

KONSTRUKTIONEN DER RELIGIOSITÄT
VON RAINER MARIA RILKE
Eine kritische Analyse aus entwicklungspsychologischer Perspektive

Von Hermann-Josef Wagener*

ABSTRACT

Former studies on the religiosity of the poet Rainer Maria Rilke show highly divergent results: The religious educationalist Anton Bucher draws on the basis of the analysis of structural genetics the conclusion that Rilke had been a very mature religious personality. The literary scholar Eudo C. Mason who works with psycho-dynamical criteria classifies him as a pure narcissist and atheist. These two differing interpretations on Rilke's religiosity are brought to a new synthesis in my integrative model. This kind of religiosity is widely spread in our western society.

The following study compares the two different approaches and tries to bridge between the "mature religious personality" and the "narcissist and atheist". It is built from the perspective of Developmental Psychology. The structural genetic approach and the theory of Religious Judgement of Oser & Gmünder (1992) are modified psychodynamically (Wagener, 2002). In this way new aspects for an integrative model can be found. It results in a construct in which the different approaches are integrated plausibly and coherently.

The integrative model shows that Rilke's religious development stabilises itself on stage 4 of Oser's & Gmünder's model, because in this religious structure of cognition the intra-subjectivity is accentuated. It requires a healthy narcissism, an atheistic examination and a maturing symbolic internalization. When the development is proceeding from stage 4 to 5 by Oser & Gmünder the topic of inter-subjectivity appears. As soon as the personal relationship with its closeness and relatedness between "me and you" is noticeable, Rilke neutralizes

* Address: Burgstraße 40, D-35075 Gladenbach, Germany, Europe; email: Hermann-J.Wagener@sanktbonifatius.de

subject and object, “me and you” under the guidance of the “angels”. This leads to an emotional emptiness of the “me and you” relationship and leads to the meaningless space. This reflects the relationship conflict Rilke never managed to resolve due to his psychological burdens. This conflict distorted and blocked his religious development.

Bisherige Untersuchungen über die Religiosität des Dichters Rainer Maria Rilke zeigen zwei stark divergierende Ergebnisse: Während der Religionspädagoge Anton Bucher auf der Basis einer strukturalistischen Analyse Rilkescher Schriften zu dem Schluss kommt, Rilke sei eine sehr reife religiöse Persönlichkeit gewesen, sieht der Literaturwissenschaftler Eudo C. Mason, der mit psychodynamischen Kriterien arbeitet, in Rilke einen reinen Narzissten und Atheisten.

Die folgende Untersuchung vergleicht diese beiden Zugänge und versucht, eine Brücke zu schlagen zwischen dem „religiös reifen Rilke“ und dem „atheistisch-narzisstischen Rilke“. Dies geschieht aus einer entwicklungspsychologischen Perspektive, die allerdings den strukturalistischen Ansatz und das Stufenmodell von Oser & Gmünder (1992) psychodynamisch modifiziert (Wagener, 2002).

Dabei kann gezeigt werden, dass sich Rilkes religiöse Entwicklung auf der Stufe 4 nach Oser & Gmünder stabilisiert, da in dieser religiösen Denk- und Wahrnehmungsstruktur die *Intra-Subjektivität* akzentuiert wird. Diese setzt einen gesunden Narzissmus, eine atheisierende Auseinandersetzung und eine reifende symbolische Verinnerlichung voraus. Schreitet die religiöse Entwicklung in Richtung des Stufenniveaus 5 nach Oser & Gmünder fort, tritt das Thema der *Inter-Subjektivität* auf. Doch sobald hier die personale Beziehung mit ihrer Nähe und Verbundenheit zwischen Ich und Du spürbar wird, erfolgt bei Rilke die Auflösung von Subjekt und Objekt, von Ich und Du unter der Regie des „Engels“. Dies führt zur emotionalen Entleerung des Ich-Du-Verhältnisses in das „rein gegenstandslose Offene“ hinein. Hier spiegelt sich der Beziehungskonflikt wider, den Rilke aufgrund seiner psychischen Belastung nie dauerhaft zu lösen vermochte und der seine religiöse Entwicklung verzerrte und blockierte.

1 *Biographische Skizze*

Die familiären Verhältnisse, in die Rainer Maria Rilke (1875–1926) hineingeboren wurde, waren für ihn als Einzelkind sehr ungünstig. Seine masochistisch-frömmliche Mutter erzog ihn bis zu seinem fünften Lebensjahr ausdrücklich wie ein Mädchen. Rilke spielte mit Puppen; er wurde von seiner Mutter René genannt und als Nichtsnutz bezeichnet. Ihre Bigotterie zeigte sich, in dem sie ihn anhielt, das Kreuz bei den Wundmalen, wo Jesus Schmerzen leide, zu küssen. Unglückliche Folgen für René zeitigte auch ihre Weigerung, ihn mit Gleichaltrigen spielen zu lassen. Als Rilke zehn Jahre alt war, trennte sie sich von ihrem Mann und zog nach Wien. Ähnlich problematisch war die Erziehungsweise seines Vaters, der den ihm selbst unerfüllt gebliebenen Wunsch nach dem Offizierspatent auf seinen Sohn projizierte: Er schenkte René Hanteln und Bleisoldaten für strategische Spiele, zitierte ihn zum Rapport und zeichnete ihn mit Orden aus. Folgerichtig wurde Rilke für eine militärische Ausbildung vorgesehen, der er aber in keiner Weise gewachsen war, und die für ihn nur Demütigungen und Verletzungen mit sich brachte. Das Ergebnis war die Entlassung des 15-Jährigen aus der Militär-Oberrealschule Mährisch-Weiskirchen. Beim späteren Studium in München lernte er die um etliche Jahre ältere Lou Andreas-Salomé kennen, mit der ihn eine etwa dreijährige Liebesbeziehung verband; mit ihr reiste er mehrmals nach Russland. In der Künstlerkolonie Worpswede bei Bremen heiratete Rilke dann 1901 die Bildhauerin Clara Westhoff (Geburt der Tochter Ruth). Als diese Beziehung scheiterte, ging Rilke 1904 nach Paris, wurde Sekretär und Freund August Rodins bis zu einem Zerwürfnis 1907. Auch spätere Liebesbeziehungen wie zu der Malerin Lou Albert-Lasard blieben von kurzer Dauer. Zahlreiche Reisen führten Rilke u.a. nach Italien. In Duino bei Triest empfing ihn die Fürstin Marie von Thurn und Taxis auf ihrem Schloss, mit der ihn eine lebenslange Freundschaft verband. Im Ersten Weltkrieg wurde er dienstverpflichtet, konnte sich aber von diesen Aufgaben bald befreien. Nach dem Krieg ließ sich Rilke in der Schweiz nieder, wo er 1926 in Val-Mont an Leukämie starb.

Rilkes Schwierigkeiten, eine Ich-Du-Beziehung einzugehen, kommen vor allem in der Gestalt des Engels zum Ausdruck, der trotz seiner zum Greifen offenen Hand für Rilke nicht in die Welt einzutreten vermag:

Demnach prägt sich Religiosität in einem *heteronom-reziproken*, in einem *autonom-narzisstischen* und in einem *homonom-apriorischen* Formenkreis aus. Die religiösen Urteilsstufen 1 und 2 nach Oser & Gmünder bilden sich im *heteronom-reziproken* Formenkreis ab, die Stufe 3, die sich aufgrund empirischer Befunde in zwei selbständige Stufen 3a und 3b unterteilen lässt, zeigt sich im *autonom-narzisstischen* Formenkreis, und die Kognitionsmuster 4 und 5 sind mit dem *homonomen-apriorischen* verbunden; Homonomie bedeutet, dass Transzendenz innerhalb der Menschlichkeit und menschlichen Freiheit erscheint, und unter Apriorität wird „unbedingte Annahme“ verstanden. Die narzisstische Psychodynamik, die von Bucher durch den Hinweis auf solipsistische Aspekte in Rilkes Texten thematisiert wird und die bei Masons Rilke-Interpretation eine zentrale Rolle spielt, erweist sich also als entwicklungspsychologisch datierbar. Auf dieser methodischen Basis steht die vorliegende Analyse.

Traditionell wird unter dem Begriff ‚Narzissmus‘ eine Form der Verliebtheit in den eigenen Körper, Selbstliebe und Ich-Bezogenheit verstanden (Pschyrembel, 1982, p. 803; cf. Davison, Neale & Hautzinger, 2002, p. 65; ICD-10: F60.8). Dieser Lesart eines zentralen psychoanalytischen—und inzwischen auch umgangssprachlichen—Begriffs steht gegenwärtig eine intersubjektive Definition entgegen (Stumm & Pritz, 2000, pp. 452–453). Mit Narzissmus wird hier die Intersubjektivität thematisiert als das Wechselspiel zweier Subjekte mit dem Grundbedürfnis, von anderen Menschen gesehen, beachtet, anerkannt und geliebt zu werden. Narzissmus bezeichnet heute im Allgemeinen „eine Konzentration des psychischen Interesses auf das Selbst. Er ist ein wichtiger Mechanismus der Selbsterhaltung [. . .]. Narzißmus ist nichts ‚Schlechtes‘. Im psychischen Funktionieren des Menschen ist er so normal wie Sexualität, Aggression und Angst [. . .], aber, wie andere Persönlichkeitseigenschaften auch, anfällig für Störungen. Gesunder Narzißmus ist nicht nur wünschenswert, sondern auch ein notwendiger Bestandteil einer reifen Identität. Störungen des Narzißmus führen unausweichlich auch zu Störungen der Identität“ (Volkan & Ast, 1994, p. 9; cf. Pschyrembel, 2004, p. 1237, und Wenninger, 2001, p. 120).

Wird dieser Begriff von *Narzissmus* in den Kontext der Religiosität gestellt, ergibt sich daraus: Die religiöse Person beginnt sich selbst immer mehr libidinös zu besetzen. Sie zieht sich *einerseits* vom religiösen Objekt, von bestimmten Glaubensvorstellungen zurück und wendet sich intensiver ihrem eigenen Selbst zu. Dieses Bemühen um das

psychische Gleichgewicht, das durch eine Bewegung *vom Objekt weg* zum Selbst hin charakterisiert ist, bezeichnet man im Allgemeinen als *narzisstisch*. Diese neue Art der religiösen narzisstischen Selbsterhaltung setzt die Person auch gegen von außen herangetragene religiöse Interessen durch. Von nun an dienen *andererseits* religiöse Bedürfnisse, Befriedigungen, Affekte und Mechanismen der Selbstkonsolidierung, Selbstentfaltung und Regulierung des religiösen Selbstwertgefühls.

