

Rilkes Paris  
1920 • 1925 |  
*Neue Gedichte*

*Rilke*

Blätter der Rilke-Gesellschaft

30 | 2010

*Wallstein*

Rilkes Paris 1920 · 1925  
*Neue Gedichte*

Im Auftrag der Rilke-Gesellschaft  
herausgegeben von  
Erich Unglaub und Jörg Paulus



WALLSTEIN VERLAG

Zuschriften an die Redaktion:

Dr. Jörg Paulus  
Technische Universität Braunschweig  
Institut für Germanistik  
Bienroder Weg 80  
38106 Braunschweig  
E-Mail: [j.paulus@tu-bs.de](mailto:j.paulus@tu-bs.de)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2010  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)  
Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
ISBN 978-3-8353-0829-9

»Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?«

Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in der Dichtung Rilkes<sup>1</sup>

Die Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in Rilkes Dichtung sind vor allem ein Echo seiner *Confessiones*-Lektüre. Mit diesem Werk hat sich Rilke, wie er berichtet, intensiv befaßt und 1911 sogar begonnen, es ins Deutsche zu übersetzen.<sup>2</sup> Äußerlich faßbare Spuren seiner Augustinus-Lektüre treten wohl erstmals in der Rodin-Monographie von 1902 hervor. Dort spielt Rilke auf eine Stelle aus dem Proömium der *Confessiones* an, die zusätzlich auf die Untersuchung des Seins der Zeit in deren elftem Buch hindeutet. Die Passage, die mit der Feststellung beginnt, Rodin sei ein Greis, dessen Leben einmal »begonnen« habe, nun »tief in ein großes Alter« hineingehe und für uns so sei, »als ob es vor vielen hundert Jahren vergangen wäre«, verbindet Rilke mit einem charakteristischen Gedanken Augustins. Am Beginn seiner Betrachtungen zu Rodin mutmaßt er über dessen Leben: »Es wird eine Kindheit gehabt haben, irgendeine, eine Kindheit in Armut, dunkel suchend und ungewiß. Und es hat diese Kindheit vielleicht noch, denn –, sagt der heilige Augustinus einmal, wohin sollte sie gegangen sein?«<sup>3</sup> Damit klingt schon Rilkes große Sehnsucht nach

- 1 Auf Grundlage des Vortrags am 28. Dezember 2007 in der Thomas-Morus-Akademie Bensberg. Nachdem der Verfasser auf Augustins Bedeutung für Rilke aufmerksam geworden war und gelegentlich in Publikationen zu Augustinus auf Rilke verwiesen hat, konnte er schließlich August Stahl zur Bearbeitung dieses Themas gewinnen, der nun einen grundlegenden Beitrag zu ihm verfaßt hat: »Salus tua ego sum«. Rilke (1875-1926) liest die »Confessiones« des heiligen Augustinus«. In: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*. Hrsg. von Norbert Fischer. Hamburg 2009, S. 229-252. Zitiert als: Stahl: »Salus tua ego sum«; am Ende dieser Untersuchung (S. 249-252) findet sich eine Auflistung der Fundstellen. – Alle Werke Augustins sind hier zitiert aus dem *Corpus Augustinianum Gissense*. A Cornelio Mayer editum. Die elektronische Edition der Werke des Augustinus von Hippo (lemmatisierte Texte, Zitatauszeichnung, Literaturdatenbank). Basel 2004. Zitiert als: CAG 2. Die *Confessiones* werden zitiert als: conf. Für deutsche Übersetzungen der *Confessiones* sei verwiesen auf Aurelius Augustinus: *Confessiones / Bekenntnisse*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer. Düsseldorf [u. a.] 2004. Zum 11. Buch auch Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI / Bekenntnisse 11*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch-deutsch. Hamburg 2009.
- 2 RMR: *Sämtliche Werke*. Bände I–VI. Hrsg. vom Rilke-Archiv. In Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke besorgt durch Ernst Zinn. Frankfurt a. M. 1987; Band VII: *Übertragungen*. Hrsg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit Hella Sieber-Rilke besorgt durch Walter Simon, Karin Wais und Ernst Zinn †. Frankfurt a. M. und Leipzig 1997. Zitiert als: SW, hier SW VII, S. 926-961. Übersetzt sind die ersten 12 Kapitel; nach Zitierweise des CAG 2: conf. 1,1-19. Die gründlichere Begegnung mit Augustinus stünde so am Beginn des Spätwerks. Schon in früheren Texten zeigt sich aber innere Nähe, die auf Einflüsse seines Lehrers zurückgehen könnte (vgl. Stahl: »Salus tua ego sum«, S. 231-232 und S. 249).
- 3 RMR: *Auguste Rodin* (SW V, S. 142). Im Sinn hat Rilke conf. 1,13: »nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam? vel potius ipsa in me venit et successit infantiae? nec discessit illa: quo enim abiit?« Vgl. RMR: *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*. Hrsg. von

einem *Bleiben* an, die zugleich als Nachklang der Zeitauslegung in Augustins *Confessiones* zu lesen ist und auch seine in vielen Abschattungen immer wiederkehrende Frage bestimmt, die den Titel der vorliegenden Untersuchung bildet: »Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?« Rilkes Dichtung war trotz mancher Distanz zum christlichen Dogma tief in den Themen und Antworten des christlichen Glaubens beheimatet. Dies neu zu beachten, mag eine Aufgabe der Rilke-Forschung wie der Theologie sein.<sup>4</sup>

Nach 1909 treten die *Confessiones* noch stärker in Rilkes Blickfeld, vermutlich auch zusätzlich angeregt durch die Begegnung mit Petrarcas Brief zur Besteigung des Mont Ventoux, in dessen Zentrum eine Stelle aus dem zehnten Buch der *Confessiones* steht.<sup>5</sup> Petrarca berichtet in diesem Brief, daß er – auf dem Gipfel angekommen – folgende Stelle der *Confessiones* aufgeschlagen und gelesen habe (10,15): »et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos«. Zu übersetzen ist: »Menschen aber machen sich auf den Weg, um die Höhen der Berge zu bewundern, die gewaltigen Fluten des Meeres, die weiten Ströme der Flüsse, die Küste des

Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski und August Stahl. Frankfurt a. M. und Leipzig 1996. Zitiert als: KA. Hier KA IV, S. 940: »R. benutzte eine französische Quelle.« Augustinus untersucht das Thema in *Confessiones* 11; vgl. 11,23: »pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea.« Vgl. auch Takeshi Kato: »Quo enim abiit? (Conf. I,viii,13) – La notion du temps chez Rilke et Augustin«. In: *Patristica. Proceedings of the colloquia of the Japanese Society for Patristic Studies*. Supplementary Volume 1, 2001, S. 179–189. Rilke hatte den Gedanken der *Einheit verschiedener Zeitektasen* schon früher vorgetragen (vgl. KA I, S. 194): »Mir ist, als wär ich jetzt zugleich / Kind, Knab und Mann und mehr.«

- 4 Die Distanz wird mit Recht betont, zum Beispiel Hans Graubner: »Rilkes Christus und das Erhabene der Zeit«. In: *Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur*. 95, 2003, S. 583–602. Zitiert als: Graubner: *Rilkes Christus*. Zur Problematisierung Ulrich Fülleborn: »Rilkes Gebrauch der Bibel«. In: *Rilke und die Weltliteratur*. Hrsg. von Manfred Engel und Dieter Lamping. Düsseldorf [u. a.] 1999, S. 19–38. Zitiert als: Fülleborn: *Bibel*; als Versuch, Offenheit des Denkens mit klaren Fragerichtungen zu verbinden vgl. Norbert Fischer: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn 1995. Die christlich-religiösen Bezüge in Rilkes Dichtung scheinen bisher beidseits nur zögerlich bedacht zu werden.
- 5 Vgl. Horst Nalewski: »Nachwort«. In: Francesco Petrarca: *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Frankfurt a. M. und Leipzig 1996, S. 37–46, hier S. 42–46. Nach Nalewski ist Rilke dem Petrarca-Brief wohl 1909 begegnet. Im Brief an Lili Schalk vom 14. Mai 1911 schreibt Rilke (*Briefe*. Hrsg. vom Rilke-Archiv Weimar. In Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke besorgt durch Karl Altheim. Wiesbaden 1950. Zitiert als: *Briefe*, S. 279): »ich war also wirklich in Algier, Tunis, schließlich in Ägypten, aber es wäre mir recht geschehen, hätte ich überall vor den größten Außendingen den heiligen Augustinus an der Stelle aufgeschlagen, die Petrarca trifft, da er oben auf dem Mont Ventoux neugierig das gewohnte kleine Buch öffnend, nichts als den Vorwurf findet, über Bergen, Meeren und Entfernungen von sich selber abzusehen«. Augustinus spricht nicht als Unbeteiligter von den Menschen, die äußere Erscheinungen bewundern, sondern hat wohl auch selbst Berge bestiegen und berichtet davon; vgl. *De trinitate* 9,11.

Ozeans und die Kreisbewegungen der Gestirne: sich selbst aber lassen sie achtlos beiseite«. <sup>6</sup>

Am 28. Juni 1911 berichtet Rilke dann in einem Brief an seinen Verleger Anton Kippenberg: »Zu meinen späten Abendbeschäftigungen gehören die herrlichen Konfessionen des heiligen Augustinus, ich lese sie jetzt lateinisch, mit dem unbeschreiblich erbärmlichen französischen Text nebenan, die lahmste und lächerlichste Paraphrase, die sich denken läßt«. <sup>7</sup> Die Übersetzung des Georg Freiherr von Hertling, die Rilke vom Insel-Verlag Mitte Juli 1911 erhalten hatte, schenkte er jedoch schon Ende des Monats seiner Mutter Sophie, versehen mit der Widmung: »Lautschin, Ende Juli 1911 / Meiner lieben Mama dieses herrliche Buch im Gedächtnis der gemeinsam darüber verbrachten Stunde. René.« Vor der Widmung steht folgendes Gedicht, das auf die Irrwege des Lebens in der Zeit anspielt, die ein großes Thema der *Confessiones* sind: <sup>8</sup>

Laß dich nicht irren die Zeit: was ist nah, was ist fern?  
Hören wir nicht dieses Herz, wie es hinging zum Herrn?  
Wie es uns, über vieles Geschehne, berührt und erreicht;  
so erreichen wir unsere sichere Seele vielleicht.

In der zweiten Hälfte des Jahres 1911 arbeitete Rilke mit Unterbrechungen an der Übersetzung des Anfangs der *Confessiones*, wie aus Briefen an die Fürstin Marie von Thurn und Taxis und seine Mutter hervorgeht. <sup>9</sup> Zum Schicksal des Übersetzungsversuchs in den Wirren des Kriegsbeginns erklären die Herausgeber der *Sämtlichen Werke*, in denen das Ergebnis der Bemühungen, wenn auch selten bemerkt, inzwischen vorliegt (VII, S. 1310): »Rilke hat die Handschrift im Juli 1914 nicht in Paris zurückgelassen und beklagte ein Jahr später in München Editha Klipstein und Marianne Mitford gegenüber den Abbruch seines Vorhabens, – wohl in erster Linie durch die Schwierigkeiten des Lateins bedingt, weniger durch die Ungunst der Zeit.«

6 Übersetzung nach Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X / Bekenntnisse 10*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch-deutsch. Hamburg 2006. Zitiert als: SwL, hier S. 23.

