

lichen Leben aufrütteln muß, sondern wenn dieses Glaubensleben bereits zu einem dauernden Zustand geworden ist, ja, wenn es durch ein besonderes Eingreifen Gottes das eigentliche Leben der Seele ausmacht, ein geheimnisvolles, dem natürlichen Verstehen entrücktes, daher „mystisch“ genanntes Leben.

Glaube und Mystik sind daher nach Joh. v. Kr. im Grunde dasselbe. Beide sind „anhebende selige Schau“.

Die Religiosität und die „Mystik“ Rainer Maria Rilkes

Von Hubert Becher, München

Rilke wird gern und mit Vorliebe als Gottsucher und sogar als Mystiker bezeichnet. Als solcher hat er einen großen Einfluß ausgeübt, und seine Wirkung dauert noch an. Mit Recht konnte Hermann Platj ihn nennen, als ihm der Auftrag wurde, die moderne Religiosität zu kennzeichnen¹. Man kann kaum einen Dichter, insbesondere keinen Lyriker, seit hundert Jahren anführen, der einen solchen bildenden Einfluß auf seine Zeit und das nachfolgende Geschlecht genommen hätte. Daß diese Wirkung weiterhin echter religiöser Sehnsucht entsprach, ist ebenso sicher wie die Tatsache, daß sie an sich unchristlich ist und in die christliche Gesinnung zum mindesten gefährliche Züge hineinbringt.

Die Urteile über das Wesen des Rilkeschen Gottes und damit auch über seine Religiosität und „Mystik“ gehen weit auseinander. Einzelne versuchen sogar Rilke zum tatsächlichen Christen zu machen, den nur ein Vorurteil daran gehindert hätte, zu erkennen, daß er in Wahrheit Christ und Katholik gewesen und geblieben sei. Andere halten ihn für einen Pantheisten im Sinn jener Naturvergöttlichung und jenes Alleinsgefühls, das man nach der geläufigen Meinung auch Goethe zuschreibt. Ihn habe Rilke weitergeführt. Andere wieder sehen Rilke zusammen mit Heidegger als den Vergöttlicher gerade des Endlichen und Hinfälligen. Sie können sich dabei auf ein Wort Heideggers selbst stützen, der da fand, seine Anschauungen seien die der Duineser Elegien. Aber wenn man auch eine weitgehende Übereinstimmung in dem Philosoph und dem Dichter des Verfallens und des Todes feststellt, folgt daraus noch nicht, daß diese Deutung der Elegien richtig ist. Erst die Gesamtheit der Werke, der Dichtungen und der Briefe Rilkes² kann den Untergrund bilden für eine Deutung sowohl des Einzelwerkes der Elegien wie der Gesamtanschauung des Dichters. Daran darf uns auch nicht irren machen die Äußerung eines Philosophen, dem gegenüber ein Dichter immer die wertvolle, wenn auch gefährliche Möglichkeit hat, statt logischer Gedankenarchitektonik sich der schauenden und liebenden Unmittelbarkeit überlassen zu können, der einstrahlenden Geistesfülle, die an der Wirklichkeit immer eine allgemeine Sicht gewinnen kann.

¹ Moderne Religiosität in konkreter Gestalt: Rilke, in W. Meyer und P. Neyer, *Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge*, Freiburg, Herder 1939, 54—71.

² Sie werden hier angeführt nach der sechsbändigen Ausgabe des Inselverlags und den dort veröffentlichten Briefen. Die zweite Zahl bedeutet die Seite, die erste die der Bände: 1.—6. Werke, 7. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, 8. Briefe 1902—1906, 9. 1906—1907, 10. 1907—1914, 11. 1914—1921, 12. Briefe aus Muzot 1921—1926, 13. Briefe an seinen Verleger 1906—1926, 14. Tagebücher aus der Frühzeit.

1. Rilke, Christentum und Religion

Das von Hause ererbte katholische Christentum hat Rilke schon früh abgeschüttelt. In den bisher veröffentlichten Zeugnissen seines Lebens erscheint nirgendwo eine freundliche Erinnerung an etwas wesentlich Christliches. Er gedenkt nur der Friedhofbesuche an Allerseelen (7, 68), des Namenspatrons (7, 124). Er besucht die Weihnachtsmette und feiert fast immer das alte eindringliche Fest (10, 65 u. a.). Der Dichter weilt auch gern in einsamen Landkirchen (11, 289) und feiert das Singen, Brausen und Rauschen für den lieben Gott in den dunkeln Wipfeln der Orgel von Notre Dame in Paris (8, 280). Lebhaft trauert er über den Verlust eines Kruzifixes, das er seit seiner Knabenzeit vor sich stehen hatte (11, 25). Aber vom katholischen Gottesdienst will er wenig wissen, spricht kühl und ironisch von den Zeremonien (9, 310 f), nennt die Osterfeiern in Rom einen Aufwand ohne Frömmigkeit und St. Peter ein hoffärtig-großes leeres Haus, das wie eine hohle Puppe ist, aus der ein dunkler Riesenschmetterling ausgekrochen ist (8, 144). Seitdem die Mutter ihm durch ihre Äußerlichkeiten den katholischen Glauben verleidet hatte, war der doch zum Schauen geborene Dichter nicht mehr für die Feier heiliger Geheimnisse empfänglich (1, 261 u. a.). Er übersieht gern das „Nur Christliche“ in Dichtung und Leben. Während seines Spaniaufenthaltes schreibt er: „Ich bin seit Cordoba von einer beinahe rabiaten Antichristlichkeit . . . Hier meint man in einem christlichen Lande zu sein, nun, auch hier ist's längst überstanden, christlich war's, solange man hundert Schritte vor der Stadt den Mut hatte, umzubringen; darüber gediehen die vielen anspruchlosen Steinkreuze, auf denen einfach steht: hier starb der und der, — das war die hiesige Version des Christentums. Jetzt ist hier eine Gleichgültigkeit ohne Grenzen“ (10, 255 f). Die christliche Religion ist ihm eine Einrichtung mit dem Telephon, wo man Christus anläutet und fortwährend hineinruft: Holla, wer dort? — und niemand antwortet (10, 256). Rilke dichtete 1897 Christusvisionen, die er später einmal um sich und auf seinem Gewissen haben wollte (1912; 13, 125). Sie wurden bisher nicht veröffentlicht und so kann über ihren Inhalt keine Aussage gemacht werden. Aber aus derselben Zeit stammt ein Zeugnis, in dem er Christus für junge Leute als eine große Gefahr empfindet. Er ist der Allzunähe, der Verdeckter Gottes. Sie gewöhnen sich daran, mit den Maßen des Menschlichen Göttliches zu suchen. Sie gewöhnen sich am Menschlichen und erfrieren später in der herben Hochluft der Ewigkeit . . . Sie bescheiden sich und müßten unbescheiden sein, um Gott zu haben (7, 369 ff). Insofern Christus selbst Gott erlebte, läßt er ihn gelten. Ja, er hat sogar in einem besonders hohen Maß den Weg zu Gott gezeigt, ist wie ein Wegweiser auf die Straße der Menschheit zu Gott für eine lange Strecke gewesen. Wer sie aber hinter sich gebracht hat, und das muß die Menschheit, dem ist Christus nichts mehr. Auf dem Weg zu Gott gibt es solche Wegweiser, und Rilke selbst hält sich für einen solchen. Aber es gibt keinen Mittler zu Gott (12, 65 f). Man soll keinen Religionsunterricht geben, sondern nur Stoffe der Religion, also auch der biblischen Geschichte, als absichtslose Quellen der Historie vortragen (4, 231). Die Religion ist nämlich nicht Sache einer Gemeinschaft oder einer an die Gemeinschaft gerichteten Offenbarung. Die katholische Kirche blieb Rilke ein Abscheu (3, 303; 12, 186 u. a.). Die protestantische Religion war ihm ein Aufguß von einem Tee, der schon zwei Jahrtausende gezogen habe (10, 256), ein Gotteshaus protestantisch und „also“ leer (11, 253). Gott will nur die Einzelnen (7, 369 f u. a.). Glaubensreligionen rutschen ins Moralische ab. Es gibt zwar Völker, die als Gesamtheiten eine bestimmte Religion, einen bestimmten Gott „im Blut“ haben. Das russische, jüdische, arabische Volk, die Völker des Ostens und des alten Mexiko besaßen so Gott

