freilich an ihrem Dastehen und Zurückbleiben das Mass unserer Strasse nehmen, aber wir dürfen sie nicht wieder vor uns aufrichten wollen. Dort stehen andere leuchtende Säulen - und vielleicht bleibt unser Weg auch lange ohne dergleichen Bestätigung. Dann heisst es eben gehen, gleichwohl, - und aus dem Erscheinen bisheriger Wahrsager und Beweiser Gottes ungefähr die Rhythmen abnehmen, die die am Grössten bewegten Geistes sein mögen.[7]

Damit ist Christus seiner Absolutheitswürde, die er im Glauben der christlichen Kirchen einnimmt, entkleidet und eingestellt in die Reihe der "leuchtenden Säulen", die den Weg nur erhellen, der zum Ewigen führt.

Durch den Mund des jungen Arbeiters macht Rilke dem Christentum den Vorwurf, dass es "das Hiesige, zu dem wir doch Lust und Vertrauen haben sollten, schlecht und wertlos mache" und uns nach einem Jenseits ablenke, "wo wir hier von

Aufgaben und Erwartungen und Zukünften umstellt sind". "Bilder hiesigen Entzückens" werden an den Himmel verkauft, um diesen mit Schätzen zu schmücken, die der Erde entwendet sind und diese verarmen lassen. Das laufe auf eine "Kränkung Gottes" hinaus. "Der rechte Gebrauch, das ist's. Das Hiesige recht in die Hand nehmen, herzlich liebevoll, erstaunend, als unser, vorläufig, Einziges: das ist zugleich, es gewöhnlich zu sagen, die grosse Gebrauchsanweisung Gottes, die meinte der heilige Franz von Assisi aufzuschreiben, in seinem Lied an die Sonne, die ihm im Sterben herrlicher war, als das Kreuz, das ja nur dazu dastand, in die Sonne zu w e i s e n." Die schlimmsten Wirkungen jener Herabsetzung aber, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen, erstrecken sich auf die Beziehungen der G e s c h l e c h t e r, auf die Verunreinigung, Verachtung, Vergiftung, ja Verteufelung der Geschlechtsliebe. Sie liegt, sagt Rilke, unter dem "Schutt christlicher Vorurteile" begraben.

Hier ist alles Entstellung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selber wieder an ihm die Mitte unserer Entzückungen besitzen. Es ist mir, wenn ich es sagen darf, immer unbegreiflicher, wie eine Lehre, die uns dort ins Unrecht setzt, wo die ganze Kreatur ihr seligstes Recht geniesst, in solcher Beständigkeit sich, wenn auch nirgends bewähren, so doch weithin behaupten darf... Warum, wenn schon Schuld, oder Sünde, wegen der inneren Spannung des Gemüts, musste erfunden werden, warum heftete man sie nicht an einen anderen Teil unseres Leibes, warum liess man sie fallen dorthin und wartete, dass sie sich auflöse in unserem reinen Brunnen und ihn vergifte und trübe? Warum hat man uns das Geschlecht heimatlos ge-

macht, statt das Fest unserer Zuständigkeit dorthin zu verlegen? Gut, ich will zugeben, es soll nicht uns gehören, die wir nicht imstande sind, so unerschöpfliche Seligkeit zu verantworten und zu verwalten. Aber warum gehören wir nicht zu Gott von d i e s e r Stelle aus?

Tiefer kann man nicht mehr fragen, was dieses Thema anbetrifft, das müssen wir zugeben. Aus diesem Grunde wollen wir auch aus der Tiefe der Heiligen Schrift antworten. Rilke frägt, warum Schuld, oder Sünde nicht an einen andern Teil unseres Leibes geheftet wurde, als auf das Gebiet des Geschlechtlichen. Gut, auf welchen Teil denn? --- Wir werden gleich sehen, ob ein anderer überhaupt in Frage kommt. Eine der markantesten Stellen in den Briefen des Apostels Paulus ist Römer 12, 1 - 2: "Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber begebt zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille."

Das Opfer, von dem die Rede ist, will und soll den ganzen Menschen umfassen, alle seine Glieder und Sinne; Leib, Seele und Geist. Da sind zunächst die Augen. Wie kam die Sünde denn in die Welt? - Durch die Augen! Wir brauchen die Berichte auf den ersten Seiten des Alten Testaments nicht zu wiederholen, wie Eva den Baum <u>sah</u>, und was daraus wurde. Rilke würde das sofort auf das Gebiet der Mythen abschieben. Im Buch Hiob, einem der grössten Werke der Weltliteratur lesen wir: "Ich habe einen Bund gemacht mit mei-

nen Augen, dass ich nicht achtete auf eine Jungfrau" (Hiob 31,1) Was sagt das Matth. Evangelium dazu?-

"Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiss es aus und wirf's von dir. Es ist dir besser, dass eins deiner Glieder verderbe, und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde." (Matth.5,28-29)

Der Psalmist sagt: "Meine Augen sehen stets zu dem Herrn; denn er wird meinen Fuss aus dem Netze ziehen". (Psalm 25,15)

Die Augenlust eines Königs David z.B. machte den Mann "nach dem Herzen Gottes" zum Ehebrecher und Mörder.

Was von den A-ugen gilt, das gilt auch von den Ohren. W-ie oft haben sich Menschen dadurch versündigt, dass sie auf Klatsch und Verleumdung hörten, dass sie ohne Verhör den Bruder verurteilten, von dem ihnen eine üble Nachricht zugetragen wurde! Der Prophet sagt: "Er weckt mir das Ohr, dass ich höre wie ein Jünger" (Jes. 50,4).

Und die Zunge! Was ist sie für ein kleines Glied, sagt der Apostel Jakobus (Jak. 3,5), und doch, welch einen grossen Wald zündet dies kleine Feuer an, wenn sie von bösen Mächten entzündet ist! Wie kann die Zunge verwunden mit scharfen, kränkenden Worten! Die Zunge kann kein Mensch zähmen, sagt wiederum Jakobus (Jak. 3,8). Und er hat recht. Mit guten Vorsätzen allein kommt man da nicht weiter. Der Prophet sagt: "Der Herr hat mir eine gelehrte Zunge gegeben, dass ich wisse mit den Müden zu rechter Zeit zu reden" (Jes. 50,4).

Auch die Hände gehören zum Leib, auch sie sollen zum Opfer gebracht werden. Wieviel unrecht Gut haben sie schon Menschen gebracht und wieviel sündliches Spiel wurde mit

ihnen getrieben! Mit den Händen schreiben wir Bücher und Briefe, von denen ein Segen ausgehen kann, oder ein Fluch. Was für eine Verantwortung liegt auch hier auf den Büchern und Briefen Rilkes! Mit den Händen malt der Maler und schafft unvergängliche Kunstwerke, wie Raffaels Madonna, wie Dürers Ritter, Tod und Teufel. Die Hände gebraucht der Bildhauer, um aus dem Marmor wunderbare Bildwerke zu schaffen. Den Händen des Musikers entströmen herrliche Melodien, wenn er sie über die Tasten, oder Saiten gleiten lässt, auf der einen Seite zur Ehre Gottes, auf der andern sind sie nur teuflisches Geplärre.

Der Schluss des weltberühmten Psalm 90 lautet: "Und der Herr, unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände bei uns; ja, das Werk unserer Hände wolle er fördern!" (Psalm 90,17)

Auch unsere Füsse sollen nicht Wege der Unreinheit einschlagen und uns an Orte tragen, die unserer nicht würdig sind. Das Alte Testament sagt: "Er wird behüten die Füsse seiner Heiligen, aber die Gottlosen müssen zunichte werden in Finsternis, denn viel Vermögen hilft doch niemand" (1. Sam. 2,9).

Oder: "Meine Augen sehen stets zu dem Herrn, denn er wird meinen Fuss aus dem Netze ziehen" (Psalm 25,15).

Die Menschen wollen dieses und jenes Glied zurückbehalten und selbst darüber verfügen mit der Begründung: "Sonst haben wir ja überhaupt nichts mehr zu sagen und sind ganz abhängig". Ja, das ist wahr, aber ohne eine völlige Hingabe wird nie ein Opfer zustande kommen, auch im

Dienste am Vaterland nicht, auf den wir bei Rilke noch zu sprechen kommen werden.

Das Herz des Menschen ist der Sitz aller Neigungen und Begierden, es wird zur Quelle, aus der das Tun und Lassen des Menschen fliesst, es ist die Werkstatt, in welcher alle seine Anschläge und Unternehmungen gleichsam geschmiedet werden. Auf dieses Herz geht der grosse Gott los und will es zu seinem Eigentum haben, er will nicht zuerst die Augen, die Ohren, die Hände, die Zunge und die Füsse, sondern das Herz will er haben. Daher der Ruf des Psalmisten: "Schaffe in mir Gott ein reines Herz und gib mir einen neuen, gewissen Geist!" (Psalm 51, 12).

Wir sehen also, dass es garnicht so einfach, oder besser gesagt, unmöglich ist, dieses Gebiet der "Entstellung und Verdrängung, Schuld und Sünde" auf ein anderes Reich des Körpers abzuschieben, denn alle Glieder und Sinne sollen ja geopfert, veredelt, vergeistigt und die Triebe sublimiert werden. Es ist wahr, wir gehen aus diesem tiefsten Ereignis hervor, aber, wer denkt nicht an die tiefernste Stelle im Alten Testament: "Siehe, ich bin in sündlichem Wesen geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen" (Psalm 51,7).

Freilich finden wir wiederum auch andere Stellen in der Heiligen Schrift, wie: "Wahrlich ich sage euch: Die Zöllner und Huren mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr" (Matth. 21,31).

Oder wir denken an das Gleichnis vom Verlorenen Sohn, wo der Jüngere, der sein Vermögen mit Weibern verprasst hat, wieder mit Freuden vom Vater aufgenommen wurde. Diesen Ereignissen muss, oder musste aber erst eine Um-, bzw. Heimkehr vorangehen, denn: "Das sollt ihr wissen, dass kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat in dem Reich Christi und Gottes" (Eph. 5,5). Ferner: "Diese sind's, die mit Weibern nicht befleckt sind - denn sie sind Jungfrauen - und folgen dem Lamme nach, wo es hin geht. Diese sind erkauft aus den Menschen zu Erstlingen Gott und dem Lamm" (Offb. 14,4).

Wie wir genötigt sind, uns mit den tiefsten Fragen des Lebens in Rilkes Schriften auseinanderzusetzen, so dürfen wir auch an dem hochwichtigen Gebiete des Geschlechtlichen nicht achtlos, oder gar geflissentlich ablehnend worübergehen, zumal Rilke keineswegs der Einzige ist, der mit diesem Gebiet zu tun hatte, denken wir an die meisten grossen Männer der Menschheit, wie der Psalmendichter David, Hiob, Augustin, Luther, Calvin, Goethe, Schiller, Richard Wagner, Nietzsche. Ist das geschlechtliche Liebeserlebnis wirklich das grösste Hindernis, welches der Menschheit die Rückkehr zu Gott am meisten erschwert? Nun, die Bedeutung der Geschlechtlichkeit erschöpft sich keineswegs in der Aufgabe, die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu sichern. Die Geschlechtlichkeit dient in jedem einzelnen Menschen einer weit höheren Aufgabe und spielt für die innere Entwicklung des Menschen eine ausschlaggebende Rolle, weil hier ganz besonders en-

ge und bedeutsame Beziehungen zu seinem individuellen Geiste als dem innersten Lebens- und Liebesquell bestehen. Auf diesen Zusammenhang müssen wir hinweisen: Auf der Höhe des körperlichen Liebeserlebens, im Orgasmus, hat auch der ungeistigste natürliche Mensch Gelegenheit, seinen Geist zu erleben. Das Lust- und Glücksempfinden des beseligenden Liebesrausches kommt dadurch zustande, dass in diesen Augenblicken der Körper die für ihn höchstmögliche Durchdringung und Vereinigung mit seinem Geiste erlebt. Das seelische und körperliche Empfinden bekommt dabei Anteil an dem hohen Lebensgefühl des Geistes und kann bei genügender Gefühlsoffenheit und Aufnahmefähigkeit des äusseren Menschen sich bis zu einem völligen "Aussersichsein", zur Ekstase, steigern.

Der Sachverhalt der höchstmöglichen Vereinigung von Geist und Körper ist bei jedem Liebeserleben der gleiche. Auf das äusserste verschieden, ja geradezu gegensätzlich aber kann die Richtung des Weges sein, der zu solchem Erfahren führt. Wir brauchen nur daran zu erinnern, dass ja Geist und Körper einen völlig gegensätzlich gerichteten Daseins-, Lebens- und Liebeswillen haben. - Die aus dem Körper kommende Liebe ist ein Habenwollen, das Verlangen, das körperliche Gegenüber, den vergänglichen Aussenmenschen des anderen, in Besitz zu nehmen. - Die aus dem Geiste kommende Liebe ist ein Schenkenwollen, das Verlan-

gen, sich mit seinem ganzen Wesen an den Geist, das innerste Wesen des andern, hinzugeben.

Lieben zwei Menschen einander tief innerlichst von Geist zu Geist und geht der Anstoss zur Liebesvereinigung vom Geiste aus, dann vollzieht sich das Erleben in der von Gott gewollten Ordnung. Der Liebesstrom fliesst vom Geiste her durch die Seele in den Körper hinab und steigt im Liebespartner vom Körper über die Seele empor, um im Geiste wiederum sein Ziel zu finden. Dabei wird der äussere Mensch von dem hohen und heiligen Lebensgefühl des Geistes erfüllt und zum Mitschwingen gebracht und Seele, sowie Körper in den Geist hinauf gehoben. Solche Liebe ist rein und heilig auch in allem, was äusserlich geschieht. Ist es jedoch nur das Lustverlangen der körperlichen Sinne, was den Anstoss zur Liebesvereinigung gibt, dann zwingt der Mensch seinen Geist, ins Fleisch hinabzusteigen. Notgedrungen, nicht aus seinem Willen muss der Geist seinem natürlichen Menschen Anteil gewähren an seinem Lebensgefühl. Darum kann auch das Erleben in solchem Falle nie so hoch und heilig empfunden werden, wie es bei der reinen Liebe stets der Fall ist. Der Geist aber wird dabei erniedrigt und verunreinigt.

Die reine Liebe von Geist zu Geist ist auf Erden eine grosse Seltenheit. In der Mehrzahl lieben die Menschen aus ihrer Seele, und in ihrer Liebe sind sowohl edlere geistige,

als auch niedere triebhafte Kräfte wirksam je nach dem Entwicklungsstande der Seele. Ob Rilke wohl um diese Dinge in solch starkem Masse gewusst hat? - Durch diese Darlegungen dürfte klar geworden sein, welche hohe Verantwortung hinsichtlich seiner eigenen Entwicklung sich an das Tun und Lassen des Menschen im Geschlechtlichen knüpft. Wieviele Verführer und Versuchungen an Rilke frühzeitig und häufig herangetreten sind, und wie oft er ihnen erlag, oder widerstand, kann er nur selber wissen und beantworten. Wir sind sicher: er musste und sollte nicht vorbei-, sondern hindurchgehen. Ein Erlöser dieser tief gefallenen Sphäre war er sicher nicht; in einen reinen Zustand konnte er die so tief gefallene geschlechtliche Liebe nicht zurückbringen. Auf keinem anderen Gebiete wohl, als gerade dem Geschlechtlichen gegenüber, kann unserem menschlichen Bewusstsein aber auch so deutlich ersichtlich werden, mit welcher schrankenlosen Freiheit und Grosszügigkeit Gott alles Menschliche bejaht und versteht und wie er von allem bis ins Einzelnste hinein genaue Kenntnis hat von der Kreatur, die er selbst erschuf. Denn nicht blosse Beherrschung, nein, restlose Umwandlung der Triebe soll erreicht werden. Solche Umwandlung vermag freilich allein Gott zu vollbringen; und sie ist umso schneller und gründlicher möglich, je wacher und lebendiger die Träger der

Triebregungen, die Natur- und Materiegeister der Seele und des Leibes sind. Darum dürfen manche Menschen garnicht in asketischer Abkehr allen Verlockungen aus dem Wege gehen und so den Trieben die "Lebensfreude verkürzen", sondern müssen inmitten des vielgestaltigen Lebens ihnen alle Anregungen von aussen her"gönnen" und sie dennoch im Zaume halten lernen. Bei solchem Erleben wird einem erst klar, was Jesus gemeint hat mit den schon oben angeführten Worten: "Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe in seinem Herzen gebrochen". Wir betonen erneut: Wahre Liebe ist auf Erden recht selten geworden. Was gemeinhin Liebe genannt wird, das ist allzu oft nicht anderes, als triebhafte Eigensucht und leidenschaftliches Verlangen, den begehrten Menschen ganz für sich zu haben. Wie oft wird nicht der eigentliche Mensch mit seinen inneren Werten, sondern lediglich das Geschlecht an ihm geliebt! Bleibt die Seele in solcher eigensüchtigen Liebe verhaftet, dann lässt sie die Liebe des Geistes immer weniger in sich hinein, und ihre weitere Entwicklung kann grauenerregend sein. Während des Erdenlebens hindern die äusseren Verhältnisse den Menschen immer noch an gar zu schrankenloser Ausschweifung. Die Furcht vor gesetzlichen Strafen, die Rücksicht auf seine Stellung und sein Ansehen in der Gesellschaft helfen ihm, dem Drängen der Leidenschaften gewisse Grenzen

zu setzen. Wer weiss, ob mit dem Abfallen des Körpers diese beschränkenden Hilfen nicht entfallen, und der durch seine Leidenschaft noch fest gebundene Abgeschiedene sich ausschliesslich in Gesellschaft Gleichgesinnter sieht, und sich dort Leidenschaft an Leidenschaft steigert, letztlich bis zur Raserei? Halten wir also fest: Das bedenkenlose Ausleben der geschlechtlichen Triebe, wie es heute weitgehend Brauch geworden ist, hat grosse Gefahren für den inneren Menschen. W-ieweit auch Rilke etwas dazu beigetragen hat, kann hier nicht ausgemacht werden, wird auch nicht versucht. Aber wir können nicht eindringlich genug zur Zurückhaltung und zur S-elbstzucht mahnen. Auch strenge Askese allein ist nicht der rechte Weg zu einer wirklichen Überwindung der Leidenschaft, was Rilke klar gesehen hat. Askese ohne wahre Religiosität birgt die Gefahr der Selbsttäuschung in sich und macht den Menschen leicht zum Pharisäer. Fesselung der Triebe durch die Askese ist noch längst keine Überwindung.

Kritische Stellungnahme zu der von Rilke abgelehnten Askese.

Das Wort Askese hat in der Profangräzität die Bedeutung von Enthaltsamkeitsübungen. Der Wettkämpfer verzichtet in den letzten Wochen und Tagen vor dem entscheidenden Auftreten in der Arena freiwillig auf Reizmittel jeder Art. Die

Reduktion der Genüsse soll zu einer Konzentration aller Kräfte am Tag des grossen Einsatzes führen. Der Apostel Paulus spielt im 1. Korintherbrief (9,25) auf diese Zusammenhänge an. Er erinnert an die Kämpfe bei den isthmischen Spielen und sagt von ihnen:

"Ein jeglicher, der da kämpft, ist in allen Stücken enthaltsam, jene also, dass sie eine vergängliche Krone empfangen, wir aber eine unvergängliche."

Im Neuen Testament kommt das Wort Askese als Substantiv nicht vor. Ein einziges Mal begegnen wir dem Wort in der Verbalform (Apgsch. 24,16). Dort sagt Paulus in seiner Verteidigungsrede vor dem Landpfleger Felix:

"Ich habe Hoffnung zu Gott, darum übe ich mich, ein unverletztes Gewissen zu haben allenthalben gegen Gott und die Menschen."

So gering der Stellenertrag im neutestamentlichen Befund ist, dem mit dem Wort Askese gemeinten Anliegen begegnen wir in der urchristlichen Botschaft gleichwohl auf Schritt und Tritt. Das Neue Testament ist voll von Mahnungen, als Christ doch nicht anspruchsvoll, doch nicht wehleidig, schonsam und weichlich gegen sich selbst zu sein. Immer wieder stossen wir auf Zurufe von einer geradezu unheimlichen Härte und Strenge. Die Anteilnahme am Reiche Gottes, die Mitgliedschaft in der Schar der Christusjünger verlangt eine grosse Hingabe, einen ungeteilten Ernst. Wer dazu nicht bereit ist, wer solchen Zumutungen gegenüber nur

jammert und seufzt, ist nicht brauchbar für den Kampf an der Seite Christi. Dieser rigorose Klang begegnet uns keineswegs erst bei Paulus, den man schon verdächtigt hat, er sei unter dem Einfluss späthellenistischer Weltmüdigkeit und Sinnenfeindschaft gestanden. Nein, der Ruf zum heroischen Einsatz durchzieht bereits die Botschaft Jesu vom Anfang bis zum Ende. Dem Jünger, der mit dem Entschluss zur Nachfolge zögert, wird gesagt:

"Wer seine Hand an den Pfluge legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes" (Luk.9,62).

Bei der grossen Aussendungsrede für die Zwölfe (Matth. 10) ist es nicht zu übersehen, mit welch geringer Ausrüstung der Herr die Seinen in die Welt sendet. Besonders gilt es, auf die Fragen der leiblichen Zucht zu achten. Das härteste Wort aus dem Munde des Apostels, das an der Grenze einer noch biblisch zu nennenden Leibesauffassung steht, findet sich in 1. Kor. 9. Luther hat übersetzt:

"Ich betäube meinen Leib und zähme ihn, dass ich nicht anderen predige und selbst darüber verwerflich werde (V.27)."

Die Worte, die an dieser Stelle im Urtext stehen, klingen noch ungleich schärfer. Sie reden davon, dass der Leib mit Faustschlägen bearbeitet und zerschlagen werden muss, wenn es gilt, seinen Gelüsten und Ansprüchen zu begegnen.

