

Bequem wäre das abschließende Fazit, die formalen Unzulänglichkeiten minderten nicht die inhaltliche Qualität der Arbeit. Da der gute Gedanke jedoch den angemessenen Ausdruck verlangt und die vorstehend aufgezählten Mängel zum Teil eindeutig die Ausführungen selbst betreffen, erscheint mir dieses Fazit leider als zu bequem. J. STOFFERS SJ

‚GOTT‘ IN DER DICHTUNG RAINER MARIA RILKES. Herausgegeben von *Norbert Fischer*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014. 531 S./Ill., ISBN 978-3-7873-2701-0.

Nach der Gottesfrage bei Philosophen: Kant, Heidegger (dazu ThPh 87 [2012] 104–106), Levinas, hat sich N. Fischer (= F.) nun dem Dichter Rilke (= R.) zugewandt, von seinen intensiven Studien zu Augustinus her. In einen Doppelband zu dessen Wirkungsgeschichte hat er einen Beitrag A. Stahls aufgenommen: „Salus tua ego sum“. R. liest die „Confessiones“ des heiligen Augustinus [und beginnt sie zu übersetzen]. (*Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg 2009, 229–252.) R.s nietzscheanisch „rabiate“ Antichristlichkeit ist bekannt. Gleichwohl greift er immer wieder biblisch-christliche Themen auf, und wo in der neueren Literatur begegnet ‚Gott‘ auch nur annähernd so häufig, so „problemlos leicht“ wie bei ihm, von der Jugendlyrik an über das Stundenbuch und die Neuen Gedichte bis hinein in die späte „Diskretion“? – Die Beiträge des Sammelbandes (nach einem Vorwort F.s und dem Abdruck von Entwürfen R.s zu einer Rede Über [= gegen das Absehen auf] die Gegenliebe Gottes von 1913) sind in drei Gruppen gebündelt: I. Einführendes im Blick auf das Gesamtwerk, II. Auslegung einzelner Werke und Werkgruppen, III. Systematische und geschichtliche Reflexionen.

I. Der Herausgeber wendet sich gleich eingangs gegen „neuscholastisch‘ orientierte, sich selbst der ‚Orthodoxie‘ rühmende Theologen (oder zeitgeistige Literaturwissenschaftler, denen ‚Orthodoxie‘ jedoch kaum etwas Gutes bedeutet)“ (22). Zu ersteren kann er, bei allem Dissens, nicht Guardini zählen; ich darf darüber hinaus auf die Missverständlichkeit der Rede von „...doxie“ hinweisen; philosophisch: Meinung, theologisch: eine Überzeugung von Lebensgewicht (*pistis* statt *doxa*), für die – schon deswegen, vor allem aber im Blick auf Gott selbst – die Wahrheitsfrage höchstrangig wird. „[D]er gewiß nicht ‚heterodoxe‘ Thomas von Aquin erklärt unverblümt, dass wir von Gott nicht wissen können, was er ist (S.th. I, 3)“ (22). Doch will er damit keineswegs sagen, er bete an und liebe ein pures X, so wenig wie Augustinus. Ausgeschlossen wird hier nicht Erkenntnis, sondern Begreifen (*episteme/scientia* bedeuten ununterschieden Wissen wie Wissenschaft). – Nach Ausführungen A. Stahls (37–67) zu R.s „ausdauernde[r] Arbeit am Mythos“ (57: Der Bauer Adam (SW 1, 585 f.) will arbeiten und zeugen und verlässt darum den „fertigen vollen Garten“) behandelt N. Fischer ausführlich (69–105) R.s Zugang zur Religion, „gegen die Hypothese seiner ‚Immanenz-Gläubigkeit““. Selbstredend „überschreitet“ R. nämlich einen platten Naturalismus (damals noch: Materialismus) bei Wissenschaftlern wie politischen Ideologen; aber wohin? Gerät F. mit seinem einfühlsamen Plädoyer für R. und seiner augustiniischen Lesart des Stundenbuchs (von G. Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt) nicht zu weit auf die Gegenseite? Kontroversen ist es ja eigen, zu polarisieren. „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie““, schreibt H. de Lubac (in der deutschen Neu-Ausgabe seiner *Wege Gottes* wird bezeichnenderweise immer wieder „comprendre“ mit „verstehen“ übersetzt statt mit „begreifen“, als könnte man nicht gut jemandes Unbegreiflichkeit verstehen – und ihn in dieser!). Und wann wäre es dafür nicht mehr zu früh? Erinnert sei an die Klarstellung H. U. v. Balthasars, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; brauche Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden“. Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. Bezüglich des Transzendierens beruft etwa Habermas, gegen die Gefährdungen säkularer Vernunft, eine „Transzendenz von innen“; darüber hinaus in mystische Erfahrung transzendiert als Atheist A. Comte-Sponville. Guardini aber wendet sich nicht gegen die Idee einer reinen, nicht egoistischen Liebe, sondern dagegen, dass Gott nur als Richtung erscheint (statt als Ziel). Dass nicht wir Gott bauen, sondern er uns frei-gebig ins Dasein gerufen und uns „zuerst ge-