kraft einer unmittelbaren Gotteserfahrung, die das Herz jedes Einzelnen bestimmte. Eben diese unmittelbare Gotteserfahrung, ob sie vom Einzelnen für sich allein oder kraft der Blutsverbindung erlebt wird, ist der Weg zu Gott, nicht der unsinnige Zwang eines Fürwahrhaltens (12, 65 ff), eines Glaubens.

Schon früh hatte sich Rilke ein religionswissenschaftliches Schema zurechtgelegt. „Es wechseln immer wieder drei Generationen. Eine findet den Gott, die zweite wölbt den engen Tempel über ihn und fesselt ihn so und die dritte verarmt und holt Stein um Stein aus dem Gottesbau, um damit notdürftig kärgliche Hütten zu bauen. Und dann kommt eine, die den Gott wieder suchen muß (14, 32 f). Der Dichter selbst hält sich für einen solchen Propheten. Er erzählt, wie er einst einem jungen Philosophen, dessen auf sehr sicheren Wegen erreichbarer Gott inmitten stiller, spielender Systeme saß, das Bekenntnis abgelegt habe, daß man nichts machen könne ohne Ihn, wobei er besonders an die Kunst dachte. Dies habe er gesagt, noch ehe er seinen Gott gefunden habe, und habe hier sozusagen vorausgenommen, was er seither lebe und mit jedem Tag besser zu leben verstehe (7, 369 ff). Für Rilke bedeuteten die Rußlandreisen 1899 und 1900 die religiöse Erweckung. Er fand hier ernste, auf die Wichtigkeiten des Lebens bedachte und von lauter Ewigkeit umgebene Menschen (7, 147; 8, 213). Den schweigsamen, andächtigen und ehrfürchtigen Menschen ist der Gott, der überall wohnt, immer zugänglich (4, 144). Hier formt sich Rilkes kapellenloser Glaube (1, 129), der allerdings die russische Frömmigkeit nur einseitig wiedergibt. Nicht der majestätisch gütige und lichtvolle Gott, sondern der dunkle Gott ist es, den Rilke anbeten lernt und dessen Spuren er nunmehr nachgeht. Von nun an vertieft sich Rilke fast mit einer gewissen Lust in die Nachtseite der Welt. Im Gestaltlosen sucht er die letzte Ursache der Gestalt, im Antlitz des Schrecklichen, das erstarren macht, die alles schaffende Kraft. Durch Rodin noch mehr auf diesem Weg bestärkt, vertieft sich jetzt der Dichter in die „Dinge“, was für ihn charakteristisch bleibt. Das Unlebendige soll ihm Gott zeigen, da hier die Gefahr des Lauten, Wechselnden und Unruhigen nicht vorhanden ist. Er beginnt sich an Gott „produktiv zu versuchen“ (14, 42 f).

2. Der dunkle Gott des Stundenbuches

In seinem ganzen Dichtwerk ist Rilke auf der Suche nach diesem Gott. Am dichtesten wird in dieser Beziehung das Stundenbuch zum Zeugnis der ersten erreichten Stufe der Rilkeschen Frömmigkeit. Es gehört mit zu den bekanntesten Werken des Dichters, und nach ihm bilden sich die meisten ihren Begriff von ihm. So hatte es schon die Schwedin Ellen Key getan, war aber vom Dichter verurteilt worden, weil sie eine Stufe seines Denkens und Fühlens für den ganzen Dichter genommen hatte. Damit will Rilke natürlich weder leugnen, daß die Gedichte dieses Buches gültiger Ausdruck einer gewissen Lebenszeit bleiben, noch daß viele Züge auch in seinem endgültigen Bild von Gott und seiner Religiosität bestehen bleiben.

Das Stundenbuch enthält eigentlich nichts anderes als Gebete, die ohne einen wirklichen Gedankenfortschritt um Gott kreisen. In drei Büchern, vom mönchischen Leben, von der Pilgerschaft, von der Armut und dem Tode wird das Ringen um die rechte Erkenntnis Gottes beschrieben, den der Dichter wie ein Mönch, einsam und allein sucht. Die immer wieder eingeprägte Erfahrung und Lehre der Dichtung ist diese: Gott ist der Urgrund von allem, und darum ist alles miteinander verbunden und eins. Der Urgrund aber ist im Dunkeln. Gottes erstes Wort war zwar Licht, aber da wurde die Zeit und das Vorübergehende und Eitle. Das Licht vergeudet sich auf dem Rahmen, dem

Rand der wesentlichen Tiefe des Menschen. Das Licht ist sogar verführerisch. Das Naturgesetz der Schwere läßt alles nach unten fallen, in den, der alles tut. Im Dunkel der Dinge wird der Mensch den, der nächtiger ist als die Nacht, finden. Die lügnerischen Städte mit ihrem hastigen Leben lösen von Gott. Wir müssen geduldig in der Schwere ruhen lernen und uns nicht vermessen, es den Vögeln allen am Fliegen zuvortun zu wollen.

Denn auch die Engel fliegen nicht mehr.

Schweren Vögeln gleichen die Seraphim,

welche um ihn sitzen und sinnen; Trümmern von Vögeln, Pinguinen gleichen sie, wie sie verkümmern (2, 246).