7 Zitiert nach SW VII, S. 1310.

8 KA II, S. 17. Die Widmung an die Mutter ist zitiert nach KA II, S. 442; Rilke nimmt das Hingehen zum Herrn als Weg zum wahren Selbst; zur Bedeutung des Biographischen für Augustinus vgl.: *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1-6*. Hrsg. von Norbert Fischer und Dieter Hattrup. Paderborn 2004. Das Widmungsgedicht weist auf die *excitatio*, die laut Augustins Bericht in den *Retractationes* von der Lektüre der *Confessiones* auch auf deren Autor ausgegangen ist. Insofern spricht das Widmungsgedicht gerade von den Fragen, die auch Augustinus bewegt haben.

9 Zum Beispiel im Brief an Marie von Thurn und Taxis vom 13. August 1911 (*Briefwechsel*. Hrsg. von Ernst Zinn. Zürich 1951, S. 57): »Nicht einmal meine Lückenarbeit am heiligen Augustinus hab ich weitergebracht«; Brief an die Mutter vom 2. September 1911 (SW VII, S. 310): »Daß Du im Augustinus weiter Deine Freude und Erbauung findest, macht mich recht froh, – denk Dir ich komme jetzt gar nicht zu ihm, so sehr ich mich danach sehne.«

Soweit seien einige Zeugnisse für die äußeren Bezugnahmen Rilkes auf Augustinus erwähnt.<sup>10</sup> Wichtiger jedoch ist eine bemerkenswerte innere Nähe, die in Rilkes später Dichtung verstärkt hervortritt und auf beider Seelenverwandtschaft weist, die sich in ähnlichen Fragen ausspricht. Zu nennen sind vor allem Rilkes Suche nach dem *Bleiben* und sein offenkundiges Streben nach Augustinischer *Innerlichkeit*, wie sie auch der Petrarca-Brief gefordert hat und die bei Rilke ebensowenig akosmisch ist wie bei Augustinus.<sup>11</sup> Rilkes ernüchternde Diagnose in einem berühmten *Sonett an Orpheus* (I 19; V. 9-12) könnte Augustinus mitsprechen: »Nicht sind die Leiden erkannt, / nicht ist die Liebe gelernt, / und was im Tod uns entfernt, // ist nicht entschleiert.« Einfluß mag zudem Augustins Auslegung des Lebens als *cursus ad mortem* gehabt haben, nach der unser faktisches Leben so vom Tod durchwirkt ist, daß er nicht recht weiß, ob er es als todhaft (*vita mortalis*) oder als lebendigen Tod (*mors vitalis*) bezeichnen soll.<sup>12</sup> Seine Sehnsucht nach innerem, lebendigem, bleibendem Leben, nach der *vita viva* (zum Beispiel conf. 10,39), spiegelt sich bei Rilke in Versen wie dem folgenden: »Ist Leben Leben, setzt es nirgends aus.«<sup>13</sup>

Die *Confessiones* beginnen mit überschwenglichem Gotteslob, das Augustinus am Anfang nicht selbst auszusprechen imstande ist, sondern nur dem Psalter nachsprechen kann (conf. 1,1): »magnus es, domine, et laudabilis valde: »magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus.« Gegen dieses Lob prallt die unvermittelt folgende Beschreibung der *conditio humana*, die von der unerfreulichen faktischen Situation des fragenden Menschen bestimmt ist, von seiner verschwindenden Kleinheit im Ganzen der Schöpfung, von der Last seiner Sterblichkeit, von seinen Verfeh-

10 Vgl. außerdem den Hinweis auf die von August Stahl in »*Salus tua ego sum*« zusammengetragenen Fundstellen (wie Anm. 1).

11 Das »Innere« bei Rilke wäre ein ergiebiges Thema im Vergleich zu Augustinus. Nahe sind V. 50-53 der siebenten *Elegie*: »Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser / Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer / schwindet das Außen«; vgl. auch das Raumgedicht (KA II, S. 263). Augustinus betont die Schönheit des Leiblichen, sucht nicht *Entzeitlichung*, sondern *Entflüchtigung des Zeitlichen* (KA II, S. 177: »wo ist ein Bleiben, / wo ein endlich Sein in alledem?«). Vgl. Rüdiger Görner: *Rainer Maria Rilke. Im Herzwerk der Sprache*. Wien 2004, bes. S. 160-185.

12 *De civitate dei* 13,10: »omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem«; weiterhin conf. 1,7.

13 KA II, S. 72; Augustinus erklärt, nicht zu wissen, wie er in dieses Leben gekommen ist, das er todhaft nennt, oder gar lebendigen Tod (conf. 1,7): »nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem? nescio.« Zur ersehnten *vita viva* vgl. conf. 10,39: »viva erit vita mea tota plena te«; Rilke (*Sonette an Orpheus*. Zitiert als: SO) geht es um ein *Bleiben*, er richtet sich aber gegen ein Beharren, das »sich ins Bleiben verschließt« (SO II 12; V. 5). Nietzsche, der »Verteidiger des Lebens«, ist als Anreger Rilkes zu beachten (Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bände. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München [u. a.]: 1980. Zitiert als: KSA); zum »Genuß des Lebens, Dankbarkeit gegen das Leben und Veredelung des Lebens« vgl. *Nachgelassene Fragmente* 7 [6]; KSA XII, S. 276-281). Auch für Nietzsche gilt zwar: »Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!« (*Also sprach Zarathustra* IV; KSA IV, S. 403).« Aber Nietzsche will sich als »friedloser und freiheits-dürst'ger Geist« nichts schenken lassen, nicht am »Kreuz niedersinken« (vgl. *An Richard Wagner. Nachgelassene Fragmente* 28 [48]; KSA XI, S. 319). Rilke hingegen bleibt (wie Augustinus) offen für die Möglichkeit, das Ziel seiner höchsten Sehnsucht zu empfangen (z. B. SO II 5; V. 13 f.).



lungen und von seinem Hochmut (conf. 1,1): »et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis«. Ähnlich spannungsreich wie Augustinus kennzeichnet auch Rilke in genuin Augustinischer Anrede Gottes die Situation des Menschen vor Gott: »Gott, du bist groß. / Du bist so groß, daß ich schon nicht mehr bin, / wenn ich mich in deine Nähe stelle.«<sup>14</sup>

Trotz der Bedeutungsarmut, der Sterblichkeit, der Fehlritte und der übertriebenen Selbsteinschätzung der Menschen<sup>15</sup> tritt bei beiden, bei Rilke wie bei Augustinus, eine überraschende Wendung zum Willen ein, das Leben und den Schöpfer dennoch zu preisen. Rilke bringt seine Beziehung zu Gott so zur Sprache (KA I, S. 162): »Ich bin auf der Welt zu gering und doch nicht klein genug, / um vor dir zu sein wie ein Ding.« Augustinus fügt der niederschmetternden Analyse der Situation der Menschen in der Welt aber das Wort an (conf. 1,1): »et tamen te laudare vult homo.« Diesen der faktischen Lebenswirklichkeit widerstreitenden Willen, Gott dennoch zu loben, spricht auch Rilke aus.<sup>16</sup> Augustins »tamen« erlangt im »Dennoch« Rilkes, das in den *Duineser Elegien* und den *Sonetten an Orpheus* an entscheidenden Stellen begegnet, eine sachgemäße Entsprechung.

Eine solche »Dennoch«-Stelle, die dem Sinn des Augustinus-Zitats aus dem Proömium der *Confessiones* nahekommt, findet sich in der zweiten *Duineser Elegie* (V. 1 f.): »Und dennoch, weh mir, / ansing ich euch, fast tödliche Vögel der Seele, / wissend um euch.« Angesichts des Endes eines Puppenspiels sagt er in der vierten *Elegie* trotzig (V. 36): »Ich bleibe dennoch.« Die Betrachtung von Leid und Schmerz in der fünften *Elegie* gewinnt unversehens Tröstung und Halt (V. 56 f.): »Und dennoch, blindlings, das Lächeln . . . .«. In der neunten *Elegie* kommt das »Herz« in den Blick, das unter Hämmern Bestand behält, die »Zunge«, die trotz der Schläge nicht aufhört, die Welt zu preisen (V. 48-51): »Zwischen den Hämmern besteht / unser Herz, wie die Zunge / zwischen den Zähnen, die doch, / dennoch, die preisende bleibt.« In den *Sonetten an Orpheus* heißt es zur Frage, wer die für immer verlorenen Blicke des Lebens schaue, wer die Verluste kenne (II 2; V. 13 f.): »Nur, wer mit dennoch preisendem Laut / sänge das Herz, das ins Ganze geborne.« Beinahe resü-

14 *Vom mönchischen Leben* (KA I, S. 170 f.); die direkte Anrede Gottes im Bewußtsein seiner Gegenwart, die Augustinus weithin in den *Confessiones* durchhält und vom Autor höchsten Ernst und Lauterkeit fordert (zum Beispiel conf. 10,2), hat Rilke beeindruckt. Vgl. auch Günter Niggel: »Rede und Gespräch in Augustins *Confessiones*«. In: *Seelengespräche*. Hrsg. von Béatrice Jakobs und Volker Kapp. Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 31. Berlin 2008, S. 41-56.

15 Nach Luther kann der Mensch natürlicherweise nicht wollen, daß Gott Gott sei (Martin Luther: »Disputatio contra scholasticam theologiam«. In: *Der junge Luther*. Hrsg. von Erich Vogelsang. Berlin 1933, hier 321 n. 17); Nietzsche sagt: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter« (*Also sprach Zarathustra* II; KSA IV, S. 110).