Lebensfrohe und leibesfrohe Gestalten wie Goethe, Nietzsche und in gewissem Masse auch Rilke haben sich an diesen asketischen Klängen in der urchristlichen Botschaft je und je gestossen. Der Hass der nationalsozialistischen

Weltanschauung gegenüber Kirche und Christentum ging zu einem guten Teil zurück auf die Abneigung gegen solche Schriftworte. Für einen dionysischen Menschen mit Renaissanceleidenschaften kann es tatsächlich so scheinen, als wäre die Bibel das Buch der Leibesverachtung und der Naturschändung. Und doch ist diese Schau von Grund aus falsch, denn ein Wesensgesetz aller Schriftauslegung lautet: schwierige Stellen müssen immer aus dem Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift interpretiert werden. Nun kann aber darüber kein Zweifel sein: die Bibel kennt in ihrer Grundhaltung keine Verachtung des

zwanzig schön. Im Orient ist sie in diesem Alter ein verblühtes Wesen. Dadurch wird die Enttäuschung über das leibliche Leben abgründig tief. Dazu kommt die spürbare sexuelle Erschöpfung und Ermüdung eines ganzen Zeitalters in der Spätantike. So sind alle Voraussetzungen gegeben für die Herausbildung des so ganz unbiblischen Gegensatzes von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Seele, von Leiblichkeit und Vernunft. Das leibliche Leben gilt als das Hässliche,

nicht widerstandslos geöffnet. Es sei nur erinnert an die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen Grosskirche und Gnosis im zweiten und dritten Jahrhundert. Und doch besass die Kirche nicht die Kraft, diesen evangeliumsfremden Ansturm zu überwinden. Es bedurfte nur einer kleinen, leisen Verschiebung, und diese asketischen Worte sind umgekippt in der Richtung der orientalischen Raserei gegen den Leib. Was in der Beziehung in der Geschichte des Christentums alles vorgekommen ist, ist so furchtbar, dass man es aufgeben muss, diese Dinge gegen Nietzsche und Rilke und deren "Jünger" jemals apologetisch rechtfertigen zu wollen. Es ist einfach Tatsache, dass der übermächtig neuplatonische Einstrom die christliche Askese jahrhundertelang entstellt, verseucht und verdorben hat. Der arme Bruder Leib wird gequält und gepeinigt bis zur martervollen Zerfleischung. Man entzieht ihm selbst ein bescheidenes Mass von Schlaf, Nahrung und Sauberkeit, Geisselung und strenges Fasten müssen ein übriges tun. Gewiss darf man zum gerechteren Verständnis eines solchen grausamen Vorgehens gegen den Leib daran erinnern: der Mensch des Mittelalters hat noch eine Lebensfülle der sinnlichen und seelischen Kräfte besessen, dass dagegen Zuchtmassnahmen von einer Schärfe und Strenge nötig waren und möglich waren, wie das heute keiner mehr von uns zu ertragen vermöchte. Es darf auch nicht vergessen werden, dass sich seit Benedikt

von Nursia in den Ordensregeln gewisse Reduktionen gegen das Übermass von Leibfeindlichkeit wahrnehmen lassen. Die Forderungen des Fastens sind längst herabgesetzt. Die Übertreibungen der älteren Asketik werden in der katholischen Kirche und Theologie der Gegenwart unter Hinweis auf den christlichen Schöpfungsglauben mit einer schönen Freimütigkeit kritisiert. In den Leitsätzen der deutschen Bischöfe konnte man schon vor mehr als zwanzig Jahren lesen: "Der Leib des Christen ist heilig zu halten; eine gesunde Körperpflege ist nicht nur mit den Lehren Christentums vereinbar, sondern geradezu geboten."

Trotzdem muss man sich zweierlei recht klar machen. Der jahrhundertelang geübte Missbrauch gegen den Leib wirkt sich in der Kollektivseele der abendländischen Menschheit bis heute immer noch aus als eine tiefe Abneigung gegen alles, was nach Askese schmeckt, was wir an Rilke gesehen haben. Es wird auch heute noch immer nötig sein, darauf zu achten, das lebensschwache Menschen nicht unnötigerweise noch mehr geschwächt und unterdrückt, oder gar verkrüppelt werden durch machtvolle asketische Posaunenstösse aus einer neuplatonisch-christlich geprägten Trompete, die am falschen Platz in falschen Stärkegraden geblasen wird.

"Ich will", schreibt der junge Arbeiter, "anwendbar

sein an Gott, so wie ich da bin. " Und dazu bedarf er Christi nicht als eines Mittlers und Versöhners. Das Wort "Glaube" hat er nicht nötig. Sünde ist ihm etwas Fremdes, Unbekanntes. Somit braucht er auch keine Wiedergeburt, wie wir es z.B. in Johannes 3,5 lesen:

"Wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen."

Oder in Apostelgeschichte 16,31: "Glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du und dein Haus selig!"

Ferner in Markus 16,16: "Wer da glaubet und getauft wird, wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden."

Wie die Sünde den jungen Arbeiter nicht in Zwiespalt mit sich selber bringt, so bringt sie auch keinen Bruch in das Verhältnis des Menschen zu Gott. Das "Hiesige" kann sie nicht herabmindern, nicht entwerten. Das Leben ist heilig. Die Erde ist göttlicher Schönheit und Herrlichkeit voll. Wir fragen hier aber:

Wie steht es dann mit Römer 8,19: "Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes"?

Und wozu ist in der Offenbarung ein neuer Himmel <u>und</u> eine neue Erde verheissen? (Offb. 21,1).

Weiterhin sagt der junge Arbeiter: "Ich will mich nicht schlecht machen lassen um Christi willen, sondern gut sein für Gott. Ich will nicht von vornherein als ein Sündiger angeredet sein, vielleicht bin ich es nicht.

Ich habe so reine Morgen! Ich könnte mit Gott reden, ich brauche niemanden, der mir Briefe an ihn aufsetzen hilft." Wir nehmen hier wieder die Dialektik der Heiligen Schrift zu Hilfe: Am Schluss einiger Verse des Schöpfungsberichtes lesen wir immer wieder: "Und Gott sah, dass es gut war". Demgegenüber folgen bald die schmerzlichen Worte nach der Sintflut:

"Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf." (Gen. 8,21).

Rilke hat nie wie Nietzsche gehässig, oder ehrfurchtslos von Christus gesprochen. Auch er ist einer, der Wege zu Gott gewiesen hat, wie es auch im Islam der Fall ist. Aber d e r Weg war ihm doch nun nicht, obwohl doch eine der markantesten Stellen im Neuen Testament ist: "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben"! (Joh. 14,6).

Für Rilke ist die christliche Kirche in ihrer Lehre ein Missverständnis dessen, was Christus selber gemeint und gewollt hat. Ja, es liegt etwas Aufklärerhaftes in der unbeschwerten und problemlosen Art, wie Rilke, wenigstens in der Helle seines Bewusstseins, die Sünde abschiebt, wie er "anwendbar an Gott" sein will, "so wie er da ist". Rilke hat sich das "Hiesige" wahrhaftig nicht leicht gemacht. Es ist ihm - trotzdem wollte es

es"rühmen" - mit unsäglicher Schwere belastet. Die "Duineser Elegien" beweisen es. Aber das Problem der S ü n d e wie das der E t h i k überhaupt hat er sich zu leicht gemacht. Und an diesem Problem wird sich stets der Weg des Christen von dem seinen scheiden.

KAPITEL VI

RILKE UND DAS CHRISTENTUM

Rilke hat sich nicht eigentlich um die Frage nach dem W e s e n d e s C h r i s t e n t u m s bemüht. Er hat nicht nach historisch-kritischer Methode unter-s-chieden zwischen dem, was in den drei ersten (synoptischen) Evangelien primär als das Historisch-Wirkliche an der Christusgestalt, an dem Jesus von Nazareth erkennbar, und was demgegenüber legendäre Übermalung ist. Er hat weiterhin nicht unterschieden zwischen der synoptischen Christusgestalt und der Christus-Dichtung, oder dem Christus-Mythus des viel späteren Johannes-Evangeliums. Und er hat endlich nicht unterschieden zwischen Jesus und Paulus, bzw. der Deutung, die der letztere in seiner theologischen Spekulation an dem Jesus von Nazareth vornimmt. Rilke hat nicht gefragt, was in diesem - historisch betrachtet - sehr verwickelten Prozess der Neu- und Umbildung, Kern und Schale, Eigentliches und Uneigentliches, Wesentliches und Unwesentliches, Bleibend - Gültiges und Zeitlich - Vergängliches ist. Und er hat auch nicht gefragt, ob die anschliessende frühe und spätere Lehrbildung der Kirche in Einklang steht mit den Ursprüngen bei Jesus und Paulus selbst, vielleicht diese abermals umge-

bildet, überdeckt und überfremdet hat. Rilke stützt sich auf Totaleindrücke, auf intuitiv Erschautes, das ihm primär schon in seiner Kinder- und Knabenzeit, in seiner religiösen Jugenderziehung entgegengetreten sein muss. Diese Eindrücke an sich sind sehr treffsicher und die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen auch stichhaltig. Die Frage ist nur, ob mit ihnen das Wesen des Christlichen getroffen ist. Und hinsichtlich dieser Frage wird man anderer Meinung sein können als Rilke. Im einzelnen wäre folgendes zu bedenken:

1.) Man darf Christus nicht, wie der junge Arbeiter es freilich mit negativem Erfolge tut und wie es jeder "Kasuistik" der Fall ist, als G e s e t z auffassen, seine Worte als zeitlos gültige Orakel, die in jede beliebige Situation mechanisch übertragbar sind und in ihr zur Anwendung kommen. Das wäre Christus n a c h a h m u n g, aber nicht Christus n a c h f o l g e. Christusnachfolge erzeugt sich aus dem Inbegriff frei wirkender Motive und neuschöpferischer Lebenskräfte, die aus der Begegnung mit der Christusgestalt der neutestamentlichen Verkündigung erwachsen, zuoberst aus der Kraft der erlösenden und begnadenden A g a p e Gottes, die in der Christusgestalt durchscheinend und wirkungsmächtig wird. Das Christentum ist die Religion der barmherzigen Gottes-

und Menschenliebe, der immer wieder in jedem Zeitalter n e u e Aufgaben gestellt sind, und die sich nicht darauf verengt, das Galiläa von einst zu repristinieren.

2.) Die Mittlerschaft Christi besteht nicht darin, dass er durch sein unschuldiges Leiden und Sterben einen ob der Sünde des Menschen zürnenden Gott besänftigt, beschwichtigt und versöhnt, diesem Gott also eine S a t i s f a k t i o n, eine Genugtuung, geleistet hat, an des Menschen Statt, weil dieser von sich aus sie nicht erschwingen konnte. Diese Satisfaktionstheorie ist in dem Dogma sämtlicher Kirchen heimisch geworden. Sie hat auch ihre deutlichen Anhaltspunkte schon in der Theologie des Apostels Paulus. Aber sie beruht nichtsdestoweniger auf einem Blutaberglauben, der von einer primitiveren Religionsstufe her noch in das Christliche hinein nachwirkt und aus einer reineren W-esenserfassung des letzteren ausgeschieden werden muss und kann. Damit wird weder die Idee des O p f e r s, noch die der S ü h n e hinfällig. Das Opfern ist mit dem Lieben wesensmässig verbunden, und in jeder echten Liebe steckt eine sühnende und entsühnende Kraft. Auch die Liebe Gottes in Christo ist als solche Opfer und Sühne zugleich. Nur scheidet sie mit dem "Blutaberglauben" (Blut ist ein "ganz besonderer Saft") aus jedem Verrechnungskalkül aus. Und somit wird auch die

"Verdeckung" und die "Erleichterung" Gottes durch Christus hinfällig, die Rilke am Christentum bemängelt und, fügen wir hinzu, am kirchlichen Vulgärchristentum mit vollkommenem Recht bemängelt, weil auch sie in derselben Richtung geht. Sollte Rilke indes die Idee der M i t t l e r s c h a f t rein als solche schon ablehnen, weil auch sie Gott "verdecke" und "erleichtere", dann wäre dies die unüberschreitbare Grenze der Verständigungsmöglichkeit zwischen Rilke und dem Christen. Der letztere würde dann aber Rilke die Gegenfrage stellen, ob nicht aber das "Anwendbarsein an Gott, so wie ich da bin" eine unglaubwürdige "Erleichterung", ja geradezu eine äusserste Verflachung des religiösen Gedankens überhaupt bedeute. Wer denkt hier nicht an das Gleichnis von der königlichen Hochzeit in Matth. 22,1 - 14? Das Ende nimmt dort noch eine dramatische Wendung. Einer bekommt die grössten Unannehmlichkeiten, weil er kein hochzeitliches Kleid trägt und wird aus dem Saale gewiesen. Gewiss, wir dürfen den Ruf ins Vater- und Königshaus zu annehmen, wie wir sind. Wir brauchen uns der Gassen und Zäune nicht zu schämen, in denen wir uns herumgetrieben haben und an denen wir stehen. Gerade an unserer Erbarmungswürdigkeit will sich das Erbarmen des Vaters ja bewähren. Wir dürfen so kom-

men, wie wir sind. Aber das heisst nun ganz und gar nicht, dass wir das königliche Haus auch so b e t r e t e n dürfen, wie wir sind. Und eben d a s meint das Gleichnis mit dem Bilde der königlichen Hochzeit und dem Hochzeitskleid. Ohne festliches Kleid setzt man sich nämlich dann an die Hochzeitstafel, wenn man sich zwar die Sünde vergeben lässt, aber sie doch behalten will. Wenn man also meint: "Das ist ja ein famoser Zustand, dass man ruhig in seiner Sünde bleiben darf, weil einem der liebe Gott ja doch nicht ernstlich böse sein kann, sondern beide Augen zudrückt. So kann ich mich in aller pfiffigen Harmlosigkeit täglich neu zum Vergebungsempfang einstellen, ohne auf irgendeine Fragwürdigkeit verzichten zu müssen, an der mein Herz hängt." Hat nicht Heine schon von der Vergebung Gottes gesagt: "C'est son metier", das ist die Branche Gottes?

3.) Der dritte Haupteinwand Rilkes richtet sich, wie wir schon ausführlich erörtert haben, gegen den nach seiner Meinung mit allem Christlichen verquickten a s k e t i s c h e n Gedanken: gegen den schroffen Dualismus von Diesseits und Jenseits, gegen die behauptete Minderwertigkeit der Sinnenwelt. Ein Hauptknotenpunkt dieses Durchsetzungsprozesses ist der grosse Kirchenvater Augustin (354 - 430). Das Mönchtum und das Ideal des Cölibatärs

(die sich übrigens mannigfach schon in der vor- und ausserchristlichen Religionswelt wie vor allem der buddhistischen finden) beruhen auf der Voraussetzung, dass die Berührung mit einer Frau, oder der geschlechtlichen Sphäre verunreinigt und deshalb zu meiden ist. Wo der asketische Gedanke auftritt, ist er durch die hochgespannte eschatologische Erwartung des kommenden Reiches motiviert. Diese Stimmung führt naturgemäss zur Indifferenz gegenüber den Kulturgütern dieser Welt, bei dem Apostel Paulus (im Unterschied zu Jesus selbst) auch zu einer Hochschätzung des Ideals der Virginität.- Gleichwohl rührt Rilke an einen der wundesten und delikatesten Punkte, um nicht zu sagen verlogensten Punkt der Geschichte der christlichen Idee, die aus einer jahrhundertealten verkrampften Sexualethik und Eros-Feindschaft herauszulösen nur einer vertieften Besinnung auf das Wesen des Christlichen gelingen kann.

4.) Rilke hat die Idee der S ü n d e verworfen. Es geschah dies wohl in erster Linie deshalb, weil Rilke - mit Recht - die Fixierung der Sünde an die Geschlechtssphäre (wie sie vor allem Augustin unternommen hatte) als verwerflich beurteilte. Man darf aber auch die Sünde nicht einfach als m o r a l i s c h e Verfehlung verstehen. Das würde eine moralische Verflachung der Sünde

bedeuten, die sie in lauter einzelne, an einer gesetzlichen Norm zu messende Akte auflöst, die in der Beichte absolviert werden können. Sünde ist vielmehr ein G e s a m t z u s t a n d des Menschen, der nur offenbar wird, wenn er sich als vor Gott stehend empfindet und spürt, dass dieser Gott h e i l i g ist. Heilig ist weit mehr als die Vollkommenheit des Guten in bloss ethischem Sinn. Heilig ist die U n b e d i n g t - h e i t s - S p h ä r e Gottes, der der Mensch nie genügen kann. Dieses Nie-genügen-können ist Sünde, die sich dann freilich auch im Ethischen reflektiert. Hierauf beruht der Gedanke der E r b s ü n d e, der aber ebenfalls aus der Verquickung mit der Geschlechtssphäre befreit werden muss.

KAPITEL VII

RILKES AUSEINANDERSETZUNG MIT SEINER ZEIT

In jahrtausendealter Überlieferung ist der Dichter als der Sprachmächtige wie eine Art höherer Mensch angesehen worden, als von vornherein dem Gipfel der Selbstverwirklichung näher angesiedelt, prädestiniert zum schönen Beruhen in geistiger Kommunikation, die sich stets gleich weit über den Niederungen irdischen Daseins zu halten vermag. Aber die Selbstzeugnisse der Dichter reden eine andere Sprache. Sie bekunden - und je näher wir unseren Jahrzehnten kommen, umso deutlicher - ein geschärftes Ich- und Zeitbewusstsein, das leidet, das die allgemeinen geistigen Erschütterungen und Nöte, Konflikte und Eruptionen, Süchte und Sehnsüchte tiefer und schmerzvoller durchlebt. Sie, die der beruhigten Atmosphäre, des Kontaktes mit den Mitlebenden bedürftiger erscheinen, sie, die Dichter, müssen Befremdung, Heimatlosigkeit, Gegensatz in ihrem eigenen Zeitalter schon als ständige Gefährdung ihres Seins und Werkes empfinden.

"Ich selbst empfinde erst jetzt, wie sehr, bei aller meiner Abseitigkeit, auch meinem Fühlen und Handeln, die stillschweigende Voraussetzung eingesetzt war, dass es in einer gleichgerichteten, gleichstrebenden Welt vor sich gehe... Die jetzige Luft und Gesinnung w i d e r r u f t mich und w i d e r l e g t mich in meinem innersten Gemüte, ja bis weit in meine Erinnerungen hinein...",

schrieb Rilke im August 1917.

Die ständig zu erfahrende Widerlegtheit in der Welt, der sich die Dichter selbst und der sie ihr Werk entgegenhalten müssen, das Gefühl, die Grunderfahrung, in ausgesetzter Einsamkeit - trotz mancher Freundschaft - existieren nicht nur, sondern schaffen zu müssen, ist leicht ablesbares und vielfach zu belegendes Erleiden. Das Sagen, das Gestalten mag als Zuflucht erscheinen nur in seltenen Augenblicken, in denen das furchtbare Müssen zurücktritt. So kann Hölderlin aus der Klage der Einsamkeit "Wohin denn ich?" sich eine Weile noch ins Dichtwerk retten, dies "unschuldigste Geschäft auf Erden", mit den Worten: "Sei du Gesang, mein freundliches Asyl!" Aber je grösser, je unerbittlicher er in unverständiger Zeit das A m t des Dichters erfährt, der "das Bleibende" zu stiften berufen ist, umso mehr entschwindet ihm das Zufluchthafte und tritt das Ausgesetzte Hervor "unter Gewittern, mit entblösstem Haupt".

Dass Verse nicht Gefühle, sondern E r f a h r u n g e n seien, hat Rilke im "Malte Laurids Brigge" ausgesprochen, und in seinen "Briefen an einen jungen Dichter" (1903/04) heisst es:

"A l l e s ist austragen und dann gebären. Jeden Eindruck und jeden Keim eines Gefühls ganz in sich, im Dunkel, im Unsagbaren, Unbewussten, dem eigenen Verstande Unerreichbaren sich vollenden lassen und mit tiefer Demut und Geduld die Stunde der Niederkunft einer neuen

Klarheit abwarten: das allein heisst künstlerisch leben: im Verstehen wie im Schaffen.
Da gibt es kein Messen mit der Zeit, da gilt kein Jahr, und zehn Jahre sind nichts... Ich lerne es täglich, lerne es unter Schmerzen, denen ich dankbar bin: Geduld ist alles!"

Und an einer andern Stelle, in einem Brief aus Paris:

"Ein Kunstwerk ist gut, wenn es aus N o t w e n - d i g k e i t entstand. In dieser Art seines Ursprungs liegt sein Urteil: es gibt kein anderes... Vielleicht erweist es sich, dass Sie berufen sind, Künstler zu sein. Dann nehmen Sie das Los auf sich, und tragen Sie es, seine Last und seine Grösse, ohne je nach dem Lohne zu fragen, der von aussen kommen könnte. Denn der Schaffende muss eine Welt für sich sein und alles in sich finden und in der Natur, an die er sich angeschlossen hat..."

Das "Finden in sich" bedingt freilich eine ständige Bewusstseinsweitung. Diesen Prozess durchlebt der junge Malte Laurids Brigge, dies stellvertretende Ich des Autors, ein in der Stadt vereinsamt lebender Mensch, der die Existenz der Dinge erfährt und sich öffnet für das Geschehen der Liebe, der Wahrheit, des Todes, des Selbstwerdens. Er kehrt sich das Gleichnis vom verlorenen Sohn um und fragt, eigenem Selbstwerden vorantastend: "Wird er bleiben und das ungefähre Leben nachlügen, das sie ihm zuschreiben, und ihnen allen mit dem ganzen Gesicht ähnlich werden? ... Wird er es aufgeben, d a s zu werden, was denen aus seiner Familie, die nur noch ein schwaches Herz haben, schaden könnte?" Gleichnis für jeden, der das Selbstsein sucht und eigenen Weg in Einsamkeit gehen muss, um Selbstsein des Werkes zu leisten.

In der Tradition, da der Dichter der angesehene Sprachmächtigere in einer Gemeinschaft war, galt sein Wort wie das des P-riesters, oder des Fürsten. Er war bestätigt in einer Führungsrolle, und die Hörer nahmen seine Bilder, seine Prophetie, seine Weisung auf. Er war Gewissensstimme, er durfte auf Jüngerschaft vertrauen. Was besagt dann aber die Bemerkung Rilkes am Anfang seines Buches "Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge"? - Dies sind seine eigenen Worte:

"Ich sehe seit einer Weile ein, dass ich Menschen, die in der Entwicklung ihres Wesens zart und suchend sind, streng davor warnen muss, in den Aufzeichnungen Analogien für das zu finden, was sie durchmachen; wer der Verlockung nachgibt und diesem Buche parallel geht, muss notwendig abwärts kommen; erfreulich wird es wesentlich nur dann denen werden, die es gewissermassen gegen den Strom zu lesen unternehmen. Diese Aufzeichnungen, indem sie ein Mass an sehr angewachsene Leiden legen, deuten an, bis zu welcher Höhe die Seligkeit steigen könnte, die mit der Fülle dieser selben Kräfte zu leisten wäre."

