

des Persönlichen: als Glorie des Opfers in der Glorie des Opfers der Göttlichen Majestät. Ebenso ist es der eine eigentliche „Stand der Gnade“ der „Liebe“: „darin haben wir erkannt die Liebe, daß Jener für uns Seine Seele setzte; und auch wir schulden, für die Brüder die Seele zu setzen“ (1 Joh. 3, 6). und wenn wir so „lieben einander, ist Gott bleibend in uns und Seine Liebe Weihe der Vollendung in uns“ (1 Joh. 4, 12). weil „Gott die Liebe ist“ (1 Joh. 4, 16).

So gewinnt sich die „Logik“ der „Seele“ (Psycho-logie) der Ehe aus der „Logik“ ihres „Gott“-Sinns (Theo-logie): „wer seine Seele verliert Meinetwillen, findet sie“ (Matth. 10, 39).

Duino und Salzburg

Von Willy Schreckenberg.

Man kann Rilke und Hasenkamp für „inkommensurable Größen“ halten. Man wird es tun, wenn man das normale und klassische „Gesetz der Form“ für das Wesentliche, die „Plastik der Gestalt“ für die höchste Aufgabe des Dichters ansieht. Mit dieser Haltung wird indessen der Bereich des Dichterischen allzusehr eingeengt auf die Typik der Gestalt und herausgelöst aus den „Provinzen des Geistes“, zu denen es auch als vollendetes Eigensein Beziehungen behält. Zumal bei Rilke. Was ihn für einen großen Teil seiner Verehrer anziehend macht, ist zwar zweifellos weniger der weltanschauliche Inhalt als der schwebende Zauber der Verse, den man erfahren kann, ohne den gedanklichen Inhalt überhaupt ganz und im Zusammenhang wahrzunehmen. Dennoch liegt gerade in dem durch die Form verdichteten Inhalt, in der durch die Kunst des Wortes emporgehobenen Wirklichkeit ein Wirkanspruch des Dichters: „Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“ „Es ist nichts als eine Dummheit, zu glauben, daß ‚Kunst‘ eine Angelegenheit für Ästheten sei. Ihr strenger Anspruch macht nirgends Halt“ (Dehn, R. M. Rilke, S. 162), und wenn dieser Anspruch auch zunächst „von dem anblickenden Anblick der Gestalt her vernehmbar wird“, zwingt er uns doch zurück auf Gesetz und Wissen, Erlebnis und Idee hinter bzw. vor der Form, in der sich das Kunstwerk als objektives und selbständiges Sein präsentiert. Es gibt kein Gedicht Rilkes, das nicht unter der bestimmten Zeugung der Lebensgestaltung, Lebensbewältigung und fremden Lebensbeeinflussung steht, und jedes Zeugnis wird um so gefährlicher, je mehr der Zauber der Form es objektiviert. Der Wille Rilkes und die Gefährlichkeit seiner Schöpfung ziehen für uns die Berechtigung und die Notwendigkeit nach sich, die Gehaltsform aus der Gestaltsform zu lösen, die Lebensschau und Daseinswertung des Dichters nicht nur als „künstlerische Werkübung“, sondern als Bekenntnis zu fassen, Umfang und Richtung seiner Erkenntnis zu suchen, seinen weltanschaulichen Ort zu fixieren und seine dichterische Gestalt zur nackten menschlichen zu konkretisieren.

Damit erklärt sich zugleich der berechtigte Wunsch, der Gefahr Rilke,

seiner menschlich-tiefen und doch hoffnungslosen Weltanschauung eine andere Wertung, eine andere Gewalt korrigierend gegenüberzustellen: der Hoffnungslosigkeit der „Duineser Elegien“ die geistige Überhöhe katholischer Weltanschauung in der „Salzburger Elegie“. Die wissentliche Beschränkung auf die Elegien wird dabei biographisch gerechtfertigt durch die Tatsache, daß Rilke „eigentlich mit jedem Buch wie mit einem ganz neuen Einsatz begann, so als ob er vorher nichts geschrieben hätte“ (Dehn S. 145), und daß die Duineser Elegien den tiefsten Blick seiner Weltanschauung bedeuten, sachlich dadurch, daß so nicht nur von dem objektiven Werden, sondern auch von der subjektiven Vorliebe der Person zur Person distanziert wird. Gleichzeitig paradigmatisieren wir durch diese Beschränkung Rilke zu dem Dichter, „der nicht glaubt“, und weiten sein Wesen aus zu dem Wesen des „Gott-Fernen“, während uns in Hasenkamp der Dichter, „der glaubt“, und das Wesen des „Gott-Nahen“ entgegentreten soll, mit andern Worten, es wird der Frage die Antwort, der „Angst“ die Ruhe, der fruchtlosen irdischen Verwandlung der Dinge durch die Seele, das ewige Kreisen der Seele und der Dinge in Gott „in uns und über uns“, der Mystik der Glaube, dem Augenblick der Gegenwart die Ewigkeit der Zeit gegenübergestellt.

Es geht also weniger um die Wirkungen selbst, als um das, was dahinter steht und vielleicht sich versteckt, und am wenigsten um die, welche sie gemacht haben, um die Dichter, obwohl sie als Extreme eines dichterischen Geschehens zueinander gehören. Nicht nur Extreme der Form nach. Rilkes Passivität ist aktiv und Hasenkamps absolute, d. h. aus dem Absoluten gespeiste Aktivität ist passiv. In dem Überschneiden der Gefühle und des Willens treffen sie sich, aufeinander bezogen durch ein entgegengesetzt gerichtetes künstlerisches Schicksal, in dem die Kunst zum Leben wird. Hier können wir mit Recht Rilke und Hasenkamp vergleichen; denn die Frage, die am Ende der Rilkeschen Kunst und seines Lebens steht, findet ihren Ausgleich in der Verkündigung des großen katholischen Ordo, den Hasenkamp ihr als einzig gültige und gottgesetzte Antwort anbietet.