Dieses religiös narzisstische Verhalten ist aber im Gegensatz zum traditionellen Verständnis von Narzissmus gerade *objektbezogen*. Die Regulierung des Selbstwertgefühls bleibt nämlich abhängig von der narzisstischen Zufuhr durch andere, bereits ausgewählte religiöse Menschen, Objekte und Glaubensinhalte. So spiegelt die Person ihr eigenes religiöses Selbst in ihrem bevorzugten religiösen Liebesobjekt. Sie lässt nur solche Bedürfnisse, Begegnungen, Vorstellungen, Gedanken, Erklärungen und Erkenntnisse im Bewusstsein zu, die der Stabilisierung ihres religiös narzisstischen Gleichgewichts dienen. Glaubensinhalte, die die Selbstentfaltung nicht bestätigen und fördern, werden aus dem Gottesbezug ausgeschieden. Dies führt zur Separation bestimmter Glaubensinhalte aus der Orthodoxie und praxie. So entsteht im autonom-narzisstischen Formenkreis ein *fragmentarisierter Glaube* (Stufe 3a) mit den Merkmalen der narzisstischen Selbstbestätigung, der Indifferenz (Zweifel) und der Denkstruktur der affirmativen Antinomie (Wagener, 2002, pp. 42–47) sowie eine *bewusste Abgrenzung* zum erlernten Glauben (Stufe 3b). Sie ist wesentlich geprägt durch die metakognitive Trennung von weltlichem und göttlichem Bereich, den disjunktiven Bezug zur herkömmlichen (traditionellen) Religion und zum Ultimativen sowie durch die bewusste Negation der Rückwirkung des Ultimativen auf Mensch und Welt (Wagener, 2002, pp. 49–55).

Religiosität stellt somit einen eigenen Wirklichkeitsbereich des Menschen dar, was aber nicht heißt, dass es so etwas gibt wie besondere Quelle des Religiösen in der menschlichen Psyche. Vielmehr ist Religiosität integriert in der Fähigkeit des Menschen, seine ganzheitliche äußere und innere Wahrnehmung zu differenzieren sowie die erlebten und erfahrenen Ambivalenzen innerhalb der Ganzheitlichkeit zu harmonisieren. Definitiv gesprochen ist Religiosität demnach *integraler Bestandteil der synthetischen Funktion des Ichs*, das angesichts von erfahrener *Kontingenz* die *kohärente Sinnhaftigkeit* des Lebens aufrechtzuerhalten versucht, wobei ausdrücklich ein

Gottesbezug mitgedacht wird (Wagener, 2002, pp. 25–36). Da jede religionspsychologische Analyse immer schon in einem bestimmten Religionsbegriff fundiert ist, wie noch zu zeigen sein wird, soll mit dieser Definition von Religiosität kenntlich gemacht werden, von welcher Prämisse der vorliegende Beitrag ausgeht. Zudem kommt diese Definition dem religiösen Erleben von Rilke sehr nahe.

3 *Die religiöse Entwicklung Rilkes nach Anton Bucher*

3.1 *Analyse*

Wegen seiner vielfältigen strukturellen Religiositätsformen—Kognitionsmuster und Formenkreise—eignet sich die strukturgenetische Analyse von Bucher als primärer Bezugspunkt am Besten. Deshalb werden auch die konkreten Beispiele Rilkescher religiöser Ausdruckformen mit der Darstellung von Buchers Analyse verbunden. Während aber Bucher das strukturgenetische Modell von Oser & Gmünder anhand der religiösen Entwicklung von Rilke zu verifizieren versucht, ist es die Absicht der folgenden Überlegungen, diesen Ansatz unter Einbezug anderer Zugänge zu differenzieren.

Indem Bucher Rilkes religiösen Werdegang mit Hilfe des Stufenkonzeptes „Religiöses Urteil“ nachzeichnet, kommt er zu dem Ergebnis: Rilke war ein sehr reifer religiöser Mensch, denn er hat „die unbedingte Freiheit des Anderen“ anerkannt und wollte diese Akzeptanz auch für seine eigene Freiheit. Der „ultimative“ Bezugspunkt menschlichen Daseins werde damit ganz und gar in eine intersubjektive und -aktive Bewegung hineinverlegt, was der Struktur des religiösen Urteils auf dem Stufenniveau 5 entspreche (Bucher, 2004, pp. 237–238).

Rilke durchlebte viele Krisen und langwierige psychosomatische Beschwerden während seines ganzen Lebens, die er immer wieder neu bewältigen musste. In solchen Situationen der Kontingenzbewältigung verortet Bucher die Veränderungen von Rilkes religiösem Urteil, dessen Strukturtransformationen. Bucher findet Äußerungen und Episoden in Rilkes Biographie, die der Stufe 1 entsprechen: Als Kind habe René Gott als „Himmelspapa“ und Maria als „Himmelsmama“ angesprochen und über das Bild eines anthropomorphen Gottes verfügt, der oben im Himmel wohnt. Dieser hatte für René die Macht, unvermittelt—als *Deus ex machina*—ins Weltgeschehen einzugreifen. Seine Mutter berichtet, wie er, sechsjährig,

an ihrem Krankenbett kniete und Gott bat und anflehte, er möge ihr Fieber senken. Als das Fieber nicht wich, habe René sich bei Gott beklagt. Die Erklärung seiner Mutter, Gott könne nicht alle Bitten der Kinder gleichzeitig erfüllen, hätte sich dann beruhigend auf René ausgewirkt (Bucher, 2004, pp. 215–216).

Die Stufe 2 entdeckt Bucher in Äußerungen Rilkes während seiner Militärschulzeit, in der er unter den Demütigungen der Kameraden sehr litt. Die schulischen Erfolge Rilkes dürfen nicht über seine alltägliche, stumme Verzweiflung hinwegtäuschen, die sich zunächst in häufigen psychosomatischen Beschwerden äußerte. Alle diese seelischen Kränkungen verarbeitete Rilke religiös. Bucher führt hierzu den wichtigen Brief an die Jugendfreundin Bally an, in dem der neunzehnjährige Rilke die gerade für die religiöse Entwicklung aufschlussreiche Episode erzählt, dass er leide, da Christus gelitten habe—still und ohne Klage (Bucher, 2004, p. 219).

Ohne die Stufe 2 ausdrücklich zu erwähnen, zitiert Bucher ein Geburtstagsgedicht Rilkes an seine Mutter aus dem Jahre 1889, in dem das Kernmerkmal des Stufenniveaus 2 deutlich hervortritt. Es ist die Erwartung an Gott, dass er diesen oder jenen Wunsch erfülle:

Ich fleh: ‚O Herr, lass lang noch glücklich sein
und schenke Glück und Frieden
dem vielgeliebten, teuren Mütterlein.‘
Der Himmel wird den Wunsch erhören,
den fromm ein kleines Herze spricht,
des Kindes Wünsche streng verwehren
kann der barmherz’ge Vater nicht ![. . .] (SW III, p. 479).

Diese Stufe 2 zerbrach bei Rilke, so Bucher (2004, pp. 219–221), mit seinem 15. Lebensjahr, als er als Gebrochener und Kranker aus der Militär-Oberrealschule entlassen wurde. Rilke erlebte Kontingenzerfahrungen, die er mit seinen vorhandenen religiösen Strukturen nicht mehr zu bewältigen vermochte.

Besonders die erst nach seinem Tode veröffentlichte Novelle „Ewald Tragy“ thematisiert die Lebensereignisse Rilkes, in denen er sich, entsprechend der Stufe 3, von seinen Erziehungsmächten ablöste, von welchen er später wiederholt sagte, er hätte ohne sie niemals seine „dunklen Anlagen“ zur Entfaltung bringen können: „Ich bin mein eigener Gesetzgeber und König, über mir ist niemand, nicht einmal Gott“ (SW IV, p. 532). Oder: „Es gibt keinen wie ich, hat nie einen solchen gegeben“ (SW IV, p. 532)! Diese idealtypischen Stufe 3–Aussagen sind geprägt von dem atheistischen Gedanken,

dass es Gott nicht gäbe, dem Ausbleiben des Beistandes Gottes und der Trennung zwischen Gott und Mensch; sie betonen die Autonomie, die Religionskritik und das Verneinen beziehungsweise den Verlust des kindlichen Glaubens (Bucher, 2004, pp. 220–222).

Indem Rilke die Priester als Betrüger, den Papst als den „ersten Sünder“ titulierte und die Kirchgänger als „Schafe“ beschimpfte (SW III, pp. 489ff.), erteilte er eine kräftige Absage an die christliche Eschatologie, insbesondere an die Vorstellungen vom „himmlischen Lohn“ und von der „höllischen Strafe“, wie sie für die Stufe 2 typisch sind:

’Du wirst dann untergehen‘,
ruft ihr, ‚nicht auferstehen,
wenn die Posaune gellt!‘
’Habt Dank,—ich bleibe liegen,
ich lasse mir’s genügen
an dieser *einen* Welt.—
Ich glaub an eine Lehre,
von der man sagt, sie wäre
auf Erden selbst sich Lohn.
Die Lehre, die ich übe,
die Lehre heißt die Liebe,
sie ist mir Religion‘ (SW III, p. 491).

In dieser eindeutigen Stufe 3—Artikulation wird nach Bucher die Immanenz absolut gesetzt und das autonome Ich zur letztgültigen Instanz erhoben; dabei grenzt es sich vom externalen Ultimativen und auch von der religiösen Gemeinschaft ab, es begreift sich nicht mehr als untertan und entwickelt eine rebellische Haltung gegenüber einer Religiosität, die die Kindheit bestimmt hat und transformiert werden muss, damit die Person zu einer religiösen Autonomie gelangen kann (Bucher, 2004, p. 223).

Mit der Ablehnung der konventionellen Religiosität ging auch die Formation der Ich-Identität als Dichter einher. Von nun an tritt, so Bucher, die Stufe 4 auf. Gott sei für Rilke nicht mehr ein Externales, sondern werde von ihm, „wenngleich nicht mit dem eigenen Ich, so doch mit etwas *in ihm* identifiziert, das an die Stelle der zuvor mit den Eltern weitgehend identischen göttlichen Macht getreten ist“ (Bucher, 1986, p. 24):

Jeder kommt in Trauerkleidern vom Sterbebette eines Kindheitsgottes;
aber bis er zuversichtlich und festlich geht, geschieht *in ihm* die
Auferstehung Gottes (Fr.Tgb., p. 52).

Die Erfahrungen, die Rilke mit seiner Freundin Lou Andreas-Salomé, mit seinen Russlandreisen und seinem Aufenthalt in Florenz verband, haben sich nach Bucher auf seine religiöse Entwicklung in entscheidender Weise ausgewirkt:

Einmal, unten am südlichen Meer, kam ein junger Philosoph zu mir, dessen auf sehr sicheren Wegen erreichbarer Gott inmitten stiller, spielender Systeme saß, und sprach mir von diesem erkannten Gotte mit vollem, jungem Empfinden. Und fragte, da er wenig von anderen Dingen wusste: „Wie ist es in der modernen Kunst, glaubt die an Gott?“ Ich erschrak. Wie sollte ich antworten? In großer Verwirrung blickte ich hinaus auf das schwere, dunkle Meer. Und fühlte seine Größe. Und empfand die große Schönheit meiner Florentiner Tage und alles Gütigsein der Landschaft. In welcher ich lebte. Und war umgeben von Güte. Und sagte tief erschüttert: Ja, man weiß, keiner kann etwas machen ohne ihn. Das sagte ich,—ehe ich ihn gefunden hatte; meine Stimme trug, seltsam festlich, dieses fremde Bekenntnis, das ich noch nicht begriff. Viel später erst wusste ich, dass jene Stunde am abendlichen Meer schon alles umfasste, was ich seither lebe und mit jedem Tage besser zu leben verstehe (Fr.Tgb., p. 355).