16 Zur Bestimmung des Themas der *Confessiones* vgl. Norbert Fischer: »Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins »Confessiones« und Heideggers »Sein und Zeit««. In: *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hrsg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg 2007, S. 55-90. Zitiert als Fischer: *Selbstsein und Gottsuche*. Hier S. 64-69, bes. S. 65.

mierend ringt Rilke sich das Wort ab (II 23; V. 12): »Wir, gerecht nur, wo wir dennoch preisen«. Überdies gründet alles Klagen im Rühmen und setzt es voraus (I 8; V. 1 f.): »Nur im Raum der Rühmung darf die Klage gehn«; oder auch (I 9; V. 1-4): »Nur wer die Leier schon hob / auch unter Schatten /, darf das unendliche Lob / ahnend erstatten.«

Augustinus findet Kraft zum »tamen«, zur Freude am Gotteslob, seit er glauben kann, von Gott auf Gott hin geschaffen zu sein. Diesen Antrieb spürt er in sich, weil er sich in eine Unruhe versetzt weiß, die nur im Höchsten zur Ruhe kommen kann (conf. 1,1): »tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.« Die von Gott bewirkte Unruhe, die den Menschen nach Gott und Göttlichem streben läßt, um Ruhe zu finden, ist damit ein wesentliches Merkmal der eigentlichen Menschwerdung. Mensch wird der Mensch erst, indem er sich so auf Gott hin geschaffen sieht, daß er nur in Gott und Göttlichem Ruhe finden kann. Diese Unruhe treibt Augustinus auch zur Ausarbeitung der *Confessiones*, in denen er den Weg der Wahrheit vor Gott gehen will, ebenso wie Rilke sagt im *Stundenbuch*: »Ich will meinen Sinn / wahr vor dir.«<sup>17</sup> Beide verfolgen ein unerhört hohes Ziel, das beide notwendigerweise in die Beziehung zu Gott bringt: Augustinus richtet sein Streben trotz der Tödlichkeit des faktischen Lebens auf ein lebendiges Leben in Gott, Rilke will seinen Weg zum Leben »durch den tödlichsten Sturm gehen« und gesteht Gott (KA I, S. 163): »Du siehst, ich will viel.«

Wie vielfältig und lebendig Augustins Zeitauslegung in Rilkes Dichtung nachklingt, kann in einem kleinen Beitrag nur exemplarisch verdeutlicht werden. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf späteren Gedichten, auch weil der Einfluß der Augustinus-Lektüre Rilkes sich für frühe Dichtungen nicht klar belegen läßt. Dennoch wird der Beitrag mit einigen Versen Rilkes aus dem *Stundenbuch* schließen, die eine außerordentliche Nähe zu einem tragenden Grundgedanken der *Confessiones* aufweisen. Nach der Einführung folgen nun drei Schritte: Den Horizont eröffnet im ersten Schritt eine Skizze der Grundgedanken von Augustins Zeitauslegung in den *Confessiones* insgesamt und vor allem im elften Buch.<sup>18</sup> In einem zweiten Schritt werden dann zwei ausgewählte späte Gedichte Rilkes betrachtet, die von Augustinus her gelesen werden können und sich mit der Frage nach dem Sein der Zeit befassen. Deren Aussage wird abschließend in einem dritten Schritt noch einmal ausdrücklich auf Motive der Zeitauslegung Augustins bezogen.

Augustinus fragt am Beginn des elften Buchs der *Confessiones*, ob Gott in seiner Ewigkeit denn nicht zur Kenntnis nehme, was er ihm sagt, oder ob er für flüchtig und für nichtig ansehe, was in der Zeit geschieht (conf. 11,1): »numquid domine,

17 Vgl. *Das Stundenbuch. Vom mönchischen Leben* (KA I, S. 163 u. 162). Dazu das »veritatem facere« in conf. 10,1 (vgl. die Übersetzung in SwL, S. 3). Vgl. dort auch KA I, S. 168: »Ich finde dich in allen diesen Dingen«; dazu conf. 10,6 mit der Verweisungsfunktion der Dinge auf Gott.

18 Vgl. dazu Norbert Fischer: »Confessiones 11: »Distentio animi«. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen«. In: *Die »Confessiones« des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Hrsg. von Norbert Fischer und Cornelius Mayer. Freiburg 1998, S. 489-552. Zitiert als: Fischer: *Confessiones 11*.

cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides, quod fit in tempore?» Da Augustinus sich von der Schrift sagen läßt, daß Gott Schöpfer Himmels und der Erden sei, und annimmt, daß Gott auch die Zeit geschaffen habe, gewinnt er den Mut, nach dem *Sein* der Zeit zu fragen (11,17-39). Angesichts der Flüchtigkeit des Zeitlichen erhofft er dennoch dessen *Entflüchtigung*, hofft das fragende Ich dennoch darauf, nicht in die Zeiten zu zersplittern, sondern als Zeitwesen Stand und Festigkeit zu gewinnen. Ein wichtiges Thema von Rilkes später Dichtung ist die Frage nach einem *Bleiben*, nach einem bleibenden *Sein* des Endlichen, nach dem »endlich *Sein* in alledem« (KA II, S. 177), nach der Möglichkeit, das Sein zu rühmen (zum Beispiel die Sonette 7-9 in SO I). Auf diese Frage, die uns, die wir dem Tod ausgesetzt sind, unweigerlich bewegt, zielt auch das späte *Sonett an Orpheus*, dessen Anfangsfrage der Titel der vorliegenden Betrachtungen ist: »Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?« Zu ihrem trostlosen Hintergrund heißt es in der ersten *Duineser Elegie* (V. 53): »Denn Bleiben ist nirgends.« Angesichts der furchtbaren Diagnose, daß es das ersehnte Bleiben nicht gebe, endet das hier im Zentrum stehende *Sonett an Orpheus* (SO II 27) allerdings überraschend hoffnungsvoll: »Als die, die wir sind, als die Treibenden, / gelten wir doch bei bleibenden / Kräften als göttlicher Brauch.«<sup>19</sup>

### 1. Zu Augustins Zeitauslegung in den *Confessiones*, vor allem im elftem Buch

Die Frage, was die Zeit denn sei, stellt Augustinus explizit im elften Buch der *Confessiones* (11,17): »quid est enim tempus?« Aber das Werk muß in allen dreizehn Büchern auf die Frage nach dem Sein der Zeit bezogen werden, da diese Frage erst im Bezug auf das ganze Werk ihre Konkretion und ihr volles existenzielles, philosophisches und theologisches Gewicht erhält.<sup>20</sup> Offensichtlich sind die *Confessiones* auch nach einem zeitlichen Schema komponiert. Die ersten neun Bücher berichten von vergangenem Leben, von äußeren und inneren Irrwegen: Augustinus beginnt mit

<sup>19</sup> Rilkes angstgefüllte Frage, ob es die zerstörende Zeit wirklich gebe, weist auf Augustinus; vgl. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*; bes. die Passagen zum Zeitkonto des Nikolaj Kusmitsch, die von Augustins Zeitbetrachtung angeregt sein können, z. B. die Umwechslung der »Jahre in Tage, in Stunden, in Minuten, ja, wenn man es aushielt, in Sekunden« (SW VI, S. 865-870; vgl. die Reflexionen zum *tempus longum*, conf. 11,18-20; 31; 33; 37). Beide suchen »Entflüchtigung« des Zeitlichen; vgl. Norbert Fischer: »Einleitung«. In: Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI / Bekenntnisse 11*. Meiner 2000, S. XI-LXIV. Zitiert als: Fischer: *Einleitung (Was ist Zeit?)*. Hier S. XLI, LII, LXIV; vgl. die Hinweise von August Stahl: *Rilke-Kommentar zu den »Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge«, zur erzählerischen Prosa, zu den essayistischen Schriften und zum dramatischen Werk*. München 1979, hier S. 209-211, vor allem S. 211 (zur »Kritik des mechanischen Zeitbewußtseins«). Es geht Rilke nicht um glaubenslose Ontodizee (KA II, S. 717), sondern um »das unendliche Lob«.

<sup>20</sup> Vgl. Fischer: *Einleitung (Was ist Zeit?)* (wie Anm. 19), S. XXV-XXXII: Zum literarischen Genus der *Confessiones*, S. XXXII-XLI: Zur Kompositionsstruktur der *Confessiones* vgl. die zwei unterschiedlichen Schemata S. XXXVII u. S. XLI.

seiner Kindheit in Thagaste, der Schulausbildung in Madaura und dem Studium in Karthago; er fährt fort mit seiner Tätigkeit als Professor in Rom und Mailand, mit dem Umbruch seiner Bekehrung, der Taufe Ostern 387 im Dom zu Mailand und schließt diese *Erzählungen* mit dem Tod seiner Mutter in Ostia, auf dem Rückweg nach Afrika. Mit dem zehnten Buch beginnt ein neuer Abschnitt, in dem er zwar noch von sich selbst berichtet, aber nicht mehr in Erzählungen von Vergangenem und von äußeren Lebensverhältnissen, sondern als *Reflexion* des Inneren und von seinem Zustand in der Gegenwart, d. h. zur Zeit der Niederschrift der *Confessiones*.<sup>21</sup> In den drei abschließenden Büchern wendet er sich der *Meditation* des Gotteswortes zu und lenkt so den Blick auf das absolute Ziel der Schöpfung, in dem sein ruheloses Herz Ruhe in Gott ersehnt – in der Hoffnung, daß am Ende auch Gott *in uns* Ruhe suche und erlange.<sup>22</sup>

Was also Zeit ist, die Augustinus schon in den Erzählungen im Blick hatte, erweist sich so als drängende Frage, die zum Kern des Gesamtwerks gehört. Zu Beginn der Untersuchung führt er das erregende Phänomen an, daß das Vergangene *nicht mehr* und das Zukünftige *noch nicht* ist: »praeteritum enim iam non est et futurum nondum est.« Dieser Befund gewinnt noch an Schärfe, sofern auch im Gegenwärtigen das *Sein der Zeit* nicht zu finden ist, weil die Gegenwart sich als der flüchtige Übergang vom Zukünftigsein ins Vergangensein zeigt: »praesens autem nullum habet spatium.«<sup>23</sup> Augustinus *erzählt* in den ersten neun Büchern seine Vergangenheit, im zehnten Buch *reflektiert* er seine Gegenwart, in den drei abschließenden Büchern *meditiert* er das Wort der Schrift, um die ersehnte Vollendung der Zeit in einer absoluten Zukunft aus dem in der Bibel genannten Schöpfungswillen Gottes heraus zu verstehen.<sup>24</sup> Seine Vergangenheit, seine Gegenwart und seine Zukunft, auf die er sich in der Erinnerung, in der Anschauung und in der Erwartung ausstreckt und die ihm im Inneren gegenwärtig sind, bilden den Rahmen, den die *Confessiones* ausfüllen.

Die Frage, mit der Augustinus das elfte Buch eröffnet, nämlich ob Gott überhaupt zur Kenntnis nehme, was in der Zeit geschieht, gewinnt Prägnanz erst vor der

21 Zur besonderen Frage von conf. 10 vgl. 4: »quid ipse intus sim«; 6: »non qualis fuerim, sed qualis sim«.

22 Der Bogen spannt sich von der Ruhelosigkeit des Anfangs (1,1: »inquietum est cor nostrum«) zu unserer Ruhe in Gott und Gottes in uns; 13,51 f.: »sabbato vitae aeternae requiescamus in te«; »tunc [...] requiesces in nobis«.

23 Vgl. conf. 11,18 und 11,20. Sie entsteht also *nicht* durch Summierung von »Jetztpunkten« (oder Zeitatomen), was schon Aristoteles gesehen hatte (vgl. *Physik* IV, 218a8: ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν). Vgl. auch Martin Heidegger: *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI*. Kopie des unveröffentlichten Typoskripts der Vorlesung vom 26.10.1930; aufbewahrt in der »Bibliotheca Beuronensis«, hier S. 1: »In der abendländischen Philosophie sind uns drei bahnbrechende Besinnungen auf das Wesen der Zeit überliefert: die erste hat Aristoteles durchgeführt; die zweite ist das Werk des hl. Augustinus, die dritte stammt von Kant. Jede dieser drei Besinnungen über das Wesen der Zeit ist einem eigenen Zusammenhang entwachsen [...]. Und doch gehören die drei grundverschiedenen Besinnungen im Ersten und Letzten zusammen.«

24 Vgl. Fischer: *Einleitung (Was ist Zeit?)* (wie Anm. 19), bes. S. LVI-LXIV (*Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtplan der Confessiones*).