In Rilke „erscheint in neuer Gestalt und verwegener Steigerung der ‚romantische Geist‘“ (Hankamer), der sich darin ausdrückt, daß er alle Grenzen verwischen will, um ins grenzenlos Unendliche hinauszustoßen. Der Romantiker sucht aus der wirklichen Endlichkeit, die er nicht bewältigt, herauszukommen in ein Reich, in dem er Weltschöpfer sein kann. Durch seine Progression in das Unendliche, die durch die Poesie ihren Niederschlag in der Wirklichkeit findet, sucht er die Seele zu lösen und gleichzeitig für sich zu retten. Die drei großen Mächte, die für den Romantiker ein gewisses Konglomerat für die unendliche Wirklichkeit waren, sind die Vergangenheit bzw. die Geschichte, die Menschheit und das Ich, und zwar als tätige, alle Möglichkeiten enthaltende Projektionen. An dem wirklichen Sein dieser drei Mächte, an ihrer faktischen Realität sind sie gescheitert. Rilkes verwegene Steigerung besteht nun darin, daß er auch diese Gefäße romantischer Eigentümlichkeit fortstößt, um nur im Verhältnis des Ich zum Ding die Heimat der Seele zu finden, daß er das

Gestaltlose zwischen dem „Er“ und „Es“ ins Kosmische erweitert. Sein Fiasko ist, daß er dabei statt der Fülle des Alls nur das Nichts erreicht und sich in dieses Nichts verliebt.

Rilke hat es vermieden, seinen einzelnen Elegien sinngemäße Überschriften zu geben, vielleicht um die bildhafte Form des Wortes nicht zu zerstören, um jede Einzwängung und Starrheit des geheimnisvollen Flusses zu vermeiden. Deshalb wird auch die äußerst strenge Form des Distichons durch eine innerliche Nachgiebigkeit bis zur Gestalt einer neuen Form aufgelockert: denn „innen / wer wehrte, hinderte innen in ihm die Fluten der Herkunft? / ... Er, der Neue, Schauende, wie er verstrickt war / mit des innern Geschehens weiterschlagenden Ranken / schon zu Mustern verschlungen, zu würgendem Wachstum, zu tierhaft / jagenden Formen. Wie er sich hingab —.“ Die Verse der dritten Elegie deuten lebhaft das gewaltige, innere, ichmitreißende Erlebnis des Ver„dichtungs“vorganges, während dessen sich Rilke, wie er schreibt, selbst vergaß, nicht aß noch trank, bewußt und doch willenlos dem Hauche der einsamen „Gotteswahrheiten“ in seiner Brust hingegeben. Wir können daher auch bei einer weltanschaulichen Interpretation sein Wort, das, scheinbar so einfach und alltäglich, bis zum Äußersten mit Sinn erfüllt ist, nicht entbehren. — Um es vorwegzunehmen: Rilkes „Gott“ ist einsam, und sein Mensch ist einsam. Der Raum, der Weltraum zwischen beiden ist zu groß, um von hier nach dort überbrückt zu werden, jener Raum, der das Sehnen und grenzenlose Schicksal des Menschendaseins enthält und aufhält, der geistige „Nacht-raum“. Unnützes Schauspiel des einsamen Menschen, verbend des „Herzens Verschwendung“ in die gestaltete Leere zu schicken, in der nichts ist als „Abschied“! Unnützes Verlangen des sehnenden Menschen, in Gottes Einsamkeit gehört zu werden! „Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?“ Auch dem übersteigerten romantischen Versuch, das Menschliche ins Abgründige und Unfaßliche zu erweitern, gelingt es nicht, dieses Abgründige zu fassen oder als Substanz in das Leben einzubauen. Rilke zerbricht in der Sehnsucht nach dem „Nichts als dem All“, die „gestaltete Welt“ stößt ihn als ewige Verzerrung seiner Liebe zum All immer wieder in die Grenzen, die seine mystifizierende „ziellose Zeitseele“ verwischen will, zurück.

Die sehnsuchtsvolle Fremdheit des Menschen im Irdischen und das hoffnungslose Hinausstreben in das Grenzenlose liegen als unendlich trauriger Grundakkord über jeder Thematik, die in den Elegien angeschlagen wird. Versuchen wir trotz der leidenschaftlichen und schrankenlosen Bewegung, die über der ganzen Dichtung liegt und von Welle zu Welle durch die Gesänge strömt, die Ideengründe zu fühlen und zu fassen, so müssen wir uns klar darüber sein, daß die Deutung immer in etwa fraglich erscheinen wird, weil die Auflösung des Ganzen und im Ganzen der Interpretation des Einzelnen von vornherein widerstrebt. Es ist nur ein Hilfsmittel erster gedanklicher Interpretation für den gehaltsuchenden Interpreten, durch eine Beschriftung der einzelnen Elegien einen Eingang in die Dichtung zu finden. Immerhin scheint dieses Mittel besser und günstiger zu sein als eine Betrachtung der Motivgruppen, die nur scheinbar das versuchte

und gesuchte Mysterium des Lebens tragen, während durch die thematische Übersicht bereits ein kurzer Einblick in die Sinndeutung des Gedichtes gegeben wird. Die Themen sind: 1. Elegie. Von der Sehnsucht aus dem Geheimnis des Todes als Tröstung und Rettung. 2. El. Von der Hoffnungslosigkeit des Menschen, sich in die Dauer zu erheben. 3. El. Von der Ohnmacht der Liebe und der Macht des Blutes. 4. El. Von dem Schauspiel der Jugend zwischen Puppe und Weltraum. 5. El. Von der Lebenssteigerung des Helden. 6. El. Von den Bei„spielen“ der fahrenden Gaukler. 7. El. Von der Schönheit und Fraglichkeit des Hierseins. 8. El. Vom „Gegenüber“ und vom ewigen Abschied. 9. El. Von der Verwandlung der Dinge durch das Wort. 10. El. Von den Lehren der „Klage“. — Jeder einzelne Gesang kennzeichnet sich so als eine Kunde von der Sehnsucht und Nicht-Erfüllung des menschlichen Erlebens.

