

Rilke und Kierkegaard

Von Prof. Dr. Werner Kohlschmidt, Kiel

„Darin liegt nämlich eines Menschen ewiger Wert, daß er eine Geschichte haben kann; darin liegt das Göttliche desselben, daß er, wenn er will, dieser Geschichte selbst eine Kontinuität geben kann ... und das ist wiederum die einzige des Menschen würdige Weise, Gott zu verstehen, daß man in Freiheit alles sich zueignet, was einem zustößt, das Frohe wie das Traurige“. Angestrichene Textstelle aus Rilkes Exemplar von „Entweder-Oder“.

Die schlimmste Krise, die Rilke je erfuhr, ist die nach dem Abschluß der „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“, der ihn leer und „ausgebrannt“, innerlich erschöpft bis zum letzten, wie der Dichter selbst brieflich immer wiederholt, zurückließ. Sie beginnt, rund gesagt, mit dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts. Für lange schlug ihn die Unruhe in ihren Bann, daß ihm ein künftiges Werk überhaupt versagt sein könnte und daß das Schicksal ihn mit gänzlichem Verstummen schlagen würde. Es war die Krise, aus der das gewichtigste, das Spätwerk Rilkes, geboren wurde. Sie darf mit Fug und Recht als die Elegienkrise angesprochen werden, weil sie durch das Ringen um die Vollendung dieses in Duino begonnenen und erst ein Jahrzehnt später im Wallis vollendeten Gedichtzyklus der „Düneser Elegien“ sozusagen sinnbildlich gekennzeichnet ist. Die Wurzeln dieser Krise liegen unzweifelhaft in einer tiefen, ins Religiöse reichenden Erschütterung, sofern man berechtigt ist, eine menschliche Einsicht als solche zu bezeichnen, die eine klare und radikale Selbstabrechnung in sich schließt und die eigene Existenz auf das Suchen nach einer ganz neuen Anschauung der Welt und des Menschen in ihr einstellt.

Daß der „Malte“ den Dichter „im Innersten erschöpft und ausgebrannt“ zurückließ, hatte seinen Grund in der verzweifelten Einsicht, daß Rilkes bisherige Versuche, die Welt zu bewältigen, ihn in einem aussichtslosen Kreise herumgeführt hatten. Rilkes bisheriges Menschenbild lief auf eine Feier der ästhetischen Individualität heraus, die der Erfahrung einer fragwürdigen, ja ohnmächtigen menschlichen Wirklichkeit nicht standhielt. Man darf auch vom theologischen Standpunkte aus gerade diesem Dichter nachrühmen, daß er dieses Ungenügen an der eigenen Wirklichkeit, aus dem alten ästhetischen Idealismus ausbrechend, in seiner ganzen Tragweite empfunden und durchgestanden hat und es nunmehr entschlossen in dichterische Gestaltung umzusetzen wagte. Er zertrümmerte damit für sich die Reste jener idealistischen Konstruktion, die das 19. Jahrhundert seit der Goethezeit als Menschenbild aufzurichten begonnen hatte und an

seinem Ende an Positivismus und Naturalismus bloß weiterzugeben hatte. Denn die unerschütterliche Zuversicht auf die Gottähnlichkeit des Menschen, schließlich mündend in einen Fortschrittsoptimismus, der ganz unversehens auf materialistische Fundamente gestellt worden war — das war das religiöse oder quasi-religiöse Thema des Jahrhunderts gewesen. Ein Thema, dessen Grundlagen recht eigentlich erst die Erfahrung des ersten Weltkriegs in Frage gestellt hat. Die Erscheinung Nietzsches und ihrer Auswirkungen in der Literatur bezeichnet wohl den Kulminationspunkt dieser Entwicklung und zugleich folgerichtiger Weise ihre vollendete Emanzipation vom Christentum. Der „Zarathustra“ ist schließlich ebenso sehr formal der Ersatz Gottes durch den künstlerisch schöpferischen Menschen wie inhaltlich logischer Weise die vollendete Konstruktion des Antichrist. In diesem Sinne steht der Rilke vor 1910, der Rilke des „Stundenbuchs“, der „Geschichten vom lieben Gott“ und des „Malte“, beispielsweise mit Stefan George und Thomas Mann unzweifelhaft in der Nachfolge Nietzsches.