Folie der Aristotelischen Theologie, die voraussetzt, daß der Höchste eben nur das Höchste und Beste denkt, also nichts Weltliches und Zeitliches.<sup>25</sup> Augustinus be-teuert schon im Blick auf sein eigenes Erleben, daß ihm die Zeit nicht gleichgültig sei, daß ihm die Tropfen der Zeit kostbar seien (11,2): »caro mihi valent stillae temporum.«<sup>26</sup> Gegen Theoretiker, die Allwissenheit usurpieren und meinen, erklä-ren zu können, was Gott denke oder nicht denke, vertraut er am Ende nach man-chen Krisen (angeregt vom biblischen Glauben) darauf, daß Gott sich um Zeit und Welt Sorge, obwohl er an sich selbst ohne Sorge sei: »qui securus curam nostri geris.«<sup>27</sup> Bei genauerer Prüfung scheint die Zeit nicht zu *sein*: denn Vergangenes ist *nicht mehr*, Zukünftiges ist *noch nicht*, Gegenwärtiges ist nur der *Übergang* vom Zukünftigsein ins Vergangensein. Seine Erfahrung und der Schöpfungsglaube ermu-tigen Augustinus dennoch zur Frage nach dem *Sein der Zeit*. Wenn nämlich Gott die Zeit geschaffen hat, kann sie nicht nichts sein (conf. 11,15).<sup>28</sup>

Die These, Vergangenes sei *nicht mehr*, Zukünftiges sei *noch nicht*, Gegenwärti-ges aber sei der *ausdehnungslose Übergang* vom Zukünftigsein ins Vergangensein, hatte auch Aristoteles vorgetragen, ohne deren Aporetik aufzulösen; immerhin hatte er am Ende aber doch die Frage aufgeworfen, wie sich die Zeit zur Seele ver-hält (*Physik* IV, 223a16 f.: πῶς ποτὲ ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν). Obwohl es ein *Sein der Zeit*, ein *Bleiben des Zeitlichen* nicht zu geben scheint und uns die Zeit zwischen den Fingern zerrinnt und sich verflüchtigt, versucht Augustinus in zwei denkerischen Anläufen, das *Bleibende*, das *Sein* der Zeit doch zu fassen. Im ersten Anlauf beharrt er darauf, daß wir zu wissen scheinen, was gemeint ist, wenn wir von langer und kurzer Zeit sprechen. Dennoch sieht er: Wenn das Vergangene *nicht mehr*, das Zukünftige *noch nicht* und das Gegenwärtige nur ein ausdehnungs-loser *Übergang* ist, müßte es blanker Irrtum sein, der Zeit selbst irgendein *Sein* zu-zubilligen. Wenn es also *die Zeit gibt*, scheint sie selbst wesenhaft etwas *Zerstören-des* zu sein. Da wir, wie Augustinus meint, aber nur wahrnehmen können, was *ist*,

25 Der Gott der Aristotelischen *Metaphysik*, das erste unbewegt Bewegende (1073a26 f.), be-wegt nicht als Liebender, sondern wie ein Geliebtes (1072b3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον). Auf die Frage: τί νοεῖ; (1074b22), antwortet Aristoteles, daß das Höchste (Gott) Denken sei, das nur das Höchste (sich selbst) denkt (1074b34 f.): νόησις νοήσεως νόησις. Die Unbe-wegtheit Gottes ist auch ein Motiv Rilkes (vgl. SO II 16; V. 5-8): »Selbst die reine, die ge-weihte Spende / nimmt er anders nicht in seine Welt, / als indem er sich dem freien Ende / unbewegt entgegenstellt.«

26 *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (SW VI, S. 865): »Zeit war kostbar, hatte er immer sagen hören.«

27 Vgl. conf. 11,3; die Bedeutung der »Sorge« ist Martin Heidegger am zehnten Buch der *Con-fessiones* aufgegangen; vgl. »Augustinus und der Neuplatonismus«. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1921). Gesamtausgabe Band 60. Hrsg. von Claudius Strube. Frank-furt a. M. 1995, S. 157-299; dazu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: »Die ›Confessiones‹ des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers«. In: *Quaestio 1: Heidegger e i medievali*. Hrsg. von Costantino Esposito und Pasquale Porro. Turnhout 2001, S. 113-146.

28 In Martin Heideggers *Sein und Zeit* »fehlt« also die Gottesfrage (Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927). Gesamtausgabe Band 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977. Zitiert als: *Sein und Zeit*); vgl. Fischer: *Selbstsein und Gottsuche* (wie Anm. 16).

und wir gewiß Zeitabschnitte wahrnehmen und miteinander vergleichen, müssen sie doch *sein*.<sup>29</sup>

Seine Antwort auf die Frage nach dem *Sein der Zeit* besagt zunächst, daß nicht Verganem, Gegenwärtigem und Zukünftigem Sein zukommt, sondern der *Gegenwart des Verganenen* in der *memoria*, der *Gegenwart des Gegenwärtigen* im *contuitus*, der *Gegenwart des Zukünftigen* in der *expectatio*. So zeigt sich *in der Seele* ein Sein der Zeit, anderswo aber nicht (11,26): »sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video.«<sup>30</sup> Diese erste, scheinbar glatte Lösung birgt für Augustinus aber ein lästiges Motiv in sich, das sie ihm sogleich wieder zunichte macht. In der Gegenwart des Geistes findet er nämlich nur Worte aus Bildern des Seienden, nicht die vorgestellten Dinge selbst (11,23): »non res ipsae [...], sed verba ex imaginibus earum.«<sup>31</sup>

Weil Augustinus das *Sein der Zeit* sucht, das *bleibende Sein* des Verganenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, weil er die *Entflüchtigung des Zeitlichen* sucht, weil er also wie Rilke »ein endlich *Sein* in alledem« sucht (KA II, S. 177), sieht er sich genötigt, einen neuen Anlauf zur Beantwortung der Frage zu nehmen, um das *Sein der Zeit* zu erfassen.<sup>32</sup> Die erste Lösung hatte nämlich nicht zeigen können, *woher* die Zeit kommt, *wodurch* und *wohin* die Zeit geht, wenn sie gemessen wird (11,27): »sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur?«<sup>33</sup> Obwohl Augustinus im Inneren des Geistes eine gewisse Art von Sein der Zeit gefunden hat, wendet er sich erneut nach außen, weil er die Schwäche der zuerst gefundenen Lösung bemerkt. Da die Zeit aus etwas zu kommen scheint, das *noch nicht* ist (sie springt ja nicht aus der Erwartung, die immer auch enttäuscht werden kann), da sie etwas durchheilt, das *keine Ausdehnung* besitzt (der Augenblick ist ja nur ein flüchtiger Übergang), und da sie in etwas flieht, das *nicht mehr* ist (es bleibt von ihr ja nur die Erinnerung), meint er immerhin festhalten zu können, daß die Zeit in irgendeiner Ausdehnung gemessen wird (11,27): »quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio?«<sup>34</sup>

Damit treten zwei Bedingungen der Möglichkeit der Zeitmessung hervor, nämlich die äußere Bewegung und die sich auf die Bewegung richtende Aufmerksamkeit des wahrnehmenden Geistes, die Zeit und Dauer zur Folge hat.<sup>35</sup> Die Ausdehnung, die es ermöglicht, die Zeit zu messen, ist aber nicht *die äußere Bewegung* der Kör-

29 Vgl. conf. 11,22: »quae si nulla essent, cerni omnino non possent. sunt ergo et futura et praeterita.«

30 Vgl. dazu SwL, S. 95 f., Anm. 133.

31 Der erste Anlauf führt nur zu Vorstellungen, nicht zum Zeitlichen selbst; deshalb sucht Augustinus das Sein der Zeit im Geist, der Verganenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges vergegenwärtigt, in der *distentio animi*.

32 Vgl. Fischer: *Confessiones 11* (wie Anm. 18).

33 Das ist eine Form von Augustins Frage nach dem von Rilke gesuchten *Bleiben*, dem *endlich Sein in alledem*.

34 Die Zersplitterung der Zeit in die Ausdehnungslosigkeit des Gegenwärtigen (conf. 11,20: »praesens autem nullum habet spatium«) befestigt den Verdacht, daß die Zeit nur insofern ist, als sie zum Nichtsein strebt (11,17: »ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse«).

35 Vgl. conf. 11,31: »itaque aliud sit motus corporis, aliud, quo metimur quandiu sit«.

per, sondern *das Sicherstrecken der Aufmerksamkeit* auf äußere Bewegungen. Deshalb versucht Augustinus, das Sein der Zeit als Sichausstrecken des Geistes zu fassen, als *distentio animi*, und meint, das Sein der Zeit durch die *distentio animi* verstehen zu können.<sup>36</sup> Diese Antwort prüft er am Ertönen eines Liedes, einem sinnlich wahrnehmbaren Vorgang (11,34): »ecce puta vox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit«. Die Betrachtung eines solchen für unser Leben exemplarischen Phänomens läßt Augustinus zuversichtlich sagen, daß er die Zeiten in seinem Geist messe (11,36): »in te, anime meus, tempora metior«.

Indem sich der Geist auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges erstreckt, lebt er zwar, zerstreckt sich aber in seinem Erstrecken, weil er das Flüchtige in der Zeit nicht festhalten kann. Obwohl Augustinus dieser stärksten Sicht des Seins der Zeit, die wir aus eigener Kraft erlangen können, vorerst die Klage folgen läßt, schlägt das Beklagen der Flüchtigkeit doch in Jubel und Zuversicht um. Der Suchende sieht sich am Ende von der Hoffnung getragen, in Gott – und durch seine Wahrheit – Stand und Festigkeit zu gewinnen, in der Form seines endlichen Ich (11,40): »et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua«.<sup>37</sup> So weist das elfte Buch voraus auf die Ruhe in Gott am Ende der Tage, auf die Hoffnung nach *Entflüchtigung des Zeitlichen*.

## 2. Zur Frage nach der Zeit in späten Dichtungen Rilkes

Vielleicht in Anspielung auf Friedrich Nietzsches *Nachtwandler-Lied*<sup>38</sup> sagt Rilke: »Die Zeit ist mir mein tiefstes Weh«.<sup>39</sup> Rilke bleibt jedoch nicht bei der Klage stehen, sondern weist wie Augustinus in großer gedanklicher und existenzieller Klarheit auf die Nachbarschaft der Klage zur Rühmung: »Nur im Raum der Rühmung darf die Klage / gehn.«<sup>40</sup> Indem er die Klage, die – ohne es selbst zu wissen – von Jubel und Sehnsucht lebt, als die jüngste »unter den Geschwistern im Gemüt« erkennt, kann er sich schließlich einer Tröstung öffnen, die plötzlich und unversehens von anderer Seite kommt.<sup>41</sup> Das Thema der Zeitdichtung des späten Rilke sei mit einem

36 Vgl. conf. 11,30.33.39.41; bes. 33: »inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.«

37 Er sehnt sich »als Treibender« nach »bleibenden Kräften«, von er Beständigkeit seines endlichen Seins erhofft.

38 KSA IV (wie Anmerkung 13), S. 395-404; der Weg zum *Nachtwandler-Lied* (S. 404) beginnt mit dem Imperativ (S. 397: »lasst uns in die Nacht wandeln!«), der in eine Frage mündet (S. 399): »was spricht die tiefe Mitternacht?« Der Diagnose (S. 401): »Lust ist tiefer noch als Herzeleid«, folgt die Einsicht (S. 403): »Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

39 *Vom mönchischen Leben* (KA I, S. 188).