liebt“ hat, gehört, vor [s]einem „Begriff“, unabdingbar zu jener Wirklichkeit (sowie dem Denken ihrer), der der Gottesname gebührt. Bei aller Liebe zu R., von Jugendzeiten an (1976 wurden m. W. in München nur an der Hochschule für Philosophie die Elegien gelesen), kann Rez. es nur mit Mühe unter Polarisierung buchen, wenn er bei R. von Geizigen (81) liest, „qui, avant de prier, demandent si Dieu existe“, und auf den Hinweis trifft, dass Gott nicht wie ein Gegenstand geliebt werden könne. Streng genommen ist kein Du, auch irdisch, Gegenstand (erst recht nicht Pfeil), vielmehr ein Gegenüber: in *Mit*-Sein zu *Mit-eins*. Wer von uns indes wäre eines anderen Sinn? „Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? [...] mit mir verlierst du deinen Sinn“ (83). Deckt der gebotene Wille, „die Aussage des Nächsten zu retten“, noch den Satz (83): „Die Antwortlosigkeit der Gottesfrage [?] erweist die Transzendenz der gesuchten Antworten“? – Mit J. *Širovátka*s Blick auf R.s Herkunft und erste Schritte (107–132) schließt der erste Teil. Die Antwort auf unsere Fragen hänge „wahrscheinlich davon ab, was unter Gott und Religion verstanden wird“ (128). In der Tat.

II. Hier bestimmt in etwa die Chronologie die Reihung. H. *Stapper* befasst sich mit den frühen Christusvisionen (135–159) und endet mit der Verteidigung einer „produktiven Lektüre“, solange sie „keine Rückübertragung auf die Intention des Dichters unternimmt“ (155f.). – A. W. *Belobratow* („Gott in der Achselhöhle“) vermittelt R.s Russland-erlebnis (161–174), gefolgt von M. *Orosz*, die sich der Raum- und Transzendenz-Wahrnehmung in den Capreser Gedichten widmet (175–199). W. *Waters* (201–222) behandelt in den ‚Neuen Gedichten‘ eigentlich nicht „Fragen nach Gott“, sondern, in Rollentexten, Gottesbilder, von Jesu Ringen im Ölbaumgarten über Jeremia, Marias Magnificat, Josuas herrischen Umgang mit Gott (der, „erschrocken wie ein Knecht“, die Sonne anhält [213]), bis zu Gott im Mittelalter, in den Fensterrosen der Kathedralen. – N. *Fischer* (223–256) sammelt die Fundstellen zum Wort ‚Gott‘ im Malte-Roman, von redensartig Beiläufigem über Gewichtigeres bis zu „bewußt gesetzte[n], aussagekräftige[n] Erwähnungen“. Dabei wird nochmals die Liebe thematisch: Unstrittig sollen Geliebte Liebende werden; was aber heißt hier Liebe? Da F. (240f.) die Passage, in der die christlichen Mystikerinnen vorkommen, ausführlich abdruckt, kann der Leser selbst prüfen, inwieweit es in der Absage an „Transitivität“ um „uneigennützigte Reinheit“ zu tun ist oder darum, die „parallelen Herzstrahlen“ nur ja nicht auf ein Du zu richten (um jeden Preis als Ich im Nominativ anstatt im Dativ oder Akkusativ, also als [jemandes] Du). – W. *Braungart* wendet sich den Elegien zu (257–296: Das Schweigen der Engel und der Hinweg des Subjekts). Mythopoeetik? 292: „Die moderne Subjektivität wird in ihrer Suche nach sich selbst [...] immer weiter unterwegs sein. Sie kennt dabei immer nur ‚Hinweg‘. Ob sie dabei ‚immer nach Haus‘ (Novalis) unterwegs ist: Wer vermag das zu sagen?“ – F. W. v. *Herrmann* (297–310) interpretiert das Emmaus-Gedicht (SW 2, 55) und ermittelt das Gemälde, auf das es sich bezieht. – Gegen die areligiöse Sicht der „offiziellen“ R.-Forschung stellt A. *Raffelt* die Vertonung des Marienlebens durch Hindemith in ihren drei Versionen vor (311–338). Bedenkenswert in nicht nur einer Richtung sein Rahner-Zitat (315): „Wir wissen z. B., daß die Engel bei R. allerletztlich doch eine literarische Staffage sind im Vergleich zum christlichen Glauben an die Engel, wie er sein sollte. Aber wir empfinden gleichzeitig, daß diese Engel bei R. doch stärker sind als in unserem tatsächlich vollzogenen Glauben.“