Während aber George sich bis zu seinem letzten Werk, „Das neue Reich“, unbeirrt in der alten symbolistisch ästhetischen Richtung weiterbewegte, bedeutet das Spätwerk Rilkes, soweit es mit den „Duineser Elegien“ zusammenhängt, seit Kierkegaard vielleicht den radikalsten literarischen Versuch, das Menschen- und Weltbild von den stilisierenden Beschönigungsversuchen des romantisch-idealistischen Erbes zu befreien und auf eine Grundlage zu stellen, die der menschlichen Wirklichkeit als einer tausendfach versagenden und ungenügenden Rechnung trägt. So wird Rilke in einer höchst beträchtlichen Dimension seines reifen und späten Werkes zum Dichter des Scheiterns.

Ohne Zweifel ist dies das eigentliche Grund- und Ausgangsmotiv der „Duineser Elegien“. Bis dahin hatte Rilke seine Lösung auf Glück und Tragik des schöpferischen Menschen gebaut und auf eine Einwertung der begegnenden Welt, die in dieser die Identität mit Gott sehen muß (der gleichbedeutend mit den „Dingen“ ist), weil auf jeden Rest von Metaphysik bewußt monistisch verzichtet wird. Nun schlägt er um in eine Verlorenheit, die plötzlich den Menschen als ausgeliefert erkennt. Ausgeliefert an das Grauen der Vergänglichkeit, ausgeliefert an eine Einsamkeit innerhalb der Welt, die um so furchtbarer ist, weil sie den Trost des Materialismus nicht mehr aufrechtzuerhalten vermag, im Menschen wenigstens ein vollkommenes Sinnenwesen zu feiern. Zwischen den Wirklichkeiten steht in Wahrheit der Mensch, gebrochen durch das Bewußtsein, halb in allem. Er ist so wenig geschlossener Geist wie geschlossene Sinnenhaftigkeit. Ein jedes Wesen sonst hat seine Wirklichkeit, in der es ganz da ist: das Tier, die Pflanze, das Ding. Dem Menschen allein ist eine unreflektierte und ungebrochene Seinswirklichkeit höchstens noch in der Phase des Kindseins möglich. Aber dies, das „Dichte der Kindheit“, wie Rilke es nennt, ist nur ein kurzer Augenblick, in dem dem Menschen (und auch dann nicht immer) noch das Glück eines Welteinverständnisses, des Einvernehmens

mit Kreatur und Ding, geschenkt sein mag. Im übrigen ist das Grundthema der „Elegien“ das des nicht wirklichen und des dahinschwindenden Menschen: „Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? Und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge vor 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 verschmät, / uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich. / Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf / dunkelen Schluchzens. 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 . . .“ (I. Elegie). Das ist eindeutig. Es ist nicht nur die Einsamkeit erschütternd ausgesagt, sondern zugleich auch das andere bestätigt. „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang.“ In der Erfahrung der Vergänglichkeit ist notwendig die Zerstörung jenes ästhetischen Weltbildes enthalten, aus dem man Rilke vorher seinen Halt gewinnen sah. „Denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen, ach wir / atmen uns aus und dahin; von Holzglut zu Holzglut / geben wir schwächern Geruch“ (II. Elegie). Das ist die ausdrückliche Beziehung des Vergänglichkeitserlebnisses auf die Nichthaltbarkeit des ästhetischen Augenblicks, d. h. der vollkommenen sinnlichen Weltverarbeitung (denn „wir, wo wir fühlen, verflüchtigen“). In dieser klaren und ehrlichen Einsicht in die Unverlässlichkeit des schwindenden Menschen erscheint folgerichtig nun auch das Schöne nicht einfach mehr als Schöpfung eines glücklichen Genies, wie es bis vor kurzem etwa noch der Freund Rodin für Rilke verkörpert hatte, sondern als „des Schrecklichen Anfang“. D. h. es erscheint als eine dämonisch anonyme Wirklichkeit außer uns, die nur „gelassen verschmät, uns zu zerstören“. Schon hieraus dürfte hinreichend erhellen, daß die Duineser Krise auf nichts weniger als auf eine Neuordnung und Revision von Rilkes gesamter bisheriger Weltanschauung zielte. Es ist unschwer einzusehen, daß man es hier mit einer Krise ästhetischer Schwermut zu tun hat, die nicht ausbleiben konnte.