Bucher weist darauf hin, dass Rilke in diesem Text die Natur mit dem Ultimativen gleichstelle; sie werde als gütig erfahren und als Ermöglichungsgrund des Lebens beschrieben: „Mir ist Gott überhaupt ‚sie‘, die Natur. Die Bringende, die das Leben schenkt“ (Fr. Tgb., p. 353). Gleichzeitig zeige sich damit die Strukturtransformation von der dritten zur vierten Stufe: Transzendenz und Immanenz klaffen nicht mehr auseinander wie auf der dritten Stufe, sondern bedingen und durchdringen sich. Gott wird als der begriffen, der menschliche Freiheit und Selbstentfaltung ermöglicht. Das Irdische wird dabei zum Gleichnis (Symbol) des Göttlichen (Bucher, 2004, pp. 227–229):

Erst später naht er der Natur
und fühlt die Winde und die Fernen,
hört dich, geflüstert von der Flur,
sieht dich, gesungen von den Sternen,
und kann dich nirgends mehr verlernen,
und alles ist dein Mantel nur (SW I, p. 322).

Die Erfahrungen des Schrecklichen, der Anonymität und des Elends der Großstadt Paris, wirkten sich ebenfalls auf Rilkes Religiosität aus; sie haben nach Bucher eine Strukturtransformation auf Stufe 5 hin zur Folge. Die elende Gestalt eines blinden Zeitungsverkäufers, der verzweifelt seine Journale loszuwerden versucht, wird für Rilke zur

unvermittelten Gotteserfahrung (Bucher, 2004, pp. 235–236). Dies belegt Bucher mit folgendem Text:

Mein Gott, fiel es mir mit Ungestüm ein, so *bist* du also. Es giebt Beweise für deine Existenz. Ich habe sie alle vergessen und habe keinen je verlangt, denn welche ungeheuere Verpflichtung läge in deiner Gewißheit. Und doch, nun wird mirs gezeigt. Dieses ist dein Geschmack, hier hast du Wohlgefallen (SW VI, p. 903).

Bucher erinnert diese Stelle an die Semantik der Stufe 5, in der Gott nicht mehr als von den Menschen getrennt gedacht werden kann, sondern die Person Gott in die menschlichen Interaktionen einbringt und die Freiheit für den anderen immer wieder verwirklicht. Auch tendiere Rilkes Liebeslehre in diese Richtung (Bucher, 2004, p. 237). Nach Bucher halte Rilke als Liebender den geliebten Menschen nicht fest, sondern setze alles daran, dessen Freiheit zu vermehren (Bucher, 2004, p. 236):

Denn *das* ist Schuld, wenn irgendeines Schuld ist:
Die Freiheit eines Lieben nicht vermehren
um alle Freiheit, die man in sich aufbringt.
Wir haben, wo wir lieben, ja nur dies:
einander lassen; denn daß wir uns halten,
das fällt uns leicht und ist nicht erst zu lernen (SW I, p. 654).

Obgleich Bucher um die kontroversen Auslegungen von Rilkes Liebeslehre weiß, fügt er hinzu, dass er diese *Strukturtransformation* zur Stufe 5 vor 1908 im Kontext der Pariser Erfahrungen nur *vermutet* (Bucher, 2004, pp. 237–238).

Dennoch meint Bucher dann doch, in Rilkes „Duineser Elegien“ das Stufenniveau 5 *nachweisen* zu können, also eine religiöse Entwicklung, die auch unter dem Aspekt der kommunikativen Praxis, der Einheit von unendlicher Gottes- und Nächstenliebe steht; dem Aspekt, wo Liebe als Sinnbestimmung endlicher Freiheit, als universaler Solidarität erlebt wird und das Ultimate den Menschen selbst zum Ziel hat. Auf diesem religiösen Niveau erfährt sich die Person von dem, was sie als das Ultimate anerkennt, trotz Kontingenz und Tod, als ganz und gar anerkannt. Die Erde mit all ihren positiven und negativen Schattierungen¹ wird in Unsichtbares und Geistiges

¹ Für Rilke ist jedes Ding und jedes Erlebnis ambivalent, zweideutig: „Schwinden“, „verflüchtigen“, „nirgends bleiben“, „Immer Abschied nehmen“, „Klage“, „Verzweiflung“—sie alle tragen positive wie negative Züge in einem.

verwandelt (Bucher, 2004, pp. 239–241; SW I, pp. 719f, Neunte Elegie). Sofern dieses gelingt, bricht Jubel hervor, der bei Rilke in Opheus seine Stimme fand:

Rühmen, das ists! Ein zum Rühmen Besteller,
ging er hervor wie das Erz aus des Steins
Schweigen. Sein Herz, o vergängliche Kelter
eines den Menschen unendlichen Weins.

Nie versagt ihm die Stimme am Staube,
wenn ihn das göttliche Beispiel ergreift.
Alles wird Weinberg, alles wird Traube,
in seinem fühlenden Süden gereift.

Nicht in den Gräften der Könige Moder
straft ihm die Rühmung lügen, oder
daß von den Göttern ein Schatten fällt.

Er ist einer der bleibenden Boten,
der noch weit in die Türen der Toten
Schalen mit rühmlichen Früchten hält (SW I, p. 735).

Das „Heilige“ ist von nun an, so Bucher, bei Rilke nicht mehr begrenzt wie auf seinen früheren Stufen, sondern umfasst jetzt das gesamte „Profane“, ja selbst den Bereich des Todes, der als ein Teil der bruchlosen Einheit des Daseins begriffen wird (Bucher, 2004, p. 242). Diese Struktur sieht Bucher im folgenden Text verankert:

Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter
Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung
reißt durch beide Bereiche alle Alter
immer mit sich und übertönt sie in beiden (SW I, p. 688).

Bucher folgert: Das Dasein ist magisch, geheimnisvoll und nicht mehr funktional erklärbar. Die Spaltung zwischen Sein und Dasein ist überwunden. Die große Einheit von Leben und Tod wurde erfahren (Bucher, 2004, p. 243).

3.2 *Diskussion*

3.2.1 *Die Verwechslung der Stufen 4 und 5*

Diskussionswürdig ist, wie prägnant der strukturalistische Verifikationsversuch Buchers die aus den Texten beobachtbare Religiosität von Rilke widerspiegelt. Bucher verwechselt die Struktur der Stufe 5 mit derjenigen der Stufe 4. Fälschlicherweise interpretiert er die Rilkesche Religiosität hinsichtlich des Freiheitsgeschehens

intersubjektiv, in Wirklichkeit liegt aber eine *intrasubjektive* Erfahrung und Artikulation gemäß der idealtypischen Stufe 4 vor. Im Zusammenhang der Stufe 5 habe, so Bucher, Rilke ein authentisches Erlebnis gehabt, in dem er—bildlich gesprochen—, angelehnt an den Stamm eines strauchartigen Baumes, plötzlich die Einheit seines Körpers mit der Natur und den Wegfall der Zeit erfuhr:

Seiner Gewohnheit nach mit einem Buch auf und abgehend, war er darauf gekommen, sich in die etwa schulterhohe Gabelung eines strauchartigen Baumes zu lehnen, und sofort erfüllte er sich in dieser Haltung so angenehm unterstützt und so reichlich ingeruht, daß er so, ohne zu lesen, völlig eingelassen in die Natur, in einem beinahe unbewußten Anschauen verweilte. Nach und nach erwachte seine Aufmerksamkeit [. . .], sein Körper wurde gewissermaßen wie eine Seele behandelt und in den Stand gesetzt, einen Grad von Einfluß aufzunehmen, der bei der sonstigen Deutlichkeit leiblicher Verhältnisse eigentlich gar nicht hätte empfunden werden können. [. . .] Gleichwohl [. . .] fragte er sich dringend, was ihm da geschehe [. . .]: er sei auf die andere Seite der Natur geraten (SW VI, pp. 1037–1038).

Offensichtlich geht aus diesem Erlebnis keine religiöse Erfahrung *zwischen* Menschen hervor, *in* der das Ultimate transparent wird. Im Gegenteil: Dieses authentische Erlebnis Rilkes schildert seine *intra*-subjektive Erfahrung mit dem Ultimate. Ebenso ist es konstitutiv für die Stufe 4, dass das Subjekt sich mit seinen kontingenten Erfahrungen völlig und gänzlich umfassend vom Ultimate anerkannt und gewollt erlebt. Diese Erfahrungsstruktur charakterisiert die Stufe 5 des Oserschen Modells gerade nicht, sondern ist typisch für das Niveau der vierten Stufe.

Dass das „Heilige“ das „Profane“ umfasst und dabei nicht mehr als Begrenztes gedacht wird, trifft sowohl für die Stufe 4 als auch für die sukzessiv nachfolgenden Stufen zu. Rilkes „Engel“, die nicht in einem christlichen Sinne zu verstehen sind, verwandeln sich in göttliche Gestalten, die einem Menschen zustimmen, sofern er sein Dasein auf sich nimmt, eint und bejaht. Es handelt sich also um apriorische Gestalten, die das Leben der Menschen mit seinen Höhen und Tiefen umfassen. Insofern sind sie typisch für die Stufe 4; gleichzeitig sind sie aber auch in Stufe 5 enthalten, da alle vorherigen Strukturelemente und -beziehungen, wenn auch differenzierter, in der nachfolgenden Stufe vorkommen. Bucher geht nun von scheinbar objektiv vorgegebenen Parametern als idealtypischen Merkmalen aus, die er von außen an die Textaussagen als Phänomene anlegt. Hätte er hingegen genauer auf die Phänomene geachtet, wäre es

ihm nicht mehr möglich gewesen, auf diese Parameter zurückzugreifen, sondern hätte er versuchen müssen, strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den beobachteten Phänomenen zu finden, um festzustellen, ob bestimmte idealtypische Merkmale als *empirische* in der Rilkeschen subjektiven Theorie von Religiosität vorliegen oder nicht.

3.2.2 Die Verwechslung vom empirischen und idealtypischen Relativ

Bucher begeht hinsichtlich der Stufe 5 genau den Fehler, den Kritiker des strukturgenetischen Ansatzes aufzeigen: Er verwechselt seine Beschreibung der Rilkeschen Religiosität, die Mängel aufweist, mit dem idealtypischen Begriff der fünften Stufenstruktur. Rilke benutzt wohl, wie Bucher treffend beschreibt, die Elemente „kommunikative Praxis“ und „intersubjektives Freiheitsgeschehen“, doch beziehen sich diese Komponenten empirisch nicht so aufeinander, wie es die idealtypische Stufe 5 definiert. Statt die Sinnhaftigkeit zwischen „Ich“ und „Du“ im Freiheitsgeschehen zu belassen und *darin* das Ultimate zu erleben, erhebt sich Rilke faktisch über das Freiheitsgeschehen der Intersubjektivität hinweg und erfährt das Ultimate im „offenen Raum“. Die Konzeption des Letztgültigen der Stufe 5 als „Ereignis von Freiheit und Liebe“ hebt sich in Rilkes religiösem Denken zum „offenen Raum ohne kommunikative Praxis“ auf. Dabei existieren „Du“ und „Ich“ und damit die Intersubjektivität eigentlich nicht mehr.