Der gesuchte Gott scheint auf den ersten Blick nicht ein fertiger, sondern ein werdender Gott zu sein. Er erscheint jedem anders, Inbegriff zwar aller Dinge, aber er erscheint dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff. Der Dom Gott wird allmählich gebaut. Die Menschen nur haben sich ihn als fertig gedacht und sagten darum: Gott ist. Jetzt muß er sein Werden nachholen. Mit unsern Freuden wächst er und unsere Traurigkeiten begründen die Schatten in seinem Angesicht (7, 369). Wir bauen an Gott darum mit zitternden Händen; oder Gott ist wie ein Baum, der immer neue Äste hervorbringt. So war das katholische Italien und sein christlicher Gott ein jetzt abgestorbener Ast. Jene Zeit des Lichtes und der marmornen Gebete ist vorüber (2, 176 f. 194. 219 u. a.). Rilke sieht neue dämmernde Komturen Gottes. Gott ist auch nicht eigentlich der Vater, der Ursprung. Der Vater gehört der Vergangenheit an. Dagegen ist der Sohn größer, der Erbe, der wahre Gott. Aber bei diesem werdenden Gott (2, 278) muß doch nur an den subjektiven Begriff von Gott, an eine durch Völker, Menschen und Zeiten allmählich größer und tiefer werdende Erkenntnis Gottes gedacht werden. Das Reich Gottes wächst, der Mantel Gottes wird gewaltiger. Gott ist, umzittert von der Zeit (2, 221). Der Dichter möchte das stufenförmige Werden Gottes hinter sich lassen, möchte nicht Stücke des alten Namens stammeln (2, 179), sondern Gott immer in ganzer Gestalt spiegeln (2, 182. 214).

Man muß es dem Dichter, der nur in seiner ersten Kindheit oberflächliche Begriffe der christlichen Welt aufnahm und nachher niemals Vertiefung suchte, zugute halten, wenn er Worte wählt und Bilder braucht, die dem christlichen Denken fremd sind. Er ist auch zu entschuldigen, wenn viele seiner Sätze einem pantheistischen Gefühl zu entstammen scheinen. Die Süßigkeit seiner Sprache und die Innigkeit seines Gefühls machen auf jeden Leser einen großen Eindruck und bewirken in ihm eine Nachahmung des Bewußtseins von der Gottnähe im All, in den „Dingen“. Der katholische Theologe, der sich daran erinnert, wie in der Dogmatik von dem Gründen der endlichen, wirklichen oder möglichen, Dinge im Verstand, dem Willen oder dem Wesen Gottes die Rede ist und der neben der Wirkursächlichkeit Gottes auch die Ebenbildlichkeit der Geschöpfe mit Gott bedenkt, wird sich nicht so leicht durch die Äußerungen des Dichters gestoßen fühlen. Aus der unzweifelhaften Echtheit seiner Sprache und aus der Wirkung seiner Verse auf so viele Leser wird er vielleicht den Schluß ziehen können, wie über diesen Weg der gegenwärtige Mensch leichter zu Gott finden mag als über andere. Selbstverständlich dürfen das logische Denken und der Gottesbeweis oder -erweis nicht ausgeschaltet werden. Es hat überdies den Anschein, als ob die Frage nach ihnen wieder dringlicher würde und die Welle des Irrationalismus abebbte. Dennoch bleibt es ernst zu bedenken, ob nicht wirklich der Vorwurf Rilkes berechtigt war, daß der Gott auch der christlichen Philosophen allzu sicher und leicht in spielenden Systemen gessen sei, sodaß der — allzusehr — in die Welt und ihre Eroberung eingesenkte Mensch keinen

Zugang mehr hatte zu einer Philosophie, die sich als perennis doch immer wieder bewähren muß.

Der beglückend nahe Gott ist auch ein geheimnisvoller Gott. Dies darf über dem Schmelz und der einschmeichelnden Berückung der Stundengebete Rilkes nicht außer acht gelassen werden. Schon in einer frühen Skizze hatte Rilke unter dem Eindruck Rußlands geschrieben: Die Menschen schauen immer von Gott fort. Sie suchen ihn im Licht, das immer kälter und schärfer wird, oben. Und Gott wartet anderswo — wartet — ganz am Grund von allem. Tief. Wo die Wurzeln sind. Wo es warm ist und dunkel. Auch der Gott des Stundenbuches ist ein dunkler Gott. Dieser Gedanke erfährt seine höchste Steigerung durch die Lehre vom Tod. Nur wer den Tod kennt, macht auch das Leben groß. Nicht die war die größte, die uns das Leben gebar. Rilke ruft nach der Todgebärenden und vertieft sich in entsetzlicher Kraßheit in die Beschreibung der körperlichen Vorbereitung des Entstehens dieses wahren Heilands der Menschheit (2, 275 f). Er selbst will der Vorläufer dieses Retters und Führers sein. Der Tod mündet in das Ewige und vereint mit dem Ewigen. Nur wer darum den Tod versteht und in sich aufnimmt, kommt zu Gott.

Ähnlich führt auch die Armut zu ihm. Es ist nicht der Reichtum an sich, der den Weg zu Gott versperrt. Wer wie die Könige der alten Hirtenvölker über dem Besitz steht, wird nicht von ihm geblendet. Auch das Nicht-reich-sein an sich ist keine Gewähr für die Gottnähe. Es kommt auf die Seele an. Gott selbst ist der tiefste Mittellose, der Bettler mit verborgenem Gesicht (2, 284), ähnlich wie er das tiefste Dunkel ist. So sind auch die Entkleideten und Heimatlosen auf dem Weg zu ihm und nahe ihrer Seligkeit. Rilkes Preis der Armut, ausgesprochen in zügelloser Nacktheit wie in liebevoller Umarmung, mündet in eine Huldigung auf den hl. Franziskus von Assisi und seine mit der Armut gegebene Kindhaftigkeit und jubelnde Makellosigkeit. Daraus darf man aber nicht auf eine Anerkennung seiner wesentlichen Heiligkeit und Christlichkeit schließen. Später wird sich Rilke darüber klar, daß man eine neue, unsichtbare Armut (10, 352) finden müsse, die vielleicht nicht franziskanisch sein werde. Was ihm vorübergehend an Franziskus gefällt, ist die Tatsache, daß der Heilige sich auch innerlich ganz losgemacht hat in eine völlige Entäußerung alles Sichtbaren, und daß er dadurch eine solche Seligkeit erreicht habe. Die erwartet auch Rilke, wenn er im Dunkel, in der Leere und im Tod Gott sucht. Aber es bleibt vorläufig noch Hoffnung. Zuerst führt der Weg Rilkes noch in neue Abgründe. Er meint den Tod und die Finsternis Gottes ganz ernst, und die sanften und erlösenden Huldigungen an den hl. Franziskus dürfen darüber nicht hinwegtäuschen. Auch die Leser des Buches, die bei dem inneren, dunkeln, unmittelbaren und stark sinnhaften Gefühl stehen bleiben, fassen den Dichter und sein eigentliches Anliegen nicht, und Rilke würde sie ebenso wie Ellen Key abschütteln.

Dem Christen aber könnte der Gedanke kommen, ob Rilke, der wie die Mystiker eine unmittelbare Gotterfahrung und Gottvereinigung sucht, auf dem Weg der Verneinung, der Nacht der Sinne und des Geistes wäre, wenn er eine Huldigung auf Tod und Armut ausspricht. Für Rilke ist die Frage nach dem dunkeln Gott auch zugleich die Frage nach dem gottsuchenden Menschen. Indem er dessen wahres Wesen in den Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge zu ergründen sucht, will er der Frage nach dem Weg zu Gott eine sichere Antwort ermöglichen.