Wir wissen: Das Verhältnis des Dichters zu seinem zu leistenden Werk ist ein anderes, wenn bestimmte Hoffnung auf Gehörtwerden, auf Widerhall, auf Spiegelung im Leben der anderen sich dem verzehrenden Dienste verbinden darf, wenn "Lebensdeutung und geistige Führung" noch von den Dichtern erwartet wird, etwa im Sinn des Grillparzer-Wortes: "Darum sind von Anfang Dichter und Helden gewesen, dass an ihnen die leidenden Menschen sich aufrichteten, ihres Ursprungs gedenken und ihres Ziels."

Hier aber frägt dann die leidgeprüfte Nachkriegsgeneration sofort:

"HAT JEMALS EIN WERK DER WELTLITERATUR EINEN KRIEG VERHINDERT?"

Kurz vor dem 1. Weltkriege, so erzählt Helene von Nostiz, die Nichte des Generalfeldmarschalls von Hindenburg, habe eines Abends ein Offizier zu ihr gesagt: "Ich sehe Sie öfters mit dem Dichter Rilke spazieren gehen. Was hat er Ihnen, was hat er uns zu sagen, wenn wirklich Krieg, Gefahr und Tod über uns kommen sollten? Das ist der Augenblick, wo unsere Dichter standhalten müssen. Wird er das?" Das war die ernste, entscheidende und berechtigte Frage eines Menschen, in dem wohl, wie in vielen damals, unbewusst das Drohende sich ankündigte, der grosse Krieg, der unser aller Schicksal wurde. Helene von Nostiz bejaht: "Er wird vor Tod und Gefahr standhalten, dessen bin ich gewiss."

Wir Heutigen wissen mehr und fragen: Hat er standgehalten, nicht nur für sich selbst, sondern für Unzählige, die eines seiner Bücher, vielleicht den "Cornet", vielleicht das "Stundenbuch" im Tornister, in die Schlacht zogen und in den Tod?... Die Jugendbewegung war es gewesen, die sich mit ihm auseinandersetzte, ein Bekenntnis zu ihm ablegte, oder aber sich nach hartem Rin-

gen von ihm abwandte, freilich nicht, ohne von ihm berührt zu sein. Denn wir alle, das bekennen wir hier, haben mit diesem Dichter und seinem Werke gerungen; es gab Zeiten, da wir ihm verfallen waren, und es gab andere, da einige mit ihm rangen wie mit einem "Engel", fordernd, dass er sie "segne". Was schreibt Stefan Zweig in "Die Welt von gestern"? ---

"Bei strenger Aufmerksamkeit hätten die Lehrer entdecken müssen, dass in dem Umschlag unserer lateinischen Grammatiken die Gedichte von Rilke steckten und wir unsere Mathematikhefte verwendeten, um die schönsten Gedichte aus geliehenen Büchern uns abzuschreiben." ---[1]

Ferner: "Immer ermutigt ein einziger junger Mensch, der auf welchem Gebiet immer im ersten Schwunge das bisher Unerreichbare erreicht, durch die blosse Tatsache seines Erfolgs alle Jugend um sich und hinter sich. In diesem Sinne bedeuteten Hofmannsthal und Rilke für uns Jüngere einen ungemeinen Auftrieb für unsere noch unausgegorenen Energien."[2]

Wieder traten wir zu seinem Werke und wieder hob das Ringen an; der, vor dem wir standen, war ein anderer, als der, den wir vor Jahren verlassen hatten. Und doch war er der Eine geblieben, der Unerbittliche, der rückhaltsloseste Diener seines Werkes, der Einzige vielleicht, der aus unserer Zeit neben Stefan George, aber aus einer andern Richtung kommend, als dieser, aufgebrochen war, um, stellvertretend für Viele, vor Gott hinzutreten, vor seinen Gott. Er war ein zarter und schwacher Mensch, als er seine Stimme zu erheben begann, viele Bedrohungen waren

für ihn in der Zeit und im Leben bereit, und es scheint, dass lange eine grosse Weltangst um ihn war. Aber als er endete, da hatte er Schwäche und Angst überwunden. An den Widerständen des Lebens, an den selbstgewählten Pflichten und Opfern war er zu einem geistigen Helden gereift, er war kein Leidender und Klagender mehr, sondern ein Ü-berwindender, ein Rühmender und ein Sieger, einer, der unzähligen Menschen aller Stände in ihrem harten und schweren Leben geholfen hatte. Wir kennen jetzt zweifellos sein gesamtes Werk, beginnend mit jenen scheuen, kleinen, den Volksliedern verwandten Gedichten, der Dichtung vom "Cornet Christoph Rilke", die Millionen Leser fand, und endend mit den"Sonetten an Orpheus", den "Duineser Elegien" und den mächtigen Spätgesängen. Wir kennen die Werke, die zwischen jenem Beginn und diesem Ende stehen. Auch kennen wir ein grosses Stück vom Leben dieses Dichters: in seinen Briefen, die noch einmal ein Lebenswerk für sich darstellen, offenbart es sich wie eine Legende. Man würde also seinem Werk nicht gerecht werden, übersähe man seine unerschöpfliche Korrespondenz. Sie soll etwa 18 000 Briefe umfassen, die bei weitem noch nicht alle veröffentlicht sind. Wir besitzen aber zahllose Zeugnisse von denen, die mit ihm Umgang haben durften. Aus all dem erfahren wir: hier war ein Seltener, ein Gezeichneter,

ein Einmaliger und Auserwählter auch; was er zu geben hatte, ward empfangen aus einer letzten Lebenshingabe an das göttliche Weltgeheimnis und geschaffen durch das Opfer eines ganzen Lebens.

Wir sehen Männer und Frauen, ältere und jüngere, das seidene Band, das sie um ein Bündel Briefe geschlungen hatten, lösen und diese Briefe lesen, - Briefe, geschrieben in jenen sorgfältigen, malerischen und mönchischen Schriftzügen, die der Hand Rilkes eigen waren, die er selbst in hundert und tausend einsamen Nachtstunden an die geschrieben hatte, die ihm nahe waren, oder an solche, die ihn aus unbekannter Fremde heraus um Rat und Hilfe angingen. Stefan Zweig, der scharfe Beobachter, teilt uns in seinem oben genannten Buche mit, dass er seine Manuskripte so sorgfältig auf schönstem Papier mit seiner kalligraphisch runden Hand schrieb, dass wie nachgemessen mit dem Zollstab jede Zeile zur andern in gleicher Schwebe stand. Auch für den gleichgültigsten Brief wählte er erlesenes Papier, und regelmässig, rein und rund ging seine kalligraphische Schrift hart heran bis an das Spatium. Niemals erlaubte er sich, selbst in der hastigsten Mitteilung, ein durchgestrichenes Wort, sondern immer schrieb er, sobald ein Satz, oder ein Ausdruck ihm nicht vollwertig schien, mit seiner grossartigen Geduld den ganzen Brief noch ein zweitesmal. Nie gab Rilke etwas aus der Hand, was nicht

ganz vollendet war.

Wer Rilkes Wesen kannte, wer mit der Art seines Lebens vertraut war, der musste glauben, dass dieser Dichter und seltene Mensch viele und schöne, gute und gütige Briefe geschrieben hatte. Als dann die ersten Briefe da und dort auftauchten, in Zeitungen und Zeitschriften gedruckt standen, als andere von Hand zu Hand gingen, als man erfuhr, dass viele Tausende von Briefen verborgen lagen in Laden und Mappen der Freunde, da konnte man getröstet und beglückt erkennen, dass auch in dieser unserer Zeit der Brief noch einmal geweiht und geheiligt worden war durch einen Dichter. Als man die letztwillige Verfügung Rilkes über die Herausgabe seiner Briefe las: "Da ich, von gewissen Jahren ab, einen Teil der Ergiebigkeit meiner Natur gelegentlich in Briefe zu leiten pflegte, steht der Veröffentlichung meiner in Händen der Adressaten etwa erhaltenen Korrespondenz ... nichts im Wege..." - da fand man in diesen bescheidenen- demütigen Worten nur bestätigt, was man längst ahnte und von den Fremden und Nächsten erfahren hatte. Die Blätter, die der Dichter, der oft Wochen und Monate in völliger Einsamkeit lebte, einst nur für zwei leuchtende Augen, für eine einsame Seele, ein schlagendes Herz schrieb, gehen jetzt von Hand zu Hand. Die Briefblätter sind zu Büchern geworden und

sprechen zu uns, als sei jeder der Briefe auch an uns selbst geschrieben. Wunderbares Erlebnis, diese Begegnung mit Rilkes Briefen! Welch köstliche Fülle breitet sich vor uns aus! Da sind die, in denen er jene Landschaften nachzeichnet, in denen er eben lebt, da sind die anderen, die die Stunden des Tages, die Abende und die Morgen festhalten, während wieder andere die Jahreszeiten begleiten, und schreibt er in einem von nichts anderem, als der sich öffnenden Blume, so findet er in einem anderen Worte für eine wunderbare Begegnung mit einem Falter im Weimaraner Wittumspalais. Wenn die einen den Duft eines Morgens aus dem Jardin du Luxembourg nach Berlin tragen, so sind andere, die das Geheimnis nordischer Parke bis in den zartesten Duft wiedergeben. Da sind andere, in denen der Dichter seine Stube und jedes Gerät darin schildert, so dass sie vor uns ersteht, als habe sie ein Maler hingemalt, mit den dunklen Farben eines Rembrandt. Durch wie viele aber geht die grosse Sehnsucht hin, die Sehnsucht nach einem fernen Ziel, da er sich ganz dem Höchsten geben darf. Andere sprechen von Menschen, von Freunden und Fremden, von Begegnungen, die er hatte, sie tauchen in fremde Seelen unter, breiten geistige Landschaften vor uns aus. Wie viele aber umkreisen das grosse Erlebnis, die Begegnung mit dem Freund und Meister: Rodin! Wieder andere

sind da, durch die des Dichters Klage tönt, der unter des Lebens Last gebeugt steht. Wieder andere sind Landschaften der eigenen Seele, wunderbare Abbilder der Dichterseele, die sich allen Dingen hingibt, den grössten wie den kleinsten.

Wer aber könnte die Blätter vergessen, die die grosse Güte ausstrahlen, die Hilfe fürs wahre und gute Leben: "Die Briefe an einen jungen Dichter" und "Die Briefe an eine junge Frau"! Wer hat sie einmal nebeneinander gehalten und verspürt, dass zwischen beiden Sammlungen eine Welt liegt, zwanzig Jahre Lebens, Leidens und Ringens, der Krieg auch, jenes gewaltige Schicksal? Es sind sicher nicht wenige. Aber diese ergreifende Menschlichkeit des Achtundzwanzigjährigen, ist sie nicht zeitlos, spricht sie nicht auch zu uns und wird sie nicht auch zu den Kommenden sprechen? Müsste nicht jeder junge Mensch mit bebender Seele diese Blätter lesen und immer wieder lesen, um aus ihnen die grosse Kraft zu saugen, die Seelen-Kraft und Lebens-Kraft, die dieser Zarte, dieser Einsame so gross verschwenden durfte? Er hat sie bis an sein Ende verschwendet, und auch der Krieg, so hart er ihn als "Nichtfrontkämpfer" traf, hat sie nicht erschöpfen können und nicht gebrochen, obgleich in diesen "Briefen an eine junge Frau" die Unruhe, die Ratlosigkeit, die Verstossenheit

manchmal vernehmlich ist. Da kann er dann schreiben:

"Die aus Habgier, oder Verzweiflung Ruhelosen sind allein unerstaunt, im Weiterdrängen nicht unterbrochen zu werden; sie kennen keine innere Ankunft. Ich bin in diesem Augenblick ganz mit Ihnen, ich versuche zu verstehen, was Sie durchmachen, es fällt mir nicht schwer, in Ihrem Herzen zu sein. Aber ich bin ohne Rat! Ich merke, dass Ihnen Unrecht geschieht, aber seit dem Kriege ist das Unrecht eigentümlich eindringlich geworden, und man hat keine Zuflucht vor ihm als im letzten inneren Bestand. Und dort sind ja auch Sie, über der Arbeit dieser Jahre, stärker geworden, unangreifbarer, sicherer. Dass Sie sich das jetzt nicht sofort bewähren können, darf Sie nicht beirren. Die Ermüdung, die Enttäuschung, die fortwährende Beunruhigung entzieht Ihnen die Verfügung über sich selbst, und so scheint es Ihnen auch, als entfernten Sie sich von allem Vertraulichen."

Und doch sind auch diese Briefe gross und ewiggültig in der helfenden Güte wie in der Kraft, stark zu machen für ein wirkliches und gutes Leben.

Das aber scheint uns das Grosse an diesen Briefen, die in der zartesten, schwebendsten, zauberhaftesten Prosa geschrieben sind und uns Kenntnis geben von menschlichen Gefühls-Sphären, die wir bisher nur ahnend erreichten, dass sie uns eine Kraft einflössen, vor der wir kaum standhalten, wenn sie uns zuströmt. Es ist eine zarte, aber gewaltige Kraft der Seele, die das Schicksal so oft in einen zarten und fast zerbrechlichen Körper senkte, so einst bei Friedrich Hölderlin, so bei ihm, Rilke. Wie in Hölderlins Briefen die grossen Gedanken in das grosse Gefühl gekleidet gehen und festlich und königlich geschmückt sind, so auch bei Rilke. Selbst

die Klage verliert in diesen Briefen das Schmerzliche, und das Leid ist ein adeliges Leid! Welch hohe Festtage müssen es gewesen sein, da diese Briefe des Dichters in die Hände derer kamen, an die sie gesandt waren! Nun aber fällt ein Abglanz jener Tage auf uns, da es uns gegeben ist, einzutreten in die innerste Welt dieses edlen Geistes, der ein Edelmann war durch Seele und Haltung, durch Schicksal und Gnade, vor allem aber durch das grosse, weite und gütige Herz, das in seiner Brust schlug und das in jeder Zeile dieser Briefe wieder schlägt. Wohl konnte, wer aus der Dichtung das Wesen ihres Schöpfers zu erkennen vermag, erfahren, wer Rilke war; trotzdem scheint es uns, als gäben uns die Briefe noch inniger und reiner das Menschliche dieses Mannes wieder. Wir wissen, wie er Tausenden - es waren vor allem Frauen - Führer wurde durch sein Gedicht, später wurde er es durch seine Briefe. Denn wer immer Antwort sucht auf jene geheimsten und letzten Fragen der Seele und des Herzens, Antwort sucht auf Fragen, die kein Gelehrter und kein Lehrer, kein Vater und keine Mutter beantworten können, der findet in dieses Dichters Briefen, wenn nicht die Antwort, so doch die Richtung des Weges, den er einschlagen muss, dass ihm selbst aus der eigenen Brust die Antwort zuteil werde. Denn sie lehren uns zuerst lauschen auf die lei-

sesten Stimmen in uns, auf die zartesten Regungen um uns. Rilke hat sich immer ganz dem Werk, das er schuf, gegeben, aber er hat sich in diesen Briefen auch ganz an die hingegeben, die ihm verbunden waren, oder an die Unbekannten, die zu ihm kamen um Hilfe und Rat. In allem war er ganz, wie jede Gebärde seines Wesens Eigentum war, so auch jede Zeile seiner Briefe. Selbst die Art, wie er Freund, oder Freundin zu Gast lud, oder wie er eine Einladung ablehnte, war bestimmt von seinem Wesen und erscheint nun vor uns als unverwechselbar zu ihm gehörig. Was dieser Mensch berührt, nimmt einen gewissen Goldglanz an und das tiefe Leuchten alten Schmuckes, es verwandelt sich und wirft alles Zufällige und Zeitliche ab, um sein innerstes Wesen zu offenbaren. Kann einer, der uns verliess, den der Tod uns raubte, herrlicher wiederkehren als in solchen Briefen, und der, so unter den höchsten Gesetzen lebend und duldend, sein Werk erwartete und errang, wie darf er anders belohnt werden, als durch "Unsterblichkeit"! Welches wäre edlere Form der irdischen Unsterblichkeit, als die, die diesem Dichter wird. Viele werden die Briefbücher auch heute noch immer wieder in Abendstunden vor sich haben, werden die Briefe lesen, und es wird sein, als sitze er selbst mit ihnen am Tische, stehe mit ihnen am Fenster und blicke in den Garten, wo

das silberne Mondlicht mit dem Grün der Bäume spielt im leise flüsternden Winde, wo von den Blumen im Beete der Duft aufsteigt und sie umzieht mit dem Zauber, für den er die Worte fand. Viele werden die Bücher immer noch mit auf ihre Reisen nehmen und am Ufer des ewigen Meeres, auf einer Klippe sitzend, aufschlagen, um zu lesen, was die Welle dem Dichter sagte. Manche werden zu diesen Büchern greifen, wenn sie aufbrechen, Gott entgegen zu wandern, wenn sie durch alle Einsamkeiten des Mensch-Seins gehen werden, dann werden sie ihn zum Begleiter haben. Wieviel Hilfe, Licht und Schutz Rilke auf diesem Ewigkeitswege aber wirklich noch geben kann, bleibt allerdings einer andern Stelle vorbehalten.

Rilke hat insofern stets als Edelmann gelebt und gehandelt, als er keinen andern Dienst kannte, als den an seinem Werke. Dieses Werk aber will nicht genossen werden, und für die, die es um ihrer Zerstreuung willen aufsuchen, ist es nicht geschaffen. Es ist ein Bekenntnis und eine Botschaft auch. Immer werden sich vor solch einem Werke die Geister scheiden, und in den wechselnden Zeiten werden sich die Menschen ihm zu-, oder auch von ihm abwenden. In solcher Dichtung liegt Schicksal. Aus ihr werden wiederum die wechselnden Zeiten andere Einzelstücke auswählen, aus denen sie dieses Dichters Botschaft

besonders zu vernehmen glauben. Manches Vergängliche freilich wird vergehen, anderes aber wird bestehen, um Menschen zu ergreifen und ihnen zu helfen, sie zu höchsten Taten zu verpflichten. Es sind noch genügend Leute da, die in diesem Dichter nichts anderes sehen wollen als einen Ästheten, einen Sonderling, oder einen Fremdling gar; andere, die sich bemühen, zu zeigen, dass sein Werk deutschem Wesen fremd sei. Sie mögen vom Einzelnen ausgehen und das Ganze nicht erkennen. Sie sehen nicht, wie die zarte Kraft des jungen Dichters durch unermüdliches Ringen mit dem Gott, dem er sich allein verantwortlich fühlte, sich stark machte, dass sie dem Schicksal die letzten Werke abrang. Im Hause dieses Dichters sind für den, der zu ihm kommt, viele Wohnungen; vielen widerfährt es freilich, dass sie den letzten steilen Gipfelweg zu ihm nicht gehen können, weil sie seiner Kraft nicht teilhaftig wurden. Aber alles Schaffen war, so glauben wir, nur eine Vorbereitung für die letzten Werke, die "Sonette an Orpheus" und die "Duineser Elegien" und für das letzte Leben, das grosse Bestehen vor dem ungeheuren Schicksal, das das Leben seines letzten Jahrzehntes bestimmte. Zweierlei müssen wir noch hervorheben: Einmal hört man immer wieder gegen dieses Dichters Werk den Vorwurf laut werden, es sei zu weich und zu schwach für unsere Tage. Zum anderen

wird gerne übersehen, dass dieses Dichters Werk ein deutsches in einer besonderen Art ist, ein Kronschatz, den wir wahrhaft nicht willig hingeben möchten. Das Deutschtum Rilkes ist freilich kein oberflächliches und lautes, sondern ein tiefes, ein stilles und eben darum ein wesensnotwendiges, verwandt dem eines Angelus Silesius, Jakob Böhme, oder Novalis. Was aber den ersten Vorwurf angeht, so ist dagegen immer wieder an das Werk zu erinnern, das von so unendlichen Kräften der Überwindung alles Müden und Schwachen erfüllt ist, das selbst Kräfte der Überwindung aller Lebensangst enthält. Sind die "Sonette an Orpheus", sind die "Duineser Elegien" anders denkbar, als hervorgewachsen aus einer zwar unendlich zarten, aber in ihrer Zartheit gewaltigen deutschen Kraft? Sind die mancherlei Balladen, die vom "Cornet" bis zum "Letzten Grafen von Brederode" und bis zu den "Fünf Gesängen vom Krieg" das Werk begleiten, nicht Heldenlieder einer besonderen Art? Wieweit dürfen wir das Zeugnis derer, die seiner Seelenführung folgten und auf den Schlachtfeldern fielen, gering achten? Wie weit hat sie Rilke stark gemacht für den Heldentod? Die Namen des Freundespaares Götz von Seckendorff und Bernhard von der Marwitz könnten ein Symbol für die deutsche Jugend sein.

Rilke war ein Edelmann, und wenn er je einen Stolz kannte, so war es der auf sein Geschlecht. Heilig war ihm

die Tradition der Ahnen, und das Wappen seiner Familie war ihm unter seiner geringen Habe das teuerste Besitztum. "Leider" melden sich hier aber auch andere Stimmen! So lesen wir in Claude David "Von Wagner zu Bertold Brecht":

"Rilke wurde am 4. Dezember 1875 in Prag geboren. Er gab vor, von einer adeligen Familie aus Kärnten abzustammen, aber man weiss heute, dass dies nur eine Erfindung war. Er wurde katholisch getauft und in dieser Religion von einer frommen Mutter erzogen. Lange Zeit mit Mädchenkleidern angetan, aus einer unglücklichen Ehe hervorgegangen, schien er dazu bestimmt, da er von der tyrannischen Autorität seiner Mutter beherrscht wurde, ein interessanter Fall für die Psychoanalytiker zu werden (er trug sich tatsächlich mit dem Gedanken an eine psychoanalytische Behandlung, lehnte es dann aber ab, sich ihr zu unterziehen). Vom Vater, der selber in seinem Beruf gescheitert war, zur Offizierslaufbahn bestimmt, hatte Rilke während seines fünfjährigen Aufenthalts auf den Militärschulen von Sankt Pölten und Mährisch-Weisskirchen (1886 - 1891) grausam zu leiden unter einem Leben, an dem ihn alles abstiess."[3]

Wir staunen! - Wie kann nun Rilke um die Kraft des Blutes gewusst haben, das, durch Jahrhunderte und Generationen herströmend, zu ihm kam, dass er sein Werk aus ihm zeugte? Hat das Wesen eines Werkes, das aus so "altem Blut" wächst, tiefen Kern und ist nicht für den Tag geschaffen? Ist es, wie alle grosse Kunst, eine aristokratische Kunst? Ist es wahr, dass sie nicht vor den einzelnen Menschen und ihren Sonderforderungen zu bestehen hat, aber die Menschen sich vor ihr zu bewähren haben?