40 SO I 8; V. 1; immerhin hatte auch Nietzsche Lust für tiefer als Herzeleid gehalten.

41 Vgl. SO I 8; V. 12-14: »Aber plötzlich, schräg und ungeübt, / hält sie doch ein Sternbild unsrer Stimme / in den Himmel, den ihr Hauch nicht trübt.« Zum Sinn der Plötzlichkeit vgl. Platon: *Politeia* 515c; 516a / e (ἐξαίφνης); vgl. Augustinus: conf. 10,38; dazu Norbert Fischer: »Einleitung«. In: Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X / Bekenntnisse 10*. Meiner 2000, S. XIII-XCI, hier S. XIVf. (Anm. 5) u. LXII, Anm. 78; SwL, S. 144, Anm. 209.

Gedicht des Zyklus eröffnet, den Rilke unter den Titel *Aus dem Nachlaß des Grafen C. W.* gestellt hat.<sup>42</sup>

Wunderliches Wort: die Zeit vertreiben!  
 Sie zu halten, wäre das Problem.  
 Denn, wen ängstigt nicht: wo ist ein Bleiben,  
 wo ein endlich Sein in alledem? –

Sieh, der Tag verlangsamt sich, entgegen  
 jenem Raum, der ihn nach Abend nimmt:  
 Aufstehn wurde Stehn, und Stehn wird Legen,  
 und das willig Liegende verschwimmt –

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt; –  
 aber auch in ihnen flimmert Zeit.  
 Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt  
 obdachlos die Unvergänglichkeit.

Das Wort: »die Zeit vertreiben«, ist in der Tat wunderbar und zugleich auch bedenkenswert. Wer Zeitvertreib sucht und nur ein wenig bedenkt, was das Wort besagt, mag sich alsbald auf die Zunge beißen wollen. Für gewöhnlich wollen wir die Zeit nicht vertreiben, sondern freuen uns, in der Zeit zu sein. Wir wollen unser Leben erhalten und ein möglichst lebendiges Leben führen. Im Blick auf das Leben als Ganzes kommt dennoch nach Morgen, Mittag und Abend unweigerlich die Nacht auf uns zu. Von der Nacht, die uns in die Resignation treiben, die aber auch unsere Sehnsucht nach einem Bleiben wecken kann, handelt dann die dritte Strophe. Sie nennt ruhende Berge, die von Sternen überprächtigt sind, fügt allerdings hinzu, daß auch in ihnen Zeit »flimmert«, daß die Zeit in ihnen also nicht verschwunden ist.

Zuletzt meldet sich das betrachtende Ich zu Wort und blickt voraus auf das Ende des eigenen Weges: es beruhigt sich nicht mit der (zudem nur scheinbaren) Ruhe der Sternenpracht, sondern weist auf sein wildes Herz, das verspürt, wie die Unvergänglichkeit obdachlos in ihm nächtigt. Zur dritten Strophe des Zeitgedichts *Aus dem Nachlaß des Grafen C. W.* gehören die aus Augustinischem Geist gesprochenen

42 KA II, S. 177 f. Der *Nachlaß des Grafen C. W.* bietet »Aufaktgedichte«, in denen Rilke seine seit seiner Einberufung am 24.11.1915 unterbrochene Produktivität wiederzuerlangen sucht, um endlich die *Elegien* vollenden zu können (vgl. KA II, S. 567 f.). Obwohl dieses Gedicht im Zyklus nicht an erster Stelle steht, ist es das zuerst geschriebene – und programmatisch für Rilkes damalige Situation (entstanden vom 27.-30. November 1920). Der Dichter bezeichnet sich selbst nur als den »Copisten« des Nachlasses des Grafen C. W., den er in der Bibliothek des Schlosses habe suchen wollen und den er, als er ihn, weil es ihn nicht gab, nicht finden konnte, kurzerhand niedergeschrieben habe, als werde ihm die »Feder geführt«. Ohne das Kürzel C. W. aufzulösen (vgl. aber KA II, S. 567), habe er sich diese Kunstfigur »vorwändig« gemacht, da er damals »zu eigener Produktion noch nicht eigentlich fähig und aufgelegt« war (vgl. KA II, S. 564; vgl. auch S. 420). Der *Nachlaß des Grafen C. W.* ist indessen nicht nur ein Auftakt, sondern muß »als Parallelprojekt zu den *Duineser Elegien* und den *Sonetten*« gesehen und gewürdigt werden (KA II, S. 568).



Worte am Ende der zweiten *Elegie*: »Denn das eigene Herz übersteigt uns« (V. 76). Augustinus war es um ein Ziel gegangen, das innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes ist (conf. 3,11: »tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo«). Auch Rilke sucht Göttliches, zunächst in der Welt, aber wissend, daß es dort nicht recht zu finden ist (*Die fünfte Elegie*, V. 73): »Wo, o wo ist der Ort – ich trag ihn im Herzen –« Deshalb fährt er fort (V. 81-83): »Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich / die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig / unbegreiflich verwandelt –, umspringt / in jenes leere Zuviel. / Wo die vielstellige Rechnung / zahlenlos aufgeht.«<sup>43</sup> Ohne das Begegnende benennen zu können oder zu wollen, scheint Rilke damit auf die Gottesfrage zu verweisen, die alle möglichen Antworten übersteigt. Entsprechend nüchtern und zurückhaltend erklärt auch Augustinus zum Ort des Gottfindens (conf. 10,37): »ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.«<sup>44</sup>

Die Klage, daß die Unvergänglichkeit obdachlos in unserem Herzen nächtigt, leitet über zur Frage des im Zentrum der Untersuchung stehenden *Sonetts an Orpheus*: »Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?« Zunächst sei das Sonett noch einmal vollständig in Erinnerung gerufen und vor Augen gestellt:

Giebt es wirklich die Zeit, die zerstörende?  
Wann, auf dem ruhenden Berg, zerbricht sie die Burg?<sup>45</sup>  
Dieses Herz, das unendlich den Göttern gehörende,  
wann vergewaltigt der Demiurg?

43 Vgl. SO II 13; V. 12-14: »Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen / Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen, /zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.«

44 SwL, S. 55: »Wo also habe ich Dich gefunden, so daß ich nun weiß, wer Du bist? Nirgends, wenn nicht in Dir, über mir!« Dazu S. 142 f., Anm. 202: »Augustinus geht es um Gottsuche: er hat Gott kennengelernt, indem er gesehen hat, daß Gott ihm den Weg zu wahren Leben nicht als Bemühen um Lebenserhaltung und Lebenssteigerung weist, als *ascensus* zu äußerer und innerer Vollkommenheit.« Vielmehr ist der Weg Gottes der Weg des Abstiegs zu nichtegoistischer Liebe (conf. 4,19): »et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae.« Daraus folgt der Imperativ (4,19): »descendite, ut ascendatis et ascendatis ad deum.«

45 Zur »Burg des ruhenden Berges« vgl. das »bürgelîn«, das Meister Eckhart die Kraft der Seele nennt, die weder Zeit noch Fleisch berührt, ein Licht des Geistes, dem Göttlichkeit zukommt (*Deutsche Werke* I. Texte und Übersetzung von Josef Quint. Hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 1993); *Predigt 2*, S. 28 (Z. 26-28): »Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch«. S. 32 (Z. 19-30): »Jêsus gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen [...]. Nû hân ich iu geseit, daz Jêsus enpfangen wart; ich enhân iu aber niht geseit, waz daz bürgelîn sî, alsô als ich nû dar abe sprechen wil. Ich hân underwilen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwilen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwilen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwilen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; noch denne ist ez ein waz, daz ist hoerer boben diz und daz dan der himel ob der erde. [...] Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber.«

Sind wir wirklich so ängstlich Zerbrechliche,  
wie das Schicksal uns wahr machen will?  
Ist die Kindheit, die tiefe, versprechliche,  
in den Wurzeln – später – still?

Ach, das Gespenst des Vergänglichen,  
durch den arglos Empfänglichen  
geht es, als wär es ein Rauch.

Als die, die wir sind, als die Treibenden,  
gelten wir doch bei bleibenden  
Kräften als göttlicher Brauch.

Die klagende Frage, ob es die »zerstörende Zeit« gebe, ob der Demiurg, der den Mechanismus des Weltlaufs bewirkt, unser Herz übermächtigen könne, ob es unser Schicksal sei, am Ende zu zerbrechen, führt nicht in die Verzweiflung, sondern läßt das Herz seiner unendlichen Zugehörigkeit zu Göttlichem innewerden. Gegen die Angst, in der Flüchtigkeit des Zeitlichen zu versinken, kraftlos in willigem Liegen zu verschwimmen, spricht die tiefe, versprechliche Kindheit.<sup>46</sup> Die Angst des Herzens benennt ein Wort der zweiten *Elegie*: »Denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen«. Gegen sie fragt Rilke bang: »Schmeckt denn der Weltraum, / in den wir uns lösen, nach uns? Fangen die Engel / wirklich nur Ihriges auf, ihnen Entströmtes, / oder ist manchmal, wie aus Versehen, ein wenig / unseres Wesens dabei?«<sup>47</sup>

In solchen Fragen meldet sich zaghaft das Versprechen der tiefen Kindheit, die noch in uns lebt, denn (so wäre mit der Rodin-Monographie zu sagen): »wohin sollte sie gegangen sein?« Es stemmt sich gegen den Hoffnung tilgenden Befund der ersten *Duineser Elegie*: »Denn Bleiben ist nirgends.« Wer sich ängstet, weiß insgeheim, daß sein Leben eine Gabe ist, für die er dankbar ist und die seinen Jubel hervorruft. Wer klagt, betrauert den Verlust oder die Gefährdung der Gabe, deren Vollbesitz er zurückersehnt. Wo Angst und Klage Platz haben, ist die Hoffnung nicht gestorben, da sie von Sehnsucht und Jubel leben. Das oben schon erwähnte Sonett,

46 Die *Sonette an Orpheus* sind geschrieben »als ein Grab-Mal für Wera Ouckama Knoop«, die »achtzehn- oder neunzehnjährig« verstorben war, also als eine der »Früheentrückten«, von denen die erste *Duineser Elegie* spricht. Vgl. KA II, S. 237 und S. 708 f.; zum Kontext aus der ersten *Elegie* (V. 86-91): »Schließlich brauchen sie uns nicht mehr, die Früheentrückten, / man entwöhnt sich des Irdischen sanft, wie man den Brüsten / milde der Mutter entwächst. Aber wir, die so große / Geheimnisse brauchen, denen aus Trauer so oft / seliger Fortschritt entspringt –: könnten wir sein ohne sie? / Ist die Sage umsonst, daß einst in der Klage um Linos / wagende erste Musik dürre Erstarrung durchdrang; / daß erst im erschrockenen Raum, dem ein beinah göttlicher Jüngling / plötzlich für immer enttrat, das Leere in jene / Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt und tröstet und hilft.«