3. Der Mensch und die Liebe

Die Bedeutung dieses merkwürdigen Buches, auf das Rilke selbst immer großen Wert legte, besteht darin, daß der unheldische Held dieses Buches alle Gefahren und Schwä-

chen eines empfindsamen Menschen enthüllt und damit auch den Kern, die Kernkraft und die Kernschwäche. Alle seine kleinen, eingebildet erscheinenden Schwierigkeiten setzen echte Kräfte in Bewegung (10, 185 f). Malte Laurids Brigge leidet, wie sein Verfasser, unter ganz großen Trostlosigkeiten, die weder dem Tod noch dem Leben anzugehören scheinen. In ihnen sinnt er nach über alles, was ihn in der Vergangenheit und Gegenwart je bewegte. Er will fort von der Oberfläche des Lebens, hinein ins Wesentliche. Das ist offenbar für Rilke Gott. Er wird auch genannt. Aber Gott bleibt im ganzen im Hintergrund des Geschehens. Malte will nicht zu den Heiligen, den eifernden Voreiligen gehören, die um jeden Preis gleich mit Gott anfangen wollen. Er ist zu schwer, sodaß wir ihn hinausschieben müssen, um langsam die lange Arbeit zu tun, die uns von ihm trennt (5, 218). Zuerst muß dem Menschen alle Betriebsamkeit und die Unzucht der Zerstreuung ein Greuel werden; auch das Verlangen nach Anerkennung und Ruhm muß überwunden werden, zu Gunsten letzter Einsamkeit und letzten, alleinigen Insiehselbststehens.

Hier aber scheint die Liebe eine Ausnahme zu machen. Sie ist die Grundkraft des Menschen, aber sie besagt Verbindung mit einem andern, Vereinigung und Besitz. Die Lehre des Stundenbuches war die Lehre der völligen Vereinsamung. Den Tod muß jeder allein bestehen, und darum muß auch der Sinn des Lebens im Ich allein beschlossen sein. Die Liebe darf also der Wahrheit des Todes nicht entgegengesetzt sein. Wie ist es aber dann mit der Liebe und dem Verhältnis zu Gott?

Seiner Natur nach war Rilke gern bereit, zu schenken, und zwar das zuerst, was ihm am liebsten war. Aber er fühlte, daß dies eine Art Haltlosigkeit und beinahe sentimentale Genußsucht sei (10, 59). Später stellte er fest, daß Wesen, denen er einige Neigung entgegenbrachte, wie ein Hund oder ein Kaninchen, ihn belasteten und ihn fast aufbrauchten (8, 240; 12, 74). Rilke zieht daraus die Folgerung, daß er solche Bindungen fortan meidet. An Ellen Key, die sich einen Beruf daraus gemacht hatte, andern beizustehen, erlebte er das Verfallen in einen so furchtbaren Irrtum. Ihr Metier war wider die Natur. „Aber ich kenne seinen Reiz und seinen Rausch“ (9, 9. 33 f). Rilke fühlte auch den inneren Drang zum Nächsten. Er will sich nicht geizig verschließen, aber auch nicht sich vergeuden. Um des eigenen und des fremden Ich willen muß unter allen Umständen die Selbständigkeit gewahrt und erstrebt werden. Rilke kann es nicht begreifen, wie ein junges Mädchen fortgehen kann, um irgendwelche fremde Menschen zu pflegen. Er bewundert es, weiß, daß man es nie genug bewundern könne, aber es stört ihn etwas Auflösendes bei einem solchen Unternehmen (10, 83). Später erkennt er, das Entscheidende sei, ob man es fertig bringe, sich wie St. Julian zu den Aussätzigen zu legen und sie mit der Herzwärme der Liebesnächte zu erwärmen (5, 90; 12, 17). Die Unordnung und Fragwürdigkeit der Liebe besteht darin, daß der Liebende in dem Liebesdienst irgend einen Genuß findet oder daß der Geliebte sich irgendwie seiner inneren Freiheit begibt. Nur wo bei dem Aussätzigen dem Liebenden jeder Genuß fehlt und nur das Schreckliche vor Augen steht, der Aussätzige selbst auch ohne jede Liebesregung gedacht wird, da geht die Liebe auf das Reinseiende, strömt sie aus, ohne zurückzukehren.

Aus dieser Einsicht wird auch die Liebe zweier Menschen zueinander in ihrem Wesen und ihrer Gefahr bestimmt. Der Zusammenschluß starker Neigungen erzeugt eine Strömung von Genuß, die einen hinreißt und irgendwo auswirft (10, 80 f). Sie belädt mit der Verantwortung für den Nächsten, der, sich dem Geliebten öffnend, seine innere Ganzheit aufgibt. Das Geliebtwerden und das Lieben versuchen dazu, Fremdem Eintritt zu gewähren.

Rilke will das schöne fortschrittslose Mittelmaß sich austauschender Liebe nicht ablehnen, aber es bleibt wesentlich Mittelmaß. Die eigentliche und wahre Liebe aber reicht darüber hinaus und kann nur von einem unendlich Einsamen empfangen, ertragen und bewältigt werden. Der recht Liebende wird schon im Leben wie im Tod lieben und ahnen, daß das scheinbar Gemeinsamste, die Liebe, sich nur ganz allein, abgetrennt, ganz ausentwickeln und gewissermaßen erfüllen kann. Darum suchen sich die Liebenden gegenseitig Weite und Freiheit zu verschaffen, nicht aber innere Bindung. Der erlauchteste Geliebte, Gott, hat darum die vorsichtige Weisheit, sich nie zu zeigen, um so die echte Liebe zu steigern. Die Ahnung dieser Einsicht war vielleicht die Ursache, warum Menschen, die sich sehr liebten, auseinandergingen (10, 80 ff.). Rilke hat also bei der Liebe die Steigerung und Sammlung aller Ichkräfte im Auge, das Hinausströmen in das Unendliche, nicht die Beglückung, die Vereinigung, die Ruhe. Dies durchzusetzen, ist die „Arbeit“ der Liebe. Die christlichen Liebenden, auch die Mystikerinnen erstrebten und erreichten eingebilddete Momente des Genusses mit Christus, der „endlich doch zu haben war“, wie Rilke in nach christlichem Gefühl unanständiger Weise sagt (10, 42 ff. 82). Sie sind darum auch, wie die hl. Theresia, nichts wert (10, 177; 5, 289). Die wahre Liebe vergißt ihren Gegenstand. Er wird durchgeliebt, wie ein Handschuh durchgetragen wird. Dieses Hinauslieben sieht Rilke bisher nur in Frauen vorgebildet, vor allem in der portugiesischen Nonne Marianna Alcoforado (6, 103—148), dann in Sappho, Gaspara Stampa, Louise Labé, Bettina Brentano und in dem, Bossuet zugeschriebenen, Sermon von der Liebe der Magdalena (6, 71—102). In diesem letzten Beispiel, das Rilke in den Bereich jener französischen Auseinandersetzung über das Wesen der Liebe im 17. Jahrhundert eintreten läßt, erscheint auch Christus wohl zum einzigsten Mal in positiver Würdigung. Er ist von vornherein mehr oder überhaupt etwas anderes als ein gewöhnlicher Liebhaber. Die Wahrheit kommt an ihm an den Tag, wie in so vielem Menschlichen. Er ist auch dann noch da, wenn die Liebende über ihn hinaus ihre Liebe steigert, spricht sie an, während sie ihn bittet, zu fliehen und sich ihr zu entziehen (6, 100 ff.; 10, 223; 5, 249. 289).