Es ist interessant, zu wissen, dass Stefan George und sein Kreis, der aus so anderen Quellen sein Werk und Wirken speiste, dass dieser männliche und heroische Geist

sich zu den letzten Werken Rilkes bekannte. Einst konnte Goethe Kleist übersehen und Schiller Hölderlins Sendung verkennen, wir aber müssen uns mit Rilkes Erbe als unserem geistigen Besitzstand auseinandersetzen, und das ist Verpflichtung.

Wir haben uns im gegenwärtigen Kapitel "Rilkes Auseinandersetzung mit seiner Zeit" bewusst wohlwollend - sachlich verhalten, denn eine These ist keine Moralpredigt und kein Abschreckungsmittel gegen ewige Höllenstrafen, auch wenn sie von der Theologie her bearbeitet wird. Wenn wir Stefan Zweig, der ihn ja nach jahrzehntelangem Umgang genau kannte, nochmals zu Wort kommen lassen, dann geschieht das um der Wahrheit willen. Wiederum in "Die Welt von gestern" lesen wir folgendes:

"Einzig mit R. M. Rilke hatte ich manchmal ein Gespräch innigen Verstehens. Es war gelungen, ihn gleichfalls für unser abgelegenes Kriegsarchiv anzufordern, denn er wäre der unmöglichste Soldat gewesen mit seiner Überzartheit der Nerven, denen Schmutz, Geruch, Lärm wirkliche physische Übelkeit schufen. Immer muss ich unwillkürlich lächeln, wenn ich mich an ihn in Uniform erinnere. Eines Tages klopfte es an meine Tür. Ein Soldat stand ziemlich zaghaft da. Im nächsten Augenblick erschrak ich: Rilke - in militärischer Verkleidung! Er sah so rührend ungeschickt aus, beengt von dem Kragen, verstört von dem Gedanken, jedem Offizier die Ehrenbezeugung mit zusammengeklappten Stiefeln erweisen zu müssen." ..."Glücklicherweise waren hilfreiche Hände da, ihn zu schützen, und er wurde bald dank einer gütigen medizinischen Untersuchung entlassen. Noch einmal kam er, um Abschied zu nehmen." ... " 'Ins Ausland', sagte er, 'wenn man nur ins Ausland könnte! Krieg ist immer Gefängnis.' Dann ging er." [4]

Da haben wir's ja! Wie kann hier Rilke als Vorbild für den Frontsoldaten dienen, wenn er sich selbst um all die vielen Scherereien einer wirklichen Schlacht herumdrückt? - Bei Stefan Zweig selbst sieht es ja auch nicht besser aus:

"So hielt ich Umschau nach einer Tätigkeit, wo ich immerhin etwas leisten konnte, ohne hetzerisch tätig zu sein, und der Umstand, dass einer meiner Freunde, ein höherer Offizier, im Kriegsarchiv war, ermöglichte mir, dort eingestellt zu werden. Ich hatte Bibliotheksdienst zu tun..., gewiss keine ruhmreiche Tätigkeit, wie ich willig eingestehe, aber doch eine, die mir persönlich passender erschien, als einem russischen Bauern ein Bajonett in die Gedärme zu stossen."[5]

Da schätzen wir die Haltung eines F. Nietzsche schon mehr, der sich im Kriege 1870/71 sofort freiwillig meldete. Der Grund, dass er "nur" als Sanitäter und nicht als kämpfender Soldat eingesetzt wurde, lag an seiner Eigenschaft als schweizer Bürger, denn die Schweiz war und ist bekanntlich ein neutrales Land. Hermann Löns hat in den ersten Kriegswochen sein Leben fürs Vaterland geopfert, auch Antoine de Saint-Exupery fiel als Kampfflieger für sein Heimatland Frankreich. Selbst Ernest Hemingway scheute nicht die vorderste Front. Jochen Klepper wäre bestimmt in Russland bei seinen Kameraden geblieben, als seinem Leben zusammen mit dem der Familie selbst ein gewaltsames Ende zu bereiten. Es wurde infolge einer (jüdischen) Mischehe mehr als unerträglich.

In Hebräer 13,7 lesen wir die ernste Mahnung: "Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach."

Kommt Rilke als "Vorbild" hier in Frage? Wohl kaum, oder besser und deutlicher gesagt: Nein! - Wir haben hier bessere Vorbilder bei beiden christlichen Konfessionen. Da ist auf evangelischer Seite ein Johann Christoph Blumhardt.

"Er wollte die Solidarität mit den Verlorenen bis in die Nöte der Endzeit hinein nicht aufgeben. Einmal kamen zwei Boller Gäste mit dem Hausvater ins Gespräch über die Letzten Dinge. Sie schilderten in beweglichen Worten die grossen und schweren Katastrophen am Abend der Welt, waren jedoch fest davon überzeugt, dass sie selbst für ihren Teil durch das Wunder der Entrückung der kommenden Trübsal entnommen bleiben würden. Blumhardt hörte ihnen längere Zeit stillschweigend zu; zuletzt meinte er aber auf gut Schwäbisch: 'Ha, wenn das so kommt, dann bleib' ich lieber bei den armen Tropfen auf der Erde.' " (Adolf Köberle: Johann Christoph Blumhardt, Gedenkrede zum 150. Geburtstag).

Und auf katholischer Seite? -

In Arnold Lunns Buch "Fels der Welt" lesen wir:

"Man nehme die Geschichte des heiligen Camillus, eines rohen Soldaten und leidenschaftlichen Spielers, der sich plötzlich bekehrte und den Entschluss fasste, sein Leben dem Krankendienste zu weihen. Sechsunddreissig Jahre lang schleppte er sich auf einem kranken Bein und mit einem eisernen Bruchband herum, und in seinen letzten Lebensjahren konnte er kaum mehr etwas essen. Trotzdem pflegte er die Kranken in schmutzigen und unhygienischen Spitälern täglich zweiundzwanzig Stunden lang. Sein Mitleid war so göttlich, dass sogar seine rohesten Gefährten nicht müde wurden, ihm zuzuschauen, wenn er sich über die Kranken beugte. Er war ein ganz grosser Vorläufer des Roten Kreuzes. Camillus arbeitete nicht im Namen der Humanität, sondern im Namen Jesu Christi.

Oder man lese die Geschichte des heiligen Petrus Claver,

der sich im Jahre 1610 nach Cartagena, dem wichtigsten Sklavenmarkt der neuen Welt begab, um unter den Sklaven zu arbeiten. Die Sklaven, die, in Gruppen von je sechs Mann zusammen gepfercht, unter Deck reisen mussten, in einer Luft, die für die meisten Weissen fast unerträglich war, kamen hungernd, mit Wunden bedeckt, fast wahnsinnig an und litten so stark an Heimweh, dass sie Schmutz assen, um ihr Ende zu beschleunigen. Dann wurden sie in einen Raum gebracht, der so von schlechten Gerüchen erfüllt war, dass sogar der heroische Sandoval in kalten Schweiss ausbrach, wenn ein Sklavenschiff angekündigt wurde, und er sich erinnerte, was er das letzte Mal durchgemacht hatte. Unter diesen Verhältnissen arbeitete Claver ununterbrochen achtunddreissig Jahre lang. Immer und immer wieder war er gezwungen, für Augenblicke hinaus ins Freie zu gehen, um frische Luft zu schnappen, und jedesmal musste er sich wieder entschliessen, in den Gestank zurückzukehren: Unter solchen Umständen bleibt wirklich nichts mehr übrig für Sentimentalität."[6]

Wir wollen bestimmt nicht für einen übertriebenen Militarismus eintreten, besonders nicht für einen deutschen (in einem künftigen Atomkrieg würde der Einzelkämpfer nicht mehr die Rolle spielen, die er bisher in allen Kriegen hatte), aber jeder Christ denkt hier sofort an die Worte Christi in Johannes 15,13: "Niemand hat grössere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde". Leider ist dieser Vers infolge dauernder Wiederholung bei Kriegergedächtnisfeiern etwas verwässert worden.

Wenn sich also alle um das (Front)soldat-Sein drükken wollten, wären diejenigen, die sich tapfer einsetzen, Toren, abgesehen von der Frage: "Wo kämen wir denn da hin?"

Und wie steht es mit dem Vorbild als Ehemann bei Rilke? - Wiederholt hat er von sich ausgesagt, dass er

zum Ehemann nicht taugen würde. Bei Claude Davids "Von Richard Wagner zu Bertold Brecht" steht: "Im darauf folgenden Jahr heiratet er (Rilke) eine dieser Künstlerinnen, Clara Westhoff, von der er sich übrigens bald wieder trennt."[7] In den "Aufzeichnungen des M. L. Brigge" lesen wir die Worte, die Stefan Zweig bei seiner Gedächtnisrede für Rilke wieder anführt: "Man muss Erinnerungen an viele Liebesnächte haben, von denen keine der andern glich..."[8] Heute, nach 60 Jahren brauchen wir im Zeitalter der Massenfleischeslust nicht mehr nach dem Ergebnis eines solchen Wortes zu fragen! Sätze wie: "Man muss (gelegentlich!) Verfehlungen gegen die Reinheit verzeihen. Es ist so schwer, sein ganzes Geschlechtsleben religiös zu sublimieren", sind wahrhaftig nichts Neues mehr. Es ist wirklich belustigend, wie junge Leute die Nachsicht gegen ihre eigenen Schwächen zu verteidigen und zu bemänteln und mit gewissen wissenschaftlichen Phrasen zu verbrämen suchen. Sie fühlen sich verletzt, wenn man ihnen vorschlägt, über diese These zu debattieren. Die moralischen Anschauungen verlieren mehr und mehr die festen Grundsätze und werden immer häufiger nur noch durch Fragen der Gesundheit und der guten körperlichen Verfassung bestimmt. Das altmodische Vorurteil gegen die Verführung eines Mädchens gründete sich auf die Annahme, dass

ein solches Schicksal, um die Ausdrucksweise unserer (Ur)-grosseltern zu gebrauchen, "schlimmer als der Tod"sei. Die Szene in der Hermannschlacht von Kleist besagt ja genug, in der ein Vater seine Tochter niedersticht, weil sie sich mit der römischen Besatzungsmacht eingelassen hat. Wieweit hat Rilke mitgeholfen, dass der Ehebrecher, der ein glückliches Heim zerstört, von der schon etwas altmodischen älteren Generation der Humanisten noch leicht getadelt wird, während die jungen Leute meinen, dass das Abriegeln der Ehe gegenüber allen Liebeseinflüssen von aussen nichts anderes bedeute, als einer Sache Zwang anzutun, die an sich vom Standpunkt des höchsten Idealismus aus wünschbar sei? Hat der Appell eines anglikanischen Bischofs: "Wenn ihr versucht seid, ein unschuldiges Mädchen zu verführen, überlegt euch, was ihr fühlen würdet, wenn eure eigene Schwester verführt würde" heute seine Wirkung verloren? - Wir halten es immer noch mit Christus, der in seiner Bergpredigt gesagt hat: "Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Ganz in diesem Sinn hat Goethe gesagt: "Grosse Gedanken und ein reines Herz ist es, was wir von Gott erbitten sollen." Der Philosoph Friedrich Nietzsche, der keineswegs Christ war, schrieb an einen Studienfreund von Gersdorff: "Man hat schon vieles verloren, wenn man die sittliche Entrüstung

über etwas Schlechtes verliert..." Matthias Claudius schrieb an seinen Sohn Johannes: "Tue keinem Mädchen Leides, und denke, dass deine Mutter auch ein Mädchen gewesen ist."

Die Tausende, die sich aus enttäuschter Liebe das Leben nahmen, und die Abertausende, die wegen unerhörter Liebe nie geheiratet haben, können sicherlich auch nicht alle als Toren betrachtet werden.

Rilke als Vorbild? - War seine Sprache ein lockendes Gift? War er degeneriert, weil ihn alles extrem Männliche abstoss? Wie steht es mit seinem "schleicherhaften" Betreten und Verlassen der Räume? - Wir wollen sachlich bleiben und feststellen, dass jedes Vorbild mehr als andere Menschen auf ihren freien Willen achten müssen, denn mit dem freien Willen steht und fällt der Mensch als Ebenbild Gottes. Eine Zeitlang kann er sich ohne (den christlichen) Gott halten, wie ein Flugzeug, oder ein Motorboot, oder jedes Fahrzeug noch eine verhältnismässige Zeit ohne die Motorkraft fahren kann, wenn sie aussetzen sollte. Man kann sich sogar ein Leben lang gegen Gott stellen, was dessen Allmacht und Langmut keinerlei Abbruch tut. Wer Schillers Dramen kennt, weiss genau, wieviel ein Mensch sich in dieser Hinsicht leisten kann.

Wir wollen dieses Kapitel abschliessen und Rilke insofern gerecht werden, als wir ihn im "Evangelischen Hausbuch", Burg Verlag,Essen, zu Wort kommen lassen. Die Verfasser dieses wichtigen Standardwerkes werden wohl gewusst haben, warum sie Rilke ein "evangelisches" Buch aufnahmen. Unter "Kinder sind Gegenwart" lesen wir von Rilke:

"Wenn die Kinder kommen und mit ihnen die Gegenwart und die Sorge um die nahe Zukunft, statt um die fernste; da verschieben sich alle Masse; das Entlegene ist nicht mehr wichtig, nur das Gestern ist es, und das Morgen ist mehr als Ewigkeit."

Die folgenden feinen Worte stehen unter "Der rechte Weg der Liebe":

Die Liebe weiss nicht sich zu bescheiden, ihr Verlangen ist ihre Vorschrift, ihr Entzücken ihr Gesetz, sie hat kein Mass als ihr Übermass, ihr Besitzrecht beruht in der Kühnheit, auf alles Anspruch zu machen und in der Freiheit alles zu versuchen. Aber freilich: diese Anrechte hat die Liebe nur unter der Voraussetzung, dass sie immer den rechten Weg geht. Wenn sie sich verlaufen hat, so muss sie auf weiten Umwegen zurückkommen und muss zittern und weinen um ihre Verirrung und durch ihre Beschämung ihre Fehler versühnen.

KAPITEL VIII

RILKE UND KIERKEGAARD

Wie Kierkegaard, hat sich auch Rilke um den Einzelnen bemüht und ihm ihr Schaffen gewidmet. In Sören Kierkegaards Tagebüchern lesen wir:

> Die Kategorie"der Einzelne" ist so an meinen Namen geknüpft, dass ich wünschen mag, man setzte auf mein Grab: Jener Einzelne. [1]

Sören Kierkegaard litt unsäglich unter der behaglichen Verbürgerlichung des Christentums in seiner dänisch-lutherischen Heimat. Er fand, diesem Kirchentum fehle jeder heldenhaft entsagende Zug, der für die Botschaft des Neuen Testaments doch so charakteristisch sei. Darum habe aber auch dieses Christentum keine Stosskraft, keine Angriffsgewalt mehr in der Wirkung auf das öffentliche Leben. Vor lauter Wehleidigkeit und Anpassung an die Welt sei das Christentum in der Christenheit verlorengegangen. Auch der Pfarrerstand hat nach der Meinung Kierkegaards diesen allgemeinen Abfall mitgemacht. Er ist ein Broterwerb geworden wie jeder andere Berufszweig. Auch dort geht man längst nicht mehr den Abrahamsweg, der durch Verzicht, Opfer und Sterben charakterisiert ist. Angesichts dieses Gewohnheitschristentums, das immer mehr in den Sumpf der Durchschnittlichkeit und Mittelmässigkeit zu versinken droht, wird erneut die Forderung nach der grossen Hingabe

gestellt. Der Christ soll ein vir expeditus sein, kein vir impeditus, der zuviel Gepäck mit sich schleppt und dadurch behindert ist und nichts taugt für den Kampf, der um Gottes Sache und Reich in dieser Welt geführt werden muss.

Kierkegaard hat tauben Ohren gepredigt. Er wurde von niemand recht verstanden. Als er die Heftigkeit seiner Angriffe in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift "Der Augenblick" noch steigerte, wurde er nicht nur von der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch von dem offiziellen Christentum seiner Heimatkirche für nahezu verrückt erklärt. Wir haben wohl nach dem ersten Weltkrieg, gleichzeitig mit der Luther- und Calvin-Renaissance, auch eine Neubesinnung auf Kierkegaard erlebt. Aber diese Wiederentdeckung des grossen Dänen seit 1920 hat ganz andere Seiten seiner Botschaft herausgegriffen und ausgewertet, vor allem seinen Gegensatz zur idealistischen Philosophie im Blick auf das Thema: Vernunft und Offenbarung. Dagegen harrt der Kierkegaard, der die tödliche Beunruhigung jedes verbürgerlichten Kirchentums bedeutet, noch immer seiner Auferstehung. Auf diesen Mangel im Vollverständnis hat der Züricher Kirchenhistoriker Walter Nigg in seinem Buch "Religiöse Denker" (Bern 1942) mit Recht hingewiesen.

Von ganz anderer Prägung war der Basler Theologe

Franz Overbeck (1837 - 1905), ein Zeitgenosse des jungen Rilke. Und doch gebührt auch ihm das Verdienst, auf seine Weise im neunzehnten Jahrhundert den asketischen Ruf in der urchristlichen Botschaft wieder hörbar gemacht zu haben. Es klingt wohl seltsam, wenn wir vernehmen, dass dieser Theologieprofessor mit allem Nachdruck erklärte, er sei kein Christ. Als Begründung dafür gab er an, er habe viel zuviel Ehrfurcht vor dem Geist und Wesen des Urchristentums, als dass er es wagen würde, den Charakter des Christlichen für sich in Anspruch zu nehmen. Wer diesen Namen tragen wolle, müsse wirklich durch die enge Pforte hindurchgegangen sein. Was im Lauf der Zeit aus dem Christentum geworden sei, sei ein trauriger Abfall von seiner ursprünglichen Höhe und Reinheit.

Overbeck wendet sich vor allem gegen die zu enge Verbindung von Christentum und Kultur. Er findet es verächtlich und geschmacklos, wenn sich Theologen mit Orden, Ehrenzeichen und Erbadel von Kaiserhöfen schmücken und feiern lassen, wenn Evangelium und Goethe- (oder Rilke-) Religion eine naive Synthese miteinander eingehen. Wie Schopenhauer die Heiligen des Mittelalters als die klassischen Repräsentanten des Christentums feiert, so bezeugt Overbeck unter seinen Zeitgenossen den Pietisten die meiste Sympathie, auch wenn ihm deren Frömmigkeitshaltung persönlich recht fern liegt. Hier kommt er Friedrich Schiller

sehr nahe. Denn hier, so meint Overbeck, würde doch gelegentlich noch etwas davon wahrnehmbar, dass das Christsein eine Hingabe bedeutet, die der Welt gegenüber Opfer und Abstand in sich schliesst.

Kierkegaard erscheint freilich von den beiden Gestalten als der ungleich Vorbildlichere. Auch Kierkegaard konnte in grosser Demut erklären, er sei noch kein Christ. Aber, fügte er hinzu, er sei ständig bemüht, ein Christ zu werden, während Overbeck, der Freund von Friedrich Nietzsche, der Liebhaber von Schönheit, Bildung und Kultur, einfach erklärte, die Höhenlage des Christlichen sei ihm zu hoch, als dass er den dafür nötigen Preis zu zahlen gewillt sei. Er blieb lieber im Bereich des Ästhetischen, im Bereich des wissenschaftlich beobachtenden Forschens, aber er erlaubte auch keinem anderen, sich einen Christen zu nennen, bei dem er den Eindruck hatte, dass er sich um den erforderlichen Einsatz beim Christwerden und Christsein herumzudrücken suchte.

Die Hauptfrage bei Kierkegaard lautet also: Wie werde ich Christ? - Alle andern Fragen werden unwichtig, gemessen an dieser Frage. Er weiss um drei Stufen im menschlichen Dasein:

1.) Der ästhetische Mensch (hauptsächlich in der Jugend)

2.) Der ethische Mensch (im mittleren Mannesalter)

3.)Der religiöse Mensch (dem geht eine äusserste Entscheidung voraus, ein gewisses Auserwähltsein ist auch am Platze.)

Kierkegaards Dasein war eine ununterbrochene Dialektik, d.h. er erlebte nur, was er zugleich überwand. Er war wahr, nicht indem er eine Kanzel, oder die Bühne betrat und vor einem versammelten Publikum rief: Ich bin wahr, und: Seht meine Wahrheit und nehmt auch davon soviel, wie jeder verträgt! Nein, Kierkegaard war wahr, indem er den Betrug in sich selber überwand. Er musste auch den Dichter in sich überwinden - so hoch wurde bei ihm gespielt - um zu sich selbst zu kommen. Religion war für ihn einfach das Primitive, nur in der Religion waren alle Menschen gleich, d.h. primitiv. Seine Religion war keine unglückliche Liebe zur Dichterexistenz, wie das schnelle Kritiker oft wiederholen (von Rilke kann man eher den Eindruck haben) - das wäre ihm für ein ganzes langes Leben zu billig gewesen - sondern die unglückliche Liebe zu Gott, zum primitiven Dasein. Alles, was die Persönlichkeit fälschte, galt Kierkegaard für unmoralisch. Die Menschen sollen in sich selbst verwirklichen, was vor bald 2000 Jahren in Bethlehem den Anfang genommen und am Kreuz von Golgatha sein Ende gefunden hatte. Und für Kierkegaard gab es (nur) zwei Wege, das Christentum zu verwirklichen: Man muss es entweder resolut leugnen, sogar bekämpfen und verfolgen,

oder man muss es wirklich leben. Wir denken hier sofort an die Bergpredigt, an das Gleichnis vom breiten und vom schmalen Weg (Matth. 7,13 - 14) und an Offenbarung 3,15 - 16:

> "Ach, dass du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde."