47 *Duineser Elegie* II; V. 18; V. 29-33; zur Flüchtigkeit des Zeitlichen vgl. auch SO II 1; V. 1: »Atmen, du unsichtbares Gedicht!«; weiterhin *Die fünfte Elegie* (V. 1 f.): »Wer aber *sind* sie, sag mir, die Fahrenden, diese ein wenig Flüchtigern noch als wir selbst«. Vgl. auch SO II 23: »Bang verlangen wir nach einem Halte, / wir zu Jungen manchmal für das Alte / und zu alt für das, was niemals war.«

in dem Rilke eindringlich zum verborgenen Wesen der Klage spricht, beginnt mit den Worten (SO I 8; V 1 f.): »Nur im Raum der Rühmung darf die Klage / gehn«. Rilke bezeichnet seinen einleuchtenden Gedanken zum »Raum«, deren die Klage zu ihrer Möglichkeit bedarf, vorerst nur als »das Gefühl, daß sie die jüngste wäre / unter den Geschwistern im Gemüt« (V. 7 f.). Die älteren Schwestern – der unvordenkliche Jubel und die in der Klage noch gegenwärtige Sehnsucht – helfen der Klage schließlich aber so auf, daß am Ende des Sonetts die Hoffnung überschwenglich hervorbrechen kann (V. 12-14): »Aber plötzlich, schräg und ungeübt, / hält sie doch ein Sternbild unsrer Stimme / in den Himmel, den ihr Hauch nicht trübt.«

Damit der Daseinsjubiläum neu hervorbrechen kann, muß »die Kindheit, die tiefe, versprechliche«, neu – und über einen Weg von »Leiden«, »Liebe« und »Tod« geweckt werden (SO I 19; V. 9-12): »Nicht sind die Leiden erkannt, / nicht ist die Liebe gelernt, / und was im Tod uns entfernt, / ist nicht entschleiert.« In eben diesem Sinne spricht Augustinus von den *hortamenta, terrores, consolationes und gubernationes* Gottes (conf. 11,2). Dieser schwierige Weg beginnt mit der Einsicht (SO I 22; V. 1): »Wir sind die Treibenden.« Die »Treibenden«, zu deren Sein Leid und Klage gehören, trauen dem Versprechen der Kindheit nicht mehr kindlich, müssen für das Vertrauen in dieses Versprechen also erst neu empfänglich werden.

Schon das neunte Sonett des Ersten Teils, das dem Sonett zum Wesen der Klage (SO I 8) folgt, beginnt deshalb mit dem Schmerz verheißenden Wort (SO I 9; V. 1-4): »Nur wer die Leier schon hob / auch unter Schatten, / darf das unendliche Lob / ahnend erstatten.« Im Hintergrund dieser Weisung ertönt das πάθει μάθος des Aischylos,<sup>48</sup> vielleicht aber auch die Erinnerung an das Leiden Christi, der im Wort vom »Lamm« angesprochen sein mag (SO II 16; V. 13 f.): »Und das Lamm erbittet seine Schelle / aus dem stilleren Instinkt.« Durch Leiden Lernen ist auch ein zentrales Wort der christlichen Botschaft, nach der sich der Weg zum lebendigen Leben im Tod öffnet. Obwohl das Versprechen der Kindheit den Treibenden nicht unmittelbar hilft und angesichts des Leidens stiller spricht, ist es doch nicht verstummt. Die Vergänglichkeit des Zeitlichen wird schließlich sogar zu einem bloßen *Gespenst*, das uns zwar schreckt, aber das Versprechen der *empfänglichen Kindheit* doch nicht zerstören kann. Nach dem Ende der Kindheit geht es in der Suche nach dem *Bleiben* um neues Erlernen argloser Empfänglichkeit, in der Weise, in der Rilke fragt (SO II 5; V. 13 f.): »Aber wann, in welchem aller Leben, / sind wir endlich offen und Empfänger?« Bei aller Aversion Rilkes gegen Christus bleiben unlegbar doch sachliche Zugangswege zu dem Sinn dieser Gestalt erhalten.<sup>49</sup>

48 Vgl. *Agamemnon* V. 160. Vgl. dazu Karl Reinhardt: *Aischylos als Regisseur und Theologe*. Bern 1949, bes. S. 18-22.

49 Der junge Rilke hat sich gegen den Auferstehungsglauben gewandt, weil er in ihm eine Verachtung des Todes wahrnahm; dazu Graubner: *Rilkes Christus* (wie Anm. 4), S. 587: »Im »Glaubensbekenntnis« von 1893 formuliert er beim Hören der Posaune zur Auferstehung geradezu keß: »Habt Dank, – ich bleibe liegen.« Diese Aversion ist aus der Perspektive Augustins kaum ungewöhnlich, zumal auch Augustinus sich ein verfestigtes Dogma nicht hat aufzwingen lassen, sondern seinen eigenen Weg selbständig und mühsam gesucht hat. Und die »Treue zur Erde«, der sich Rilke wie Nietzsche verpflichtet wußte, ist auch ein Motiv Augustins, das ihm schon aus dem Schöpfungsglauben erwachsen war. Vgl.

Sofern wir »die Treibenden« sind, sind wir nicht mehr (oder noch nicht wieder) »Empfänger«. Obwohl Verachtung von Zeit und Welt und der in ihnen liegenden Schönheit nicht Rilkes Sache ist, spricht er Worte aus, die aus einer über die Weltzeit hinausreichenden Sehnsucht erwachsen. Er spricht sie indessen in »Treue zur Erde« aus, ohne die Weltzeit verächtlich zu machen, ohne auch das Schreckliche zu übergehen, das uns den Tod als »das trostlos offene Tor« erscheinen läßt.<sup>50</sup> Erst nachdem »Wandel und Gang« des Endlichen statthatten, kann es heißen: »alles Vollendete fällt / heim zum Uralten.«<sup>51</sup> Obwohl »die Treibenden« wesenhaft in der Zeit leben, meint Rilke raten zu können: »Aber den Schritt der Zeit, / nehmt ihn als Kleinigkeit / im immer Bleibenden.« Denn offensichtlich ist wahr: »Alles das Eilende / wird schon vorüber sein; / denn das Verweilende / erst weiht uns ein.«<sup>52</sup> Nur im »Sein zum Tode«, das »allem Abschied voran« ist, nur im Überwintern des endlosen Winters, den unser »Herz überhaupt übersteht«, können wir *sein* und »den unendlichen Grund« unserer »innigen Schwingung« wissen und *vollziehen*.<sup>53</sup> Erst danach kann ein Hinweis auf Gott folgen (SO II 16; V. 1 f.): »Immer wieder von uns aufgerissen, / ist der Gott die Stelle, welche heilt.«<sup>54</sup> Obwohl wir selbst diese Wun-

Margot Fleischer: *Der ›Sinn der Erde‹ und die Entzauberung des Übermenschlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt 1993. Weiterhin Norbert Fischer: »Deum et animam scire cupio«. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen«. In: *Quaestio 6. Agostino e la tradizione agostiniana / Augustinus und die Augustinische Tradition*. Hrsg. von Costantino Esposito und Pasquale Porro. Turnhout und Bari 2007, S. 81-101, hier S. 83: »Wer Freiheit leugnet, läßt die Schrecken der Geschichte – mit ihrem Blut und ihren Tränen – auf Gott zurückschlagen: er verdirbt die Möglichkeit, Gott laute- ren Herzens zu loben, und spiegelt den auf Erden von einem Allwirksamen gequälten Gläubigen einen ›Großgrundbesitz auf dem Mond‹ vor.« Weiterhin S. 89: »Es geht Augustinus nicht um die erwähnte ›Vorspiegelung eines Großgrundbesitzes auf dem Mond‹, sondern um die wirklichen Schritte auf dem Weg zum Ziel des lebendigen Lebens, die er schon in der Zeit für einen guten Anlaß zur Freude hält (zum Beispiel. 10,5: »respirent in bonis meis«).« Vgl. auch Stahl: »*Salus tua ego sum*« (wie Anm. 1), bes. S. 236, Anm. 36.

50 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* 1; *Zarathustra's Vorrede* 3. (KSA IV, S. 15): »Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.« Zum »trostlos offenen Tor« vgl. SO I 25; V 14.

51 SO I 19; V. 3 f. Zur Vollendung gehören – wie schon gesagt wurde – »Leiden«, »Liebe« und »Tod« (V. 9-11).

52 SO I 21; V. 1-8.

53 Vgl. SO II 13; im Brief an Frau Gertrud Ouckama Knoop vom 18.3.1922 mit einer Abschrift dieses Sonetts schreibt Rilke (zitiert nach August Stahl: *Rilke-Kommentar zum lyrischen Werk*. München 1978, S. 317), daß es ihm »im ganzen Zusammenhang, das naheste ist und, am Ende, das überhaupt gültigste«. Dieses Sonett scheint die bestimmende Leitidee von Martin Heideggers *Sein und Zeit* vorweg komprimiert auszusprechen, die Idee des »eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins« (zum Beispiel *Sein und Zeit* (wie Anm. 28), bes. S. 305-316). Heideggers Beziehung zu Augustinus (vgl. oben Anm. 29) und zu Rilke (vgl. »Wozu Dichter?« (1946). In: *Holzwege* (1950). Gesamtausgabe Band 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, S. 269-320) sind zugleich auch ein Hinweis für die Nähe Rilkes zu Augustinus, der glaubt, die Vollendung des eigentlichen Ganzseinkönnens nur in der Beziehung zu Gott erhoffen zu können.