Und hier ist nun der Ort, den Namen Kierkegaards erneut zu erwähnen, der auch als romantischer Ästhet begann und zum unerbittlichsten Analytiker und Kritiker des Problems der ästhetischen Schwermut, ja der Psychologie des Ästhetischen überhaupt wurde. Kierkegaard bedeutet überhaupt für die Geschichte des modernen europäischen Selbstbewußtseins eine heute noch schwer abschätzbare Größe, von der ja bekanntermaßen auch der ganze moderne Existentialismus in Philosophie wie Dichtung zehrt. Denn Kierkegaard durchstieß ja zuerst mit seiner unerbittlichen christlichen Dialektik den Zirkel des Selbstgenusses, in den die Romantik unter Umwertung sogar des Todes und der Vergänglichkeit in sublimen Wollust der Erinnerung und der Sehnsucht die Seele gebannt hatte.

Rilke nun befindet sich im Verlauf der Elegienkrise in einer ziemlich genauen Analogie zum Kierkegaardschen Verhalten. Auch er durchlebt die ganze Fragwürdigkeit eines folgerichtig ästhetisch fundierten Humanismus

an sich und in sich und erkennt mit ähnlicher Schärfe wie Kierkegaard die Schwächen des humanistischen Fundamentes in den Aporien des menschlichen Daseins, insbesondere in der tödlichen Gefährdung des neuzeitlichen Menschen durch das Bewußtsein, das die menschliche Wirklichkeit selber nach allen Seiten ihrer Weltbeziehung hin zu zersetzen droht. In der dichterischen Aussage dieser Erfahrung in den „Duineser Elegien“ und eines ganzen, erst zum Teil veröffentlichten damit zusammenhängenden lyrischen Spätwerkes wird Rilke zum ersten Mal unmittelbar zum dichterischen Aussager einer Erfahrung, die, was das Ausmaß der Erschütterung angeht, in einer sehr wesentlichen Analogie zur christlichen Selbsterfahrung steht. Das Menschenbild der Elegien steht damit hinsichtlich seines kritischen und aporetischen Gehalts auch in Analogie zum christlichen Menschenbilde und ist (über Rilkes Selbstinterpretation hinaus) auch als dessen deutlichere Aussage anzusprechen als große Massen programmatisch christlicher Dichtung, wie sie sich heute darbieten.

Es dürfte nunmehr nicht mehr erstaunlich sein, wenn darauf hingewiesen wird, daß Rilke Kierkegaard nicht nur oberflächlich, sondern aus jahrelangem intensiven Umgang kannte. Die einzige mir bekannt gewordene Spezialuntersuchung über Rilke und Kierkegaard¹ sowie auch die weithin auf Rilke Bezug nehmende Existenzphilosophie von O. F. Bollnow² fußen hier leider nur weitgehend auf Vermutungen bzw. systematischen Folgerungen aus der Interpretation des Werkes. Es ist aber aus brieflichen Äußerungen und anderem eindeutig festzustellen, wie weit Rilke sich mit Kierkegaard in der Tat abgeben hat,³ besonders in drei Zeiträumen, dem von 1904 bis 1906, dem von 1910 bis 1911 und noch einmal um 1915. Die zum Teil mit Bleistift durchgegangenen Handexemplare der Kierkegaard-Bücher aus Rilkes Besitz haben sich (wenigstens zum Teil) in der Bibliothek Clara Rilkes in Fischerhude erhalten. Rilke hat darin gelegentlich mit eigener Hand Stellen, mit denen er sich besonders identifizierte, angemerkt oder auch mit Randbemerkungen versehen. Es handelt sich dabei um die seit 1901 in Deutschland erschienenen Übersetzungen von „Entweder/Oder“, den „Christlichen Reden“, den „Stadien“, „Furcht und Zittern“, „Wiederholung“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“.⁴ Darüber hinaus befindet sich im Rilke-Archiv in

¹ O. Janke, Rilke und Kierkegaard. Vierteljahrsschrift f. Literaturwissensch. und Geistesgeschichte. Jahrg. 1936.