Zwar tritt das Moment der personalen Beziehung zu anderen bei Rilke deutlich hervor. Aber er vertieft dabei seine Intersubjektivität nicht, sondern überhöht diese, indem er das Ultimate gerade nicht in der personalen Freiheit der Geliebten verortet und dadurch Selbstentfaltung, Personalität und Freiheit von „Ich“ und „Du“ nicht qualitativ wachsen lässt. Seine Liebe endet nicht nur, sondern Rilke ist „von ihr abgekommen“:

[. . .] Und ihr, hab ich nicht recht,
 die ihr mich liebtet für den kleinen Anfang
 Liebe zu euch, von dem ich immer abkam,
 weil mir der Raum in eurem Angesicht,
 da ich ihn liebte, überging in Weltraum,
 in dem ihr nicht mehr wart [. . .] (SW I, pp. 698, 47–52, Die vierte Elegie).

Statt Liebe zu vertiefen, sagt er sich vom „Du“ los und bewegt sich in den „Weltraum“, ins „Offene“, wo kein Subjekt mehr gegenwärtig ist. Rilkes Intersubjektivität wird somit zur Pforte des „offenen Raumes“ (cf. Schäfer, 1938, pp. 109 und 121; Guardini, 1953, p. 159), aber

nicht zur Manifestation des Ultimatens *innerhalb* der personalen Kommunikation. Denn in seinem Entwurf zu einer Rede über die Gegenliebe Gottes formulierte Rilke:

Es widerstrebt mir [. . .], die Liebe zu Gott für ein besonders abgegrenztes Handeln des menschlichen Herzens zu halten; [. . .]—dass dieses Herz bei jedem seiner Fortschritte seinen Gegenstand durchbricht oder einfach verliert und dann unendlich hinausliebt (SW VI, p. 1042).

Damit scheidet Rilke, strukturgenetisch gesehen, im Übergang zur Stufe 5. Die Relationen zwischen den Komponenten im Rilkeschen Denken weichen deutlich von der idealtypischen Konzeption der Stufe 5 ab. Die Konzeption des Ultimatens besteht bei Rilke keineswegs in dem Ereignis von Freiheit und Liebe, sondern tritt als Ereignis des „offenen, menschenleeren Raumes“ auf:

weil mir der Raum in eurem Angesicht,
da ich ihn liebte, überging in Weltraum (SW I, p. 698, 51–52, Vierte Elegie).

Diese Divergenz übersieht Bucher. Das religiöse Denken Rilkes unterscheidet sich in bestimmten Urteilsstrukturen deutlich von der idealtypischen Stufe 5: Das beobachtete empirische Relativ entspricht also nicht dem idealtypischen Relativ. Rilke denkt anders als bei Bucher mit Hilfe der idealtypischen Stufe 5 empirisch nachgewiesen werden sollte.

3.2.3 *Kritik an der Methode des strukturgenetischen Ansatzes*

Aufgrund solcher möglicher Verzerrungen plädieren Kritiker des strukturgenetischen Ansatzes heute für ein Parametrisierungskonzept, das den idealtypischen Begriff als inhärente Struktur der Möglichkeiten des Argumentierens versteht (Ammermann, 2000, pp. 297–308). Die idealtypische Reflexion soll „vorverlegt“ und verstanden werden als Möglichkeit von Subjekten, ihre Religiosität zu konstruieren. Die Erfassung subjektiver Konstruktsysteme zu Religiosität und Glauben spiegeln dann pragmatische wie idealtypische Kategorienbildungen einzelner Personen wider. Doch auch dann wird deutlich, dass jede Parametrisierung, egal wie subjektorientiert sie ist, der inhaltlichen Auseinandersetzung und der Definitionen bedarf, also der Interpretation und des Interpretationsvergleichs. So kommen wir wieder zum altbekannten Phänomen des Vorverständnisses einer jeden Parametrisierung und empirischen Auswertung. Doch dieses gilt es schon im Vorfeld jeder Untersuchung kritisch klar und präzise zu definieren, damit

dem so genannten dritten Beobachter wenigstens die Möglichkeit eröffnet werden kann, kritisch zu bedenken, ob das Vorverständnis das Phänomen der Religiosität zu sehr verkürzt, einengt oder sogar bis zur Unkenntlichkeit ausweitet. Im Vorfeld muss sichtbar sein, ob die instrumentelle Anpassungsfunktion, die Darstellungs—oder Erkenntnisfunktion von Religiosität akzentuiert wird oder nicht.

Bucher hat Recht, wenn er sagt, Kritiker der Rilkeschen Religiosität wie Mason müssten ihr Vorverständnis ändern und Religiosität weniger aus der Perspektive konfessioneller als vielmehr anthropologischer und funktionaler Kategorien betrachten. Dann könnten sie auch die religiöse Relevanz bestimmter Rilkescher Werke erkennen. Doch die Lösung des Streites um die Religiosität Rilkes kann nicht allein von einer religiösen Entwicklungstheorie her geleistet werden, da diese immer schon in einem bestimmten Religionsbegriff fundiert ist, der als Prämisse vorausgesetzt wird. Angesetzt werden muss deshalb bei der Definition des Begriffs „Religiosität“, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

4 *Eudo C. Masons Urteil über Rilkes Religiosität*

4.1 *Masons Argumentation*

Eudo E. Mason meint Rilkes Gott im „Stundenbuch“ entdeckt zu haben als ein „feierliches Stilmittel in einem übertragenen, symbolisch-subjektiven Sinne für die Apotheose des Rilkeschen Narzissmus“, und als ein Artefakt. Denn die positive Anwendung des Namens Gottes im symbolisch-subjektiven Sinne bedeute für Rilke keine neue Annäherung an die traditionelle Gottesauffassung, sondern schließe eine solche aus (Mason, 1949, p. 71). Daher ist Rilke für Mason ein reiner Narzisst: „Rilke war in der Tat ein extremes Beispiel für das, was man ‚Narzißmus‘ nennt. [. . .] Das, was dem Narzißten in ihm als summum bonum vorschwebt, ist [. . .] ein Gefühl der schlechthinigen Unabhängigkeit. Es ist [. . .] das Ideal eines absoluten Solipsismus, der ganz ohne andere [. . .] Dinge und [. . .] Personen auskommen könnte“ (Mason, 1964, pp. 212–213). Die Vorstellungen vom „eigenen Tod“, den „Engeln“ und Gott als der „ruhigen Mitte“ werde von Rilke mit reinem Narzissmus besetzt (Mason, 1964, pp. 213–215).

Dies habe die Leugnung und Ablehnung der Existenz Gottes zur Folge: „Ich bin mein eigener Gesetzgeber und König, über mir ist niemand, nicht einmal Gott“ (Mason, 1949, p. 72; SW IV, p. 532).

Vor diesem Gott könne Rilke sich tief verneigen, denn der Gott des Stundenbuches sei ein produktiv gegebener und selbst erschaffener Gott (Mason, 1949, pp. 72ff.):

ICH bin derselbe noch, der kniete
vor dir in mönchischem Gewand:
der tiefe, dienende Levite,
den du erfüllt, der dich erfand (SW I, p. 307).

Diese Art von Produktivität setze daher die Nicht-Existenz irgendeines Gottes voraus. In Wirklichkeit, so Mason, handle es sich nur darum, dass Rilke das Gottsymbol erschöpft und durch andere Symbole ersetzt (Mason, 1949, p. 73). Rilke sehe „Dinge“ (wie Ehrfurcht vor dem Menschen, vor dem Geist, vor dem Schicksal, vor der Kunst, vor sich selbst) als heilig an, die früher keiner religiösen Ehrfurcht unterlagen (Mason, 1949, p. 74):

ICH finde dich in allen diesen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin;
als Samen sonnst du dich in den geringen
und in den großen giebst du groß dich hin (SW I, p. 266).

Sicherlich sei es möglich, sich eine Religion der Zukunft vorzustellen, in der auf die „Liebe von oben“, d.h. die Liebe Gottes zu den Menschen, verzichtet wird, um diese durch das eigene Streben restlos zu ersetzen und überflüssig zu machen. Hier stellen dann, so Mason weiter, die Götter nichts anderes dar als Stellvertreter oder Symbole menschlichen Denkens, Fühlens, Wollens und Ergriffenseins (Mason, 1949, p. 75). Eine solche Religion, so resümiert er (1949, pp. 75–76), bleibt nicht der sinnbildlichen Ausdrucksform nach, aber in ihrem inneren Sinne eine jenseitslose Religiosität. Sie wäre dagegen eine „wirkliche“ Religion geblieben, wenn Rilkes Vorstellung vom „obersten Gott, der sehr dich liebet“, ihn nicht aus der Bahn geworfen hätte (Mason, 1949, p. 76).

Die Gottesvorstellungen Rilkes sind für Mason unverbindlich und rein subjektive Mutmaßungen. Rilkes subjektiv-symbolische Auslegung des Gottesbegriffes bedeute eine Abwertung und Auflösung des Göttlichen in rein weltlichen, diesseitigen Dingen und Gegenständen (Mason, 1949, p. 68). Mason vermisst den konkreten Bezug zu einem konstanten transzendenten Gegenüber (1949, p. 76):

WAS wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)

Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
mit mir verlierst du deinen Sinn (SW I, p. 275).

Im Kern gehe es bei Rilke um einen verzweifelten und vergeblichen Versuch, für das Dasein einen unendlichen Sinn zu finden, obwohl er auch um die Möglichkeit gewusst habe, dass das Dasein sinnlos sein könnte (Mason, 1949, p. 68). Mason charakterisiert Rilkes Religiosität auf folgende Weise: „Man ist nicht Atheist, denn man glaubt, dass das Leben *göttlich* ist; man ist aber ebenso wenig Theist, denn dasjenige, an dessen Göttlichkeit man glaubt, ist eben *das Leben*, das Leben um seiner selbst willen, das auf sich gestellte, autonome Leben, das nichts über oder außer sich braucht—oder erträgt [. . .]“ (Mason, 1949, p. 69).

4.2 *Diskussion*

Um eine Verbindung zur Entwicklungspsychologie herzustellen, soll nun danach gefragt werden, ob und inwieweit sich Masons kritisches Urteil dem Strukturbereich der Stufe 3 (nach Oser & Gmünder) bzw. der Stufen 3a und 3b (nach Wagener, 2002) zuordnen lässt. Zuerst scheint es, als interpretiere Mason die Religiosität von Rilke in der religiösen Stufe 3b mit ihren Hauptmerkmalen: *Metakognition*, *religiöse Demarkation* als selbstreflektierende Abgrenzung der Person gegenüber dem religiösen Objekt und *disjunktiver Bezug* zur herkömmlichen Religiosität sowie zum konventionellen Bild des Ultimatens. Denn alle traditionellen Vorstellungen werden nach Mason bei Rilke zugunsten des allein selig machenden Innerlichkeitskults über Bord geworfen.