Wir beschränken uns hier auf die Frage nach dem Menschen. Diese Frage stellen heißt, die Frage nach dem Leben beantworten. „Leben“ aber ist die Erfüllung des Wunsches, an der „Seinswirklichkeit der Dinge teilzunehmen“. Und hier versagt Rilke. Zwar kann er einmal rufen: „Hiersein ist herrlich“, und er ruft es wegen eines kurzen Momentes, wegen eines „mit den Maßen der Zeit kaum Meßlichen zwischen zwei Weilen“, da der Mensch „ein Dasein hatte. Alles. Die Adern voll Dasein.“ Der Jubelruf wegen eines solchen gesteigerten Momentes zeigt symbolisch klar, wie hoffnungslos fremd der Mensch in Wirklichkeit im Leben steht, dem „das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört. / Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen.“ Was nützt der kurze Augenblick, in dem wir uns des „Hierseins“ bewußt werden, wenn es sich, kaum daß wir es „innen verwandeln“ wollen, verflüchtigt, ja wenn wir uns selbst dadurch verlieren. „Wir, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach, wir / atmen uns aus und dahin; von Holzglut zu Holzglut geben wir schwächeren Geruch.“ Sind wir überhaupt wirklich hier? Besitzen wir die Welt? Kennen wir sie, und die Welt — kennt und anerkennt sie uns? „Ach, wen vermögen / wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht, und die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt.“ Die biologische Höherentwicklung von der Pflanze zum Menschen bedeutet ja zugleich eine Entwicklung zur Entfremdung aus dem Sein, von dem ihn das Zurückbewußtsein ebenso entfernt wie das Streben zur Grenze. Der Ruf in des Menschen Brust ist ewig, über den Tod hinaus, und selbst „die Versunkenen suchen / immer noch Erde“. Aber die Erde will sie nicht, hört sie nicht, diesen „luftigen Austausch“ des Menschengeschlechtes, diese „Schwindendsten“, und alles auf ihr „ist einig, uns zu verschweigen“. Gibt es also hier, wo „Bleiben nirgends ist“, noch die Möglichkeit, etwas zu greifen, Dasein zu fühlen, ohne daß die „unendlich ängstlichen Hände“ es wieder fahren lassen, eine Möglichkeit, die nicht nur Ruf ist und Sehnen, sondern Anruf und Aufgabe?

„Sein“, „Dasein“ heißt für Rilke das Blick-Wagnis in das Freie, Offene, Ewige, Nichts, in das Gestaltlose, bedeutet einen Zustand jenseits des Sehns, der Klage, des Abschieds und des Todes. Dieses „Sein“ muß

Rilke dem Menschen absprechen, solange er noch im „Irdischen“ wandelt, in der „gestalteten Welt“, die überall Bretterwände, Sichtgrenzen vor ihm aufstellt, so daß „unsere Augen wie umgekehrt sind und ganz um sie gestellt als Fallen“. Leben ist erst in der Ewigkeit. Noch steht trennend der Untergang zwischen ihm und Gott. Erst die Freiheit vom Tod zerstreut das Dunkel, das wir selbst auf „die Spiegelung des Frei'n“ werfen; der Übergang erst macht den Menschen lebendig, und die Erde und das „Hiersein“ wird nur erträglich als Vorwand für diese „letzte Geburt“. Allzu vage ist der versuchte Trost, daß „wir uns sehnen nach Schicksal“, da wir es doch ständig zu vermeiden suchen, ob „uns auch scheinbar / alles Hiesige braucht, dieses Schwindende, / das seltsam uns angeht“. Nicht Sehnsucht ist das Schicksal, das uns so konträr ist, so „gegenüber und nichts als das und immer gegenüber“, sondern bittere Notwendigkeit, ja einzige Möglichkeit, um als Menschen zu fühlen, unsere „Enterbung“ rückgängig zu machen und uns ins „Unsichtbare hin“ einzufügen, durch ewig neuen Anfang und ewig bereiten Abschied. Im Schicksal bindet sich der Mensch an das Objektive und wandelt er „seine Schande“ um in „unsägliche Hoffnung“, in ihm wird ihm das Wesentliche seines Lebens, die eben noch mögliche Bürgschaft und Grundlage des ewigen Seins mitgeteilt: der Auftrag und die Verwandlung.