Die Liebe ist also etwas Unendliches, was im Menschen steht. Dieser liebende Mensch ist in sich vollendet. Er leistet das Äußerste, was der Mensch überhaupt leisten kann. Die Liebe läßt des Menschen Stärke zu etwas anwachsen, was uns ganz übersteigt und zu einer Herrlichkeit über jeden Gegenstand hinausführt (10, 207 f.). So willig man Rilke folgt, wenn er das Sichverstreuen und Sichvergeuden des Menschen ablehnt, so bemerkenswert es ist, daß er das Streben des Menschen in etwas Einziges und Geschlossenes setzt, so überrascht die Wendung in das Reich des Absoluten. Der Dichter lehrte für die Liebenden, was Lessing für den Wahrheitssucher forderte; vielleicht sogar übersteigert er ihn noch in dem Maß, wie er weiter als jener in das Innere des Menschen vordrang. Dem liegt ein ungeheures Ichgefühl zu Grunde, das die Hingabe verneint oder gerade in der Hingabe seine höchste Selbsterhebung sucht. Es ist der Gegenpol zu jener Liebesdeutung Fénelons, die das Auslöschten des Ich als Wesensmerkmal der Liebe verlangte. Erst das Zusammen letzten Ausströmens in den Geliebten und völlige Gemeinschaft mit ihm sowie das Selbstbewußtsein dieser höchsten Leistung und höchster Erfüllung des eigenen Sinnes machen den Akt der Liebe zur Krone des menschlichen Tuns. Der ichsüchtigen Verkehrung des Rilkeschen Liebesaktes entstammt die eigentümliche Starrheit seiner Menschen. Es ist wohl auch keine Einbildung, wenn man in seinem Briefwechsel mitunter eine Haltung zu fühlen glaubt, die die freundschaftliche Mitteilung als Herablassung aus der eisigen Höhe eigener Unzugänglichkeit schenkt.

Symbolisch ist diese ganze Lebensarbeit der Liebe Rilkes in der Geschichte des verlorenen Sohnes zusammengefaßt, die schroff und doch als ein natürlicher Abschluß an das Ende der Aufzeichnungen Maltes gesetzt ist. Es ist die Legende dessen, der nicht geliebt werden wollte (5, 291—300). Als Kind gewöhnte er sich an die Herzweiche derer, die ihn im Hause liebten. Als Knabe schon will er aber aus der entsetzlichen Lage, geliebt zu sein, herauskommen, will er lieben, indem er den Geliebten mit den Strahlen seines Gefühls durchscheint, statt ihn darin zu verzehren; sehnt er sich, selbst so durchleuchtet und durchliebt zu sein. Im Elend erscheint der Gedanke an Gott, der so lieben könne, daß er die Geduld, eine Seele zu ertragen, aufbringt. In dieser Hoffnung beschließt er, heimzukehren, um zu vollbringen, was er früher nicht hatte leisten können: die Liebe anderer zu ertragen, wie etwas, was ihn nicht betrifft. Sie liebten ja eigentlich nicht ihn, da sie auf ihre Liebe zu ihm eitel waren, je schwerer es war, ihn zu lieben. Er fühlte, daß nur einer recht lieben konnte: „Der aber wollte noch nicht.“

4. Gott und Welt

Das letzte Wort, was Rilke zu sagen hatte, waren die Duineser Elegien, mit denen sich die Sonette an Orpheus wie eine unbeabsichtigte Nebenarbeit verbinden. Zwar plante der Dichter, noch den ganzen Jubel seiner Gottes- und Weltanschauung zu singen und von der Gegenliebe Gottes zu reden. Er kam nicht mehr dazu. Aber da diese beiden Gegenstände nur Folgerungen aus den Erkenntnissen der Elegien sind, wäre auch durch eine Fortführung des Werkes keine neue Stufe der Erkenntnis und des liebenden Gefühls erreicht worden. Wir können also mit Recht die schwerverständlichen Elegien als den Inbegriff dessen betrachten, was Rilke zu sagen wußte. Schwer verständlich sind sie eigentlich nur für den, der die Elegien für sich allein liest und überdenkt. Wer alle Werke, Dichtungen und Briefe Rilkes kennt, wird finden, daß in dem Schlußwerk nur Dinge, Bilder, Gedanken berührt werden, die irgendwie früher schon gefaßt waren. Schon in dieser inneren Einigung und Geschlossenheit liegt eine Höherführung. Sie wird vermehrt durch die rücksichtslose Festigkeit, mit der der Dichter seinem Ziel zustrebt. Die geistige Angespanntheit des Dichters kann nicht größer gedacht werden und verlangt auch vom Leser höchste Anstrengung zum Nachdenken und Nachfühlen der hier erörterten Geheimnisse.

Nach dem bisherigen Werk des Dichters und nach dem letzten Satz des Malte erwartet man in den Elegien Aufklärung über das Verhältnis des Menschen zu Gott und Preisgesänge auf ihn, von dem er sonst nie genug zu sprechen wußte. Der Leser der Elegien ist überrascht und enttäuscht, wenn er den Namen Gottes in ihnen nur zweimal im Vorübergehen genannt findet (3, 262. 293). Gott spielt anscheinend keine Rolle in ihnen. Er ist wie eines der vielen Motive, die eben angerührt werden und die auf ein einziges Ziel hingeordnet sind, das nur der Mensch zu sein scheint. Die Deuter der Elegien haben daraus den Schluß gezogen, daß die Gottvereinigung des Stundenbuches durch den Dichter endgültig aufgegeben sei oder daß Gott eben im Endlichen und Menschlichen gesucht werden müsse. Rilke selbst bekennt, das Gotterleben des Stundenbuches sei ein jugendliches gewesen und jetzt sei mancher Ton geschwunden. Auch die Aufzeichnungen des Malte entsprächen nicht mehr der jetzt gültigen Fassung, die durch den Krieg verfinstert und verwirrt worden sei. Das weist auf eine größere Reife hin, die er selbst als ein Sichzurückziehen auf eine innere Stelle bezeichnet. Er gesteht auch, nur mehr selten von Gott zu sprechen. Die Entfernung von ihm sei unendlich gewachsen, die Ehrfurcht größer und manche Bezeichnungen und Eigenschaften, die er Ihm beigelegt habe, fielen jetzt wieder an die Dinge (12, 185). Schließlich erscheint auch der gewagteste Ausdruck:

Gott sei überhaupt kein Gegenstand, sondern nur eine Richtung. Andererseits findet es der Dichter für selbstverständlich, daß der weit genug Denkende Gott als einen Leuchtturm in mehr als unsrigem Raum suchen müsse (11, 76). Bei der Beurteilung Rilkes, die auf Grund solcher sich anscheinend widersprechender Ausdrücke die verschiedensten Deutungen erfahren hat, gilt es vor allem, daran zu denken, daß Rilke Dichter ist. Wir dürfen bei ihm keine philosophischen Begriffe und keine gedankliche Durchsichtigkeit erwarten. Er schaut bildhaft und ist dem unmittelbaren Gefühlseindruck verhaftet, hält es sogar für einen Fortschritt, sich von der bildhaften Anschaulichkeit abgewendet und dem Gefühl, der Liebe, allein verschrieben zu haben (10, 365 ff.). Fragen, ob Gott ein transzendentes, persönliches Wesen sei, hätte er als unsinnig und kindisch überhaupt abgelehnt. Er als Dichter fasse die Wirklichkeit viel mehr und näher, als solche Redewendungen ahnen ließen.