² O. F. Bollnow, Existenzphilosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1948.

³ Die Briefäußerungen Rilkes über Kierkegaard habe ich zusammengestellt in „Rilke-Interpretationen“. Lahr/Schw. 1948 S. 12—14. Ich kann hier nur darauf verweisen.

⁴ Kierkegaard-Bücher aus Rilkes Besitz: Entweder—Oder. 2. Aufl. Dresden/Leipzig. Fr. Richters Verl. o. J. Rilkes Namenseintragung datiert Borgeby gard, July 1904. Das Tagebuch des Verführers. Leipzig, Insel-Verl. 1903. Eintragung „Bücherei R. M. und Clara Rilke.“ Stadien = Ges. Werke Bd. 4. Jena, Diederichs 1914. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift = Ges. Werke Bd. 7. Jena, Diederichs 1910. Furcht und Zittern/Wiederholung. Jena, Diederichs 1909 = Ges. Werke Bd. 3. Ausgewählte Christliche Reden. Gießen 1901. Eintragung

Weimar die von Rilke vollendete, dann beiseite gelegte Übersetzung der Briefe an Regina Olsen. Es darf dazu bemerkt werden, daß Rilke brieflich geäußert hat, daß er sich eine hinreichende Kenntnis des Dänischen geradezu um Jacobsens und Kierkegaards willen erwerben müsse.

Es kann von diesen Fakten her kaum ein Zweifel sein, daß die Duineser Wendung Rilkes, d. h. der Versuch, seine eigene ästhetische Vergangenheit zu durchschauen und einzugrenzen, von der Auseinandersetzung mit den Kierkegaardschen Fragestellungen nicht zu trennen ist. Gewiß nicht im Sinne einer Nachfolge mit den damit gegebenen christlichen Konsequenzen, wohl aber im Sinne einer selbsterkennenden Wahlverwandtschaft sowohl mit der Existenzdialektik Kierkegaards wie auch inhaltlich mit ihrer Romantik- und Idealismus-feindlichen Tendenz. Soweit ist der späte Rilke, ohne es zu wollen, dichterischer Gestalter menschlicher Daseinsproblematik, deren Richtung mit dem Versuch einer christlichen Weltverarbeitung, wie ihn Kierkegaard unternimmt, sehr Wesentliches gemeinsam hat. Rilke steht hier in einer innerhalb der christlichen Überlieferung zuerst erkannten und bestimmten Situation der Schwermut und ist als Dichter vielleicht der radikalste Verkünder ihrer kritischen Anwendung auf das Bild des modernen Menschen. Ich wüßte kaum etwas anderes, wo die Klage um die Grenzen des Menschlichen so echt und dringlich aufgeklungen wäre wie bei ihm. Und hierin allein liegt seine mehr als dichterische, seine einzig verbindliche und faßbare Aussagemöglichkeit auch im Hinblick auf die religiöse Situation. Das „Stundenbuch“ und die „Geschichten vom lieben Gott“ waren nur unverbindlicher Materialismus, wie er um 1900 allgemein in der Luft lag. Deswegen werden diese Werke, vom bloßen Gehalt her gesehen, nur als sehr zeitgeschichtlich bedingte Zeugnisse seiner Jugend zu werten sein. Die „Elegien“ und das ihnen verwandte Spätwerk aber werden in die Geschichte eingehen als neuzeitliche Spiegelung einer stetig menschlichen Situation: nämlich der der Selbstrechenschaft unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Scheiterns an der Wirklichkeit. Der Eingangsvers eines Gedichtes aus dieser späteren Periode Rilkes „Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens“ darf hier als symbolisch angeführt werden für das gemeinsame Element der Verzweiflung, aus der die fruchtbarsten Antriebe auch für dies dichterische Spätwerk fließen. Jedoch, es ist nur eine Gemeinsamkeit in der Aporie und in dem Versuch, sie auszustehen, ohne ihr auszuweichen, aber nicht eine Gemeinsamkeit mit der christlichen Lösung.

datiert „Frühling 1904 Rom“. Dazu (unaufgeschnitten) Kierkegaardsche Papirer. Forlovelsen. Gyldendalske Boghandel, Kjoebenhavn og Kristiana 1904. Ich bin für Nachprüfung und Ergänzung der bibliographischen Daten und meiner Aufzeichnungen über die Rilkesche Durcharbeitung der Kierkegaards Frl. Dr. Ursula Fischer-Bremen zu Dank verpflichtet. Selbstverständlich auch Frau Clara Rilke in Fischerhude für die Erlaubnis, die Bände in Ruhe bei ihr einzusehen.