> Was dazwischen liegt, ist für Kierkegaard "oft ein guter Gedanke, oft ein erhebendes Gefühl, zumeist Geschwätz am Sonntag, eine Not der Kirchgänger und eine Unterkunft für so und so viel Theologen; was dazwischen liegt, das ist Geschichte, Abschwächung, System, Hegels Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, Geniekult und Schwindel. Kierkegaard wollte Ehrlichkeit. [2]

Kierkegaard musste das Christentum wagen, nicht den Sprung vom Leben in den Tod, sondern, was gefährlicher ist, den Sprung vom Tod ins Leben. Das ist gleichzeitig eine positive Umkehrung des oft am falschen Platze zitierten Psalmwortes: "Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf das wir klug werden." (Psalm 90,12). Bei Kierkegaard müsste die Stelle heissen: "Lehre uns bedenken, dass wir leben müssen auf dass wir 'klug' werden!" Kierkegaard musste also dort anfangen, wo der tragische Held aufhört. Die Vorsehung ist für ihn in das Schicksal eingehüllt. Alle Menschen, die den Christen nicht verstehen, nennen eine Kette von Unglücksfällen Schicksal. Schopenhauer würde sagen: "Was die Menschen gemeinhin das Schicksal nennen, ist meistens nichts anderes, als ihre eigenen dummen Streiche." Nur der Christ darf von "Vorse-

hung" sprechen.

Dem tragischen Helden wird gerade die Tat, die er tun muss, zur Schuld; der Christ hat es da scheinbar viel besser, denn er muss gar keine bestimmte Tat tun, ganz wie es ihm beliebt, er braucht z.B. gar nicht ein grosser König zu sein, er kann sich - sagen wir - durch seinen Beruf eines Papierhändlers jeder heroischen Betätigung für immer entzogen haben. Nun aber, damit er vor Freude über diese Wahl- und Berufsfreiheit nicht ausser sich gerate und hochmütig werde, wird ihm von vorneherein erklärt, dass er an jeder Tat, die er tut, und selbstverständlich auch an jeder, die er versäumt, schuldig werde - damit nicht gestritten werde... und einer zum andern darum sage: Ich bin mehr als du.[3]

Die Heilige Schrift sagt hier: "Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott." (Römer 2,11).

"Der Christ darf also in der Wirklichkeit gar nicht vorwärtskommen, er darf nicht den kleinsten Schritt wagen, ohne schuldig zu werden, der Christ gleicht ganz und gar einem Kranken, der sich abschliessen muss, er darf auch nicht stehenbleiben, denn für ihn gilt absolut, dass er auch das tut, was er nicht tut, und darum an dem schuldig wird, was er - vielleicht aus Vorsicht - lässt, der Christ muss in sich zurück und sich gegen sich selbst kehren."[4]

Toplady, der Verfasser des weltberühmten Liedes "Rock of Ages" (Fels des Heils), kommt hier Kierkegaard am nächsten, wenn er die Behauptung aufstellt, dass eine Person, wenn sie das Alter von 20 Jahren erreicht hat, bereits 630 000 000 Sünden begangen hat. Wenn ein Mensch 50 Jahre alt ist, ist die wirklich unglaublich klingende Summe von 1 1/2 Milliarden Sünden erreicht. Da darf man wohl mit dem Psalmisten ausrufen: "Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen!" (Psalm 25,7). Oder wir erwähnen die Worte in Jakobus 4,17: "Denn wer da

weiss Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist's Sünde."

Wie in der Bergpredigt, so ist auch bei Kierkegaard die Sünde durchaus nur in der Möglichkeit, in den Gedanken, im Menschen zu suchen, ein "Pfahl im Fleische", eine Krankheit, ein Fieber. Da darf man schon, um mit Goethe zu reden, "um reine Gedanken bitten", denn Gott kann, wie wiederum in Jakobus zu lesen ist, "nicht versucht werden".

"Der Grieche kannte gar nicht die Sünde, oder sie war für ihn das gewesen, was man nicht tut, weil es schädlich ist. Der Christ dagegen ist in die Sünde wie verliebt, er ist in die Sünde verliebt mehr als das Kind in seinen Wunsch, denn noch die Enttäuschung kann Sünde sein; mehr als der Jüngling in die Hoffnung, kann Sünde sein; mehr als der Mann in das Weib, denn auch die Enthaltsamkeit kann dem Christen Sünde sein, mehr endlich als der Held in die Tat, denn auch das Leiden kann dem Christen Sünde sein."[5]

Auch uns wird hier die Frage vorgelegt: "Was ist leichter: zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Stehe auf und wandle?" (Matth. 9,5).

Die Antwort finden wir in Kierkegaards Schriften selbst, wenn wir an die obigen Sätze denken. Auch Enthaltsamkeit kann Sünde sein, so unglaublich wie es für einen gläubigen Christen klingt. Wir denken an die keusche Nonne, die auf ihre Geschlechtsgenossinnen herabsieht, wenn sie die Fleischessünde nicht mehr lassen können. Wir denken ferner an den Pharisäer, dem im Tempel folgendes sagt (und doch dabei verworfen wurde):

"Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner..." (Luk. 18,11).

Ferner ist die Stelle im Gleichnis des Verlorenen Sohnes mit der abweisenden Haltung des älteren Bruders, der zu Hause blieb, nur zu bekannt:

"Siehe, so viel Jahre diene ich dir und habe dein Gebot noch nie übertreten, und du hast mir nie einen Bock gegeben, dass ich mit meinen Freunden fröhlich wäre. Nun aber dieser dein Sohn gekommen ist, der sein Gut mit Huren verschlungen hat, hast du ihm ein gemästetes Kalb geschlachtet."(Luk. 15,29-30).

Die härteste Stelle ist hier entschieden diejenige, welche besagt, dass auch das Leiden dem Christen Sünde sein kann. Von hier aus verstehen wir auch, wenn die Bibelstelle im Prediger Salomonis feststellt, dass auch der Schmerz eitel ist.

Bei Rilke werden wir vergeblich Sätze suchen, wie sie bei Kierkegaard gang und gäbe sind, wie:

"...Wenn es für den Christen gilt, die Sünde zu fliehen, so heisst das so viel wie: er muss auch die Tat bereuen, die er nicht verbrochen, er muss die Lust bereuen, die er in Wirklichkeit nicht gekostet, er muss die Sünde und das Leben bereuen, die er nicht getan und das er nicht gelebt hat. Nur dann ist seine Reue tätig, ein inneres Tun, eine Entzauberung."[6]

Die Heilige Schrift sagt: "Denn die göttliche Traurigkeit wirkt zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereut; die Traurigkeit aber der Welt wirkt den Tod." (2. Kor. 7,10).

Der Liederdichter hat es in folgende Worte gefasst:

Mit Ernst, o Menschenkinder,
das Herz in euch bestellt,
damit das Heil der Sünder,
der wunderstarke Held,
den Gott aus Gnad allein
der Welt zum Licht und Leben
versprochen und gegeben,
bei allen kehre ein.

Die Reue ist also bei Kierkegaard der umgekehrte Ausdruck der Angst vor der Möglichkeit, mit der Reue allein kauft sich der Christ von dieser Angst los. Und hier scheiden sich die Wege Kierkegaards von denen Rilkes! In der Reue atmete Kierkegaard die reine Luft des Geistes. Sie war über seinem Geiste, wie der Sturm über dem Meere ist. Die müden, toten Gewässer seiner Schwermut waren von der Reue bewegt, und zwischen seinen Geist und die Reue konnte nichts mehr treten.

KAPITEL IX

RILKE UND DIE EXISTENZPHILOSOPHIE

Können wir Rilke in der Nachbarschaft der deutschen Existenzphilosophie sehen? Sicherlich, denn diese Nachbarschaft geht von der bis in die genaue Datierung hinein möglichen Feststellung aus, dass sowohl der "Malte", wie in vertiefter Form die "Duineser Elegien" aus der Auseinandersetzung mit Kierkegaard hervorgegangen sind. Sie bestätigt also durchaus das von Heidegger überlieferte Wort, dass es ihm in seiner Philosophie um genau dieselben Dinge gehe, wie Rilke in seiner Dichtung.

Wir verstehen die geistesgeschichtliche Stellung Rilkes am besten, wenn wir ihn in denselben Zusammenhang einordnen, der philosophisch in der Existenzphilosophie zum Ausdruck gekommen ist. Das soll natürlich nicht bedeuten, dass er in irgendeinem schulmässigen Zusammenhang mit der als Existenzphilosophie bezeichneten philosophischen Strömung gestanden hätte. - Das ist schon darum nicht möglich, weil deren entscheidende Werte erst n a c h seinem Tode erschienen sind. Er verwendet darüber hinaus auch nicht den Begriff der Existenz im besonderen Sinne der modernen Existenzphilosophie, und er spricht auch sonst nicht die Schulsprache der Existenzphilosophen. Ohne dass es dazu äusserer Abhängig-

keiten in der einen, oder in der andern Richtung bedurft hätte, ist die Existenzphilosophie der Ausdruck einer untergründig wirkenden Gemeinsamkeit einer alles ergreifenden geistigen Bewegung, die in einer gemeinsamen Situation auf die ihn gegebenen Fragen tief innerlich verwandte Antworten fand. Sie drückt sich auf denkerischem Gebiet aus und bringt hier vor allem Heidegger und Jaspers hervor. Entsprechend im Religiösen wird hier die dialektische Theologie erzeugt. Sie setzt sich entsprechend auch in der Dichtung durch, und neben Rilke, der allein von hier aus verständlich wird, wäre Franz Kafka, vor allem mit seinen drei grossen Romanen zu nennen.

Eine "existenzielle Rilkedeutung besagt nicht, dass man Rilke zu unrecht auf die Ebene einer philosophischen Fragestellung zerrt und damit die bei ihm nur dichterisch zu verstehende Aussage vergewaltigt, indem man eine unangemessene Begrifflichkeit an sie heranbringt. Sie bedeutet vielmehr den Versuch, Rilke aus der allgemeineren geistigen Bewegung seiner Zeit zu verstehen, und die Begriffe, in denen sich die Übereinstimmung ausdrückt, ergeben sich notwendig aus der Interpretation der Dichtung selbst. Die Zugehörigkeit zu dieser allgemeinen Bewegung ergibt sich also unmittelbar aus der Einheitlichkeit ihrer geistigen Welt. Die auf den ver-

schiedenen Anschauungen und Gebieten zunächst unabhängig voneinander entstandenen Merkmale schliessen sich zwanglos zu einem Ganzen zusammen, in dem auch Rilke dann seine angemessene Stelle findet. In einem von Angelloz überlieferten Wort hat Heidegger selber einmal gesagt, dass seine Philosophie nichts anderes sei, als die denkerische Entfaltung dessen, was in Rilke dichterisch ausgesprochen sei.[1]

Der gemeinsame Ausgangspunkt dieser Bewegung ist zunächst durch die erschütternde Entdeckung von der Unheimlichkeit der Welt und der Gefährlichkeit des menschlichen Daseins bestimmt. Der Glaube an die Vernunft als den verlässlichen Grund allen Daseins bricht hier als trügerisch zusammen, aber nicht weniger auch das pantheistische Lebensgefühl, das sich später an seine Stelle gesetzt hatte. Es liess das einzelne Leben in einem alles umfassenden und alles tragenden Gesamtleben geborgen sein, so wie es auch der junge Rilke zunächst noch eine Weile versucht hatte. Man fühlte sich wie aus einem optimistischen Rausch zu einer grausamen Wirklichkeit erwacht, ernüchtert und im tiefsten erschrocken der Furchtbarkeit alles Wirklichen ausgeliefert, und man musste versuchen, es wenigstens ohne Beschönigung zu ertragen. So sprach Heidegger von der "Geworfenheit" unseres Daseins und arbeitete dessen unaufhebbaren Last- und Schuldcharakter

heraus. So stellte Jaspers in Leid und Tod, Kampf und Schuld die"Grenzsituationen" heraus: unaufhebbare Gegebenheiten, die drohend in das menschliche Dasein hineinragen und jeder vernünftigen Bewältigung Hohn sprechen. Es sind Aufgaben, die wir nicht lassen können, ohne unser Leben im Ganzen aufzugeben, und vor denen viele doch immer wieder zusammenbrechen. "Ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens", so hat auch Rilke das Gefühl dieser ganzen rettungslosen Preisgegebenheit des Menschen ausgesprochen, und - neben Kafka - hat wohl niemand die ganze grosse Ungeborgenheit des menschlichen Lebens zu erschütternd zum A-usdruck gebracht, wie er.

Als das Bedrängendste unter all diesem Bedrohlichen war so der Tod zur beherrschenden Frage geworden. Nachdem er lange Jahre hindurch im Denken des neuzeitlichen Menschen ganz an den Rand gerückt war, trat er jetzt mit seiner vollen, durch keine Erklärung zu beseitigenden, auch durch keinen Trost zu behebenden Schwere hervor. Und ebenso wie bei Heidegger das "Sein-zum-Tode" die letzte Schwere und Verantwortung in das menschliche Leben hineinzwingt, so hat die Todesfrage auch Rilke auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung beständig begleitet und ist auch bei ihm zum innersten Kern seines Nachsinnens über das Menschenleben geworden.[2]

Ähnlich wie die dialektische Theologie die idea-

listische Umbildung und Vermenschlichung des Religiösen wieder aufgehoben und ihr gegenüber die volle dualistische Härte des ursprünglichen Christentums wiederhergestellt hatte, so sprengte die Existenzphilosophie auch allgemein die überlieferte humanistisch bestimmte Auffassung vom Menschen, die dessen Wesen als etwas immanent in sich selber Geschlossenes und ganz aus ihm selber zu Verstehendes nahm. Daher wurde das Ziel des Lebens in der Pflege einer allseitig entfalteten, in sich abgerundeten Persönlichkeit gesehen. Sie öffnete den Menschen wieder in seine Welt hinein. Ähnlich wie schon Brentano und Husserl, die durch ihren Einfluss auf Heidegger entscheidende Grundlagen der Existenzphilosophie gelegt hatten, so löst auch Rilke das scheinbar selbstgenügsame, in sich ruhende Wesen des Menschen auf und ersetzt es durch den r e i n e n B e z u g, d.h. eben die funktionale Bezogenheit auf etwas anderes. Und ähnlich wie Nietzsche schon den Menschen als "Übergang" und als "Untergang" bezeichnet hatte, wie Heidegger das Wesen des Menschen in seiner "Transzendenz" sah, so sammelt auch Rilke alle Kraft des Menschen in ein <u>Übersteigen</u> und <u>Überschreiten</u>, - was ja die wörtliche, in der vollen Bildhaftigkeit wiederhergestellt Übersetzung von Transzendieren ist -: "Er gehorcht, indem er überschreitet."

Hier soll nur die Gemeinsamkeit der Bewegung ver-

deutlicht werden, die Rilke und die Existenzphilosophie zur Einheit zusammenfasst. Die Zusammengehörigkeit bewährt sich auch in der zeitlichen Einheit. Es sind die zwanziger Jahre unsres Jahrhunderts, in denen unter der Wirkung des ersten Weltkriegs diese seit langem vorbereitete Bewegung in Deutschland zum Durchbruch kommt. Das zeigt sich schon in den Erscheinungsdaten: 1923 erscheinen Rilkes Duineser Elegien und die Sonette an Orpheus, bald nach Kafkas Tod (1924) erscheinen seine grossen Romane, 1927 kommt dann Heideggers "Sein und Zeit" heraus, 1932 Jaspers' grosse dreibändige "Philosophie". Die zeitliche Einheit tritt noch deutlicher hervor, wenn man bedenkt, dass die Erscheinungsjahre nur einen Abschluss bezeichnen und alle diese Werke durch Jahre hindurch vorbereitete sind. So wie die Duineser Elegien schon 1912 begonnen und dann durch die lange Pause des Krieges und Rilkes eigenes Zögern vor dieser Aufgabe unterbrochen sind, so wie auch Franz Kafkas Romane schon in der Zeit vor 1914 begonnen sind, so haben auch Heidegger und Jaspers ihre Gedanken schon lange durch ihre Vorlesungen verbreitet. Also beginnt die existenzphilosophische Bewegung schon mehrere Jahre vor dem Erscheinen ihrer Bücher und fällt genau in dieselbe Zeit, in der auch Rilkes Spätwerk vollendet wird.

Der Zusammenhang Rilkes mit der Existenzphilosophie

lässt sich noch von einer andern Seite her bestätigen, nämlich aus der grossen Bedeutung, die Kierkegaard auf seine Entwicklung ausgeübt hat. Letzterer ist ja der gemeinsame Ahnherr der gesamten Existenzphilosophie. Ebenso ist auch Rilke (wie Jaspers und Heidegger), wie vor allem Kohlschmid überzeugend nachgewiesen hat [3], entscheidend durch seine Berührung mit Kierkegaard bestimmt. Das ist umso gewichtiger zu bewerten, als damals der grosse dänische Denker noch weitgehend unbekannt war.

Rilkes eingehende Beschäftigung mit Kierkegaard beginnt schon vor seinem schwedischen Aufenthalt aus dem Jahre 1904, wohl im Zusammenhang seiner grossen Verehrung für Jacobsen. Immer wieder weist er in seinen Briefen mit einem besonderen Nachdruck auf ihn hin. So schreibt er schon im März 1904 aus Rom: "Ich lese Sören Kierkegaard. Und diesen Sommer lerne ich Dänisch, um ihn und Jacobsen in ihrer Sprache zu lesen"(Rilke Ges. Werke, Bd. II,S.143). Als er dann durch Kopenhagen kommt, erscheint ihm diese Stadt in den Augen Jacobsens und Kierkegaards. Und bald darauf wiederholt er dann aus seinem schwedischen Aufenthalt: "Ich habe eine Zeit lang Dänisch lesen gelernt an Büchern von Jacobsen und an den Briefen, die Sören Kierkegaard an seine Verlobte geschrieben hat: diese Briefe zu übersetzen, das war fast meine einzige Arbeit" (Bd.II, S. 212,1904). Das beweist also eine intensive Beschäfti-

gung in dieser Zeit. Die Erinnerung an Kierkegaard begleitet ihn auch nach Paris. Die weitere beständige Beschäftigung mit Kierkegaard ergibt sich auch aus den späteren Briefen an Clara Rilke.

Aus einer langen Reihe von sich über die Jahre verteilenden Belege geht hervor, wie nachhaltig die Wirkung war, die Kierkegaard auf Rilke gehabt hat. Bei der sparsamen Art, mit der er überhaupt von seiner Lektüre spricht, lässt sich abschätzen, dass kein Denker auf ihn jemals einen auch nur annähernd gleich gewichtigen Einfluss ausgeübt hat. Dass er später in den Briefen an seine Interpreten Kierkegaard unter den für ihn wichtigen Einflüssen nicht erwähnt, ist kein Gegenargument, vielmehr aus der ganzen Art seiner Selbststilisierung zu verstehen.

Wenn man, durch diese Erwähnungen aufmerksam gemacht, jetzt Rilkes geistige Entwicklung im ganzen überblickt, dann dürfte es kaum zu hoch gegriffen sein, wenn man sagt, dass Kierkegaard die entscheidende Wendung in Rilkes Leben bedeutet. Er ist es gewesen, der ihn aus dem unverbindlich schwärmenden Lebensenthusiasmus seiner Jugend herausgerissen und auf seine eigenste Bahn gewiesen hat. Nur in der Begegnung mit Kierkegaard hat also Rilke zu sich selber gefunden. Somit ist die Duineser Wendung Rilkes, d.h. der Versuch, seine eigene ästhetische Vergangenheit zu durchschauen und einzugrenzen, von der Ausein-

andersetzung mit der Kierkegaardschen Fragestellung nicht zu trennen. Darum ist es kein Zufall, wenn die Höhepunkte der Beschäftigung mit Kierkegaard zugleich mit den entscheidenden Einschnitten in Rilkes eigenem Schaffen zusammenfallen. In der ersten Stufe geschieht die Aneignung Kierkegaards im "Malte Laurids Brigge", der genau in denselben Tagen begonnen wurde (am 8.II.1904), in die auch die erste zugängliche Erwähnung Kierkegaards fällt. Es ist bezeichnend, dass der Held des "Brigge" in denselben skandinavischen Norden versetzt wird. Man möchte darüber hinaus vermuten, dass auch das dritte Buch des "Stundenbuchs",das im April 1903 geschrieben wurde, schon auf einen ersten Einfluss Kierkegaards zurückgeht.

Selbstverständlich ist der grossen dichterischen Leistung gegenüber dann die Frage nach den Quellen, aus denen sie sich speiste, unwesentlich. So soll es denn auch gar nicht darum gehen, dem Einfluss auf Rilke im einzelnen nachzuspüren, oder gar seine Leistung dadurch einschränken zu wollen. Nur das Recht seiner Einordnung in den grösseren Rahmen der Existenzphilosophie sollte damit überprüft und das Verständnis Rilkes durch diesen Hinweis erleichtert werden.

KAPITEL X

RAUM UND ZEIT ALS METAPHYSIK DES OFFENEN

Wir hörten in den Elegien bisher zweierlei von Gott: dass er der Schöpfer der Engelwelt und dass er Mysterium tremendum sei. Die dritte und letzte Stelle, die Ihn nennt, findet sich in dem Eingang der achten Elegie:

Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt,
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draussen ist, wir wissen's aus des Tiers
Antlitz allein; denn schon das frühe Kind
wenden wir um und zwingen's, dass es rückwärts
Gestaltung sehe, nicht das Offne, das
im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod.
Ihn sehen wir allein; das freie Tier
hat seinen Untergang stets hinter sich
und vor sich Gott, und wenn es geht, so geht's
in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.
Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
unendlich aufgehn. Immer ist es Welt
und niemals Nirgends ohne Nicht:
das Reine, Unüberwachte, das man atmet und
unendlich <u>weiss</u> und nicht begehrt. Als Kind
verliert sich eins im stillen an dies und wird
gerüttelt. Oder jener stirbt und ist's.
Denn nah am Tod sieht man den Tod nicht mehr
und starrt hinaus, vielleicht mit grossem Tierblick.
Liebende, wäre nicht der andre, der
die Sicht verstellt, sind nah daran und staunen...
Wie aus Versehn ist ihnen aufgetan hinter dem
andern... Aber über ihn
kommt keiner fort, und wieder wird ihm Welt.
Der Schöpfung immer zugewendet, sehn
wie nur auf ihr die Spiegelung des Frei'n,
von uns verdunkelt. Oder dass ein Tier,
ein stummes, aufschaut, ruhig durch uns durch.
Dieses heisst Schicksal: gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber.