Der gesamte Inhalt der Elegien, von denen die erste streng genommen schon ein Grundriß der allgemeinen Religionslehre ist (10, 174), kann hier nicht betrachtet werden. Es kommt dem Dichter darauf an, „das Ganze“ darzustellen. Er lehnt die Trennung von Diesseits und Jenseits ab. Unter Jenseits versteht er ein von der Erde losgelöstes und völlig getrenntes Reich. Er schreibt irrigerweise dem Christentum einen Dualismus zu, in dem dann die Werte des Irdischen an das Jenseits „veruntreut“ werden (12, 186). In Wahrheit gehört das, was wir Leben und Tod nennen, zusammen. Es sind keine unabgegrenzten Bereiche. Der Tod ist nur Übergang in eine neue Daseinsform des Ganzen, in dem und über dem Gott ist. Sicher ist Rilke sich nicht in philosophischem Sinn klar über die Einheit, Unterscheidung oder Scheidung von Gott und Welt. Doch dürfte selbst der Schöpfungsgedanke ihm durchaus nicht fremd sein. Indes gehen ihn nicht die letzten Ursprünge von Sein und Dasein, sondern ihre Bezüge an. Das Entscheidende ist, wie man Gott findet, dessen äußersten Abstand er begriffen hat (5, 297). Unter der selbstverständlichen Voraussetzung aller Inhalte (12, 67) kommt es ihm auf die Ordnung von Gott und Welt an. Hier nimmt der Mensch eine einzigartige Stelle ein. Er ist die Mitte der Welt. Während der Engel bewußt, die Dinge stumm ihren unveränderlichen Platz einnehmen, ist der Mensch in das Werden gestellt und der Hinfälligkeit, der Veränderung, der Umkehr preisgegeben. Seine Aufgabe ist es, die ganze Welt in sein Inneres aufzunehmen, sie in einen neuen Zustand geistigen Seins zu überführen, sie zu sammeln und in Gott hineinzusenken. Dabei begegnet er der tausendfachen Gefahr, sich in die Gegenstände selbst zu versenken und in ihnen zu ruhen. Am furchtbarsten erscheint diese Unruhe in dem Erlebnis des Blutes, in dem die ganze Vergangenheit des Menschen, das Erbe ganzer Geschlechterfolgen lebendig wird. Wenn sich der Mensch in die innere Tiefe der Dinge versenkt, breitet sich allmählich ihre Stille in seiner Seele aus und läßt ihn wieder Richtung finden. Er nimmt dann den Dingen ihre Vergänglichkeit ab, schaut in ihnen das Ewige und erlebt die reine Bewegung des „Vorgangs“. Am deutlichsten wird das im Tod, dem heiligen Einfall der Erde (3, 222 f. 276 f. 293 f. 301 u. a.). Was der Mensch auf den ersten Blick im Steigen zu gewinnen hofft, wird ihm tatsächlich am vollkommensten im Fallen zuteil, so beglückend, daß es geradezu bestürzt (3, 308). „In uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind, . . . in 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.“ Wir sind darum die großen Verwandler der Erde (12, 336 f.). Die Sonette an Orpheus sind nichts anderes als die Ausführung dieses Berufes des Men-

schen in immer neuer Abwandlung. Daß auch die menschliche Liebe zu diesen Gegenständen gehört, ist selbstverständlich. Die Gefahr, daß sich die Liebenden einander die Sicht verdecken, muß vermieden werden. Darum sind die verlassenen Liebenden auch liebender als die Gestillten, und wer sich vom Geliebten befreit, „besteht es bebend“ (3, 260. 261. 267 f. 275 f. 294 u. a.). Der sichtbare, endliche Gegenstand muß durchsichtig werden, muß aufhören, eigentlicher Gegenstand zu sein, in dem die Kraftbewegung des Menschen endet und ihn selbst verkümmert und aus seiner Bahn reißt. Die Liebe muß „stehen“, ins Offene und Unendliche hinein.

Diese Liebesbewegung des Menschen wird von Rilke auch auf Gott angewendet. Nicht einmal in ihm darf der Mensch ruhen, ihn besigen wollen. Gott darf kein Gegenstand, darf nur Richtung sein. Es soll nur ein reiner Bezug bestehen, in dem der Mensch Gott durchstrahlt, wie auch Gott seinerseits, wenn er will, den Menschen liebt, d. h. durchstrahlt. Der Bezug ist Selbstand. Die Liebe Rilkes will weder Gemeinschaft noch Einheit, sondern die aktive Stetigkeit des Strahlens im Gleichgewicht von Anspannung und Gespanntheit. Dem Jubel und Ruhm dieser grimmigen, weil durch Tod und Leid gehenden und in ihnen bestehenden Einsicht stimmen auch die Engel zu (3, 302). Das ist dann wahre Religion: ein natürliches Bewegtwerden innerhalb eines Daseins, durch das dreimal täglich der Wind Gottes streicht, in dem wir mindestens dies: biegsam sind (12, 67 f.). Man braucht diesen Gott nicht zu nennen. Es entsteht eine große Diskretion. Statt des Besiges lernt man den Bezug. Der Gott selbst wird namenlos ob seiner Größe.

Es ist klar, daß bei einer solchen Auffassung Gottes und des Weltganzen jeder Begriff von Sünde und Schuld abwegig erscheinen muß. Das „ganze irgendwie unschuldige Leben“ muß trotz aller notwendigen Leiden und Kämpfe bejaht werden (12, 342). Der ursprünglich erfahrene Gott Rilkes unterscheidet nicht Gut und Böse im Hinblick auf die Menschen. 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 Irdischen, im Gegenteil, seine reine Natur wird zum wesentlichen Bewußtsein. Zwar ist die Sünde der wunderbarste Umweg zu Gott, aber warum sollten die auf die Wanderschaft gehen, die ihn nie verlassen haben? (12, 186). Anderswo huldigt Rilke einem sinnlichen Naturalismus, der jenseits von Gut und Böse alles bejaht, was er „Sein“ nennt und unter den Gottheiten die phallische als die erstnotwendige herbeiwünscht (12, 126 f.). Wo keine Sünde ist, bedarf es auch keines Vermittlers und Versöhnners.