Dies muß noch einmal klar festgestellt werden, damit nicht das Mißverständnis entstehe, als ob nun doch auf dem Umwege über Kierkegaard ein kryptochristlicher Rilke konstruierbar sei. Gemeinsam ist Rilke mit dem christlichen Weltbild in der Tat nur das Leiden an sich selbst und an der Welt, das Durchschauen der romantischen und idealistischen Überbrückungsversuche. Gemeinsam ist also der Wille, durch Fassaden und Trümmer zum nackten Grunde des Daseins vorzustößen. Von da an aber müßten sich die Wege Rilkes und Kierkegaards voneinander scheiden.

Es darf die Art der Beziehung Rilkes zu Kierkegaard, in der sich zugleich die eigene Entwicklung Rilkes mitspiegelt, an einigen Beispielen aus den Handexemplaren erläutert werden: 1904 vermerkt Rilke in seinem Exemplar von Kierkegaards „Christlichen Reden“ zu dem Kierkegaard-Text: „Der Heide dient dem Herrn, der Gottes Feind ist“ die eigene kritische Version am Rande: „Gott kann keinen Feind haben“. Wir kennen diese Version ja auch aus Goethes Theologie. Es ist das alte wieder aufgenommene pantheistische „Nemo contra Deum nisi Deus ipse“. Für den Rilke der „Stundenbuch“-Zeit ist es genau so gültig, weil es im „Stundenbuch“ eine eigene Wirklichkeit Gottes, die von der Wirklichkeit der Dinge und des Künstlers unterschieden wäre, nicht gibt. So konnte wohl 1904 der Kierkegaardsche Armutsbegriff aus den „Kristelige Taler“ sich für das „Buch von der Armut und vom Tode“, das dritte und letzte des „Stundenbuches“, mit auswirken (Rilke hebt auch die Rede von der Armut gesondert brieflich heraus). Aber das Theistische an Kierkegaard konnte der Monismus Rilkes sich keineswegs zu eigen machen. Daher die charakteristische Korrektur des Kierkegaard-Textes gerade an dieser Stelle. Offenbar hat sich nun in der Zeit der erneuten Kierkegaard-Beschäftigung von 1910 an Rilkes Interesse an Kierkegaard präzisiert, und zwar in der Richtung auf das eigentliche grundsätzliche Existenzproblem bei Kierkegaard. Am wichtigsten sind — neben der über diese Arbeit gesetzten zeitlich wohl früher angemerkten Stelle aus „Entweder—Oder“ — hier als Zeugnis die Ausgaben „Furcht und Zittern“, „Wiederholung“ (2. Aufl. Diederichs 1909), von Rilke im Herbst 1910 Clara Rilke übereignet, und Kierkegaard-Werke Bd. 7 (Diederichs 1910). Im ersteren hat Rilke für Clara Rilke doppelt angekreuzt die berühmte „Lobrede auf Abraham“, einfach „Problemata“, „Problema II“, „Problema III“, „Epilog“, „Wiederholung“. Es muß Rilke also das Kierkegaardsche Grundproblem der Unterschiedenheit von Religion und Ethik in seiner vollen Schärfe auch für sich selber aufgegangen sein. Auf der andern Seite sind in Band 7 in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift II“ bezeichnenderweise zwei von einander weit getrennte Stellen unterstrichen, die nachdrücklich auf die Realisierung der Existenz als das Wesentliche (gegenüber dem bloß Theoretischen) hindeuten. Es sind das: „Das hat u. a. im modernen Philosophieren so große Konfusion veranlaßt, daß die Philosophen so viele kurze Aussprüche über unendliche Aufgaben besitzen und dies Papiergeld gegenseitig respektieren, während es fast nie jemand einfällt, sich selbst darin