Obwohl er annimmt, Rilke argumentiere atheistisch, beginnt Mason aber dann doch Rilkes Religiosität in einer Weise zu interpretieren, die der Stufe 4 nahe kommt. Diese Interpretation ist jedoch strukturgenetisch nur möglich, wenn die angeblichen atheistischen Wendungen in Wirklichkeit *atheisierende* sind. Denn nur als atheisierende bleibt die Stufe 3b entwicklungsfähig. Indem Mason bei Rilke die Trennung zwischen Ultimatem und Mensch wahrnimmt, die nur durch die Bestrebungen und Leistungen des Menschen überbrückt wird, beschreibt er den Übergang zur Stufe 4 hin. Zwar deutet er die Art und Weise dieser Bestrebungen und Leistungen nur an, aber entscheidend ist, dass er sie auf die Ebenen des Gefühls und der Symbolik verlagert. Darin wird deutlich, dass die Bestrebungen *emotional* und die Leistungen *symbolisch* geschehen, somit die Trennung zwischen Gott und Mensch *indirekt* überwunden wird.

Durch diese Ergänzung der Ebene des Gemütes verlässt Mason mit seiner Interpretation von Rilkes Religiosität das reine kognitive Denken der Stufe 3b und geht in die Richtung der Stufe 4. Denn die Stufe 4 der religiösen Entwicklung zeichnet sich nicht durch die Vermischung, aber durch das Zusammenspiel von Emotion *und* Kognition aus (Wagener, 2002, pp. 229–231). Der abstrakte Gottesbezug der Stufe 3b wird dann in Stufe 4 mit den für das Subjekt bedeutsamen Gefühlen *bewusst* aufgeladen und zugleich *symbolisch* verstanden. Während dort, wo eine undifferenzierte Vermischung zwischen Emotion und Kognition besteht, ein anthropomorphes Gottesbild entsteht, bedarf es zur Bildung eines abstrakt *unpersönlichen* Gottes—so etwas wie eine „Höhere Macht“—einer klaren Unterscheidung zwischen Emotion und Kognition. Eine abstrakt *persönliche* Gottesvorstellung wie „Gott ist die Liebe“ oder „die Treue zum Leben“, die auf den Stufen 4 und 5 entstehen kann, entwickelt sich aus einer bewussten, symbolisch-emotionalen Besetzung einer bestimmten Kognition wie Treue oder Hoffnung.

Rilke vollzieht den Übergang von Stufe 3b zu Stufe 4, sobald er in seiner „immanenten Religiosität“ durch Grenzsituationen hinterfragt wird wie z.B. in „Mädchen-Klage“:

Und ich dachte noch, das Leben
hörte niemals auf zu geben,
daß man sich in sich besinnt.
Bin ich in mir nicht im Größten?
Will mich Meines nicht mehr trösten
und verstehen wie als Kind?

Plötzlich bin ich wie verstoßen,
und zu einem Übergroßen
wird mir diese Einsamkeit,
wenn, auf meiner Brüste Hügeln
stehend, mein Gefühl nach Flügeln
oder einem Ende schreit (SW I, p. 482, 1. Juli 1906).

oder in „Liebes-Lied“:

WIE soll ich meine Seele halten, daß
sie nicht an deine rührt? [. . .]
Doch alles, was uns anrührt, dich und mich,
nimmt uns zusammen wie ein Bogenstrich,
der aus zwei Saiten *eine* Stimme zieht.
Auf welches Instrument sind wir gespannt?
Und welcher Geiger hat uns in der Hand?
O süßes Lied (SW I, p. 482, März 1907).

Erst hier verliert sich der Anschein des reinen Subjektivismus, den Mason so oft kritisiert. Dabei tritt die Dimension des „Sinns“ hervor, in der der Zweifel an der Objektivierbarkeit des Glaubens schwindet und das Individuum merkt, dass sein Glaube seinen Sinn erst vom Sinn des vorgegebenen Glaubens erhält. Mit Hilfe dieses intersubjektiven Glaubens *begibt* sich der Mensch selbst mit einem persönlichen Glauben. Im Nach- und Besinnen macht er den Glauben für sich verständlich. Gleichzeitig merkt er, dass seine sinnvolle Religiosität eine Sinnentsprechung im objektiven Glauben erfordert, in dem, was Fritz Oser einen „Plan“ nennt.

Mason hingegen macht keinen Unterschied zwischen „Bedeutung“ und „Sinn“, sondern verweilt bei der persönlichen Bedeutung des Glaubens, die vom Individuum selbst aktiv hergestellt und dem Leben zugeschrieben wird. Dadurch gewinnt er den Eindruck, Objektives löse sich in rein Subjektives auf, so dass Rilke ihm als Narzisst erscheinen muss. Ein Sinn wird jedoch aufgrund eines vorgegebenen objektiven religiösen Systems gefunden und vollzieht sich strukturgebend ab dem Übergang zur Stufe 4. Bei der Sinnfindung handelt es sich daher um eine individuelle *Sinnkonstruktion* aufgrund einer *Sinnvorgabe*. Diese religiöse Sinnfindung vollzieht Rilke z. B. deutlich in „Das Marien-Leben“:

DIE DARSTELLUNG MARIAE IM TEMPEL

Um zu begreifen, wie sie damals war,
mußt du dich erst an eine Stelle rufen,
wo Säulen in dir wirken; wo du Stufen
nachfühlen kannst; wo Bogen voll Gefahr
den Abgrund eines Raumes überbrücken,
der in dir blieb, weil er aus solchen Stücken
getürmt war, daß du sie nicht mehr aus dir
ausheben kannst [. . .] (SW 1, p. 667f.).

Oder:

VERKÜNDIGUNG ÜBER DEN HIRTEN
SEHT auf, ihr Männer. Männer dort am Feuer,
die ihr den grenzenlosen Himmel kennt,
Sterndeuter, hierher! Seht, ich bin ein neuer
steigender Stern. Mein ganzes Wesen brennt
und strahlt so stark und ist so ungeheuer
voll Licht, daß mir das tiefe Firmament
nicht mehr genügt. Laßt meinen Glanz hinein
in euer Dasein [. . .]

[...]Gott fühlt sich ein
in einer Jungfrau Schooß. Ich bin der Schein
von ihrer Innigkeit, der euch geleitet“ (SW I, pp. 671ff).

Oder:

GEBURT CHRISTI
[...] Sieh, der Gott, der über Völkern grollte,
macht sich mild und kommt in dir zur Welt. [...]
Aber (du wirst sehen): Er erfreut“ (SW I, pp. 673–674).

Biblische Geschehnisse erhalten für Rilke einen neuen existentiellen Sinn, nach dem er sein persönliches Leben ausrichtet.

5 *Vorschlag eines Integrativmodells*

Auf der Basis der unterschiedlichen Argumentationsweisen soll nun versucht werden, ein Modell zu entwickeln, das die verschiedenen Gesichtspunkte miteinander verbindet. Das Ziel besteht darin, eine modifizierte Wirklichkeitserfassung zu konstruieren, die den verschiedenen wissenschaftlichen Theorien, insbesondere der Strukturgenese und der Psychodynamik, im gleichen Maße gerecht wird und sie miteinander korrigierend und ergänzend in ein plausibles Zusammenspiel bringt. Die gegensätzlichen Beschreibungen, Rilke sei ein narzisstischer Atheist oder ein sehr reifer religiöser Mensch, können zu einer differenzierenden, entwicklungsmaßiigen Betrachtungsweise zusammenwachsen. Diese Betrachtung folgt aber nicht einer bestimmten *Vorgabe* an Entwicklungsschritten, argumentiert also nicht *entwicklungsgemäß*. Vielmehr soll anhand einer konkret aufgefundenen individuellen Entwicklung gezeigt werden, dass sich die Religiosität Rilkes in eine bestimmte Richtung entwickelt, sich also *entwicklungsmäßiig* vollzieht.

5.1 *Die Religiosität Rilkes*

Das „Neue“ an Rilkes Religiosität besteht darin, dass die transzendente Dimension in der Immanenz auftaucht und diese von der Transzendenz durchdrungen ist. So wird das Ultimate symbolisch in der Immanenz begriffen. Deshalb gibt es keinen „reinen“ transzendenten Bereich, der für sich fassbar wäre. Viel eher wird die Transzendenz in der Symbolik der Immanenz offenbar. Religiosität ist Einstellung und subjektive Interpretation von Welt und Mensch

vor Gott, weniger ein Leben, das sich nach vorgegebenen Verhaltensmustern einer Glaubensgemeinschaft orientiert. Die innere Verbundenheit wird weniger durch gemeinsames Gebet oder Gottesdienst gepflegt, sondern eher durch Gleichgesinntsein. Kirchliche und persönliche Religiosität klaffen auseinander.

Rilkes Religiosität drückt sich aufgrund eigener Erfahrungen aus, weniger in vorgefertigten Verhaltensschemen. Religiöse Aussage und die menschliche Selbstaussage stehen nicht mehr beziehungslos nebeneinander, sondern durchdringen sich. Rilke erhält seine religiöse Identität dadurch, dass er seinen eigenen Erfahrungen eine religiöse Sprache verleiht. Das potentiell Symbolische wird erst durch die erlebte Wirklichkeit Symbol. Dabei bleibt weniger das Gottesbild wichtig, sondern vielmehr der Bezug zum (nicht eingreifenden) Ultimat. In dieser symbolischen Weise ist Gott fern, aber zugleich gut sichtbar nah. Nicht mehr Jesus Christus ist der Vermittler zwischen Gott und Mensch, sondern der Mensch selbst mit seinen guten und schlechten Seiten ist „Träger Gottes“.

Rilkes Denken zeichnet sich in seinen Schriften überwiegend durch ein *apriorisches* Ultimates aus, das die positiven und negativen Dimensionen des Lebens in einer a-personalen, alles umfassenden Sinnmacht vereinigt. Dieses Ultimate symbolisiert Rilke häufig durch die sogenannten „Engel“. Für ihn gibt es weder ein Diesseits noch ein Jenseits, sondern die große Einheit, in der die „Engel“ zu Hause sind. Der rufende Mensch bewegt sich auf die Engel zu, aber die Gegenbewegungen fehlen; hier tritt die Rilkesche Beziehungsproblematik auf. Eine Ich-Du-Beziehung vollzieht sich dialektisch. Bei Rilke jedoch zeigt sich etwas Erschreckendes, das die Gemeinschaft zwischen Ich und Du, ein Wir unmöglich macht: Es gibt keine Bewegung des Engels zu den Menschen hin, weil der Mensch vor dem Wesen zurückschreckt, das nur in Bezug zur Welt steht, aber nicht „in“ die Welt eintreten kann:

[. . .] Und seine zum Greifen
oben offene Hand bleibt vor dir
offen, wie Abwehr und Warnung,
Unfaßlicher, weitauf (SW I, p. 713).