Es gab eine Zeit, da Heilige, „Unmögliche“, wie der Dichter sie nennt, auf Erden knieten und Gottes Stimme hörten. Wir ertragen Gottes Stimme nicht mehr, und selbst der Engel, der vom Dichter gerufene Gott-Ersatz, der letzte Versuch, in seiner Person die Seinswirklichkeit dem Menschen nahe zu bringen, „ist schrecklich“. Unser banges Menschsein verzagt vor der Größe der Schönheit, und, gleich als wenn es keine Erlösung gegeben hätte, als wenn nicht Gottes Sohn aus dem Feuerglanz der Ewigkeit in den menschlich-irdischen Leib hinabgestiegen wäre, bewundern wir das Schöne nur noch deshalb, „weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören“. Keine Stelle lebt die ganze Trostlosigkeit Rilkeschen „Hierseins“ so, wie sein Preislied auf die Engel, die er schuf, als für ihn „das Schöne zum Schrecklichen wurde, als der Dichter die verlorene Du-Beziehung im Transzendenten zu verwirklichen sich aufmachte“: „Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung, / Höhenzüge, morgenrötliche Grate / aller Erschaffung, — Pollen der blühenden Gottheit.“ Sie merken ja nichts von unserem Wesen „in dem Wirbel / ihrer Rückkehr zu sich. (Wie sollten sie's merken?)“ Dringt doch das zwiespältige Rufen des Menschen nicht hin zu ihrer Seligkeit: „Seine zum Greifen / oben offene Hand bleibt vor Dir / offen, wie Abwehr und Warnung, / Unfaßlicher, weit auf.“

Infolge des gescheiterten „Versuches zur Transzendenz“ kommt nun der „Auftrag“ erst aus dritter Hand, als „ununterbrochene Nachricht“ der Stille, als Mahnung des „Gegenüber“, als Zuflucht des Vergangenen und Gestürzten, als „Entäußerung der Nacht“. Ist es da schon schwer, den Auftrag zu hören, uns ihm gegenüber nicht zu „verspäten“, uns und ihn nicht zu „verraten“, noch viel schwerer ist es, ihn zu „bewältigen“ und zu „bewähren“, d. h. aber den ersten Schritt ins Sein zu tun. „Seht, mir

geschieht's, daß meine Hände einander / inne werden oder daß mein gebrauchtes / Gesicht in ihnen sich schon. Das gibt mir ein wenig / Empfindung. Doch wer wagte darum schon zu sein?" Das Zutrauen des Menschen zur Welt und der Welt zum Menschen ist zersprungen, das „Maß des Abstandes“ zerrüttet, und unmöglich beinahe erscheint es, dem einzelnen seine Stelle zu zeigen, d. h. die Stelle zwischen Welt und Spielzeug, zwischen Ewigkeit und Jugend, die seit Anbeginn dafür bestimmt ist, wenigstens den „reinen Vorgang“ seines Lebens aufzunehmen und zu tragen.

„Nirgends wird Welt sein als innen“: „wo doch das sichtbarste Glück uns / erst zu erkennen sich gibt, wenn wir es innen verwandeln“. Dieses ist die zweite Aufgabe, die zweite Hoffnung und die zweite Verzweiflung des Menschen. Rilke hat die „Verwandlung“ versucht, indem er zuletzt sogar jedes scheinbare „Halt“ aus sich verbannte und indem er die Metamorphose des Grausigen auf sich nahm, um das Sein zu finden. Aber diese Verwandlung kostet eine „Verschwendung des Herzens“, die die vielen nicht überstehen, ja häufig nicht einmal ahnen und gewahren. Und doch wird der Mensch erst hier zum „Ich-selbst“, hier wird das „Ding“, die Erde sein, durch das Mittel, das ihm im Wort und in der Liebe gegeben ist. Die Verwandlung ist des „Säglichen Zeit“. „Sinn dieses Schauens kann nur sein, daß der Schauende im inneren Anschauen des Gegenstandes, im Nachzeichnen seiner Gestalt, bis an den Rand voll wird von Wirklichem; so selbst Wirklichkeit erlangt. Denn während alle Dinge ihr Sein als ein Selbstverständliches leben, ist der Mensch zunächst nur der Ort möglichen Seins; er wird sich selbst erst real, indem er an der Seinswirklichkeit der Dinge teilnimmt, sich in sie hineinschauend“ (Dehn S. 51). Die einzig glückliche Aufforderung, die Rilke an uns richtet, ist der Ruf zum Liebeswort, eine ganze Elegie verschwendet er an diese einzige menschliche Macht. „Erde, ist es nicht dies, was du willst; unsichtbar / in uns erstehen? ... Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?“ „Sag ihm die Dinge“, ... „wie die Dinge niemals meinten zu sein“. „Und diese, vom Hingang / lebenden Dinge verstehen, daß du sie rühmst; vergänglich, / traun sie ein Rettender uns, den Vergänglichen, zu.“

Zweimal gelingt es vielleicht dem Menschen, sich in die Ewigkeit, zum Gottes-Gestalter zu steigern: als Liebender und als Held. Diese beiden werden darum vom Dichter immer wieder zum Beweis seiner Sehnsucht herangezogen, um am Ende doch zu nichts anderem als zum Beweis seiner berechtigten Hoffnungslosigkeit zu werden. Auch die Liebenden, die „in ihren Türmen aus Lust“, „in ihren kühnen, hohen Figuren des Herzschwungs“, „einander genügten“, versagen, sobald der kurze Moment des Genusses, des Außer-sich-seins vorbei ist, und der eine wieder im andern „sein Gegenüber“ erblickt, oder, noch furchtbarer, sobald im Liebenden oder Geliebten das „zahllos Brauende“ der Vergangenheit aufsteigt, die Stimme des „älteren Blutes“, „noch satt von den Vätern“. „Ruf ihn, ... du rufst ihn nicht ganz aus dem dunklen Umgang.“ Die Vergangenheit, die Väter, die Mütter kommen der Liebe zuvor, und nur schwer ist sie imstande, das Übergewicht zu halten und im „verlässlichen Tagwerk“