III. Der dritte Teil beginnt eher kritisch: M. *Neumann* bietet (341–359) Denkanstöße zur Wahrheit von Dichtung. R. „läßt allzuleicht vergessen, was die Mittel und die Sprache von Dichtung eigentlich ausmacht“ (342). 343: Wie kann man die Elegien und Orpheus-Sonette „in Nüchternheit zu sich nehmen?“ – G. *Steer* stellt anhand des Malte-Romans R. als Leser Meister Eckharts (nach Büttners Übersetzung) vor. Den Höhepunkt bildet hier tatsächlich die Neufassung, ja Verkehrung der Fabel vom Verlorenen Sohn (375). Dabei (369) geht es zuletzt um „jene Liebe, die Gott genannt wird“ [! statt 1 Joh 4,8 L. Feuerbach]. – Von J. *Campbells* vergleichender Mythologie aus beleuchtet J. *Pollikoff* (381–400: Die unerhörte Mitte) R.s Gottesvorstellung, 383f.: Ist die Vorstellung von Gott als Konzeptualisierung des Selbst-Grundes „nicht mindestens genauso relevant für ein echtes Verstehen des Gottes des Stunden-Buchs wie die biblische Vorstellung von Gott als einem ‚tatsächlichen Wesen‘[...]?“ „R. erschafft also das traditionelle Bild von Gott neu, damit es so mit seinen eigenen poetischen Initiativen konform ist“ (399); „R.s Suche nach ‚Gott‘ war immer – wie der Dichter selbst bereits zur Zeit seiner