Die Abwehr besteht in der Angst, zerstört zu werden, und zutiefst in der Angst, geliebt zu werden, denn das würde bedeuten, vor dem „stärkeren Dasein“ der Engel zu vergehen. Mit den „Engeln“ tritt die „offene Welt“ hervor, jene Dimension, in der alle *sind*, und wo

die Grenzen zwischen Hüben und Drüben, Leben und Tod überwunden und gänzlich aufgehoben sind; und zwar nicht verwischt oder getrennt; vielmehr sind sie in diesem *gänzlichen Aufgehobensein* als lebendige Sinnspannung enthalten. Dieses „Offene“ gleicht einem Zustand des Daseins und ist gleichbedeutend mit dessen „Ganz- und Heilsein“. Daraus ergibt sich eine differenziertere Sicht auf Rilkes Religiosität: Der „Engel“ und die „offene Welt“ werden für Rilke zu den wichtigsten Repräsentanten der göttlichen Wirklichkeit, die als „a-personale Sinnmacht“ oder als „ich- und du-lose“, als „subjekt- oder gegenstandslose Liebe“ die weltliche Wirklichkeit umfängt und aufhebt, sie aber nicht personal liebt.

Diese Feststellungen decken sich mit den Überlegungen von Gunnar Decker, nach dem Rilke panische Angst davor habe, seine Unabhängigkeit aufzugeben: „Er braucht den Selbstschutz der Distanz. . . . Am Ende braucht er für die Liebe kein Gegenüber mehr“ (Decker, 2004, pp. 16–17; cf. pp. 21–23, 31–47, 53, 109, 119–126, 157, 185–193, 208, 233–239, 275). Letztlich zeige sich der liebende Rilke als jener Narzisst, der weder von der Geliebten noch von Gott geliebt werden wolle (Decker, 2004, 110).

5.2 *Rilkes Persönlichkeit in ihrem neurotischen Aspekt*

Die (religiösen) Auffälligkeiten in Rilkes Leben beschreibt Decker (2004) folgendermaßen:

Es ist die Furcht vor dem Mangel und der inneren Leere, die Rilke als Narzisst vorantreibt und die ihn gleichzeitig still stehen lässt (p. 236). Die Liebe ist für ihn eine „Einübung in das Zurücklassen des Lebens, die er zur eigentlichen Lebens-Aufgabe stilisiert“ (p. 190). Rilke flüchtet vor dem, wonach er sich gleichzeitig am meisten sehnt: der Liebe zu einem anderen Menschen (p. 193), wird dadurch eigentlich bindungsunfähig (p. 207), projiziert sich selbst in sein Gegenüber hinein und hört nur, was er selbst in den anderen hineinruft. Dieser hermetische Monolog stellt eine pathetisch maskierte Leere dar, die im Gottesbild des Engels Gestalt gewinnt (p. 233). Der Engel ist Rilke so fern, wie ihm lebenslang die Mutter bleibt. Er ist das Symbol „einer an sich selbst verzweifelnden Fernstenliebe“, die an die narzisstische Ur-Szene, der lieblosen Mutter-Kind-Beziehung erinnert (pp. 185–187). Der Engel ist nur da, wo man ihm keine Gestalt gibt. Er ist eine Chiffre für diese Leerstelle, für den abwesenden Gott (p. 188).

Das reale Getrenntsein wird zum konstitutiven Moment der monologischen, das heißt narzisstischen Liebe, die auch von Panik, Depression und Masochismus geprägt ist (pp. 158, 234–235). Aufgrund seiner Erfahrung in der Kinderzeit konnte er keine reife Geschlechtsidentität ausbilden, sein Verhalten Frauen gegenüber blieb somit kindhaft (pp. 176–177).

Diese Symptombeschreibung trägt sicherlich eine neurotische Qualität in sich. Sie zeigt sich erst zur Stufe 5 hin *manifest*, liegt aber bereits *latent* in den vorausgehenden religiösen Persönlichkeitsniveaus vor. In Stufe 2 aktiviert der depressive Aspekt bestimmte Stufenkonstruktionselemente wie Hingabe, Abhängigkeit oder Angst *überwertig*, während in den Stufen 3a, 3b und 4 die narzisstische Dimension eine höhere Intensivierung der Elemente von Unabhängigkeit, Freiheit und Vertrauen erhält. Erst im Übergang von Stufe 4 zu Stufe 5, wo der *Beziehungsaspekt*, also die *Intersubjektivität*, mehr akzentuiert wird als die Intrasubjektivität, tritt bei Rilke die Hemmung in der religiösen Entwicklung manifest auf. Seine Tendenz, über die Stufe 4 hinauszukommen, verzerrt sich aufgrund seiner konstanten Intra-Subjektivität, also seines Mangels an Beziehungsfähigkeit. Hier werden Elemente wie Immanenz, gesunde Abhängigkeit, Vertrauen *unterwertig*, aber Freiheit, Transzendenz und Angst *überwertig* besetzt. Dadurch entstehen instabile strukturelle Stufenformationen, weshalb es in Rilkes Entwicklung immer wieder zu Regressionen kommt.

Obwohl die beiden ersten Teile des „Stundenbuches“ in der Artikulationsstufe 4 nach Oser & Gmünder verfasst sind, regrediert Rilke im dritten Teil auf die Stufen 2 und 3a.

5.2.1 Aufweis der Regressionen auf Stufen 2 und 3a im dritten Teil des „Stundenbuches“

Hier fühlt sich Rilke in seiner personalen Beziehung zum Letztgültigen ungewollt und heteronom von Gott in eine „dunkle Stunde“ hineingesetzt. Er erlebt sich von Gott extrem (*überwertig*) abhängig, so dass er nicht mehr das Sagen hat: „so bin ich nichtmehr Herr in meinem Munde“. Rilke pflegt dem Letztgültigen gegenüber die Erwartung, verändert zu werden. Er wünscht sich, Gott möge ihn zum „Wächter, Horchenden am Stein . . .“ machen. Dabei begreift Rilke Gott als ein Gegenüber, das ihn und die Menschen direkt beeinflussen und lenken kann. Gleichzeitig steht er in der offenen Erwartung, ob das Ultimate ihm seine Wünsche gewährt oder nicht, also Gott in sein Leben so eingreift, wie er sich es wünscht. Zwischen Rilke und seinem

Letztgültigen steht also ein Verhältnis der „bipolaren Reziprozität“. Die dabei auftretende „Do ut des—Perspektive“ oder die „Zuschreibung der Kontingenzbewältigung ausschließlich durch Gott“ zeigen sich beispielsweise in den nachfolgenden Texten:

O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not. (SW I, p. 347; 15. April 1903)

Mach Einen herrlich, Herr, mach Einen groß,
bau seinem Leben einen schönen Schooß,
und seine Scham errichte wie ein Tor . . .
Und eine Nacht gib, dass der Mensch empfinde . . .
Mach, dass er seine Kindheit wieder weiß . . .
Und also heiß ihn seiner Stunde warten . . . (SW I, pp. 349–350; 16. April 1903)

Das letzte Zeichen laß an uns geschehen . . .
Du aber gründe ihn in deine Gnade,
in deinem alten Glanze pflanze ihn ein;
und mich laß Tänzer dieser Bundeslade,
laß mich den Mund der neuen Messiade,
den Tönenden, den Täufer sein. (SW I, p. 351; 16. April 1903)

Und gib, dass beide Stimmen mich begleiten,
streust du mich wieder aus in Stadt und Angst.
Mit ihnen will ich sein im Zorn der Zeiten,
und dir aus meinem Klang ein Bett bereiten
an jeder Stelle, wo du es verlangst. (SW I, P. 352; 17. April 1903)

Hier, am 17. April 1903, beginnt Rilke, Wut und Zorn gegenüber Gott zu spüren, die ihn wieder zur Progression auf die nächsten Stufen 3a und 3b hin antreiben:

Die großen Städte sind nicht wahr; sie täuschen
den Tag, die Nacht, die Tiere und das Kind;
ihr Schweigen lügt, sie lügen mit Geräuschen
und mit den Dingen, welche willig sind.

Nichts von dem weiten wirklichen Geschehen,
das sich um dich, du Werdender, bewegt,
geschieht in ihnen. Deiner Winde Wehen
fällt in die Gassen, die es anders drehen,
ihr Rauschen wird im Hin- und Wiedergehen
verwirrt, gereizt und aufgeregt.

Sie kommen auch zu Beeten und Alleen—: (SW I, p. 352; 17. April 1903)

Danach schaut Rilke in die weltliche Wirklichkeit, ohne Gott dabei anzureden („*Denn Gärten sind,—von Königen gebaut* (SW I, p. 352)“;

„Dann sah ich auch Paläste, welche lebe (SW I, p. 353)“. Doch dann verfällt er wieder zurück und endet im Kognitionsmuster der Stufe 2:

Das waren Reiche, die das Leben zwangen
Unendlich weit zu sein und schwer und warm.
Aber der Reichen Tage sind vergangen,
und keiner wird sie dir zurückverlangen,
nur mach die Armen endlich wieder arm. (SW I, p. 355; 17. April
1903, aus: „Dann sah ich auch Paläste, welche leben“)

Kurz nach dem Satz „nur mach die Armen endlich wieder arm“ öffnet sich der kognitive Entwicklungsweg auf die Stufe 3a hin, in der Rilke seine „Lust am Leiden“ religiös narzisstisch verarbeitet:

Denn sie sind reiner als die reinen Steine
und wie das blinde Tier, das erst beginnt,
und voller Einfalt und unendlich Deine
und wollen nichts und brauchen nur da *Eine*:
so arm sein dürfen, wie sie wirklich sind. (SW I, p. 356; 17.
April 1903, aus: „Sie sind es
nicht. Sie sind nur die Nicht-Reichen“)

und:

„DENN Armut ist ein großer Glanz aus Innen . . . “ (SW I, p. 356;
17. April 1903)

Die Verinnerlichung, angetrieben durch den narzisstischen Entwicklungsprozess, beginnt. Stufe 3a tritt mit seiner „narzisstischen Selbstbestätigung“ und „narzisstischen Objektwahl“ auf: Gott wird als der arme, hilflose erlebt und bestätigt dadurch das eigene subjektive Erleben der seelischen Armut und Einsamkeit. Dabei erlangt Rilke seine „Lust am Leiden“ latent religiös vom Letztgültigen bestätigt. Doch zuvor beginnt Rilke, teils aus Enttäuschung, teils aus Wut und Zorn, Gott zu hinterfragen. Der Übergang vom Kognitionsmuster 2 zur Stufe 3a hin tritt in Erscheinung:

DU bist der Arme, du der Mittellose,
du bist der Stein, der keine Stätte hat,
du bist der fortgeworfene Leprose,
der mit der Klapper umgeht vor der Stadt.

Denn dein ist nichts, so wenig wie des Windes,
und deine Blöße kaum bedeckt der Ruhm;
das Alltagskleidchen eines Waisenkindes
ist herrlicher und wie ein Eigentum.
...