54 Vgl. zum Verheilen der Wunde auch conf. 9,34: »ego autem iam sanato corde ab illo vulnerere, in quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi, deus noster«. Vgl. auch 9,35.

den reißen, gilt unsere Sehnsucht der heilenden Quelle des Lebens, deren Rauschen wir hören, aus der aber »nur der Tote trinkt«. <sup>55</sup> Denn uns Treibenden wird »nur das Lärmen angeboten«, »das Lamm« aber ergibt sich »aus dem stilleren Instinkt« einer anderen Führung: es »erbittet seine Schelle«, ist zu empfangen bereit, während wir noch »bang« »nach einem Halte« verlangen. <sup>56</sup> Erst nachdem wir zu kindlich arglosen, nicht berechnenden Empfängern geworden sind, kann Zuversicht bei uns aufkeimen: »Als die, die wir sind, als die Treibenden, / gelten wir doch bei bleibenden / Kräften als göttlicher Brauch.«

### 3. Motive der Zeitauslegung Augustins in Rilkes später Dichtung

Die zugrundegelegte Annahme, es fänden sich Nachklänge der Zeitauslegung Augustins in Rilkes später Dichtung, kann sich auf äußere Anhaltspunkte stützen, aber auch auf innere Nähe beider Autoren. Das Ideal weltgesättigter Innerlichkeit, die Ausrichtung auf ein göttliches Ziel, die Sehnsucht nach lebendigem Leben, die schmerzhaft, aber als positives Sinnphänomen wahrgenommene Tödlichkeit des faktischen Lebens und das ihr entgegengesetzte »Dennoch«, die Suche nach dem »Bleiben« trotz der Flüchtigkeit des Zeitlichen, die Frage nach dem »endlich Sein in alledem«, <sup>57</sup> also: die Ernsthaftigkeit im Zugehen auf Phänomene des Lebens und deren transzendentalphilosophisch orientierte Reflexion, der Versuch, die menschliche Spontaneität *und* Rezeptivität, den Sinn von Freiheit *und* von Gnade (des Treibens *und* des Empfangens) zu verbinden, in »Treue zur Erde« zu stehen und doch die überirdische Hoffnung nicht aufzugeben, sind innere Motive Rilkes, die Motiven Augustins entsprechen. Vielleicht enthalten die *Sonette an Orpheus*, die Orpheus als Mittler zum Göttlichen gewiß Vorrang zusprechen, sogar Ansätze, die auf eine Art von Christologie weisen, wie Augustinus sie im zehnten Buch der *Confessiones* entfaltet hat. <sup>58</sup>

Rilke sieht sich von Fragen bedrängt, die auch Augustins Denken in den *Confessiones* antreiben. Konkret tritt die innere Nähe angesichts der Weise hervor, wie Augustinus die Tödlichkeit des Lebens und die Erfahrung des Todes geliebter Men-

<sup>55</sup> Vgl. V. 9-14; zu *fons vitae* vgl. z. B. conf. 3,16; 9,23 (im Kontext des Todes Monnicas); 13,19; 13,30 f.

<sup>56</sup> SO II 16; V. 9-14; vgl. SO II 23; V. 9-14.

<sup>57</sup> Ein Gedanke, der zunächst als *contradictio in adiecto* aufgefaßt werden könnte; vgl. die Grundunterscheidung in Platons *Timaios* (27d /28a), die aber nicht als Antwort, sondern als Aufgabe verstanden wird. Platon geht es um die Möglichkeit, den Kosmos als θεός ἐσόμμενος (34b) oder als θεός αἰσθητός (92c) zu verstehen (vgl. auch 37d mit der Bestimmung der Zeit als beweglichem Abbild der Ewigkeit εἰκὼ [...] κινητόν τινα αἰώνος).

<sup>58</sup> Das »Lamm« könnte, wie schon erwähnt, auch auf Christus weisen. Der Tod des Orpheus als uns erlösender Opfertod gedacht, der in Analogie zum Opfertod Christi steht (SO I 26; V. 12-14): »O du verlorener Gott! Du unendliche Spur! / Nur weil dich reißend zuletzt die Feindschaft verteilte, / sind wir die Hörenden jetzt und ein Mund der Natur.« Zur Reserve gegen manche Arten von Christologie, die Rilke explizit und pointiert vorträgt, vgl. Graubner: *Rilkes Christus* (wie Anm. 4). Die impliziten positiven Bezüge werden aber vernachlässigt.

schen wahrnimmt, bedenkt und zur Sprache bringt.<sup>59</sup> Die einzige Möglichkeit, den Schmerz zu verwinden, den ihm der Tod des Jugendfreundes bereitet und der das Versprechen der Kindheit bedroht, sieht Augustinus darin, nicht im Leid zu versinken und zu klagen, sondern zu Gottes Ohren hinaufzuweinen, »ad aures tuas« (conf. 4,10). Solche Umkehr fordert auch Rilkes Wort: »Statt in die Kissen, / weine hinauf.«<sup>60</sup> Der Schrecken, den das »Gespenst des Vergänglichen« verbreitet, kann nur im »Hinaufweinen« schwinden, das Augustinus bei den Reflexionen zum Tod des Jugendfreundes als Aufgabe nennt (conf. 4,10: »nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret«). Dieses Hinaufweinen vollzieht Augustinus existenziell in der *scala mystica* des letzten Gespräches mit der Mutter in Ostia (conf. 9,23 f.). Die Mutter stirbt nach einem erfüllten Leben, ihr Tod treibt ihn zwar nicht mehr zu der Art von Erschütterung wie bei seinem Jugendfreund; aber die Frage des »großen Todes« bleibt auch bei ihrem Tod zu bedenken.

Augustinus will die Freundschaft zu Vergänglichem (conf. 4,11: »amicitia rerum mortalium«) überwinden, um glauben zu können, daß es in Gott ein Bleiben über den Tod hinaus gibt, daß Gott Sein und Leben der Menschen will, daß er – wie Jesus sagt – ihr lebendiges Leben, ihr Leben in Fülle will.<sup>61</sup> Rilke nennt das Sterben Sterblicher »den kleinen Tod« und sagt zu ihm: »Ich kann nicht glauben, daß der kleine Tod, / dem wir doch täglich übern Scheitel schauen, / uns eine Sorge bleibt und eine Not.«<sup>62</sup> Mit dem »kleinen Tod« ist das bezeichnet, was Augustinus mit dem Tod

59 Vgl. conf. 4,7-14; 9,23-37; beide Texte sind als »Grab-Mal« für die Verstorbenen zu lesen (vgl. die Widmung SO; KA II, S. 257); dazu Norbert Fischer: »Der Tod als Phänomen des Lebens und als Aufgabe des Denkens«. In: *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1-6*. Hrsg. von Norbert Fischer und Dieter Hattrup. Paderborn 2004, S. 105-126.

60 Vgl. *Überfließende Himmel*; KA II, S. 54. Zum Sinn des Weinens vgl. auch conf. 10,1; dazu SwL, S. 106, Anm. 4.

61 Vgl. Joh 10,10; insgesamt verkündet die *Neue Testament* die Botschaft, daß in Jesus die Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen sei. Weltverneinung ist das Gegenstück zur biblischen Schöpfungslehre, die z. B. über den Neuplatonismus Plotins Eingang in die christliche Theologie gefunden hat; vgl. Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorisimos-Problematik*. Bonn 1987, bes. S. 116-147: *Der radikale innerweltliche Dualismus in der henologischen Ontologie Plotins*.

62 KA I, S. 175. Vgl. Plotin: Περὶ εὐδαιμονίας (*Enneade* I 4,7,22-26): εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὄλως κακόν, γελοῖος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος ἔιη ξύλα καὶ λίθους καὶ νῆ Δία θανάτου θνητῶν μέγα ἠγοῦμενος, ὃ φαμεν δεῖν δόγμα παρῆναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς μετὰ σώματος εἶναι. Harder übersetzt (*Plotins Schriften*. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Richard Harder, Band I in Neubearb. von R. Harder, ab Band II neubearbeitet von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Hamburg 1956-1971, hier Band Va, S. 21): »Und hielte er es gar für ein großes Übel, oder überhaupt für ein Übel, so huldigte er einer lächerlichen Ansicht und dürfte nicht mehr als ein edler, ernster Mensch gelten, denn er hielte Balken und Marmor und hielte, bei Gott, das Sterben Sterblicher für etwas Großes; und müßte doch, meinen wir, von ihm die Ansicht zu erwarten sein, daß der Tod besser ist als das Leben im Leibe.« Augustinus hat dieses Wort laut der Biographie seines Schülers Possidius in extremer Situation zitiert, als er auf dem Sterbebett lag und die Vandalen seine Bischofsstadt Hippo Regius belagerten; vgl. *Vita Sancti Aurelii Augustini* (PL 32, S. 58): »non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides, et moriuntur mortales«.

des tothaften Lebens meint. Bei aller Kraft, die Rilke in die Rühmung des Irdischen legt, bleibt aber der »große Tod«, die Frage nach dem »Bleiben« über den »kleinen Tod« hinaus, für ihn eine störende Frage, die das Denken antreibt. Und diese Frage ist das Hauptthema der *Sonette an Orpheus*, die Rilke »als ein Grab-Mal« für Wera Ouckama Knoop geschrieben hat, deren Tod ihm also ein Schmerz und eine »Sorge« geblieben ist (Widmung; KA II, S. 237; vgl. KA II, S. 706-712). Mit der »Rühmung« ist es bei Rilke eine seltsame und zu bedenkende Sache, die auch bei ihm mit der schwierigen Forderung verbunden ist, eine »Versöhnung herzustellen zwischen jener christlichen Absage und der augenfälligen Freundschaft und Heiterkeit der Erde.«<sup>63</sup>

Im antiken Mythos tritt der Sänger Orpheus in das Reich der Unterwelt ein, um die vorzeitig in den Tod gerissene Eurydike ans Licht und ins Leben zurückzuholen, scheitert aber mit seinem Ansinnen tragisch. Augustinus zählt Orpheus zu den Theologen-Dichtern (»poetae, qui etiam theologi dicerentur«) und nennt ihn als ihren berühmtesten: »in quibus Orpheus maxime omnium nobilitatus est.«<sup>64</sup> Anders als Augustinus, der Christus als den wahren Mittler denkt (conf. 10,68: »verax mediator«), richtet Rilke seine Sonette an Orpheus als mythische Figur (SO I 5; V. 3-6): »Denn Orpheus ists. Seine Metamorphose / in dem und dem. Wir sollen uns nicht mühn // um andre Namen. Ein für alle Male / ists Orpheus, wenn es singt.« Aber Orpheus ist doch auch Mittler (SO I 26; V. 12-14): »O du verlorener Gott! Du unendliche Spur! / Nur weil dich reißend zuletzt die Feindschaft verteilte, / sind wir die Hörenden jetzt und ein Mund der Natur.« Der Tod des Orpheus wird auch als erlösender Opfertod in Analogie zum Opfertod Christi gedeutet. In diesem Kontext ist der schon erwähnte Hinweis auf das »Lamm« zu sehen, von dem Rilke sagt (SO II; V. 16; 13 f.): »Und das Lamm erbittet seine Schelle / aus dem stilleren Instinkt.«<sup>65</sup> In den Orpheus-Gedanken Rilkes sind also auch Motive der Christusfigur eingeflossen.<sup>66</sup> Obwohl Rilke im Namen des Orpheus singt, dennoch treten bei ihm auch christliche Motive hervor, die für Augustinus wesentlich sind.