Italienreise erklärt – eine Suche nach dem Selbst“ (900). – Ähnlich rückt *Th. Pittrof* R.s ‚Gott‘ ins Licht des modernen Polytheismus (401–412), „der Inflationierung der religiösen Semantik um 1900“ (404). 405: „Vorwand‘ einer symbolistischen Poetik für dichterische Freireligiosität?“ 407: „Entsubjektivierung religiöser Rede im Dienst einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung?“ Schließlich präsentiert *P. Por* (413–437) R.s „anagogische Gottesvorstellung“: „im Sinn seiner Devise aus den frühen Jahren, ‚Gott ist das älteste Kunstwerk‘, an die sich R. immer gehalten hat“ (424). Der Beitrag, seinerseits recht anagogisch (= esoterisch), mündet in die Deutung der „Triade“ Grabspruch, *Idol* und *Ankunft* (SW 2, 185, 186, 188). – Auf diese Gegenstimmen antwortet nun, religionsphilosophisch (439–473), *L. Wenzler*, ganz in der Offenheit der Welte-Schule. Alle Phänomenologie ist zugleich „hermeneutische Deutung“ (441). Religion ist Umgang mit dem Heiligen, in dem sich die Gottheit offenbart. Für deren Da-sein gibt es keinen Beweis; Gottes Wort erweist sich nur in der Antwort des Menschen. Dass es dem hierbei die Sprache verschlägt „ist auch der Grund, nicht zu schweigen“ (446). In zehn Etappen erhalten wir eine Leseauswahl, beginnend mit den Entstellungen in Kindheit und früher Jugend, dann im Frühwerk. Erneut heißt es, Wissen beraube Gott seiner Gottheit (451); erneut wird eigens erklärt, der Künstler schaffe Gott nicht aus eigener Kraft, sondern als von ihm berührt und angesprochen (452). 453: „Die Geschichte Gottes mit dem Menschen geschieht in einer anderen Dimension als der einer geschichtslosen Metaphysik. [...] Daß Gott ein ‚Werdender‘ ist, gehört für R. zu seinen tiefsten Erfahrungen.“ 459 (R. an Kappus): „Was hält Sie ab, seine Geburt hinauszuerwerfen in die werdenden Zeiten [...] in der Geschichte einer großen Schwangerschaft?“ Und nachdem rechtens der „liebe Gott“ (ein „greiser Wohlmeiner“ heißt es schärfer bei C. S. Lewis) abgewiesen worden ist (461: Herr, sei nicht gut: sei herrlich ...“), andererseits über den Kriegsgesängen die Überschrift „Idolische Entstellung“ steht (R.s Diagnose oder durch R.?), geht es um die Rühmung von Leben und Tod. Zu Gott folgt, meistzitiert im Buch, das Briefwort an I. Jahr: „Statt des Besitzes erlernt man den Bezug“, schließlich, bewusst unkommentiert, der letzte Entwurf: „Komm du letzter, den ich anerkenne ...“ – Das Schlusswort vor dem Anhang mit Verzeichnissen und Registern erhält, zu den Orpheus-Sonetten, *A. Stabl* (475–489: Ein Wehn im Gott). Ihre Rühmung knüpft an die Dennoch-Bejahung der Elegien an. Aus dem fallenden Glück steigt die Übersteigerung. Im Rückgriff auf die ein Jahr zuvor geschriebene *préface* zu Balthazar (Baltusz) Klosowski's Buch über den gefundenen und verlorenen Kater Mitsou. Der Schlusssatz lautet: „Il n'y a pas de chats.“ Es gibt Mitsou nur in Balthazars „tristesse laborieuse“. So, wie es das Einhorn nicht gibt – das ebendeshalb im Schoß der Jungfrau ruhen kann und ebenso im Silber-Spiegel (484f.).

Wäre dies nun zugleich das letzte Wort über Gott und ‚Gott‘ bei R.? Zuvor ließe sich vielleicht fragen, ob wirklich immer Er gemeint ist, wo man es vermutet. So begegnen mir nach wie vor in der mehrfach angeführten Stundenbuch-Strophe „Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben ...“ statt der Hände Gottes schlicht die des Todes (des „riesigen Herzhalters“), poetisch nicht minder personifiziert. – Vor allem ruft das Verhältnis von Gott und Liebe nach Klärung in Unterscheidung der Geister. Nach Jean Paul ist Liebe stets die Dank-Antwort auf Liebe, weshalb es nach ihm keine Selbstliebe gibt (so wie das Auge nicht sich zu sehen vermag). Sie ist darum wesentlich Sich-lieben-Lassen (1 Joh 4,19; Joh 13,1–8). Derart ist sie gleichermaßen, ja in einem, ohne Absichten und Selbstbezug wie ohne Angst (um sich und die eigene Freiheit) und ohne Flucht-Gedanken. Über der Alternative von (künstlerischer) Aktivität und tatenloser Passivität läßt sie (Medium!) sich ergreifen. Und zwar nicht von etwas (das nicht lieben könnte), nicht von errichtet Personifiziertem, sondern von der Liebe in Person, dem „Wovonher“ eines schöpferischen „volò, ut sis – et ames“, genauer (Augustin zu 1 Joh 7,8): „diligas“ – in (Richard v. St.-Victor, J. Duns Scotus) condilectione. J. SPLETT

HABERMAS, JÜRGEN, *Im Sog der Technokratie*. Berlin: Suhrkamp 2013. 194 S., ISBN 978-3-518-12671-4.

Der vorliegende 12. Band seiner Kleinen Politischen Schriften, in denen nach den Worten von Jürgen Habermas (= H.) dank einer gewissen Fixierung des Blicks auf die nati-