KONSTRUKTIONEN DER RELIGIOSITÄT VON RAINER MARIA RILKE 329

Und was sind Vögel gegen dich, die frieren,
was ist ein Hund, der tagelang nicht fraß,
und *was* ist gegen dich das Sichverlieren,
das stille lange Traurigsein von Tieren,
die man als Eingefangene vergaß?

Und alle Armen in den Nachtsylen,
was sind sie gegen dich und deine Not?
Sie sind nur kleine Steine, keine Mühlen,
aber sie mahlen doch ein wenig Brot.

Du aber bist der tiefste Mittellose,
der Bettler mit verborgenem Gesicht,
du bist der Armut große Rose,
die ewige Metamorphose
des Goldes in das Sonnenlicht.

Du bist der leise Heimatlose,
der nichtmehr einging in die Welt:
zu groß und schwer zu jeglichem Bedarfe.
Du heulst im Sturm. Du bist eine Harfe,
an welcher jeder Spielende zerschellt.“ (SW I, pp. 356–358; 18.
April 1903)

Das Letztgültige wird seines Ruhmes entkleidet, klein gemacht, hinterfragt nach seiner Kompetenz. Es ist arm, heimatlos, schwach, mittellos, ein Bettler mit verborgenem Gesicht, aber auch *affirmativ antinomisch* (Stufe 3a) entgegengesetzt: Die ewige Metamorphose des Goldes in das Sonnenlicht, der Armut große Rose. Offensichtlich sind es Enttäuschungen und Frustrationen mit dem Ultimaten, wie es von Rilke auf Stufe 2 konzeptualisiert wurde, die ihn auf sich selbst zurückwerfen. Rilke fängt an, Gott zu *bezweifeln* (Stufe 3a). Obwohl die armen Menschen kleiner, schwächer, aber nicht ärmer sind als Gott, bringen sie doch im geringen Tun Frucht: „Und alle Armen in den Nachtsylen, was sind sie gegen dich und deine Not? Sie sind nur kleine Steine, keine Mühlen, aber sie mahlen doch ein wenig Brot.“ Rilkes *Selbstbewusstsein* gegenüber dem „armen, aber doch mächtigen Gott“ *wächst* und beginnt stärker zu werden, zerbröckelt und zerbricht aber noch an der subjektiv empfundenen Macht Gottes: „Du bist wie eine Harfe, an welcher jeder Spielende zerschellt“. Fortan erfährt sich Rilke dem Ultimaten gegenüber immer selbstbewusster und freier.

Die beiden Merkmale der kognitiven Trennung der positiven und negativen Selbst-Objekt-Repräsentanten und die affirmative Antinomie zeigen sich deutlich:

DU, der du weißt, und dessen weites Wissen
 aus Armut ist und Armutsüberfluß:
 Mach, daß die Armen nichtmehr fortgeschmissen
 und eingetreten werden in Verdruß.
 Die andern Menschen sind wie ausgerissen;
 sie aber stehn wie eine Blumen-Art
 aus Wurzeln auf und duften wie Melissen.
 und ihre Blätter sind gezackt und zart. (SW I, p. 358; 18. April 1903)

Die Trennung wird sichtbar: Im ersten Satz „DU . . . Verdruß“ partizipiert Rilkes negatives Erleben an der Vorstellung des Ultimaten. Danach schaut Rilke nur noch auf die anderen Menschen (zweiter Satz), die er rein positiv erlebt, aber nicht mehr in die Beziehung zum Gottesbild setzt, da diese potentielle Partizipation mit dem dann positiv geprägten Ultimaten sein Erleben narzisstisch nicht bestätigt und anerkennt. Diese aufgefundene Struktur gleicht der der Stufe 3a. Rilke spiegelt sich, d.h. sein seelisches Empfinden in den Bildern des Ultimaten; dabei lehnt er alle positiven Aspekte seiner Person und die des Ultimaten ab; Rilke kennt nur noch sein negatives Erleben, das der Negativität des Ultimaten gleicht. Aber dieses „Negative“ wird narzisstisch erhöht; in der „Armut“ liegt das Wertvolle und zeigt sich—psychoanalytisch gesprochen—das „Größenselbst“, wie es in der Stufe 3a erscheint. Im gleichen Atemzug identifiziert sich Rilke mit dem Heiligen Franziskus und erfährt eine Progression in seiner verzerrten religiösen Entwicklung:

O wo ist der, der aus Besitz und Zeit
 zu seiner großen Armut so erstarkte,
 daß er die Kleider abtat auf dem Markte
 und bar einherging vor des Bischofs Kleid.
 Der Innigste und Liebendste von allen,
 der kam und lebte wie ein junges Jahr;
 der braune Bruder deiner Nachtigallen,
 in dem ein Wundern und ein Wohlgefallen
 und ein Entzücken an der Erde war. . . .
 Er kam aus Licht zu immer tieferm Lichte,
 und seine Zelle stand in Heiterkeit.
 Das Lächeln wuchs auf seinem Angesichte
 und hatte seine Kindheit und Geschichte
 und wurde reif wie eine Mädchenzeit. . . .
 Und ihn empfing das Große und Geringe. . . .
 Und als er starb, so leicht wie ohne Namen,
 da war er ausgeteilt: sein Samen rann
 in Bächen, in den Bäumen sang sein Samen

und sah ihn ruhig aus den Blumen an.
 Er lag und sang. Und als die Schwestern kamen,
 da weinten sie um ihren lieben Mann.“ (SW I, pp. 364–366; 19./
 20. April 1903)

Rilke empfindet sich im Symbol „Franziskus“ in seiner Armut vor Gott lebendig, kräftig und liebend anerkannt (Stufe 3a).

5.2.2 *Aufweis der Regression auf Stufe 3b in „Neue Gedichte“*

Neben den (regressiven) Stufen 2 und 3a im dritten Teil des „Stundenbuches“ treten Regressionen auf Stufe 3b in einigen Texten des „Neuen Gedichtes“ auf.

Die Stufe 3b trennt die beiden Bereiche der Welt und des Ultimatens voneinander. Die Person, die in Stufe 3b sich religiös artikuliert, lehnt das Letztgültige ab; wobei aber die Ablehnung (Negation) durch das Abgelehnte verständlich wird. So bleibt in der subjektiven religiösen Beziehung zu Gott eine sogenannte Disjunktion erhalten. Die Partizipation mit Gott (Projektion) ist emotional und personal so gut wie vollständig zurückgenommen. Der Mensch erfährt sich hier als ganz und gar selbstverantwortlich oder selbstbestimmend und beansprucht eine solipsistische Autonomie. Der phasenspezifische Narzissmus kommt voll zum Tragen.

Exemplarisch sei der Text „Der Ölbaum-Garten“ (geschrieben: Mai/Juni 1906) angeführt. Dabei taucht zuerst Stufe 2 auf, die dann bewusst, entsprechend der Stufe 3b, abgelehnt wird:

Nach allem dies. Und dieses war der Schluß.
 Jetzt soll ich gehen, während ich erblinde,
 und warum willst Du, daß ich sagen muß
 Du seist, wenn ich Dich selber nicht mehr finde.

Ich finde Dich nicht mehr. Nicht in mir, nein.
 Nicht in den andern. Nicht in diesem Stein.
 Ich finde Dich nicht mehr. Ich bin allein.

Ich bin allein mit aller Menschen Gram,
 den ich durch Dich zu lindern unternahm,
 der Du nicht bist. O namenlose Scham . . . (SW I, p. 493)

Doch bei dieser Ablehnung des Ultimatens kann Rilke nicht stehen bleiben. Er fährt sofort in Richtung Stufe 4 weiter:

Später erzählte man: ein Engel kam—.

Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht
 und blätterte gleichgültig in den Bäumen.

Die Jünger rührten sich in ihren Träumen.
Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht. . .“ (SW I, p. 493)

Doch fällt er strukturell wieder zurück in Stufe 3b:

Denn Engel kommen nicht zu solchen Betern,
und Nächte werden nicht um solche groß.
Die Sich-Verlierenden läßt er alles los,
und sie sind preisgegeben von den Vätern
und ausgeschlossen aus der Mütter Schooß. (SW I, p. 494)

Die *Disjunktion* des Ultimatens lässt Rilke in seiner tiefen Einsamkeit zurück, was schließlich seinen phasenspezifischen Narzissmus (Selbstbezogenheit) zu relativieren beginnt und deutlich in „Mädchenklage“ (see above section 4.2, SW I, p. 482) zum Ausdruck kommt: Er kann sich selbst nicht mehr trösten und verstehen. Seine Einsamkeit wird unerträglich; seine Selbstbesinnung gelangt an weltliche Grenzen, so dass Rilke sich nach einer Alternative oder einem Ende sehnt und sich beispielsweise in dem Text „Die Rosenschale“ in die Denkrichtung der Stufe 4 nach Oser & Gmünder hin öffnet:

. . . wenn Sich-enthalten heißt: die Welt da draußen . . .
in eine Hand voll Innres zu verwandeln.
Nun liegt es sorglos in den offenen Rosen.“ (SW I, p. 554; Neujahr
1907)

Deutlicher wird es noch im „Liebes-Lied“ (see above section 3.2; SW I, p. 482): Rilke fühlt seine Beziehung mit dem Anderen in einem Symbol der Geigerhand, des Bogenstricks und der *einen* Stimme aufgehoben. Die Struktur der Stufe 4 nach Oser & Gmünder mit ihrer Apriorität beginnt sich in Rilkes religiösem Denken und Erleben zu aktivieren.

5.3 Rilkes eigenständige Religiosität

Insgesamt betrachtet, zeigt sich in Rilkes Schriften „Stundenbuch“, „Neue Gedichte“, „Duineser Elegien“ und „Sonette an Orpheus“ *grundsätzlich* das religiöse Denkmuster der Stufe 4. Er regrediert jedoch im „Dritten Teil des Stundenbuches“ und zeitweise in Teilen der „Neuen Gedichte“ auf die Stufen 2, 3a und 3b. Andererseits zeigt er in einigen Ausdrucksformen der „Duineser Elegien“ und der „Sonette an Orpheus“ andeutungsweise Tendenzen in die Richtung der Stufe 5.



KONSTRUKTIONEN DER RELIGIOSITÄT VON RAINER MARIA RILKE 333

Stundenbuch		Neue Gedichte	Elegien und Sonette
Teile 1 und 2 bis 1902	Teil 3 1903	1903 bis Juli 1907	von Januar 1912 bis Febr. 1922
Stufe 4		Stufe 4	Stufe 4
Regression: Stufen 2 und 3a		Regression: Stufe 3b Progression: Stufen 3b-4;	und ansatzweise Stufe 5, jedoch verzerrt;

Rilkes Religiosität stabilisiert sich auf Stufe 4, da diese religiöse Denk- und Wahrnehmungsstruktur durch die Intra-Subjektivität gekennzeichnet ist und einen gesunden Narzissmus, eine atheisierende Auseinandersetzung und eine reifende symbolische Verinnerlichung voraussetzt. Alle diese Faktoren kommen z. B. voll zum Tragen in Teilen des „Marien-Lebens“ von 1912, wo er biblische Begebenheiten existentiell beschreibt. Doch von dem Zeitpunkt an, wo seine religiöse Entwicklung in Richtung des Stufenniveaus 5 fortschreitet, tritt zwangsläufig das Thema der Inter-Subjektivität auf, die er aufgrund seiner Unfähigkeit, tiefe Beziehungen einzugehen, nicht mehr bewältigen kann.