das Sein für den Geliebten zu retten. „Der Dichter scheint auf der Schwelle des Gefühls zu verharren, behutsam, die Möglichkeiten des schwebenden Augenblickes nicht zu zerstören, und der grausamen Wirklichkeit des Eros zu entgehen, ein Abschiednehmender schon im Kommen.“ Denn „wie bestürzt ist eins, das fliegen muß / und stammt aus einem Schoß. Wie vor sich selbst / erschreckt, durchzuckts die Luft, wie wenn ein Sprung durch eine Tasse geht“, sagt Rilke schon von „der halben Sicherheit des Vogels“, die der Mensch doch ganz entbehren muß. — Auch der Held ist nur Beispiel; Zeuge des Seins durch die gesteigerte Sehnsucht, die ihn zum Tode führt, von dem ihn nichts zurückhält: „beständig, / nimmt er sich fort und tritt ins veränderte Sternbild / seiner steten Gefahr.“ Der Tod gehört zum Helden notwendig hinzu, das irdische Leben ist für ihn kaum ein Lächeln; er entgeht uns durch seine Größe. Aus dem Mutterschoß, aus dem Schlaf springt er, fast nicht erwachend, „ins Glück seiner süßesten Leistung. / Sieh: wie der Gott in dem Schwan.“

„Wir aber verweilen, / ach, uns rühmt es zu blühen, und ins verspätete Innere / unserer endlichen Frucht gehen wir verraten hinein.“ Wo also findet der Dichter da noch ein Symbol unseres irdischen Seins, unseres vergeblichen Tuns? In einem Abseitigen, fast Unwirklichen. — Symbol unseres irdischen Seins ist die Puppenspielbühne. Die Puppe ist wirklicher als der Bürger, der den Vorhang nicht von seinem Herzen zu reißen wagt aus Angst vor dem Abschied. Der Bürger ist der gemeine Mensch, der sich selbst verrät und aus Angst belügt und sich verkleidet. Denen aber, die das „Sein“ wollen, bleibt nur die verzweifelte Tat, auf die leere Bühne zu schauen, unentwegt, ob das Herz auch erfriert vor dem „grauen Luftzug“, der aus dem „Zwischen“raum herbläst, vielleicht daß, „um sein Schauen / am Ende aufzuwiegen, dort als Spieler / ein Engel hin muß, der die Bälge hochreißt. / Engel und Puppe: dann ist endlich Schauspiel. / Dann kommt zusammen, was wir immerfort / entzweien, indem wir da sind.“

Symbol unseres irdischen Tuns sind die fahrenden Gaukler, die „Flüchtigen noch als wir selbst“. Unter dem dünnen Mantel des Lächelns zwingt uns die Not zu tun und zu handeln. Körper und Seele werden verbraucht im rasenden Alltag, auf dem „vom ewigen Aufsprung dünneren Teppich“ unseres Lebens, der wie verloren im Weltraum hängt. Glück ist da nirgends, überall nur verpflichtender Schein; so wie bei der Tänzerin nur „die Fransen glücklich sind“ oder „über den jungen prallen Brüsten die grüne, metallene Seide“. ¹ —

¹ Die philosophische Entsprechung der von Rilke in den „Elegien“ niedergelegten Anschauungen bildet weit übereinstimmend die Philosophie Martin Heideggers, vor allem in seinem Werke „Sein und Zeit“. „Heidegger sieht beharrlich nur den einzelnen, er will und kann sich nicht aus dem Vollzug des Lebens herausnehmen, um etwa den Blick auf eine objektive Ordnung frei zu bekommen“ (Kuß). Daher seine Charakteristik des „Daseins“ als eines „Geworfenen“, der menschlichen Seinsart als des „Verfallen-Seins“, der „Entfremdung“ und des „Sichverfangens“. Auch für ihn ist „das Sein des Seienden überhaupt nur verstehbar, wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik [1929] S. 228), und die Grundhaltung „allen Existierenden“ ist daher „das

Wir tun recht daran, der Hoffnungslosigkeit Rilkes den großen Ordo gegenüberzustellen, der in der Kirche der katholischen Gemeinschaft die Menschen zur „Ewigkeit“ sammelt, „weil, eine Lanze, das Kreuz durchstieß die Verzweiflung“.

In seiner Rilke-Interpretation sagt Fritz Dehn: „Das Wort, daß dem Glaubenden geschehe, wie er geglaubt hat, erfährt hier eine wahrhaft schreckliche Erfüllung.“

„Des Schrecklichen Anfang.“ Die Erlösung aus der Einsamkeit, die Gegenwart des Seinsmächtigsten: die Schönheit in nackter Gestalt: des Schrecklichen Anfang. Angst.

Die Gestalt des nackten Menschen ist die Gestalt der Angst. Aber hinter dem alles zugebenden und grenzenlos anerkennenden Satz: „In der Welt habt ihr Angst“, steht das nur mit dem Sein der Welt auch die Angst aufhebende Wort: „Aber ich habe die Welt überwunden“ (Dehn a. a. O. S. 241).

Wo Rilke zweifelnd und sehnend den Sinn des Lebens zu erfassen sucht und seinen Gesang fast bis zum „Zucken der Sinnlosigkeit des Menschlichen“ hindurchjagt, da ruht der Dichter der „Salzburger Elegie“ in der Klarheit des Glaubens, legt er seine Hand „in azurener Nacht der ersterschaffenen Ordnung / in des Erschaffers Spur“. Hasenkamp streift die Ichhaftigkeit eines eigentümlichen Erlebens ab, weil er eine Wahrheit als Grundlage des Sinnes der Welt weiß: die vollzogene Erlösung. Gott ist nicht einsam und der Mensch ist nicht einsam; denn der Sohn Gottes hat die Kluft des Weltraumes überbrückt, hat die unendliche „Klage“ des Menschen als seine Klage übernommen und erlöst.