zu versuchen, die Forderung der Aufgabe existierend zu realisieren.“ (Seite 1 6/7) Sodann (unterstrichen bis „selbst zu verstehen“): „Existierend auszudrücken, was man von sich selbst verstanden hat, und sich so selbst zu verstehen, ist ganz und gar nicht komisch, aber alles zu verstehen, nur sich selbst nicht, ist sehr komisch.“ Genau dies, was Rilke zu Beginn der „Elegien“-Periode sich aus dem wiederaufgenommenen Kierkegaard als wichtig heraushebt, ist letztlich das Thema der „Elegien“ selber. Realisierte Existenz im Konkretesten, echtes Selbstverständnis als Ausdruck und Folge einer im Existieren gewonnenen Wirklichkeit — das ist das Anliegen. Die zweite angestrichene Stelle aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ wirkt in ihrem Folgesatz geradezu wie eine Absage Rilkes an die eigene Vergangenheit („Aber alles zu verstehen, nur sich selbst nicht, ist sehr komisch“). Denn in eben jener Zeit bricht Rilke mit dem Weg, der ihn von Worpsswede unter Rodins Einfluß geführt hatte und der ihn, zuerst subjektiv, dann, in Paris, unter der Forderung äußerster Sachlichkeit, zu einem virtuoso der Einfühlung gemacht hatte. Jetzt geht es nicht mehr um einzelne Probleme bei Kierkegaard (wie früher um das der Armut), sondern um das Kierkegaardsche Grundproblem der Existenz. Jeder Kenner des Rilkeschen Spätwerkes wird auch die Identität seiner Problematik etwa mit zwei weiteren angestrichenen Stellen aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift II“ sofort erkennen. „Die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ist ein Betrug“ (S. 15). Davon gerade gehen ja die ersten Elegien aus, während der Rilke der „Neuen Gedichte“ seinen Sinn gerade in der Möglichkeit einer objektiven sinnlichen Wahrnehmung gesehen hatte. Ferner: „Das Unbewegliche gehört mit zur Bewegung als Ziel und Maß der Bewegung“ (S. 11). Das späte Gedichtwerk neben und nach den Elegien ist völlig bestimmt von dieser Dialektik. Das Problem des „reinen Widerspruchs“, des Raums, der Bewegung und Ruhe, ja des Diesseits und Jenseits, des Lebens und Todes — sie alle werden nach dem Muster dieses Kierkegaardschen Satzes dialektisch gelöst.

Dies alles besagt noch einmal nachdrücklich, daß Kierkegaard von Rilke, so wichtig er ihm auch zeitweise gewesen ist, nicht im Sinne seiner christlichen Verbindlichkeit verstanden wurde, sondern im Sinne seines sprachlich dialektischen Verfahrens und seines allgemeinen Ethos einer radikalen Erschütterung. Mit einem solchen, das christlich Positive ausklammernden Kierkegaard-Verständnis stand ja Rilke auch keineswegs allein. Die ersten Herausgeber und Übersetzer Kierkegaards in Deutschland, Schrempf und Dorner, machten es bekanntlich nicht anders. Schon der Titel ihrer Ausgabe „Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit“ ist bezeichnend für das Nabeliegen einer solchen liberalen Interpretation Kierkegaards aus dem Geist der allgemeinen religiösen Situation um das Jahrhundertende. Schrempf bekennt in der Einleitung ausdrücklich, daß ihm „Kierkegaards Fragestellung und Methode des religiösen Denkens und Wirkens weit wichtiger sind als die Resultate, zu denen er schließlich gelangte . . . Dagegen steht es mir außer Frage, daß seine Me-

thoden und Methodologie sittlich-religiösen Denkens und Wirkens der höchsten Beachtung wert sind.“⁵ Angesichts dieser sofort mit dem Erscheinen Kierkegaards in Deutschland auftretenden endogmatisierten, ihr Recht aus der inneren Zeitsituation nehmenden Kierkegaard-Auffassung wird Rilkes entsprechende Einstellung um so weniger absurd erscheinen. Schließlich war er Dichter. Und daß im übrigen seine dichterische Verarbeitung Kierkegaards gleichfalls aus der Mitte der geistigen Situation der Zeit kommt, dürfte ja doch wohl auch die Wirkungsgeschichte Kierkegaards im Raume der neueren Existenzphilosophie belegen, der es ebenso wenig um die Resultate und das, was sie mit dem Glauben zu schaffen haben, zu tun ist, als vielmehr um Methode und Haltung der menschlichen Weltverarbeitung.