Wie der Mensch in Gott nicht ruht, sondern ihn nur durchstrahlt, so sucht auch Gott keine Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, sondern durchstrahlt den Menschen. Dieser, der die ganze Welt zu Gott führen, in die Richtung Gottes bringen und in ihr halten soll, kann dann auch als mit Gott auf die Erde blickend und in gleicher Richtung schauend gedacht werden. Das bedeutet keine Vergöttlichung des Menschen, sondern eine werkzeugliche Tätigkeit in Kraft des Gottesgefühls. Während am Ende des Malte Gott den Dichter noch nicht lieben wollte, hat offenbar die spätere Inspiration dem Dichter das Bewußtsein gebracht, daß Gott sich nun geöffnet habe und „liebe“, d. h. den Menschen liebend durchscheine. Es sei wieder daran erinnert, daß dieser „Liebe“ eben ein ungemessenes Ichgefühl zu Grunde liegt, das durch Ergänzung und Gemeinschaft nur zerstört würde.

Wir können jetzt daran gehen, zu bestimmen, welches der Gott und die Religiosität Rilkes, ob Rilke ein Mystiker sei. Es ist ohne weiteres klar, daß beides nicht im christlichen Sinn gemeint sein kann. Von Mystik kann bei Rilke nur insofern die Rede sein,

als er eine naturhafte Einigung von Mensch und Gott im Sinn gegenseitigen Durchstrahlens lehrt. Eine innere Gemeinschaft auf Grund göttlicher Gnade und Ansprache lehnt er ab, weil dies Gott seiner Würde entkleidet (12, 185 f.).

Eine scheinbare Übereinstimmung mit dem negativen Weg der Mystik führt sogar weiter in die innere Erkenntnis seines Gottesgefühls. Die christlichen Mystiker erleben eine Nacht der Sinne und des Geistes. Sie sprechen von dem Dunkel, das sich um Gott ausbreitet. Sie werden durch die Überfülle des Lichtes göttlicher Einstrahlung wie geblendet. Alle Bilder versagen dann, die einst die Sinne darboten, alle geistige Helle versagt. Alle Welterfahrung versinkt, alle durch den Glauben gebotene Erkenntnis erweist sich als eitel und unzulänglich. In dieser letzten Einsamkeit wissen sie sich seiner nahe, sie fühlen ihn, sie sehen ihn, weil er sich ihnen offenbart, wie durch einen dünnen Schleier als ein ganz neues, unbeschreibliches Licht, dem gegenüber die gewöhnliche Erkenntnis nur ein Dunkel ist.

Rilkes beharrlich und ernst gesuchter Gott indes ist die Finsternis, das Schweigen, die Stille, die Namenlosigkeit selber.

Wenn wir einmal an das christliche Dogma des Engelsturzes denken, so steht vor uns Luzifer, der Lichtträger, der, von seinem Glanz berauscht, sich wider Gott empörte und in die Verdammung der Finsternis gestürzt wurde. Hier verharret er, nach Dante in die einsame Eishöhle gebannt, starr und in blindem Haß als Feind Gottes. Gleichwohl ist ihm noch gestattet, in der Welt zu wirken und den Menschen zu versuchen. Hier erhebt er den Anspruch, Gott gleich zu sein, die Welt Gott streitig zu machen. Die Menschen sollen niederfallen und ihn, den Fürsten der Finsternis, anbeten. Der Preis, den er zu zahlen verspricht, ist die Gottgleichheit. Indem er sich in das Gewand Gottes kleidet, wird er zum Nachahmer des Wirkens Gottes, zum Affen Gottes, wie das Mittelalter so furchtbar anschaulich sagte. Soweit der Abstand zwischen Licht und Finsternis ist, so haarscharf wird anderseits der Unterschied ihres Seins und Wirkens. Aus Ewigkeit und Unveränderlichkeit wird Starrheit, aus Hingabe und Mitteilung Entäußerung und Leere, aus Gemeinschaft Einsamkeit, aus Seligkeit Qual, aus Aufbau und Vollendung Zerstörung und der Zustand der Verwüstung des aus der Liebe gefallenen und zum Feind Gottes und des Menschen schlechthin gewordenen Abtrünnigen.

Es scheint uns, daß Rilke bei seiner gewiß ernst zu nehmenden Gottsuche Gott solche Eigenschaften beilegte, wie sie beim Fürsten der Finsternis zu erwarten wären. Nur diese dämonische Wendung scheint uns den ganzen Rilke zu erklären.

Die Bestätigung dieser entsetzlichen Annahme liegt in der Feststellung, daß Rilke in seiner letzten Tiefe voll Stolz oder, für den, dem dieses deutsche Wort zu hart klingt, voll Hybris ist. Zwar zeigt er in allen äußeren Bezügen nur Gebefreudigkeit und Bereitschaft, zu dienen und zu verzichten. Kein irdisches Gut lockt ihn. Er wird auch im Umgang von lebenswürdiger Treue gewesen sein. Aber das innerste „Ich“ blieb Ich. Weil er im Kern seines Wesens nur Ich war, schien ihm alles andere federleicht, konnte er freigebig und großzügig spenden. Diese Auffassung zeigt sich vor allem in seiner Lehre von der Liebe. Daß er sich nicht beladen möchte mit der Verantwortung für den Geliebten, ist schon der Anfang. Er wird vollendet in der starren Haltung des reinen Bezuges, bei dem die seine Kraft sammelnde Liebe im Dahinstrahlen in sich steht. Dasselbe zeigt seine Lehre von Leid und Tod. Das Innere vereinsamt, entleert sich, aber besteht doch, selbst im Angesicht Gottes. In der gegenstandsfreien Liebe und auf dem Liebesweg durch Leid und Tod meinte er, daß ihn, leer wie er war, Gott durchdringe, wie er selbst durch Gott hindurchgehe, ein reiner Vorgang, ohne Austausch und Gemeinschaft, sein Genügen in sich habend.

Wenn man das größte uns in der Offenbarung gegebene Beispiel der Verlassenheit und des Todes, Christus am Kreuz, mit der Haltung Rilkes zusammenstellen darf, kann man wohl am besten veranschaulichen, was wir meinen. Bei dem sterbenden Erlöser erscheint eine völlige Selbstentäußerung, Selbstopferung, eine freiwillige Annahme der Zerstörung vor dem alles übersteigenden Gott zugleich mit der Anerkennung seiner Vaterschaft, Güte und Liebe. Er vergießt sein Blut in den Sand, wo es zerrinnt und wie ein Nichts verschwindet. So will auch sein Ich vor dem Sein Gottes wie aufgelöst und verweht vergehen. Gott der Herr aber nimmt diese Huldigung, dieses Hinopfern als die höchste Leistung der Kreatur auf, die er nun an sich zieht und der er sich seinerseits schenkt, als wenn er ihr diene. In der innigen Gemeinschaft Gottes und des Menschen wird jetzt das Ich, die Person des Menschen erhöht. Der Beziehende und Bezogene und der Bezug bilden eine reine Einheit. Es formt sich ein Abbild der inneren Beziehungen des dreifaltigen Gottes. Auch in ihm stehen die sich hingebenden Personen unaufgelöst und unvermischt, aber die Personen besitzen sich gerade in der Hingabe und in der Gemeinschaft, nicht in sich. Dieses unaussprechliche Geheimnis findet seine Spiegelung im Zusammensein des Menschen mit Jesus Christus, dem Vorbild jeder menschlichen Einigung mit Gott.