„Als auf Golgotha brach, nachdem ich Galle verkostet,
Todverloren der Blick, schrie ich eueren Schrei,
Warum verlassen euch Gott in diesem Jahrhundert des Schmerzes,
Schrie zum Vater ich laut — mein war die Klage von Euch.“

Brach Rilke wie ein verwundetes Tier durch das Dickicht des Lebens, gepeitscht von der „Liebe zum All als zum Nichts“, ruht der Dichter, der „das Siegel Christi empfangen“, im Bewußtsein der Rettung aus Schuld und Sünde zu den Füßen Gottes, um das „Nichts“ aus dem Menschen herauszubannen und den „sehnenden Blick“ in die Runde der Engel zu führen:

Erzittern“ oder die „Angst“. Der Mensch lebt in einem „Un-zu-Hause“. „Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins“ (Sein und Zeit I, S. 263), und wenn der Mensch das „Dasein“ auch entschlossen in heroischer Tragik als „Sorge“ auf sich nimmt, so bleibt ihm doch letztlich nur, die „Verlorenheit“ zu erkennen, und „einsam steigt er dahin, in die Berge des Urleids“ (10. El.). So wird denn auch Heideggers heldischer Pessimismus: „Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“, dichterisch paraphrasiert durch Rilkes „Klage“: „Und wir: Zuschauer, immer, überall, / dem allen zugewandt und nie hinaus! / Uns überfüllt's. Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst. / Wer hat uns also umgedreht, daß wir, / was wir auch tun, in jener Haltung sind / 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“ (8. El.).

„Sprich zu der strauchelnden Zeit in des kommenden Taglaufes Zunge,
Daß nicht ihr mächtiges Haupt fällt auf dem Blocke des Nichts.“

Rilke ertrug Gott nicht. Schönheit und Schrecklichkeit gingen für ihn in furchtbarer Vision ineinander über. Der „Vulkan des Chaos“ in seiner eigenen Brust ließ ihn fern von Gott und seiner Gnade nur den „flammen- den Mund“, den Engel, der nicht spricht, sehen, ohne zu wissen und zu glauben, daß aus ihm im Kusse der Liebe die Gnade auf uns herabkam. Verloren vor Gott, lebte er verloren in der Welt, die doch nur Abglanz ist der „ewigen Weisheit“.

Die veränderte Situation, in die wir mit dem ersten Vers der Hasenkampschen Dichtung treten, klingt uns klar aus dem vollen und mächtigen Ausruf entgegen: „Gottes ist unser Pfad.“ Die Aufgabe des Dichters ist es nicht mehr, nach dem Sinn des Lebens zu fragen, sondern frohlockend Gott zu verehren, seine Schöpfung zu besingen und für das Volk stellvertretend und auffordernd in die Gefolgschaft des Erlösers zu treten: „Wir singen die kommende Stätte, / denn das geborstene Land trank der Erlösung Tau.“ Das „Wir“ trägt den tiefen Anspruch und vollen Wert, den es in der Liturgie der katholischen Kirche hat, ist nicht der Ausdruck eines gesteigerten Ichs, sondern der lebendige Beweis einer im Glauben einigen Gemeinschaft. In demselben Glauben erlangen die Welt und die Zeit ihre Wirklichkeit, sowohl die ihres reinen Seins als auch die ihrer vollendeten Symbolhaftigkeit, indem diese Wirklichkeit emporgehoben wird zu dem Glanz einer „christlich redenden Schöpfung“ und zur Teilnahme an der Auswirkung der Erlösung. — Ist „Duino“ als zufälliger Lieblingsort Rilkes unbeteiligt an der Entstehung und Sinndeutung der Gedichte, trägt auf der andern Seite „Salzburg“ den symbolhaften Charakter der ganzen Dichtung, weil es „im Auge der Gottes Mutter“ als „Gottes lebendige Stadt“ geschaut wird, „damit, an die Brust ihr gelehnt, Eden, das neue, wir sehn“. Im Glauben wird die Vergangenheit jener Zeit, als „Germaniens Söhne ganz zum Glauben entbrannt“ waren, hineingerissen in die Hoffnung der Zukunft, daß „Deutschland, wieder das Wort deiner Mutter du hörst“. Im Glauben wird die Angst der Gegenwart, in der „rot von Osten heran rollt wieder die Woge der Völker“, gebannt durch das Vertrauen auf den ewigen Fels Petri, denn „unsere Liebe zu ihm ist der Fittich kommender Gnade, / da zu den Füßen zurück Deutschland der Mutter sich kehrt“. Im Glauben empfängt die Natur das neue Zeichen ihrer Bestimmung zur Auferstehung, sie wird „wieder sie selbst“, was sie seit der Sünde nicht mehr war, und fähig, uns über sich hinaus in das Reich der Übernatur zu weisen: „Da ihre Lippen wir nun begierdelos wieder verkosten, / Hören wir wieder den Rat unserer Engel in uns.“

Es ist bezeichnend, daß die Berechtigung des Dichters zum stellvertretenden Gebrauch des „Wir“ seinen Umfang konkretisiert auf eine Gemeinschaft, in der der Glaube diesseitige reale Wirklichkeit geworden ist, auf Deutschland, das einst als „Mythos des Logos“, als Lebensbeweis des Glaubens in der Geschichte lebte. Die Elegie sucht also die Relation von Diesseits und Jenseits, von Zeit und Ewigkeit, sucht die Glaubenswirklichkeit vergangener Tage als mögliche Lebenshaltung auch der