Das ist ein nicht leicht zu verstehender und ein nur schwer und unsicher zu deutender Text. Versuchen wir es trotzdem. Was hier vom Tier und vom Kinde im Unterschied zum (erwachsenen) Menschen gesagt wird, ist, dass sie in "das Offene" sehen und gehen. Das gelingt dem erwachsenen Menschen nur schwer, oder gar nicht, am ehesten den Liebenden. Das freie Tier hat "vor sich Gott", und wenn es geht, so geht's "in Ewigkeit". Ins Offene gehen heisst also, vor sich Gott haben, auf Gott zu, in ihn förmlich hineingehen. Was ist nun das Offene? Achten wir darauf, welches sein Gegensatz ist: das, was Widerstand leistet, was ein "Gegenüber", ein den"freien Ausgang" Umstellendes und Verstellendes, was unüberwindliche Grenze ist. "Welt", "Schöpfung", "Gestaltung" sind es, die das Gehen ins Offene und damit das Gott-vor-sich-haben hindern. In der gestalteten Welt befinden sich nun freilich auch das Tier und das Kind. Aber sie sind ihnen, so scheint es Rilke zu meinen, keine unübersteigbare Schranke, an der sich wie beim erwachsenen Menschen Reflexion und Wille festlaufen. Die Schranken des unverrückbar festliegenden Hier und Dort sind für sie auf geheimnisvolle Art durchlässig, oder transparent. Sie s i n d nicht eigentlich in der gestalteten Welt, sie sind im "reinen Raum", sie sind im unendlichen, unbegrenzten, unverstellten S e i n, in dem man nicht mehr nach etwas "begehrt", in dem der Krampf des Wollens aufhört, in

dem man vielmehr nur noch "atmet" und "ist". Ins Offene gehen, heisst ins Sein gehen. Und dieses Sein ist "frei von Tod". Es wird von ihm nicht eigentlich mehr berührt und verdüstert. Es ist das Ende der Todesfurcht und -angst. Auf dieses totlose Sein zugehen, nein, in dieses Sein hineingehen, heisst ins Offene, heisst auf Gott zugehen. "Man lebt in Gott, den ungegenständlichen Grund aller Wirklichkeit, hinein wie alle Kreatur."[1] Und dabei fällt gegen Ende der Elegie das schwerwiegende Wort: "denn Schoß ist alles". Das scheint doch darauf hinzudeuten, dass, wie wir nun sagen wollen, das Sein Gottes für alle Kreatur der Ort der Bergung und Geborgenheit ist. Allerdings sagt Rilke das nicht ohne Einschränkung. Er nimmt die Tierwelt und beobachtet dort "Gewicht und Sorge einer grossen Schwermut". Das Tier war einmal dem göttlichen Schooss, dem Ort der Bergung, näher als jetzt.

> Und doch ist in dem wachsam warmen Tier
> Gewicht und Sorge einer grossen Schwermut.
> Denn ihm auch haftet immer an, was uns
> oft überwältigt, - die Erinnerung,
> als sei schon einmal das, wonach man drängt,
> näher gewesen, treuer und sein Anschluss
> unendlich zärtlich. Hier ist alles Abstand,
> und dort wars Atem. Nach der ersten Heimat
> ist ihm die zweite zwitterig und windig.

Noch mehr aber, hoffnungsloser ist der Mensch der Geborgenheit e n t fallen, der mit sich und der Welt Z e r fallene. Das ist die T r a g i k, auf die wir schon gestossen sind und die für Rilke ein letztes Unauf-

lösliches war.

Das Offene, welches der reine, freie, unverstellte Raum des göttlichen Seins ist, hat aber auch eine ganz eigentümliche Beziehung zur Z e i t. Die Zeit ist die Dimension des Wirklichen, in der es ein Entstehen und Vergehen, ein ständiges Anheben und Beginnen und ein ebenso unweigerliches Aufhören und Abschiednehmen gibt. Es war, es ist, es wird sein. Das Wird entgleitet ins Ist, und das Ist entsinkt ins War. Das Zeiterleben hat Rilke unsäglich schmerzhaft gespürt. Alle Schauer der Vergänglichkeit, des Dahinschwindens sind über ihn gegangen. Die achte Elegie schliesst mit dem Bild des Wanderers, der sein Heimatdorf verlässt und sich noch einmal umwendet. Das ist der Mensch. Was er auch tut, immer ist er der "Haltung von einem, welcher fortgeht".

> Wie er auf
> dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal
> noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt-,
> so leben wir und nehmen immer Abschied.

Sucht der Christ die Erlösung von Sünde und Tod, so Rilke die Erlösung von dem Fluch der Zeit. Dahin richtet sich seine abstrakte Spekulation über das "Offene". Es erleichtert das Verständnis, wenn wir uns einer Betrachtung zuwenden, die er in einem Brief aus Muzot vom 11. August 1924 über die "Tiefendimension unseres Inneren" anstellt, das "nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls

nötig hat, um in sich fast unabsehlich zu sein." Dies ist der Weltinnenraum, in dem Tote, Lebende und Künftige beieinander sind, den Schrecken der Zeit enthoben, die sie nur scheinbar trennt. Er schreibt:

"Mir stellt es sich immer mehr so dar, als ob unser gebräuchliches Bewusstsein die Spitze einer Pyramide bewohne, deren Basis in uns (und gewissermassen unter uns) so völlig in die Breite geht, dass wir, je weiter wir in sie niederlassen uns befähigt sehen, desto allgemeiner einbezogen erscheinen, in die von Zeit und Raum unabhängigen Gegebenheiten des irdischen, des, im weitesten Begriffe, w e l t i s c h e n Daseins. Ich habe seit meiner frühesten Jugend die Vermutung empfunden (und hab ihr auch, wo ich dafür ausreichte, nachgelebt), dass in einem tieferen Durchschnitt dieser Bewusstseinspyramide uns das einfache S e i n könnte zum Ereignis werden, jenes unverbrüchliche Vorhanden-Sein und Zugleich-Sein alles dessen, was an der oberen "normalen" Spitze des Selbstbewusstseins nur als "Ablauf" zu erleben verstattet ist. Eine Gestalt anzudeuten, die Vergangenes und noch nicht Entstandenes einfach als Gegenwärtigkeit letzten Grades aufzufassen fähig wäre, ist mir schon, seinerzeit im "Malte" Bedürfnis gewesen, und ich bin überzeugt, dass diese Auffassung einem wirklichen Zustande entspricht, mag er auch durch alle Vereinbarungen unseres ausgeübten Lebens widerrufen sein."[2]

Was Rilke hier ausspricht, ist die psychologische Wirklichkeit, aber die metaphysische Unwirklichkeit der Zeit. Was wir in der Helle und an der Oberfläche unseres Bewusstseins erleben, schmerzlich genug erleben, ist nicht nur das Auseinander des Raums, sondern auch das Nacheinander der Zeit. Aber in der Tiefe des Bewusstseins wird das "einfache S e i n " Ereignis, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich zur reinen, perennierenden Gegenwärtigkeit des Zugleich-Seins zusammenziehen. Damit ist der Zeit der furchtbar quälende Stachel genommen,

den sie für den hat, dem es nicht gelingt, die Stätte zu betreten, die Rilke als "Tiefendimension unseres Innern" bezeichnet.

Ins Offene gehen heisst mithin: aus der Zeit in die Zeitlosigkeit gehen, heisst: e n t w e r d e n, und wir werden bald sehen, wie Rilke hier eine Intention der Mystik aufnimmt, die auch ihn zum Mystiker stempelt. Vorerst hören wir, was er ein Jahr später in dem angeführten Brief an W. von Hulewicz vom 13. November 1925 über jenes "Reich" bemerkt, "dessen Tiefe und Einfluss wir, überall unabgegrenzt, mit den Toten und den Künftigen teilen":

> Wir, diese Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in der Zeitwelt befriedigt, noch in sie gebunden; wir gehen immerfort über und über zu den Früheren, zu unserer Herkunft und zu denen, die scheinbar nach uns kommen. In jener grössesten " o f f e n e n " Welt s i n d alle, man kann nicht sagen "gleichzeitig", denn eben der Fortfall der Zeit bedingt, dass sie alle s i n d. Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein. Und so sind alle Gestaltungen des Hiesigen nicht nur zeitbegrenzt zu gebrauchen, sondern, soweit wirs vermögen, in jene überlegenen Bedeutungen einzustellen, an denen wir Teil haben. Aber <u>nicht im christlichen Sinne</u> (von dem ich mich immer leidenschaftlicher entferne), sondern, in einem rein irdischen, tief irdischen, selig irdischen Bewusstsein gilt es, das h i e r Geschaute und Berührte, in den weiteren, den weitesten Umkreis einzuführen. Nicht in ein Jenseits, dessen Schatten die Erde verfinstert, sondern in ein Ganzes, <u>in das</u> Ganze. Die Natur, die Dinge unseres Umgangs und Gebrauchs, sind Vorläufigkeiten und Hinfälligkeiten; aber sie sind, solange wir hier sind, u n s e r Besitz und unsere Freundschaft, Mitwisser unserer Not und Frohheit, wie sie schon die Vertrauten unserer Vorfahren gewesen sind. So gilt es, alles Hiesige nicht nur nicht schlecht zu machen und herabzusetzen, sondern gerade, um seiner Vorläufigkeit willen, die es mit uns teilt, sollen diese Erscheinungen und Dinge von uns in einem innigsten Verstande begriffen und verwandelt werden.[3]

Die beiden Briefstellen verdeutlichen in genauer Übereinstimmung mit der aus der achten Elegie, was Rilke unter dem Offenen verstanden wissen will. Es ist das zeitenthobene, zeitlose "Sein" als das "Ganze". Darin ist die"Vergänglichkeit", die das unentrinnbare Los aller sichtbaren Erdendinge in der raumzeitlichen Sinnenwelt ist, überwunden und aufgehoben. Wir dürfen wohl, ohne Rilke Gewalt anzutun, von einer Mystik des zeitlosen Seins sprechen, zu der und in der der Mensch entwerden muss. Aber dies nicht, betont Rilke nun sehr bedeutsam, im "christlichen" und das heisst für ihn im asketisch abwertenden Sinn, wie es die Meinung der grossen Mystiker des Mittelalters war. Mit der Mystik des zeitlosen Seins verbindet Rilke das unbedingte, liebende Ja zu den "Gestaltungen des Hiesigen", zu dem im irdischen Bewusstsein hier Geschauten und Berührten, zu den Dingen unsres Umgangs und Gebrauchs als den Mitwissern unsrer Not und Frohheit, kurz zu "allem Hiesigen", das um seiner Vorläufigkeit und Hinfälligkeit willen nicht herabgesetzt und schlechtgemacht werden darf. Rilke ist ein Mystiker, der das Hiesige, das Kreatürliche rühmen und recht preisen will.

Rilke ist hier geradezu exemplarisch für die Problemlage jenes Teils der heutigen Menschheit, der seinen Weg in Weltanschauungsfragen ganz allein suchen muss, der nicht

mehr im Stande ist, die durch Überlieferung und Sitte geheiligten Wege zu gehen und sich mit den herkömmlichen Trostgründen zufrieden zu geben vermag. In einem Brief an einen Pfarrer schreibt er 1921 einen harten Satz: "Nie hat sich die Religion mehr ihrer inneren Demütigkeit begeben, nie ist sie anmassender geworden, als wo sie meint, trösten zu können". (Dieter Bassermann, Rilkes Vermächtnis für unsere Zeit, 1947, S. 16). Wie steht es dann um die Trostworte der Heiligen Schrift, die Millionen und Abermillionen im Laufe der Jahrhunderte erfrischt haben? Sind sie alle Hirngespinste? - Wir wollen nur einige herausgreifen: Da sind die Worte des 23. Psalms, dessen Verse so frisch wie der Morgen, so herrlich wie am ersten Tage sind:

"Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich". (Psalm 23,4)

"Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet" (Jes. 66,13).

"So tröstet euch nun mit diesen Worten untereinander!" (1. Thess. 4,18).

"Und ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch bleibe ewiglich." (Joh. 14,16).

Es ist dennoch ehrfurchtgebietend, wie dieser lebensschwache Mann Rilke ganz allein mit den schwersten Fragen gerungen hat, ohne in der Überlieferung und bei geheiligten Autoritäten Hilfe zu suchen, wie er seinen Weg bis

zum "eigenen Tode" ohne jede Begleitung gegangen ist. Schon bald nach den Jahren im Kadettenhaus mutete er sich eine Religiosität zu, die kein Wort, keine Silbe über das hinaus sagt, was ihn selbst erlebnismässig erfasst und überwältigt hat, eine Religiosität, die, wie er selbst sagt, durch eine grosse "Diskretion", ja "Anonymität" gekennzeichnet ist. In dem etwa gleichzeitig mit dem "Cornet" entstandenen Gedicht "Der Ritter" wird von dem Tod gesprochen, der hinter den finstersten Ringen des Panzers hockt und auf Befreiung durch die fremde Klinge wartet. Dieser Ton vom Tod, der, wie es später mit viel tieferer Symbolik heisst, im Menschen wartet wie eine Frucht auf die Reife, ist in Rilkes Dichtung bis zu den Elegien und Sonetten der vordringliche Ton geblieben. Doch wir sprechen bei Rilke immer wieder vom Problem des Todes - müssten wir nicht lieber vom Problem des Lebens sprechen? Im "Buch der Bilder" stehen die Verse:

> Du lebtest in Ungeduld,
> denn du wusstest: <u>das ist nicht das Ganze</u>.
> Leben ist nur ein Teil - wovon?
> Leben ist nur ein Ton - worin?
> Leben hat nur Sinn, verbunden mit vielen
> Kreisen des weithin wachsenden Raumes.

Was man so Leben nennt, "das rote Gewaltsame", das Leben im Sinn der Biologie, kann nicht das Ganze sein. Um eine Ahnung von diesem Ganzen zu gewinnen, erinnere man

sich noch einmal an das wohl bekannteste Gedicht des Stundenbuchs, das in den obigen Versen auch anklingt:

> Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,
> die sich über die Dinge ziehn,
> ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen
> aber versuchen will ich ihn.
> Ich kreise um Gott, um den uralten Turm
> und ich kreise jahrtausendelang;
> und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm
> oder ein grosser Gesang.

Rilkes Begriff vom Leben zeichnet sich aus durch eine ganz neue Intensität, aber auch durch eine unerhörte Extensität: nicht nur, dass alles Lebendige, aber auch die "Dinge" in den Umkreis dieses Lebens einbezogen sind. Auch der Tod ist nur "die uns abgekehrte Seite des Lebens". Wir müssen versuchen, "das grösseste Bewusstsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bezirken zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt,... die wahre Lebensgestalt reicht durch beide Gebiete, das Blut des grössesten Kreislaufs treibt durch beide: es gibt weder ein Diesseits noch ein Jenseits, sondern die grosse Einheit." (Briefe aus Muzot, S. 369 ff.) Das bedeutet nicht, dass Rilke das Sterben <u>immer</u> mit gelassener Ruhe betrachtet hätte. Sein Gedicht "Der Tod", wohl durch das Massensterben des ersten Weltkrieges veranlasst, stellt ein fast unerträgliches Bild vor uns hin:

> "Da steht der Tod, ein bläulicher Absurd in einer Tasse ohne Untersatz... und "Hoffnung" an ihrem Bug in aufgebrauchter Schrift. Diese Hoffnung ist die landläufige Hoffnung, wie sie auf dem "Trostmarkt" billig zu kaufen ist." (10. Elegie).

Und wie steht es mit Rilkes Frage in dem Sonett 27 des II. Teils?:

"Gibt es wirklich die Zeit, die zerstörende?"

Nein, in der Wirklichkeit, wie sie Rilke versteht, gibt es die Zeit nicht. Aber auch der Raum richtet in ihr keine trennenden Schranken auf. Rilke erzählt unter der Überschrift "Erlebnis", wie er, an einen Baum im Schlossgarten gelehnt, gewissermassen auf die andere Seite der Natur, auf ihre Rückseite, auf ihre Innenseite geraten sei; er erzählt von einem Vogelruf auf Capri, der "in der klaren Lösung seines Herzens so vollkommen aufging, dass er Geschmack in seinem Wesen war." Und am Schluss der Geschichte "Von einem, der die Steine belauscht", heisst es: "Mein lahmer Freund hob seine Blicke und duldete, dass die Abendwolken sie mitzogen über den Himmel hin: ist Gott denn dort? fragte er. Ich schwieg. Dann neigte ich mich zu ihm: Ewald, sind wir denn hier?"

Das Sein, um das es sich hier handelt, ist das Sein des Wesenhaften, Wahrhaften, der Tiefenschicht, der Ewigkeit. Für Gott ist ja alles eine breite Gegenwart. Der johanneische Christus sagt von sich: "Ehe denn Abraham ward, b i n ich" (Joh. 8,58). Nach den Regeln der Logik müsste es heissen: " w a r ich". Aber hier ist aller Vorstellungsfähigkeit zum Trotze die ewige Gegenwart des Göttlichen, und das heisst eben: seine Zeitüberlegenheit

behauptet. Das ist noch mehr als Joh. 1,1: "Im Anfang w a r der Logos." Und dann - fast noch eindrucksvoller - Luthers Verdeutschung von Psalm 90: "Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, b i s t du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit." Der hebräische Urtext enthält überhaupt keine Kopula; da heisst es nur: "von Ewigkeit zu Ewigkeit du Gott!" Luthers Übersetzung erweist sich hier geradezu als Neuschöpfung des heiligen Textes. Der Flug des Genius über alle Schlagbäume der Tempuslehre ist schwindelerregend. Im "Cherubinischen Wandersmann" sagt Angelus Silesius:

Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Ich glaube keinen Tod; sterb ich gleich alle Stunden,
So hab' ich jedesmal ein besser Leben funden.

Der Weise, wenn er stirbt, begehrt den Himmel nicht,
Er ist zuvor darin, eh' ihm das Herze bricht.

Es ist begreiflich genug, dass Rilke auch okkultistischen und spiritistischen Anschauungen zugänglich war, er hat an spiritistischen Seancen teilgenommen. Dem Malte Laurids Brigge gibt er eine dänische Herkunft, weil in der Atmosphäre der skandinavischen Länder das Gespenst "unter die möglichen Ereignisse eingereiht scheint" (Briefe aus Muzot, S. 323). Wir denken hier auch an Shakespeares "Hamlet". Auch der merkwürdig "lebendige" Einfluss, den

der bereits verstorbene dänische Dichter Jacobsen auf ihn ausübte, bringt ihn auf spiritistische Gedanken; für den Grafen Brahe "spielten die Zeitfolgen durchaus keine Rolle", auch das Zukünftige empfindet er als gegenwärtig, er verkehrt mit Toten, als wären sie ihm leibhaftig nah, der Tod ist für ihn "ein kleiner Zwischenfall, den er vollkommen ignoriert". Die Geheimnisse, an die der Spiritismus zu rühren unternimmt, haben für Rilke weder den Charakter eines"mysterium tremendum", noch den eines "fascinans", es sind Geheimnisse neben den vielen andern, von denen wir umgeben sind. Und Rilke ist nüchtern genug, vor allem neugierigen Eindringen in die Sphäre des Todes zu warnen. Auf der einen Seite soll er sich gefreut haben, zum Medium gar nicht geeignet zu sein, und der Anblick des gestirnten Nachthimmels scheint ihm ebenso grossartig und gültig wie ein spiritistisches Erlebnis. (Briefe aus Muzot, S. 290/293) Ja, "wir fanden, wenn alles mit natürlichen Dingen zuginge, so wäre das immer am wunderbarsten" (Ausgew. Werke II, S. 85). Auf der andern Seite lesen wir in Claude David: "Von Richard Wagner zu Bertold Brecht", (S. 196):

> "Rilke, der an die Metaphysik glaubte, liebte es, sich vorzustellen, oder andere glauben zu machen, er sei nur der Dolmetscher einer unpersönlichen Stimme gewesen. So behauptete er, als er sich 1920 einsam und zurückgezogen auf Schloss Berg-am-Irchel aufhält, die Gedichte, die dort entstanden, seien ihm von einem mysteriösen 'Grafen C.W.' diktiert worden."

Wer hat denn hier recht?

KAPITEL XI

DIE RELIGIÖSE ENTWICKLUNG DES SPÄTEN RILKE

Was hat G o t t für Rilke mit der Mystik des zeitlosen Seins zu tun? Wenn das Offene das zeitenthobene Sein ist, kann Gott nicht ohne weiteres mit diesem zusammenfallen. Rilke sagt ja nicht, dass das Offene Gott ist, sondern er sagt: "Wer (wie das Tier, oder das Kind) in das Offene sieht und geht, hat v o r s i c h Gott." Damit darf man wohl zusammennehmen, was Rilke im "Malte Laurids Brigge" bemerkt, dass "Gott nur eine Richtung der Liebe ist, kein Liebesgegenstand." Und das demgemäss auch "keine Gegenliebe von Gott zu fürchten" sei.[1] Nimmt man hierzu noch die Stelle aus dem Brief an Ilse Jahr vom 22. Februar 1923, wonach man "statt des Besitzes den Bezug erlernt" und die Gott als dem nicht mehr Sagbaren abgenommenen Eigenschaften "zurückfallen an die Schöpfung, an Liebe und Tod" -, so scheint dies alles einer gänzlichen Auflösung des Gottesgedanken gleichzukommen. Gott ist nicht der Gegenstand eines Sehnens, Suchens und Liebens. Er ist dieses Menschliche selbst, er ist es als seine, des Menschlichen, Richtungsbestimmtheit. In der Tat unternimmt ein so feinfühliger Interpret wie Romano Guardini, zu dessen Füssen wir sassen, diese Deutung Rilkes ins

Atheistische, wenn er sagt: "Der Akt hat keinen Gegenstand mehr. Die Liebe ist reines Licht und trägt ihren Sinn in sich selbst. Sie vollzieht sich nicht auf etwas zu, sondern aus sich hinaus, einfachhin, ins Offene; ebendamit aber ist Gott da. Aus einem abhängigen, ist sie ein souveräner Akt geworden, und Gott ist nicht mehr Jener, auf den der transitive Akt der Liebe zugeht, sondern eine Qualität dieses Aktes selbst." Und wenn er weiter bemerkt: Rilkes "Engel sind wirklich die Götter einer im letzten Sinne von Gott abgelösten Welt. In den Elegien wird Gott wohl genannt; nimmt man die Stellen aber zusammen und versteht sie aus der grossen Linie der Rilkeschen Dichtung überhaupt, dann sieht man, dass der Lebendige Gott der Offenbarung verschwunden ist." [2] Rilke würde sich, falls diese Deutung zutrifft, alsdann ganz auffallend mit der atheistischen Religionstheorie Georg Simmels berühren. Ging es Simmel doch darum, die Transzendenz Gottes hineinzuholen in die reine und absolute Immanenz bestimmter Gefühlsbewegtheiten, das Gegenüber, das Draussen Gottes zu einem Drinnen zu machen, zu einem "Cachet", wie er sagte, das an ungegenständlichen Gefühlen hafte. Ja, man könnte zu noch stärkerer Begründung dieser Deutung auf eine Stelle verweisen, an der Rilke gleich Feuerbach, Nietzsche und Freud die "Geschichte Gottes" zu einer

Geschichte des Menschen, die Theologie zur Anthropologie macht, dergestalt, dass der Mensch gewisse Erlebnisse und Erfahrungen, die er in sich selbst macht und mit denen er um ihrer Fremdheit und Gefährlichkeit willen nicht fertig wird, "verdrängt". Sie werden zum Gott hypostasiert.