Rilkes Vollendung ist eine andere. Sein dämonischer Geist ist starr und kann nur Starrheit geben und lehren. Er verspricht Seligkeit, aber was er gibt, ist nur ein vorübergehender Rausch und der Überfall einer verzehrenden Macht wie aus dem Hinterhalt (10, 166; 12, 207 u. a.), der die Erschöpfung folgt. Immer wieder wird der Jubel, der folgen soll, wenn die Tiefen des Leides und des Todes erlotet sind, vorbehalten und folgen neue Entsagungen und schweigende Türme des Duldens (vgl. 3, 384). Der ehrfürchtig-vertrauten Liebessymbolik der echten Mystiker, die Unverstand oft als Erotik herabwertet, entspricht bei Rilke eine große Sexualität der Bilder, die sich auch in den Elegien breit macht (z. B. 3, 279. 304) und in den Sonetten an Orpheus nicht fehlt (3, 349). Man wird davon nicht allzu laut sprechen, aber man darf es auch nicht einfach übersehen, wie es fast immer geschieht.

Obwohl sich Rilke vom Christlichen immer weiter und leidenschaftlicher entfernt, bleibt es auffällig, wie er sich immer wieder mit ihm auseinandersetzen muß. Man braucht nicht allzuviel Wert zu legen auf die letzten Worte, die er vor dem Tod mit dem Bleistift niederkritzelte: „Aber die Hölle.“ Immerhin ist es sehr bedeutsam, daß sie aus christlichem Bereich stammen.

Rilkes Eindringen in das Wesen der Natur, seine Schau von der Stellung des Menschen in der ganzen Schöpfung — er ist ihre Mitte, Krönung und ihr Träger zu Gott —, seine Entschlossenheit im Bestehen von Leid und Schmerz, seine Einsichten in Leben und Tod übersteigen weit, was die Dichtung vor ihm erkannte. Sein rücksichtsloser Mut, Gott in die Mitte von allem zu rücken, ist anzuerkennen. Aber dennoch bleibt das Erdensein und das Menschsein in sich, wird es nicht in Gott aufgehoben. Einsamer Bezug tritt an die Stelle von Gemeinschaft und Einheit. Aus dem „Lieber leiden als sterben“ oder „Entweder leiden oder sterben“ der Mystiker wird die ausweglose Finsternis des schweigenden Todes. Das einfache und schlichte „Ich liebe dich“ christlicher Gottesfinder, in dem die Anerkennung des Herrn und das Herabneigen Gottes, der die Seele erhebt, sich begegnen, wird zur Versteinerung des Ich, führt in die Verstelltheiten und Wirrnisse der Elegien als letztes sagbares Wort.

Eine versinkende Welt hoher geistiger Bildung, sehnnenden verfeinerten Gefühls konnte ihre eigene Not in Rilke widergespiegelt finden und in ihrem Gottsuchen ihn für einen Propheten und Wegweiser halten, der bereit war, alle Tiefen und Höhen zu

durchmessen. Eine entgötterte Welt der Technik und der exakten Naturwissenschaft mochte beim Erwachen der Seele und des Geistes bei ihm einen Weg vermuten, der so leidvoll ergriffen Erschautes und Erfühltes verdichtete. So führte eine innere seelische Verwandtschaft zu einer unleugbaren Überschätzung des Dichters, der auch rein künstlerisch genommen von einer ruhigen Betrachtung als einseitig, unausgeglich, allzu zeitgebunden gewertet werden muß. Und dies gerade auch von dem, der die ganze Süßigkeit und den Wohllaut mancher Verse nachzuempfinden weiß. Trotz der äußeren Reife und des Scheins von Vollendung bleibt Rilke eine fragwürdige Gestalt. Seine Religiosität bleibt schließlich bei der Auflockerung und der Erhebung des Ich stehen, und seine Mystik führt in das Dunkel eines Gottes, dessen Hände von Ebenholz sind (2, 193).

Der unendlich große Gott ist unendlich einfach, und das letzte Erlebnis des Menschen, ob er mit der allen bereiten Gnade Gott sucht und findet oder aus besonderer Erwählung von Gott emporgezogen wird, muß auch den Charakter der Einfachheit und Einfachheit haben, die mit dem christlichen Ausdruck Demut heißt. Aus ihr keimt die Liebe, die Gott schepkt, der uns zuerst geliebt hat, in der der Mensch dann die Welt in sich eint und mit ihr Gott findet. Vorbild aber und Mittler dafür ist und bleibt derjenige, der zugleich Gott und Mensch ist, Jesus Christus.

KLEINE BEITRÄGE

Christozentrische Sehnsucht

Von J. A. Jungmann, Hainstetten, Post Viehdorf (Nieder-Donau)

Es ist mit dem katholischen Glaubensbegriff gegeben, daß wir niemals darauf eingehen können, Religion als eine Sache der Stimmung und des Gefühls zu nehmen und ihre Gestalten in eine Sphäre zu verlegen, die unsicher zwischen Wirklichkeit und Dichtung schwebt. Wenn wir glauben, so halten wir fest, daß die Dinge sind, daß sie ebenso greifbar der Wirklichkeit angehören wie der Tisch, an dem ich sitze, und der Boden, auf dem ich stehe. Das gilt vor allem für die Person Christi. Wenn wir an Christus glauben, so glauben wir an den, der Himmel und Erde ein für allemal in eins zusammengeschlossen und das Menschentum für immer mit göttlichem Adel beschenkt hat, dessen Kommen darum wirklich die Wende der Zeiten bedeutet und dessen Erscheinung alle Räume des Kosmos durchstrahlt. Daneben steht freilich der Kleinmut vieler Christen, die offenbar in keiner Weise gepackt sind von einer so gewaltigen Tatsache, und erst recht die Haltung vieler Größen der geistigen Welt, die es zustande bringen, Christus völlig zu ignorieren.

Das ist es, was den Unmut des Dorfpfarrers erregt, dessen Fragen und „Christozentrisches Tagebuch“ — das Vorwort legt nahe, darin nicht eine bloße literarische Fiktion zu sehen — den Ausgangspunkt bilden für Darlegungen, die Karl Pfleger soeben veröffentlicht hat*. Sie sind in dem leichten Ton von Briefen an den fragenden Freund gehalten und zeigen so eine besondere Frische und Lebensnähe. P. führt uns sechs Repräsentanten „christozentrischer Sehnsucht“ vor Augen, Männer, die je in ihrer Weise versucht haben, Christus als einigenden Mittelpunkt von Welt und Weltgeschichte zu erfassen; es sind Augustinus, Pascal, Luther, Hello, Schelling und Solowiew, also zum größeren Teil, wie schon die Namen erkennen lassen, nicht Zeugen eines ausgeglichenen christlichen Weltbildes, sondern Sucher, die mehr durch den Eifer ihres Suchens voranleuchten können als durch das, was sie gefunden haben.

Das Weltbild Augustins lehrt uns P. kennen, indem er uns erklärend und deutend durch die 22 Bücher *De civitate Dei* führt. Die Weltgeschichte ist hier gesehen als eine immerwährende

* Karl Pfleger: Die christozentrische Sehnsucht. Kolmar, Alsatia o. J., 395, 80.