Gegenwart nahezubringen. Die als Möglichkeit fast nicht greifbare und denkbare Stunde der Erlösung — „Wo zur Liebe nicht Raum, Hunger sind, Zweifel und Durst. / Da mit den Gliedern gespannt Ich zwischen die hackenden Blitze / Bin der erbitterten Zeit, süht auch sie mein Blut“ — wird, nun sie geschichtliche Tatsache geworden ist, für ewig und für alle „Licht“ und „Weg“ dem „verwundeten Fuße“. Salzburgs Schönheit und Geheimnis lauscht gleichsam dem „Siegeslied der Erlösung“ und ist Zeugnis für die zu eigentümlichem Leben gewordene Wirk- und Kulturkraft des Glaubens auf deutscher Erde. Darum „ist Salzburg mir teuer in Freuden / Als der Erlösung Mal, leuchtend von deutschem Gesicht“. Was immer das eigentümliche Leben der Stadt „auf deutschester Erde“ ausmacht: Der „Pegasus im Garten Mirabell“, die „Kapelle St. Gabriel“, der „Tempel der allerheiligsten Dreifaltigkeit“, „Dom und Residenz“, der „Kruzifixus auf St. Peter“, die „Katakomben“, der „Nonnberg“, die „romantischen Fresken im alten Nonnchor“, der „Blick zu den Bergen“, das alles lebt und spricht zu uns als Symbol und Kunde der Beziehung deutscher Erde und deutschen Schöpfungswillens zur Kirche, die ihre theokratische Würde einsmolz in den lebendigen Einheitswillen des Reiches. Salzburg ist dabei nicht nur die dichterische Verklärung dieser Einheit, nicht nur „ein Bild, das im scheidenden Lichte / Hängt vor erinnerndem Blick, der es melodisch umspielt“, nicht nur steingewordenes „Zeichen der Auserwählung“, sondern zugleich stellvertretend für Deutschland „die hoffendoffene Braut der kommenden Zeit“, daß mit „dem reinen Schwerte des Reiches“ „von neuem vor Gottes Völkern / Stehe Germanien auf, Fürstin im fürstlichen Rat“.

Über dieser Schau der Vergangenheit, bei der es natürlich nicht um die Form, sondern um die Idee wahrer Freiheit geht, um die Substanz des öffentlichen Lebens, erhebt sich glühend des Dichters Vision der Zukunft als Hoffen, die Erkenntnis der Wahrheit als Bedingung des christlichen Lebens. Damit ordnet er die geschichtliche Aufgabe um und ein in die natürliche Beziehung, und für ihn selbst erhebt sich als dichterische Pflicht die Vergegenwärtigung der Glaubenswahrheit und Glaubenskraft. Der Sinn der Welt und der Zeit wird neu erkannt in Gott selber, damit umgeben mit dem „Feuer des Wortes vom Anfang und Ende“ die „Geister dem Christ wiedergebildet“ werden. Denn „sind wir wieder geübt, das Wort der Engel zu hören, / fügt um Germaniens Stirn Friede den silbernen Reif“.

Während Rilke zurückbebt vor dem Ruf der Engel, vermag Hasenkamp, von ihnen geleitet, in die Nähe der Gottheit zu dringen, um, wenn auch verhüllt durch den Schleier des Diesseits und den Mantel der Symbole in der Schöpfung „als endlich-sichtbaren Ausdruck“ Gottes ihn zu erahnen und zu erkennen. Denn seit „dem saphirenen Grund der neue Orpheus entstiegen, / der vom Kreuze das Lied hinsingt über den Tod“, spricht jedes Ding für den, der hören will, die Stimme und das Geheimnis des Allerhöchsten.

Für Rilke ist die Stadt leer und trostlos:

„Freilich, wehe, wie fremd sind die Gassen der Leidstadt,
wo in der falschen, aus Übertönung gemachten
Stille, stark aus der Gußform des Leeren der Ausguß,
prahlt der vergoldete Lärm, das platzende Denkmal.
O, wie spurlos zerträte ein Engel ihnen den Trostmarkt,
den die Kirche begrenzt, ihre fertig gekaufte:
reinlich und zu und enttäuscht wie ein Postamt am Sonntag.“

Symbolkraft erlangen für ihn erst die „Schaukeln der Freiheit“ und der Aufputz des Jahrmarkts. Für den gläubigen Dichter aber trägt die Natur und trägt die Schöpfung des Menschen auf ihrem Boden als „wesensgemäß sichtbare Form“ „die Schrift der Allmacht“ und die Weisheit der Liebe. Wo dem ungläubigen Dichter daher die „Gestaltung“ das „Offene“ verstellt, da ist für den gläubigen Seher gerade diese „gestaltete Welt“ der Weg in das „Offene“, aber nicht als „Tod“ und „Nichts“, sondern als Leben in Gott; wo jenem „nach der ersten Heimat die zweite zwitterig und windig ist“ und er das Glück nur als Zustand der „Kreatur“ sieht, da ruft dieser: „Seligsehender Tag, da wiedergeboren wir wissen, / wie, dem Beschwingten gleich, wir sind verschwistert dem Licht.“

Die „Duineser Elegien“ werfen die Verzweiflung und die beziehungslose Allgemeinheit der Frage auf; die „Salzburger Elegie“ gibt die bestimmte Antwort des Glaubens, sieht die Zeit unter dem Aspekt der hier tätigen Ewigkeit:

„Ruhig wissend uns spricht des Glaubens heilige Frühe,
Mit dem Finger aus Licht lösend die Faust vom Gewölk,
Unter schwarzpeitschendem Sturm ist unsere Zeit wie die ihre.
Sie aber, brechend das Brot, spien die Sünde aus.
Mitten in drängender Nacht ihre Lippen am rosenen Kelche
Hingen des Morgens der Welt, der aus Maria uns kam.“