63 Vgl. *Der Brief des jungen Arbeiters*; SW VI, S. 1115 f. Dieser Brief von 1922 hat Verständliches und Beachtenswertes zum Inhalt, arbeitet aber auch mit Fehlformen christlicher Überlieferung, in denen Rilke der christlichen Botschaft eine »Absage« zuschreibt, obwohl in deren Zentrum Schöpfung und Erlösung stehen. Auch das Ringen um Erlösung läßt sich (trotz mancher Gegenwehr) als ein treibendes Motiv Rilkes erweisen. Vgl. auch *Jahrmärkte* (entstanden 9. Oktober 1896; vgl. SW III, S. 147): »Seit mich, von ihrem eitlen Glaubenssprahlen / betört, die Jünger aus dem Grabe stahlen, / giebt's keine Grube mehr, die mich behält.«

64 Vgl. *De civitate dei* 18,14; 18,24 und 18,37.

65 Vgl. auch SO II 8; V. 4 zum »Lamm mit dem redenden Blatt« (vermutlich ein Bild Christi); vgl. Rilkes Hinweis in SW I, S. 773: »Das Lamm (auf Bildern), das nur mittels des Spruchbandes spricht.«

66 Diese Verknüpfung hat eine lange Tradition; zum Beispiel wird Orpheus im zweiten Schluß von Monteverdis *Orfeo ed Euridice* am Ende zu Christus erhöht. Vgl. auch Christian Baier: »Poesie des Verlierens. Zum Orpheus-Komplex«. In: *Neue Zeitschrift für Musik* 164, Heft 5, 2003, S. 14-16, hier S. 15: »Das frühe Christentum erblickt eine Analogie zum Heilsgeschehen: Während Orpheus wilde Tiere bezwingt, zähmt Christus das wildeste von ihnen, nämlich den Menschen. Wie Christus schlägt der Sänger die Brücke zwischen Leben und Tod.« Vgl. Fülleborn: *Bibel* (wie Anm. 4); Fülleborn nennt Rilkes Inten-

Ein erstes Motiv, das beider Denken bestimmt, ist die Suche nach lebendigem Leben, die an das faktische Leben anknüpft und dem Tod als sinnwidrigem, schmerzhaftem Geschehen begegnet. Die Rückkehr zur irdisch-natürlichen Rechtfertigung des Werdens und Vergehens ist für Rilke kein gangbarer Weg, höchstens die Trümmerei eines flüchtigen Augenblicks. Der Blick auf die Blumen, auf »diese dem Irdischen treuen«, auf die »ewige Kindheit«, die den Blumen glückt, bleibt *uns* verschlossen, weil wir ein »Schicksal« haben und »wie Beschwerer« umhergehen (SO 2,14; V. 1 f., V. 5 und 8). Was sich zunächst wie ein halber Tadel anhört, ist dennoch eher ein Seufzer. Die *Beschwerlichkeit* unseres Seins gehört zu uns, ist eine notwendige, wesenhaft unserem Dasein aufgegeben Last, die das schon genannte »Dennoch« herausfordert. Rilke sagt ganz allgemein zur Erde (SO I 21; V. 3 f.): »Für die Beschwerde / langen Lernens bekommt sie den Preis.«

Die Beschwerlichkeit irdischen Seins übernimmt Augustinus in der Selbstbekümmern des Menschen, der lebendiges Leben sucht, das ganz von Gott erfüllt ist (conf. 10,39): »viva erit vita mea tota plena te«. Den Antrieb zur Suche führt er zwar auf Gott zurück (conf. 1,1), nimmt aber selbst die Arbeit auf sich, die zu diesem Ziel führt (conf. 10,25): »ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.« Rilke nennt uns selbst als »Beschwerer« (SO II 14; V. 5 f.), aber auch Gott, wie er im *Stunden-Buch* sagt (KA II, S. 177): »Du bist der Bittende und Bange, / der aller Dinge Sinn beschwert.« Augustinus denkt Gott als den, der sich sorgt, obwohl er an sich ohne Sorge ist (conf. 11,3): »qui securus curam nostri geris.« Dessen *excitatio* führt erst eigentlich zur Menschwerdung: wir *sind* Treibende und *sollen* Treibende sein; aber als solche sind wir einem von uns allein nicht lösbaren Problem ausgesetzt, das uns »Gewaltsamen« einerseits eine lebensmäßige Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres endlichen Seins abverlangt, andererseits aber auch die Bereitschaft, am Ende für den Empfang des Höchsten offen zu sein (SO II 5; V. 12-14): »Wir, Gewaltsamen, wir währen länger. / Aber *wann*, in welchem aller Leben, / sind wir endlich offen und Empfänger?«

Ein weiteres Motiv, das Rilke mit Augustinus gemeinsam hat, besteht in der Forderung, daß die Treibenden auch zu Empfangenden werden sollen. Freiheit in spontaner Aktivität, die Auszeichnung der Treibenden, führt nicht allein zum göttlichen Ziel. Es muß geschehen, was mit Augustinus als Inversion der Aktivität bezeichnet werden kann, als Sichöffnen der Freiheit für Gnade. So fragt Rilke angesichts der Anemonen, die ihren Blütenstern zum Empfang des Lichtes öffnen (SO II 6; V. 13 f.): »Aber *wann*, in welchem aller Leben, / sind wir endlich offen und Empfänger?« Wir sind – im Unterschied zu den Blumen – darauf angewiesen, daß der Gott »an unser Sein die Erde und die Sterne wendet«. Denn was wir als die Treibenden tun, bleibt unzulänglich (SO I 3; V. 8-10 und 13 f.): »Dies *ists* nicht, Jüngling,

tionen und gibt wichtige Hinweise zu »Rilkes Religiosität und deren Verhältnis zu den überlieferten positiven Religionen« (S. 19). Dennoch ist es ein Desiderat, Rilkes Werke mit theologischem Sachverstand einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen; und eine nüchterne und bedächtige Theologie könnte aus Rilkes Gedanken großen Gewinn ziehen. Und die Rilke-Interpretation verflacht ohne Rilkes Bezug auf seinen Glauben, der eben kein *Jahrmarktsglaube* war.



daß du liebst«. Der Gesang, die Rühmung, wie der Gott ihn lehrt, »ist nicht Begehrt, / nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes« (SO II 6; V. 5 f.). Der Erfolg (Lohn) suchende Gesang der Menschen verrinnt, ist kein wahrhafter Gesang: »In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch, ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind« (ebenda, V. 13 f.).<sup>67</sup> So wie Gott die Welt und den Menschen nicht um seinetwillen schuf (conf. 13,5: »non ex indigentia«), da der Unendliche keiner Steigerung fähig und bedürftig ist, nicht um des Erfolges willen (um Dank oder Huldigungen zu erlangen), so sollen die Menschen Gott nicht um selbstbezogener Zwecke willen rühmen. Höchstes Ziel der menschlichen Gottsuche ist vorbehaltlose, uneigennützigste Liebe und Verehrung (conf. 13,17): »colere te gratis«.

Das erste der beiden Motive nennt uns als die »Treibenden«, das zweite Motiv weist darauf hin, daß die Treibenden zwar Treibende bleiben, aber sich als solche auch öffnen müssen, »Empfangende« werden müssen wenn sie des wahren Gesangs fähig werden wollen. Aus der Verknüpfung dieser beiden Motive erwächst ein drittes, das wiederum Augustinus und Rilke gemeinsam haben und das den Weg eröffnet, am Ende doch dem tiefen Versprechen der Kindheit zu vertrauen und mit diesem Vertrauen der Frage entgegenzutreten, ob es wirklich die zerstörende Zeit gibt. Wir selbst sind Grund dafür, haben die Freiheit, »ein endlich Sein« zu übernehmen: wir müssen es nur wollen.<sup>68</sup> Das höchste Ziel der göttlichen Liebe hatte Rilke schon im *Stundenbuch* genannt (KA I, S. 194): »Ich will die Dinge so wie keiner lieben / bis sie dir alle würdig sind und weit.«

Auch Augustinus findet nur das *Sein der Zeit*, das wir selbst in innerem Tun wirken: als Vergegenwärtigung des Vergangenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, als Werk der Seele, in dem »Kind, Knab, Mann und mehr« eine Gestalt werden (conf. 11,40): »in forma mea«.<sup>69</sup> Das Herzwerk, das unvollendet bleibt, geht mit Klagen einher, die auf Göttliches verweisen, und drängen den Klagenden, sich dem

67 Der Hauch der Menschen ist von Niederen bestimmt (SO I 8; V. 14: »den ihr Hauch nicht trübt«). Auf die nötige Wandlung verweist Rilke im Brief an Witold Hulewicz vom 13.11.1925. Vgl. Annette Gerok-Reiter: *Wink und Wandlung. Komposition und Poetik in Rilkes »Sonette an Orpheus«*. Tübingen 1996, hier S. 293. In der Tat handelt es sich bei Rilke (wie übrigens bei Augustinus) »um einen Erkenntnisakt [...], nicht also um eine diffuse Emotionalisierung«; auch geht es nicht um »die Aufhebung des Äußeren im Inneren« (wenn Aufhebung nur verneinend gedacht wird, also nicht im Sinne der Steigerung). Es geht wirklich um eine »Übersetzung« in eine andere (göttliche) Seinsweise.

68 Augustinus hat auf einer frühen Station seines Denkwegs gemeint, durch Wollen zum höchsten Ziel gelangen zu können (*De libero arbitrio* 1,29): »voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri et degere«. Auf dieses Ziel weisen die Imperative eines Sonetts, das entschlossene Selbstübernahme der Endlichkeit fordert: »Sei allem Abschied voran«; »Sei, und wisse zugleich des Nichtseins Bedingung« (SO II 13; V. 1 und V. 9). In diesen Imperativen wird gefordert, was auch als Kernforderung von Heideggers *Sein und Zeit* gesehen werden kann: eigentliches Ganzsein, das man aber wollen muß, um es zu besitzen. Es gibt eine Verwandtschaft zwischen den Sonetten und *Sein und Zeit*, nicht so, daß Rilke von *Sein und Zeit* hätte angeregt sein können, auch weniger, daß Heidegger von den Sonetten angeregt war: vielleicht aber waren beide von Augustinus angeregt.

69 Vgl. *Stundenbuch*; KA I, S. 194: »Mir ist, als wär ich jetzt zugleich / Kind, Knab und Mann und mehr.«

*unendlichen* Empfang zu öffnen, dem Versprechen der Kindheit, für die er keinen Ort weiß. Rilke will zum ursprünglichen Jubel zurückfinden und die Klage mit dem Ursprung versöhnen. Obwohl Rilke christliche Bilder später zu meiden sucht, bleiben sie unterschwellig wirksam. Aber seine Hoffnung geht wie die Augustins darauf, Stand und Festigkeit über die flüchtige Zeit hinaus zu gewinnen (conf. 11,40): »Et stabo et solidabor in te«. Und so seien an den Schluß frühe Verse gestellt, in denen Augustins Interpretation des ewigen Sabbats in den *Confessiones* nachklingt.<sup>70</sup> Die Verse aus dem *Stundenbuch*, die ihre Hoffnung aus der Wahrheit Gottes schöpfen (conf. 11,40: »veritate tua«), lauten (SW I, S. 268):

Du hast dich so unendlich groß begonnen  
an jenem Tage, da du uns begannst, –  
und wir sind so gereift in deinen Sonnen,  
so breit geworden und so tief gepflanzt,  
daß du in Menschen, Engeln und Madonnen  
dich ruhend jetzt vollenden kannst.

<sup>70</sup> Vgl. bes. conf. 13,51 f.: der Mensch sucht Ruhe in Gott; Gott kann dann auch Ruhe im vergöttlichten Menschen suchen (»sabbato vitae aeternae requiescamus in te. etiam tunc enim sic requiesces in nobis«).