Eine Folge der Klärung Rilkes in der wiederholten Begegnung mit Kierkegaard dürfte, worauf ich anderswo schon verwiesen habe,⁶ sich auch für Rilkes religiöse Sprache ergeben haben. Wenn er jetzt nicht mehr „Gott“, sondern weit überwiegend „Götter“, „die Götter“, „ein Gott“, „der Gott“, „ein Göttliches“ sagt, so ist das nicht allein ein Stileinfluß von Klopstock und Hölderlin her, sondern sprachlich in voller Übereinstimmung mit seinem gewandelten Ethos. Früher, in der „Stundenbuch“-Zeit, verbot ihm innerlich nichts, „Gott“ zu sagen, und zwar immer wieder, auch wenn er etwas Materielles, wie z. B. die Dinge oder ein bestimmtes Ding damit meinte. Er spielte hiermit nur vor sich selbst und seinem Leser, den er irreführte, das allgemein übliche Spiel der Selbsttäuschung um 1900, das den Gottesbegriff jeder noch so subjektiven Umdeutung und Ausweitung preisgab. Wenn der späte Rilke statt dieser früheren zweideutig-mystischen jetzt die eindeutige und offene Sprache der heidnischen Mythen spricht, so ist dieser Verzicht auf die romantisch pantheistische Verschwommenheit seines Werks vor der Duineser Krise zugleich auch die saubere Konsequenz aus der radikalen Selbstabrechnung, die von seinem späteren Verständnis Kirkegaards unleugbar mitbestimmt und gefördert, wo nicht in starkem Maße miterzeugt wurde. Auf den Erwerb der artistischen Genauigkeit, den ihm Paris und Rodin gebracht hatten, der schließlich aber nur zu einem bloßen Raffinement hätte führen können, folgte, da Rilkes schöpferische Kraft im Innern stets lebendig blieb, doch wohl mit Notwendigkeit eine andere, tiefere und radikalere Form der Selbsterziehung: die Verarbeitung eben jener Erschütterung, die sein ganzes ästhetisches Menschenbild umwarf und ihm auch die Genauigkeit einer Selbstkritik aufzwang, die nunmehr offen die außerchristliche Position zum Ausdruck brachte.

⁵ Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit von A. Dorner und Chr. Schrenpf. Die Akten. 1. Hälfte. Stuttgart 1896 S. XIII.

⁶ Relke. Kurzbiographie. Lübeck 1948, und Rilke-Interpretationen a.a.O. 2. Kapitel

Es dürfte zum Schluß der Hinweis erlaubt erscheinen, daß die Beziehung der Dichtung eben dieses späten Rilke zu Kierkegaard nachdenklich stimmen dürfte. Sollte hier nicht der lehrreiche Fall vorliegen, daß eine willentlich und wissentlich nicht-christliche Dichtung (denn der späte Rilke konnte ja gelegentlich sogar von einer ganz neuen Bedeutung des Phallischen in einer zeitgemäßen Religion sprechen) durch die Schärfe ihres Existenzbewußtseins auch für die christliche Theologie und den christlichen Leser um vieles bedeutsamer sein kann als vieles dogmatisch handfest Gebundene, wie es heute in solcher Fülle geboten wird? Gar nicht zu reden von der theologischen Fragwürdigkeit jener angeblichen „Mystik“, die man ohne Nachprüfung so lange der zweideutigen theologischen Sprache von Rilkes „Stundenbuch“ und den „Geschichten vom lieben Gott“ allgemein entnahm.⁷

⁷ Die hier vorgelegte Arbeit ist aus dem Manuskript eines Vortrages über „Rilke und das Christentum“ entwickelt, der 1949 und 1950 in Zürich, Edinburgh, Kopenhagen und Rendsburg gehalten wurde, und um die noch nicht vollständig bekannten Daten ergänzt.