Es ist selbstverständlich, daß diese Interpretation der Weltanschauung von Hasenkamp ausgehen mußte als dem Dichter, der in der Positivität des Glaubens steht; Rilke vermag „Wirklichkeit“ in dem Sinne des erfüllten Seins, der substanziellen Gotterfülltheit, nicht zu fassen“ (Dehn S. 122), und wir vermögen es nicht mit ihm, wenn wir uns dem irrigen Wege des „Sich-selbst-Erfahrens“, der „negativen Mystik“ anvertrauen. Schließlich führt sein Weg zu den „Dingen“ ohne Gott, in deren „steinernen Stadt“ allerdings die Kirche „enttäuscht steht wie ein Postamt am Sonntag“; und so dringt er nicht einmal bis an den Rand der Gottheit, da ihm trotz verzweifelter Beschwörung der Gottersatz, der Engel, das nicht-antwortende „Gegenüber“ bleibt. Diese Leere erleichtert das Aufnehmen des dichterischen Klanges und der sanften Tonfolge seiner Worte. Denn die Rilkesche Form trägt letzten Endes nur das Erlebnis des „Nichts“.

Ganz anders der Hasenkampsche Stil. Er wird vom Inhalt lebendig bestimmt, d. h. von der liturgischen Objektivität der Glaubenswahrheit, die ohne besondere Betonung des Ich-Sentiments den Willen des einzelnen

in die Gemeinschaft des „Wir“ zwingt. Die Form Hasenkamps wird von der hymnisch-liturgischen Rationalität bestimmt, die wir aus den Orationen und Hymnen der katholischen Kirche kennen, und die selbst den Einsamen immer wieder aus der eigenen Gedankenverkapselung und dem Ichbwußtsein in die distanzierte Form der Gemeinschaft zwingt. Sie erfordert daher die betende Arbeit der sittlichen und geistigen Selbsterhöhung, während man dem Rilkeschen Wortklang folgt wie die Kinder der Flöte des Rattenfängers.

Umschau

Zur religiösen Weltlage

In einer Zeit, in der durch äußere Geschehnisse und innere Erschütterungen die großen Fragen der Menschheit bis in ihre letzten Voraussetzungen aufgewühlt sind und um Entscheidungen von gewaltigster Tragweite gekämpft wird, muß auch die Wissenschaft ihren Rahmen weiter spannen und höheren Flug versuchen, soll nicht des Lebens Bühne sie beschämen.

Von solchen Gedanken mag wohl der Marburger Theologieprofessor Heinrich Frick ausgegangen sein, als er es in seiner Schrift „Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage“¹ mit kühnem Mut unternahm, das innerdeutsche religiöse Ringen aus der Befangenheit des Tagesstreites zu befreien und mit den geistigen Strömungen auf dem ganzen Erdenrund in Zusammenhang zu bringen. Große Vertrautheit mit der Religions- und Missionswissenschaft kam ihm dabei zu statten, und so ist ein Buch entstanden, das einen wachen Geist und ein starkes, gestaltendes Denken verrät; zugleich ein für die gegenwärtige Stunde symptomatisches Buch, das des Interesses weiter Kreise sicher sein kann. Jedem Leser wird aber auch der scharfe Einschnitt zwischen den beiden Teilen der Schrift auffallen: zwischen der Tatbestandsaufnahme und der Wegweisung in die Zukunft. Der erste Teil schildert anschaulich und eindringlich die ganze Tiefe und universale Breite der religiösen Krise. In dieser Überschau über die geistige Weltlage und ihre Probleme liegt der eigentliche Wert und die anregende Kraft des Buches; hier können wir lernen, unsere Zeit und unsere Aufgabe

besser zu verstehen. Der zweite Teil zeichnet den praktischen und vermeintlich vorbildlichen Weg aus der Krise, verläuft aber derart in den Bahnen eines freisinnigen Kulturprotestantismus, daß nicht nur die Katholiken, sondern auch sehr viele Protestanten ihre Zustimmung und Gefolgschaft versagen werden. Es wird daher gut sein, vorab die großen Leitgedanken des ersten Teiles zu betrachten und jene Nutzenwendungen, die zu Widerspruch Anlaß geben, zurückzustellen.

Wer immer sich in dem Wirrwarr der heutigen Geisteslage zurechtfinden will, ist genötigt, durch die bunte Vielfalt der Erscheinungen „elementare Grundlinien“ zu ziehen, wobei er sich natürlich klar bleiben muß, daß jede Schematisierung dem Leben Gewalt antut. In den beiden ersten Abschnitten der Schrift über „Ort“ und „Stunde“ werden uns solche elementare Grundlinien geboten, die in der Tat zu klarerer Erfassung der Wirklichkeit verhelfen. Im Hinblick auf den „Ort“ ist Frick bemüht, die Lehren und Anregungen der Geopolitik, einer noch jungen Wissenschaft, für das Verständnis der religiösen Weltlage nutzbar zu machen. (Geopolitik ist kurz gesagt die Lehre von der geographischen Bedingtheit der Politik.) In Anwendung auf die Religion und die Religionen hebt er aus der Erdkarte ein Zentralgebiet hervor, den sogenannten Zerrungsgürtel, der Mitteleuropa, die Balkanhalbinsel, Kleinasien, Ägypten, Arabien, Vorder- und Hinterindien umspannt und Rußland vom Süden her umfaßt. Vom Mittelstück im Zerrungsgürtel gehen die großen Weltreligionen aus, deren Zahl sich auf vier beschränkt: Christentum und Islam, Buddhismus und Hinduismus. Der „Zerrungsgürtel“ ist der Kampfplatz ihrer

¹ 80 (IX u. 273 S.) Berlin 1936, Töpelmann. Geb. M 6.—