Befassen wir uns zunächst einmal mit Nietzsche, dem wichtigsten der oben Genannten: Wenn Nietzsche feststellt, dass Gott tot ist, und in psychologischer Beobachtung mitteilt, wie er gestorben ist, so liegt darin eine bedeutsame Sonderform seiner Kritik am Gott-Glauben.

Dass Gott tot ist, weiss alle Welt. Dass er gestorben ist, hat sich überall herumgesprochen. Man müsste schon gar nicht mehr mit anderen Menschen in Berührung gekommen sein wie der Einsiedler im "Zarathustra", wenn man noch nichts davon gehört haben sollte (Zarathustra, S. 5 f.), Tatsächlich aber ist auch der letzte Priester heute, nachdem sein Heer verstorben, "ausser Dienst" (Zarathustra, S. 249).

Das ist das Faktum. Und wie hat es sich eingestellt? Wie ist der Tod eingetreten?

Im "Zarathustra" gibt Nietzsche als Todesursache die Liebe Gottes zu seinen Menschen an: "an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben" (Zarath., S. 82). Doch dies ist nur eine Feststellung am Rande der Behandlung

der Mitleidsfrage. Sie ist in Konsequenz der nietzscheschen Beurteilung des Mitleids unter Abschweifung auf den Gottesgedanken entstanden. Mitleid schwächt, ja tötet, wenn es keine höheren Regungen über sich hat. Seitensprung von hier auf die Gottesfrage hin: Gott ist tot. Woran wird er, dessen Wesen Liebe war, gestorben sein? An seinem Mitleiden mit den Menschen!

Bedeutsamer ist schon die Erwähnung einer anderen Todesursache: Mord. Der "hässlichste Mensch", der Gottes Blick auf sich und seine Hässlichkeit nicht ertragen konnte, hat Gott gemordet. "Du ertrugst den nicht, der dich sah, du hässlicher Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!" (Zarath., S. 254). "Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt." (Zarath.,S.257). Rache also, die auch eins der Motive war, welche zur Zeugung Gottes führten, Rache ist nun auch der Beweggrund zu seiner Ermordung gewesen. Eine andere Todesursache weiss Nietzsche vor allem im "Willen zur Macht", wo er besonders oft auf sie verfällt: Gott hat Selbstmord gemacht. Der christliche Gottesgedanke mit der dazugehörigen Moral hat dafür gesorgt, dass der Sinn der Wahrhaftigkeit in den Menschen übergross wurde. Dem menschlichen Wahrheitssinn aber war es schliesslich nicht mehr möglich, am Gott-Glauben

festzuhalten. So tötete sich Gott gewissermassen selbst, indem er als die absolute Wahrheit die Menschen zur unbedingten und rücksichtslosesten Wahrhaftigkeit abtrieb, die sich schliesslich gegen ihn, gegen Gott als eine Fiktion wenden musste.

"Der Untergang des Christentums - an seiner Moral... welche sich gegen den christlichen Gott wendet, der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von 'Gott ist die Wahrheit' in den fanatischen Glauben 'Alles ist falsch'...", (Wille zur Macht 1). Der Unglaube ist eine notwendige "Folge der grossgezogenen 'Wahrhaftigkeit', somit selbst eine Folge des Glaubens an die Moral" (Wille z. Macht 3). Dieser Selbstmord Gottes war das grösste Ereignis der Geschichte der letzten zwei Jahrtausende, "der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet" (Fröhliche Wissenschaft 357) -(wörtlich ebenso in "Zur Genealogie der Moral, S. 180 f.). "Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst..." (Genealogie, S. 182).

Und weiter: indem sich die Religion hin zur Gelehrten-

religion, zur rationalisierten Religion entwickelte, indem der Mythus in ihr schwach wurde, gab sie selbst die Voraussetzungen ihres Bestandes preis, übte sie Selbstmord (Die Geburt der Tragödie, S. 124). Das ist eine andere Wendung des Selbstmordgedankens innerhalb der nietzscheschen Sicht auf das Sterben Gottes. Sie hat aber wohl nicht das gleiche starke Gewicht wie die, welche den Gedanken der gegen sich selbst gewandten Wahrhaftigkeit betont.

Wie Gott aber auch gestorben sein mag, ob durch Mord, oder durch Selbstmord, immer ist die Ursache seines Todes irgendwie der Mensch. Und zwar ist es im wesentlichen die menschliche Ratio, das nüchterne Denken, das den Tod Gottes herbeiführt. Religiöses Leben kann nur in pietätvollem Stimmungs-Dunkel gedeihen (Nutzen und Nachteil, S. 61 ff.). Es geht Gott wie allem Leben, das aufhört, weiter zu leben, "wenn es zu Ende seziert ist" (Nutzen und Nachteil, S. 63). Alles Lebendige braucht den Dunstkreis des Irrationalen um sich (S. 64). Die menschliche Ratio entfernt ihn und tötet sogar. "Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehen" (Jenseits von Gut und Böse, S. 83). Indem der Mensch seinem psychologischen Instinkt freie Bahn lässt, schreitet er zwangsläufig bis zum Unglauben an eine metaphysische Welt fort,

muss er Gott töten. Sein bohrendes Wahrheitsinteresse führt ihn nämlich auf die Fiktionalität alles Absoluten, und indem ihm Gott blosser Ausfluss eines "psychologischen Bedürfnisses" (Wille z. Macht 12) wird, ist er ihm gestorben. Sehen, wie Gott erzeugt und geboren wurde, bedeutet auch, sich klar werden, dass er gestorben ist. Denken muss Gott töten. Und nicht umsonst wird der Teufel als der Freund der Erkenntnis dargestellt (Jenseits von Gut und Böse, S. 90): Rationale Erkenntnis ist der Todfeind Gottes und sein Totschläger. Gott ist längst tot. Trotzdem glaubt man noch immer irgendwie an ihn. Es ist dem tiefer Blickenden rätselhaft, wie dieser unglaubwürdige Glaube noch immer Nahrung finden kann. Wie schauerlich mutet den Erkennenden das ganze Christentum unserer Tage an! Wenn er noch jeden Sonntag die Kirchenglocken hören muss, so fragt er sich: "Ist es nur möglich! ... Sollte man glauben, dass so etwas noch geglaubt wird?" (Menschl. & Allzumenschliches 113). Es ist ein Zeichen dafür, dass nach Gottes Tode sein Schatten weiterlebt. "Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch jahrhundertelang seinen Schatten in einer Höhle - einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendelang Höhlen geben, in denen man seinen Schat-

ten zeigt. - Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!" (Fröhliche Wissenschaft 108).

Die Stelle bei Rilke hat folgenden Wortlaut:

Verständigen wir uns darüber, dass der Mensch, seit seinen frühesten Anfängen, Götter gebildet hat, in denen da und dort nur das Tote und Drohende und Vernichtende und Schreckliche, die Gewalt, der Zorn, die überpersönliche Benommenheit, enthalten waren, verknotet gleichsam zu einem dichten bösartigen Zusammengezogensein: das Fremde, wenn Sie wollen, aber in diesem Fremden schon gewissermassen zugegeben, dass man es gewahre, ertrug, ja anerkannte um einer gewissen, geheimnisvollen Verwandtschaft und Einbeziehung willen: Man war auch dies, nur, dass man vor der Hand mit dieser Seite des eigenen Erlebens nichts anzufangen wusste; sie waren zu gross, zu gefährlich, zu vielseitig, sie wuchsen über einen hinaus zu einem Übermass von Bedeutung an; es war unmöglich, neben den vielen Zumutungen des auf Gebrauch und Leistung eingerichteten Daseins, diese unhandlichen und unfasslichen Umstände immer mitzunehmen, so kam man überein, sie ab und zu hinauszustellen. - Da sie aber Überfluss waren, das Stärkste, ja eben zu Starke, das Gewaltige, ja Gewaltsame, das Unbegreifliche, oft Ungeheure -: wie sollen, wie sollten sie nicht, an einer Stelle zusammengetragen, Einfluss, Wirkung, Macht, Überlegenheit ausüben? Und zwar von aussen. Könnte man die Geschichte Gottes nicht behandeln als einen gleichsam nie angetretenen Teil des menschlichen Gemütes, einen immer aufgehobenen, aufgesparten, schliesslich versäumten, für den eine Zeit, Entschluss und Fassung da war und der dort, wohin man ihn verdrängt hatte, nach und nach zu einer Spannung anwuchs, gegen die der Antrieb des einzelnen, immer wieder zerstreuten und kleinlich verwendeten Herzens kaum noch in Frage kommt? Sehen Sie, und so ging es nicht anders mit dem Tod... Gott und Tod waren nun draussen, waren das Andere, und das Eine war unser Leben, das nun um den Preis dieser Ausscheidung menschlich zu werden schien, vertraulich, möglich, leistbar, in einem geschlossenen Sinn das unsrige. ... Und auch die Liebe ...[3]

Das "Fremde", das der Mensch zum Gott erhebt und das doch sein Eigenstes ist, ein Teil seines Gemüts, ist das "Drohende", "Vernichtende", "Schreckliche","Gewaltige",

"Gewaltsame", "Unbegreifliche", "Ungeheure". Um den "Preis dieser Ausscheidung" ward unser Leben "menschlich", d.h. "vertraulich, möglich, leistbar". Wäre nun aber mit einer derartigen Psychologisierung des Gottesglaubens nicht auch das Mysterium tremendum zerstört, das wir gerade für den Engel- und Gottesgedanken der Elegien als konstitutiv erkannten? Sind auch die Engel am Ende nur solche Hypostasierungen rein seelischer Erlebnisse? Die Belastung Rilkes nach der atheistischen Auslegung hin wird nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen sein. Man wird keinen schlüssigen Beweis führen können, dass dem n i c h t so ist. Dennoch halten wir die dahinzielende Deutung Guardinis für etwas falsch und irreführend. Rilke war seiner ganzen Wesensart nach und in dem Ernst, mit dem er von der Welt und dem Wesen des Unsichtbaren sprach, kein Psychologist. Er war Ontologe. Es ging ihm um das objektive, wirkliche S e i n. Das Sein war ihm nicht nur innerseelisches Sein. Darin war und blieb er in einem höheren als dem bloss kirchlichen, oder rein dogmatischen Verstande k a t h o l i s c h e r Mensch. Er war eine anima naturaliter catholica. Es ging ihm wirklich um das Sein der Engel und um das Sein Gottes. Am Sein der Engel und am Sein Gottes erlebte er vornehmlich das Mysterium tremendum, und wenn er es in den vorher angeführten Stel-

len psychologisch wegzuerklären scheint, so ist das eben nur S c h e i n. Was Rilke treffen will, ist, so vermuten wir, die abergläubische Verfratzung und Verzerrung des göttlichen Seins, ist der Dämon- Gott in der Religionsgeschichte, die Ausgeburt menschlicher Schreckhaftigkeiten und Perversionen in ihrer Gottesanschauung, aber nicht das Sein Gottes als solches und an sich. Und Rilke war nicht nur in einem höheren Sinn katholischer Mensch, sofern es ihm um das Sein Gottes ging. Er war auch ein f r o m m e r Mensch. Guardini hat hier zweifellos recht. Sein Gott ist nicht der christliche Gott der Liebesoffenbarung, der Gott der Gegenliebe, nicht der Gott der zuvorkommenden Gnade, der gratia praeveniens, das ist er nicht. Er tritt für Rilke nicht heraus aus dem schweigenden Dunkel des Unsagbaren. Nur die Engel, übermenschliche, überweltliche, übersinnliche, unsichtbare (nicht "jenseitige") Mächte sind wie ein schrecklich-schönes Aufleuchten seiner ganz am äussersten Rande. Aber hier am äussersten Rande hat Rilke nun auch wirklich gekniet. Mit dem "Mysterium von dem Knieenden, von dem tief knieenden Menschen", das er in dem wunderbaren Weihnachtsbrief (1923) an seine Mutter feiert,[4] ist es ihm wirklich heiliger Ernst gewesen. Wir wüssten wenigstens nicht, was uns ein Recht gäbe, diesen Ernst anzufechten. Und wie um

diesen Punkt zu beglaubigen, stellt sich das Gedicht ein, das er einem Brief aus Muzot im Jahre 1923 beifügt:

> Schwer ist zu Gott der Abstieg. Aber schau:
> Du mühst Dich ab mit Deinen leeren Krügen,
> und plötzlich ist doch: Kind sein, Mädchen, Frau -
> ausreichend, um ihm endlos zu genügen.
> Er ist das Wasser: bilde du nur rein
> die Schale aus zwei hingewillten Händen,
> und kniest Du überdies -: Er wird verschwenden
> und Deiner grössten Fassung über sein.[5]

Alles sich Abmühen zu Gott lässt leer und unfruchtbar. Man kann sich nicht um Gott bemühen, man kann ihn sich nicht verdienen. Rilke verwirft wie Luther die "Werkgerechtigkeit". S e i , was du bist. Aber s e i es auch! S e i Kind, s e i Mädchen, s e i Frau. Dann entsprichst du der göttlichen Anmutung, zu s e i n. Denn Gott ist selber S e i n. Aber das dem Menschen angemutete Sein ist nicht verbunden mit einer ethischen Forderung, sondern ist einfach das S e i n des Knieenden, des Geöffneten, des Empfangenden, des wahrhaft Demütigen. Er ist alsdann das Gefäss einer ihn unendlich übermögenden Gnade. Und Rilke selber war - demütig, war selber einer der grossen "Hingewillten" im Reich der Demut und damit auch im Reich der Gnade. Rilkes existentielles Fromm-Sein scheint uns weit hinauszureichen über das, was seine in der Spätzeit nur noch apophatische Theologie in ausdrücklichen Worten zu erkennen gibt.

Ziehen wir aus dem allen das Fazit, so können wir sa-

gen: G o t t ist für Rilke ungegenständliches, un-weltlhaftes Sein. Der Mensch aber ist nie am Ziel des sicheren und unanfechtbaren Habens Gottes, er ist immer nur auf dem Wege zu Gott. In diesem und nur in diesem Sinn ist Gott "Bezug", ist Er kein "Liebesgegenstand", sondern "nur eine Richtung der Liebe." Mit Psychologismus und Atheismus hat das nichts zu tun.

Rilke ist, wie wir glauben, grundsätzlich in die aufgewiesene Linie katholischer Ontologie einzustellen, gleichviel, ob ihm das bewusst war, oder nicht. Sie wird dadurch bei ihm noch verstärkt, dass die personalen und ethischen Bestimmungen des Gottesgedankens ausfallen, die dieser in aller christlichen Theologie zum Sein hinzugewinnt. Damit konnte Rilke offenbar nichts anfangen. Und somit verblieb er vorwiegend beim reinen Sein, vorwiegend, denn ganz fehlen die personalen und ethischen Bestimmungen bei ihm ja nicht.[6] - Die Seinsmystik Rilkes gewinnt noch eine weitere wichtige Beziehung zur Mystik des Mittelalters. Rilke verlangt in dem Brief vom 11. August 1924 den Abstieg von dem zeitlichen "Ablauf" an der "normalen" Spitze unseres Bewusstseins in die Raum- und Zeitlosigkeit des "einfachen Seins". In dem Brief an W. von Hulewicz vom 13. November 1925 heisst es in genauer Entsprechung, nur ins Objektive gewendet: "Wir, diese Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in

der Zeitwelt befriedigt, noch an sie gebunden; wir gehen immerfort über und über zu den Früheren, zu unserer Herkunft und zu denen, die scheinbar nach uns kommen. In jener grössesten "offenen" Welt sind alle, man kann nicht sagen "gleichzeitig", denn eben der Fortfall der Zeit bedingt, dass sie alle s i n d... Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein. Und so sind alle Gestaltungen des Hiesigen nicht nur zeitbegrenzt zu gebrauchen, sondern, soweit wir's vermögen, in jene überlegenen Bedeutungen einzustellen, an denen wir Teil haben." - Hören wir auf Meister Eckhart, so sagt er uns, dass wir bei anhaltenden Bemühungen um ein immer stärkeres Abscheiden der Seelenkräfte von aller Vielheit und Andersheit der kreatürlichen Welt einen tiefsten und zugleich höchsten Punkt erreichen, den er als "Funke", oder als "Burg der Seele" bezeichnen kann und an dem die endliche Einung mit der Gottheit vor sich geht. Hier sind wir dann aber auch nicht mehr im Bereich des Räumlichen und Zeitlichen. Gott ist fern von aller Zeit und Bewegung im unveränderlichen " e w i g e n Jetzt" (Nunc aeternitatis), - wie Eckhart wörtlich sagt: "Er ist das Sein selber; das Sein aber kennt weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur Gegenwart. Es ist also nicht Zeit, sondern ausser der Zeit" [7].

Was Rilke von der mittelalterlichen Form der Mystik des "Nunc Aeternum" (der auch er zugetan ist) so stark unterscheidet, ist der Umstand, dass die vergänglich hinschwindenden Dinge der Welt, denen Rilkes ganze inbrünstige Liebe angehört, mithineingenommen werden sollen in die Ewigkeitswelt des zeitlos offenen Seins. Es soll mit ihnen eine V e r w a n d l u n g vor sich gehen.

Wie ist das gemeint?

Es ist so gemeint, dass gerade der Mensch es ist, dem es obliegt, die sichtbaren Dinge der bunten, farbigen, tönenden, klingenden, aber ach so unaufhaltsam hinschwindenden Sinnenwelt in das Unsichtbare und damit in das Ewig-Bleibende zu verwandeln, die Dinge also von ihrer Vergänglichkeit zu erlösen. Dass soll der vollbringen, der selbst der "schwindendste" ist.

Auch in der urchristlichen Verkündigung ist von dem Unsichtbaren die Rede. So wird mehrfach Gottes Wesen als unsichtbar bezeichnet (Röm. 1,20.-Kol. 1,15.- 1.Tim. 1,17). Ferner gehören zu der von Gott geschaffenen Welt nicht nur das Sichtbare, sondern auch Bereiche des Unsichtbaren (Kol. 1,16). Das eigentliche Kernstück aber ist die Stelle, wo der Apostel Paulus vom Geist des Glaubens und der Gewissheit spricht, dass auch die Gläubigen mit Christus auferweckt werden, und nun fortfährt: "Deshalb verzagen wir nicht. Vielmehr, wenn auch unser äusse-

rer Mensch sich verzehrt, so ersteht doch der innere Tag für Tag zu neuem Leben. Denn der für den Augenblick leichte Druck der Trübsal trägt uns eine über- und überschwere Last ein von ewiger Herrlichkeit. Richten wir doch unsern Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn das Sichtbare ist zeitlich, aber das Unsichtbare ist ewig". (2. Kor. 4,13-18).

In der christlichen Verkündigung handelt es sich um eine Verwandlung aus der Welt des Sichtbar-Zeitlichen in eine Welt des Unsichtbar-Ewigen. Jene ist totverfallen, eine Welt der Auflösung und des Leidens. Aber inmitten ihres Dahinschwindens wächst und reift in vergänglicher Hülle ein neues Leben heran, ein Leben, das von der auferweckenden Kraft Gottes ausgeht und die Gläubigen hineinverwandelt in die Unsichtbarkeit ewiger Herrlichkeit.

Während hier der Mensch nicht Subjekt der Verwandlung ist, der, welcher sie verursacht, sondern Objekt der Verwandlung, der, welcher sie erleidet, ist es bei Rilke umgekehrt. Der Mensch hat an der Welt der sichtbaren Dinge das Werk ihrer Verwandlung ins Unsichtbare zu leisten. Hören wir, was er in der neunten Elegie darüber sagt:

Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche, ihm
kannst du nicht grosstun mit herrlich Erfühltem; im Weltall
wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling, drum zeig
ihm das Einfache, das, von Geschlecht zu Geschlechtern
gestaltet,

als ein Unsriges lebt neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn, wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.

Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos
und unser,
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich
entschliesst,
dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding -, und jenseits
selig der Geige entgeht. Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, dass du sie rühmst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen ver-
wandeln
in - o unendlich - in uns! wer wir am Ende auch seien.

Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstehn? - Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? - Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?

Der Mensch ist berufen - von wem die Berufung aus-geht, in wessen Namen der Auftrag erfolgt, bleibt gänz-lich ungesagt -. an den hierauf wartenden Dingen ein Werk der Rettung, der Erlösung zu vollbringen, die <u>Verwandlung ins Unsichtbare</u>. Wir sollen sie "unendlich in uns" verwan-deln, dass sie "in uns erstehn". Das heisst nicht, die Din-ge versubjektivieren, ihre Gegenständlichkeit, ihre Ding-haftigkeit auflösen, oder umsetzen in die Schwingungen nur subjektiven Erlebens und Fühlens. Auch hier bleibt Rilke Ontologe. Gehen wir doch in der "Tiefendimension un-seres Innern" über in die Ganzheit und Offenheit des Seins. Es handelt sich nicht um eine ideenmässige, sondern um eine r e a l e Wandlung der Dinge in eine andre Dimen-sion des Seins, eben die des unsichtbaren Seins. Wie real,

wie seinsmässig die Verwandlung gemeint ist, erhellt aus den Erläuterungen, die Rilke hier, wo er Letztes und Äusserstes sagt, in dem schon mehrfach erwähnten Brief an W. von Hulewicz gibt:

Unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, dass ihr Wesen in uns "unsichtbar" wieder aufersteht. Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons eperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de L'Invisible. Die "Elegien" zeigen uns an diesem Werke, am Werke dieser fortwährenden Umsetzungen des geliebten Sichtbaren und Greifbaren in die unsichtbare Schwingung und Erregtheit unserer Natur, die neue Schwingungszahlen einführt in die Schwingungssphären des Universums. (Da die verschiedenen Stoffe im Weltall nur verschiedene Schwingungsexponenten sind, so bereiten wir, in dieser Weise, nicht nur Intensitäten geistiger Art vor, sondern wer weiss, neue Körper, Metalle, Sternnebel und Gestirne.) Und diese Tätigkeit wird eigentümlich gestützt und gedrängt durch das immer raschere Hinschwinden von so vielem Sichtbaren, das nicht mehr ersetzt werden wird. Noch für unsere Grosseltern war ein "Haus", ein "Brunnen", ein ihnen vertrauter Turm, ja ihr eigenes Kleid, ihr Mantel: unendlich mehr, unendlich vertraulicher; fast jedes Ding ein Gefäss, in dem sie Menschliches vorfanden und Menschliches hinzusparten. Nun drängen von Amerika her, leere gleichgültige Dinge herüber, Scheindinge, Lebensattrappen... Ein Haus, im amerikanischen Verstande, ein amerikanischer Apfel, oder eine dortige Rebe, hat nichts gemeinsam mit dem Haus, der Frucht, der Traube, in die Hoffnung, und Nachdenklichkeit unserer Vorväter eingegangen war... Die belebten, die erlebten, die uns mitwissenden Dinge gehen zur Neige und können nicht mehr ersetzt werden. Wir sind vielleicht die Letzten, die noch solche Dinge gekannt haben. Auf uns ruht die Verantwortung, nicht allein i h r Andenken zu erhalten (das wäre wenig und unzuverlässig), sondern ihren humanen und larischen Wert. ("Larisch", im Sinn der Haus-Gottheiten.) Die Erde hat keine andere Ausflucht, als unsichtbar zu werden; i n uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind, Anteilscheine (mindestens) haben an ihm und unseren Besitz an Unsichtbarkeit mehren können, während unseres Hierseins; - i n uns allein kann sich diese intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren

in Unsichtbares, vom sichtbar- und greifbar-sein nicht länger Abhängiges vollziehen, wie unser eigenes Schicksal in uns fortwährend zugleich vorhandener und unsichtbar wird. Die Elegien stellen diese Norm des Daseins auf: sie versichern, sie feiern dieses Bewusstsein. Sie stellen es vorsichtig in seine Traditionen ein, indem sie uralte Überlieferungen und die Gerüchte von Überlieferungen für diese Vermutung in Anspruch nehmen und selbst im ägyptischen Totenkult ein Vorwissen solcher Bezüge heraufrufen... Wenn man den Fehler begeht, katholische Begriffe des Todes, des Jenseits und der Ewigkeit an die Elegien, oder Sonette zu halten, so entfernt man sich völlig von ihrem Ausgang und bereitet sich ein immer gründlicheres Missverstehen vor. Der "Engel" der Elegien hat nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun (eher mit den Engelsgestalten des Islam)... Der Engel des Elegien ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint. Für den Engel der Elegien sind alle vergangenen Türme und Paläste existent, w e i l längst unsichtbar, und die noch bestehenden Türme und Brücken unseres Daseins s c h o n unsichtbar, obwohl noch (für uns) körperhaft dauernd. Der Engel der Elegien ist dasjenige Wesen, das dafür einsteht, im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen.- Daher "schrecklich" für uns, weil wir, seine Liebenden und Verwandler, doch noch am Sichtbaren hängen. - Alle Welten des Universums stürzen sich ins Unsichtbare, als in ihre nächst-tiefere Wirklichkeit; einige Sterne steigern sich unmittelbar und vergehen im unendlichen Bewusstsein der Engel -, andere sind auf langsam und mühsam sie verwandelnde Wesen angewiesen, in deren Schrekken und Entzücken sie ihre nächste unsichtbare Verwirklichung erreichen. Wir sind, unser ganzes Dasein, die Flüge und Stürze unserer Liebe, alles befähigt uns zu dieser Aufgabe (neben der keine andere, wesentlich, besteht). [8]

"Ich weiss nicht", schliesst Rilke diese Ausführungen ein Jahr vor seinem Tode, "ob ich je mehr sagen könnte." Aber wie ungeheuer viel hatte er schon damit gesagt. Es ist förmlich eine Magie der Weltverwandlung, die Rilke dem Menschen als dem "Verwandler der Erde" zutraut. Als solcher darf er sich sogar erkühnen, dem Engel die Welt

der Dinge zu zeigen und zu preisen. Als der, auf den die Dinge zu ihrer Erlösung angewiesen sind und warten, kann er es mit dem Engel aufnehmen, bei dem "schon vollzogen erscheint" und "ein Leiten". Auch den Mensch gehört

Leibes. Auch unser Leib ist Schöpferwerk und Gabe Gottes, nicht weniger als Seele und Geist. Paulus nennt den Leib einen "Tempel des Heiligen Geistes", was ein Neuplatoniker, ein Manichäer, ein Gnostiker niemals sagen könnte. Das Mysterium der Inkarnation ist das Zentraldogma des Christentums.

Die protestantische Theologie hat seit dem erfolgreichen Siegeszug der Aufklärung mit dem asketischen Klang in der urchristlichen Botschaft nicht mehr viel anzufangen gewusst. Das optimistische Welt- und Lebensgefühl der damaligen Generationen stand dem heiligen Ernst solcher Aussagen mehr oder weniger ratlos gegenüber. Im 19. Jahrhundert wa-

sen: "Es ist hier kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten" (Römer 3,23). Hier scheiden sich endgültig die Magie der Weltverwandlung, die der Mensch leistet, und die erlösend-begnadende Gottesliebe, die sich in Christus ereignet.

In der Frühzeit des Stundenbuches wollte Rilke an Gott bauen, verkündigt er im Zuge des entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus den werdenden Gott. In der Spätzeit der Elegien ist hiervon nicht mehr die Rede. Da hat der Mensch nur noch die Aufgabe, die Erde, seine

Das ist ein echt religiöser Zug, der von der Hybris seiner gedanklichen Spekulationen weit und seltsam absticht. Hier tritt jener Zwiespalt zutage, von dem wir sagen können (wie bei Nietzsche): Du bist so fromm und doch so gottlos. Rilkes Frömmigkeit ist nicht die christliche, obwohl auch sie nicht ohne christliche Motive ist. Das Motiv der Sünde, der Gnade und des ethischen Sollens klingt in manchen Wendungen an. Aber sie ist eine Frömmigkeit, die ganz elementar aus dem Mysterium tremendum und fascinans ihre Nahrung saugt und mithin eine Frömmigkeit, o h n e die auch das Christentum niemals lebendig sein kann.

Rilke ist (darin Nietzsche weit überragend) einer der grossen und wirksamsten Bildner zum demütigen Lauschen und Hinhören auf die tiefen und verschwiegenen Stimmen, die dem Menschen nicht nur aus dem kommen, was i n ihm, sondern auch aus dem, was ü b e r ihm ist. Seine eigenen Worte sind: "Nicht dass du Gottes ertrügest/ die Stimme bei weitem. Aber das Wehende höre, / die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet."

Er ist ein Verkünder der <u>Grundoffenbarung</u>, gerade auch in dem, was er über den Engel sagt. Dass er das in neuen, nur ihm eigenen, nur ihm zugewachsenen Worten und Bildern sagt, fern von aller Kirchen-, Predigt- und The-

ologensprache, die ihm nicht mit Unrecht so abgenutzt, so verbraucht, so abstumpfend vorkam, ist es, was nicht nur seine Grösse begründet, vor der wir uns ehrfürchtig neigen, sondern ihn uns zu einem Sendboten macht.

Wir erkannten im Laufe unsres fragenden Hinhörens auf Rilke, dass e i n e Frage besonders drängend und unabweisbar zur Entscheidung steht: die, ob das Christentum weiterhin gültig bleibt, oder, ob es als überholt zu gelten hat. Dabei liegt der Angelpunkt der Fragestellung in dem, was unter "Christentum" verstanden werden soll.

Wir machten kein Hehl daraus, dass wir Rilkes einschneidende Kritik an gewissen Formen des überlieferten Vulgärchristentums, bzw. Vulgärkirchentums, und zwar sowohl katholischer wie protestantischer Observanz, als vollkommen zu Recht erfolgend ansehen. Damit gibt aber auch die Anregung, sich n e u auf das, was am Christentum, dieser in so verwickelten historischen Zusammenhängen auftretenden Religion, Kern und Schale, Zentrales und Peripheres, Ewig-Bleibendes und Zeitlich-Vergängliches ist, zu besinnen. Und hier schneiden sich unsere Wege von denen Rilkes vollkommen. Wir gehen nicht mit Rilke, sondern, wenn wir grosse Namen nennen dürfen, mit Zwingli, Wesley, Zinzendorff, Christoph Hoffmann (Gründer der Templer), von Knobelsdorff, Albert Schweitzer. Nicht

dass wir uns die Gedankenwelt jener Männer in jedem Betracht zu eigen machen könnten. Keineswegs. Aber darin gehen wir mit ihnen einig, dass das Christentum in seiner kernhaften Idee, in seiner eigentlichen Wahrhaftigkeit verstanden, nicht, wie für Rilke, h i n t e r uns, sondern v o r uns liegt. Unter dem, was wir als kernhafte Wesensidee des Christentums bezeichneten, verstehen wir nicht immer eine dogmatisch bindende Formulierung, etwa die des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses (von dem wir uns nicht trennen wollen!), in dem es von Christus heisst: "Geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren zum Himmel, sitzend zur Rechten Gottes", usw. Für viele ist das leider nichts weiter als Mythologie.

Das Christentum verstehen wir als undogmatischen, als immer wieder aus der Christusbegegnung des Neuen Testaments sich speisenden Inbegriff frei wirkender Motive und Lebenskräfte, die ihren Zusammenschluss, ihre Einheit in dem finden, was man am zutreffendsten als Religion der barmherzigen Gottes- und Menschenliebe, nicht mehr und nicht weniger, bezeichnen kann. Das Neue Testament hat für diese sich frei schenkende, erlösende, be-

gnadende, schöpferisch-bauende Liebe, die in der Christusgestalt durchscheinend und wirkungsmächtig wird, nicht das Wort E r o s, sondern das Wort A g a p e gewählt. Man denke an den Hochgesang der (Nächsten)liebe, den der Apostel Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes anstimmt. Und eben dies ist der Punkt, an dem wir mit den oben genannten Männern gegen Rilke stehen und gehen. Rilke hat das Christentum als Religion der barmherzigen Gottes- und Menschenliebe, in der Glaube und Ethos eines sind, so wenig überwunden, dass er es vielmehr nicht einmal erreicht hat. Rilke hat nirgendwo Tieferes und Höheres gesagt, als was das Neue Testament im 1. Johannes-Brief von Gott verkündet: "Gott ist Agape. Und wer in der Agape bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." Ferner: Zu wem haben Millionen und Abermillionen von Kranken und Frontsoldaten gebetet: Zu Christus, oder zu Rilke? Man vergleiche einmal einige so klare Verse Paul Gerhardts mit der oft so verschlungenen Sprache Rilkes:

Die güldne Sonne voll Freud und Wonne
bringt unsern Grenzen mit ihrem Glänzen
ein herzerquickendes, liebliches Licht.
Mein Haupt und Glieder, die lagen darnieder;
aber nun steh ich, bin munter und fröhlich,
schaue den Himmel mit meinem Gesicht.

Mein Auge schauet, was Gott gebauet
zu seinen Ehren und uns zu lehren,
wie sein Vermögen sei mächtig und gross
und wo die Frommen dann sollen hinkommen,
wann sie mit Frieden von hinnen geschieden
aus dieser Erde vergänglichem Schoss.

Bei wievielen geht es nicht friedlich zu, wenn sie sterben! - Rilke war einer von jenen. Sein Festhalten am primitiven Ursprungsmythus, sein mangelndes Verständnis für die in unsern geistigen Haushalt so tief einschneidenden und bedeutsamen Fragen der Ethik, seine Unfähigkeit, den Begriff der Sünde religiös (nicht moralisch) zu deuten und zu verstehen, seine monistische Verharmlosung und Verflachung des Todes, seine hybride neue Heilslehre von der dem Menschen obliegenden Magie der Weltverwandlung führen nicht ü b e r das Christentum hinaus, sondern h in t e r es zurück. Zum letzten Male betonen wir an dieser Stelle, dass die Agape, die gottgeschenkte brüderliche Liebe, ihrem Wesen nach der Vollzug des Aktes der Stellvertretung und der Schuldübernahme ist.

Gleichwohl ist unsere religiöse Einschätzung Rilkes ausserordentlich hoch in alle dem, was wir als ausser- bzw. vor-christliche Ur- oder Grundoffenbarung bezeichneten, in deren Mittelpunkt das von Rudolf Otto so benannte Mysterium tremendum und fascinans steht. Hier gewinnt Rilke als Verkünder eine aufrüttelnde Wucht und Bedeutsamkeit, die nicht so leicht überschätzt werden kann, und die es oft geradezu rechtfertigt, von ihm als einem "Mittler" zu sprechen.

"Noch nie", sagt Nietzsche einmal fein und treffend,

"hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten". Es gibt für uns zu Rilke nur ein kritisch-sonderndes Verhalten, welches das Echte vom Unechten, das Bleibend-Gültige vom Zeithaften, das Korn von der Spreu zu sondern sich getraut. Aber dazu braucht man Gesichtspunkte. Und zu ihrer Gewinnung empfiehlt es sich, dass man nicht nur den Literarhistoriker und Kunstästheten, sondern auch den Religionspsychologen und nicht zuletzt den Theologen hört. Wie Rilke auch einer der Dichtertheologen war, darauf glauben wir genugsam hingewiesen zu haben.

ANMERKUNGEN

KAPITEL I

1 Elisabeth von Schmidt-Pauli, Rainer Maria Rilke. Ein Gedenkbuch. Basel 1940, S. 64.

2 Briefe aus den Jahren 1906 - 1907. Leipzig 1930. S. 302.

3 Briefe aus Muzot 1921 - 1926. Leipzig 1935. S. 291 f.

4 Elisabeth von Schmidt-Pauli, Rainer Maria Rilke. S. 241.

5 Gertrud Bäumer "Ich kreise um Gott". Der Beter R. M. Rilke. Berlin 1935. S. 38 f.

6 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen II 1931, S. 450 ff., 497 f.
Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München 1923. S. 93 ff. - Ders. Urkirche und Ostkirche. München 1937. S. 395 ff.
Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe. Gütersloh II 1937. S. 396 ff.
Bernhard Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928. S. 126 ff.
Hermann Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie I 1913, S. 248 ff.

7 A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 497.
Evelyn Underhill, Mystik. München 1928, S. 449 f.

8 Friedrich Heiler. Das Gebet. München 1921, S. 233.

9 Eva Wernick, Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke. Berlin und Leipzig 1926, S. 45.
Ruth Mövius, Rainer Maria Rilkes Stundenbuch, Im Insel-Verlag Leipzig 1937, S. 143.

10 Ruth Mövius, S. 142, 145 f.

11 Ruth Mövius, S. 149

12 Ellen Key, Seelen und Werke. Essays. Berlin 1911,1930
Robert Fäsi. Rainer Maria Rilke. Zürich 1919,S.64 f.

13 Briefe an einen jungen Dichter. Insel-Bücherei (Leipzig) Nr. 406, S. 33 ff.

14 Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, S. 369 f.

15 Briefe aus Muzot, S. 185 f.

16 Karl Kindt, Rilke und wir Evangelischen, in: Zeitwende. Berlin 1937, S. 453 f.

KAPITEL II

1 Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen II 1928, Sp. 138 f.

2 Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter. Tübingen 1926, S.320 bis 331.

3 Hans Rudolf Müller, Rainer Maria Rilke als Mystiker. Berlin 1935, S. 190.

4 Elisabeth von Schmidt-Pauli, S. 226 f.

KAPITEL III

1 Rudolf Otto, Das Heilige. Gotha 17.-22. Aufl. 1929 S. 13 f.

2 Rudolf Otto, Das Heilige. S. 43

3 Hans Rudolf Müller, R. M. Rilke als Mystiker, Berlin 1935, S. 190

4 Elisabeth von Schmidt-Pauli, S. 226 f.

KAPITEL IV

1 Briefe aus Muzot, S. 332 f.

2 J. R. von Salis, S. 174 ff. "R. M. Rilkes Schweizer Jahre, Frauenfeld - Leipzig. 1938"

KAPITEL V

1 Elisabeth von Schmidt-Pauli, S. 247

2 Hans Schmidt, Der Prophet Amos. Tübingen 1917, S. 85 ff.

3 Briefe aus Muzot, S. 66 f.

4 Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit (1899 - 1902) Leipzig 1931, S. 370 f.
Brief an Ellen Key von 1904 (Rilke Archiv)

5 Malte Laurids Brigge. Ausgew. Werke Leipzig II 1938, S. 204

6 Briefe aus Muzot, S. 186

7 E. von Schmidt-Pauli, S. 245

KAPITEL VII

1 Stefan Zweig, Die Welt von gestern. G.B. Fischer und Co. Verlags- und Vertriebsgesellschaft.1953, S. 46

2 Stefan Zweig, Die Welt von gestern. G.B. Fischer und Co. Verlags- und Vertriebsgesellschaft.1953, S. 57

3 Claude David, Von Richard Wagner zu Bertold Brecht. Fischer Bücherei, S. 196

4 Stefan Zweig, Die Welt von gestern, S. 218

5 Stefan Zweig, Die Welt von gestern, S. 212

6 Arnold Lunn, Fels der Wahrheit. Rex-Verlag Luzern, S. 295

7 Claude David, S. 199

8 Malte Laurids Brigge, Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin - Darmstadt - Wien, S. 25

KAPITEL VIII

1 Rudolf Kassner. "Essays" Im Insel Verlag zu Leipzig, 1923. S. 192

2 Rudolf Kassner. "Essays", S. 187.

3 ebenda S. 189

4 Kassner, S. 189

5 ebenda, S. 190

6 Kassner, S. 190

KAPITEL IX

1 J.-F. Angelloz, Rainer Maria Rilke, Paris 1936, S.3

2 W. Rehm, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung, Halle a.d. Saale 1928

3 W. Kohlschmid, Rilke-Interpretationen. Lahr 1948, und: Rilke und Kierkegaard, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 63. Bd., S.189 ff. K. betont, "dass Rilke Kierkegaard nicht nur oberflächlich, sondern aus jahrelangem intensiven Umgang kannte", S. 192

KAPITEL X

1 Heinrich Cämmerer, R. M. Rilkes Duineser Elegien. Stuttgart 1937, S. 110

2 Briefe aus Muzot, S. 280

3 Briefe aus Muzot, S. 333

KAPITEL XI

1 Ges. Werke V. Leipzig 1927, S. 289

2 Romano Guardini, Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Berlin 1941, S. 57, 99 - 110

3 E. von Schmidt-Pauli, S. 115 f.

4 Briefe aus Muzot, S. 221 f.

5 Briefe aus Muzot, S. 174

6 Lilly Zarncke, Rilkes Frömmigkeit und ihre Beziehung z. russischen u. kath. Christentum. Zeitschr. f. syst. Theologie, S. 263 ff.

7 B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, S. 565

8 Briefe aus Muzot, S. 335 - 338.

BIBLIOGRAPHIE

I. RILKES WERKE

Brief an Ellen Key von 1904 (Rilke Archiv)

Briefe aus den Jahren 1906 - 1907. Leipzig 1930

Briefe aus Muzot 1921 - 1926. Leipzig 1935

Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit (1899 - 1902). Leipzig 1931

Malte Laurids Brigge. Ausgew. Werke Leipzig II 1938

Malte Laurids Brigge. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin-Darmstadt - Wien

Briefe an einen jungen Dichter, Insel-Bücherei (Leipzig)

Rainer Maria Rilke. Gesammelte Werke V. Leipzig 1927

II! ALLGEMEINES

Gertrud Bäumer: "Ich kreise um Gott." Der Beter R.M. Rilke, Berlin 1935

Bousset, Wilhelm. Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter. Tübingen 1926

Cämmerer, Heinrich. R.M. Rilkes Duineser Elegien, Stuttgart 1937

David, Claude. Von Richard Wagner zu Bertold Brecht. Fischer Bücherei

Fäsi, Robert. Rainer Maria Rilke. Zürich 1919

Geyer, Bernhard. Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928

Guardini, Romano. Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Berlin 1941

Harnack (von), Adolf. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen II 1931

Heiler, Friedrich. Das Gebet. München 1921

Key, Ellen. Seelen und Werke. Essays. Berlin 1911

Kindt, Karl. Rilke und wir Evangelischen. In: Zeitwende. Berlin 1937

Lunn, Arnold. Fels der Wahrheit. Rex-Verlag Luzern.

Mövius, Ruth. Rainer Maria Rilkes Stundenbuch. Im Insel-Verlag Leipzig 1937

Müller, Hans Rudolf. R. M. Rilke als Mystiker. Berlin 1935

Nygren, Anders. Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe. Gütersloh II 1937

Otto, Rudolf. Das Heilige. Gotha 1929

Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen II 1928

von Salis, J. R. R. M. Rilkes Schweizer Jahre. Frauenfeld - Leipzig 1938

Schmidt, Hans. Der Prophet Amos. Tübingen 1917

von Schmidt-Pauli, Elisabeth. Rainer Maria Rilke. Ein Gedenkbuch. Basel 1940

Schwarz, Hermann. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie I 1913

Underhill, Evelyn. Mystik. München 1921

Wernick, Eva. Die Religiosität des Stundenbuchs von Rilke. Berlin und Leipzig 1926

Zarncke, Lilly. Rilkes Frömmigkeit und ihre Beziehung zu russischem und katholischem Christentum. Zeitschrift für systematische Theologie (herausgegeben von Carl Stange). Gütersloh 1934

Zweig, Stefan. Die Welt von gestern. G.B. Fischer und Co. Verlags- und Vertriebsgesellschaft.