Die angebliche atheistische Einstellung Rilkes steht im genetischen Kontext zu einer *atheisierenden* Artikulationstendenz der Stufe 3b. Die Gottesvorstellung erfährt keine grundsätzliche Annulierung, sondern eine Negation in seinen Kindheitserfahrungen und seinem konfessionsgebundenen Kindheitsglauben. Somit bleibt das religiöse kognitive Urteilen grundsätzlich entwicklungsfähig. Und selbst wenn Rilke Gott nicht mehr beschreiben und erfassen kann, so kann er doch einen symbolträchtigen Bezug zu ihm herstellen (Betz, 72, 1999, p. 279), wie es für die Stufen 4 und 5 nach Oser & Gmünder typisch ist (Wagener, 2002, p. 51).

Rilke benutzt die Symbole ganz *bewusst*, um seine Beziehung zum Ultimativen auszudrücken. Durch bewusste Verwendung des Symbols *als* solches (nicht als Klischee oder Zeichen; Lorenz, 1972, pp. 77–121) entstehen Mobilität und Flexibilität in der Benutzung der Symbole: Mehrere Symbole können ein und das Selbe ausdrücken und bedeuten. Rilkes Symbolverständnis hat hier in Stufe 4 die konkretistische und zeichenhafte Verstehensweise überwunden.

6 *Diskussion*

Obwohl Rilke eine psychisch sehr belastende Kindheit erlebt hatte und an Leukämie erkrankt war, hat er doch das Vertrauen ins Leben nie ganz verloren und konnte er trotz der neurotischen Aspekte seiner Persönlichkeit religiös reifen. Dabei ist nicht nur der Wandel seiner Gottesvorstellungen bedeutsam, sondern auch, dass sich seine unterschiedlichen Gottesbilder auf seine Entwicklung, sein Selbstwertgefühl und Selbstkonzept—wenigstens über längere Phasen hinweg—stabilisierend positiv auswirken konnten. Mit Anton Bucher lässt sich sagen, dass Rilke sein dichterisches Schaffen wesentlich als (selbst-)therapeutische Aufarbeitung der Kindheit verstand (Bucher, 2004, p. 247 und Brw. R.-Lou, p. 353). Obgleich die Stufe 3(b) als phasenbedingter jugendlicher „Atheismus“ in Erscheinung tritt, kommt ihr in der Entwicklung von Rilkes Religiosität insofern eine besondere Logik zu, als er auf ihr sein Selbstwertgefühl und Selbstkonzept formierte. Damit fand er die notwendige Distanz zum konventionellen Christentum, um eine eigenständige Religiosität auszubilden.

Das vorliegende strukturge-netische *und* psychodynamisch orientierte Modell integriert nicht nur die atheisierenden Gedankengänge innerhalb der religiösen Entwicklung, sondern beschreibt auch die Dynamik im Vollzug religiöser Genese, die sich in Regression, Blockaden oder Progression ausdrücken kann. Solange die atheisierende Vorstellung keiner Stagnation oder Fixierung zum „Atheismus“ unterliegt, ist sie im genetischen Kontext gesehen phasenbedingt und zählt strukturge-netisch gesehen zu einer notwendigen Phase innerhalb der religiösen Entwicklung. Das bedeutet aber auch, dass keine Religionsform (Stufe, Muster) für sich genommen qualifiziert werden kann, da die Erkenntnis ausbleibt, ob sie progressiv, regressiv oder idealtypisch ist. Erst die Gesamtsicht auf den entwicklungsmäßigen Kontext lässt eine solche Qualifizierung zu.

Es zeigt sich, dass jedes religiöse Urteil in seinen Elementenkombinationen wie Freiheit versus Abhängigkeit, Profanes versus Heiliges etc. abweichen kann von der idealtypischen Stufenkombination.

Weiterhin lässt sich durch das vorliegende Modell eine konkrete religiöse Biographie entwicklungspsychologisch besser verstehen; und im Rückschluss dient es zur Überprüfung der strukturge-netischen und psychodynamischen Theorien. Jede individuelle religiöse Entwicklung kann sich von der allgemeinen Entwicklungstheorie

unterscheiden. Deshalb müssen polygenetische und ontogenetische Theorien stets im Dialog bleiben. Die Gefahr der Verwechslung von empirischen und idealtypischen Relativs besteht sowohl für jede polygenetische als auch ontogenetische Theorie.

Rilke ist auf seine Art „zeitlos“, seine religiöse Entwicklung spiegelt gesellschaftliche Prozesse wider, die auch heute noch gültig sind.

Natürlich bleibt das vorliegende Modell umstritten, weil die Lebensereignisse Rilkes unterschiedlich gedeutet werden können. Diese Deutungsvielfalt kann, wie Bucher (2004, p. 14) zu Recht behauptet, einerseits als Schwäche, andererseits als Stärke gewürdigt werden: „Als Schwäche, sofern das Ideal ‚objektiver‘ Eindeutigkeit angezielt wird. Als Stärke, wenn man bedenkt, dass Lebensereignisse so facettenreich und multifaktoriell bedingt sind, dass sie vielen Deutungen offen stehen. Diese können sich korrigieren, ergänzen, bereichern“ (Bucher, 2004, p. 14).

Das Integrativmodell betrachtet und analysiert religiöse Entwicklung nur *im* Individuum strukturgegenetisch und psychodynamisch. Die sozioreligiöse Situation bleibt hierbei jedoch unberücksichtigt. Religiöse Entwicklung verläuft nicht nur aufgrund von individuellen Krisenerfahrungen, sondern entsteht und entwickelt sich auch durch den Einfluss des sozialen Umfeldes eines Menschen, seine Begegnungen und Beziehungen. So hatte das Zusammensein Rilkes mit Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard und Lou Andreas-Salomé sicherlich Auswirkungen auf ihn und seine Religiosität. Religiöse Entwicklung ist (auch) an Referenzsystemen, Modellen, Rollen und Vorbildern orientiert (Sundén, 1975, 1982) und führt durch Zweifel und die Erfahrung der Unwirksamkeit des Glaubens (Wagener, 2002). Doch jedes Mal gilt: Jeder religiöse Erkenntnisprozess konstruiert Wirklichkeit und beinhaltet einen Gestaltungsprozess, der etwas grundsätzlich anderes darstellt als das bloße innere Abbild und Verstehen einer „unabhängigen, rein objektiven Außenwelt“. Jede religiöse Wahrnehmung ist eine Art kognitiver Konstruktion, ein subjektiver, erkennender Lebensprozess, den jedes Individuum in der Vernetzung seiner inneren Selbstorganisation mit seiner Umwelt ständig neu konstruiert und herstellt. Das *Wie* des religiösen Erkennens beeinflusst das *Was* des religiösen Erkennens.

Literaturverzeichnis

- Ammermann, N. (2000). *Religiosität und Kontingenzbewältigung. Empirische und konstrukt-theoretische Umsetzungen für Religionspädagogik und Seelsorge*. Münster: LIT-Verlag.
- (1979). *Narzissmus und Objektbeziehungen* (2rd.). Bern-Stuttgart: Huber Verlag.
- Battegay, R. (1985). *Depression, psychophysische und soziale Dimension, Therapie*. Bern-Stuttgart-Wien-Toronto: Huber Verlag
- Betz, O. (1999). „Wir dürfen dich nicht eigenmächtig malen“. Über die Religiosität Rainer Maria Rilkes. In: *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*, 72, pp. 273–290.
- Bucher, A. A. (1986). *Die religiöse Entwicklung des Dichters Rainer Maria Rilke. Ein Versuch, Rilkes religiösen Werdegang mit Hilfe des Stufenkonstruktes ‚Religiöses Urteil‘ von F. Oser und P. Gmünder nachzuzeichnen*, Pädagogisches Institut Fribourg, Reihe: Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr. 52.
- (2004). *Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*. Unter Mitarbeit von Micha Brumlik und K. Helmut Reich. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Davison, G. C., Neale, J. M. & Hautzinger, M. (Eds.). (2002). *Klinische Psychologie. Ein Lehrbuch*. Weinheim: Betz, Psychologie-Verlag-Union.
- Decker, G. (2004). *Rilkes Frauen oder die Erfindung der Liebe*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Dilling, H., Mombour, W. & Schmidt, M. H. (Eds.). (1993). *Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD-10, Kapitel V(F); klinisch-diagnostische Leitlinien/ Weltgesundheitsorganisation*. (2rd.). Bern-Göttingen-Toronto-Seattle: Huber Verlag.
- Guardini, R. (1953). *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*. München: Kösel.
- Imhof, H. (1983). *Rilkes „Gott“*. R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten. Heidelberg: Lothar Stüchm Verlag.
- Lorenzer, A. (1972). *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mason, E. C. (1949). *Der Zopf des Münchhausen. Eine Skizze im Hinblick auf Rilke*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- (1964). Rainer Maria Rilke (1964). Die ‚Duineser Elegien‘. In: Fülleborn, U./ Engel, M. (Eds.). (1982). *Rilkes ‚Duineser Elegien‘* (Band 2, Materialsammlung, Forschungsgeschichte, pp. 210–224). Frankfurt: Suhrkamp.
- Oser, F. & Gmünder, P. (1992). *Der Mensch—Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn.
- Psyhyrembel, Willibald (1982). *Klinisches Wörterbuch: mit klinischen Syndromen und Nomina Anatomica*. (254rd ed.). Berlin-New York: de Gruyter.
- (2004). *Klinisches Wörterbuch*. (260rd ed.). Berlin: de Gruyter.
- Rilke, Rainer Maria (1955f). *Sämtliche Werke*, hg. vom Rilke-Archiv, besorgt durch Ernst Zinn, Frankfurt am Main: Insel-Verlag: SWI bis VI.
- (1942). *Tagebücher aus der Frühzeit*. Leipzig: Insel-Verlag: Fr. Tgb.
- & Andreas-Salomé, L. (1950). *Briefwechsel*, hg. von Ernst Pfeiffer, Zürich-Wiesbaden: Niehans: Brw. R.-Lou.
- Schäfer, A. (1938). *Die Gottesanschauung Rainer Maria Rilkes. Versuch einer Entwicklungsgeschichte*. Würzburg: Triltsch.
- Stumm, G. & Pritz, A. (Ed.). (2000). *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Sundén, H. (1975). *Gott erfahren: das Rollenangebot der Religionen*. Gütersloh: Verlagshaus Mohn.
- (1982). *Religionspsychologie. Probleme und Methoden*. Stuttgart: Calwer Verlag.

KONSTRUKTIONEN DER RELIGIOSITÄT VON RAINER MARIA RILKE 337

- Volkan, V. D. & Ast, G. (1994). *Spektrum des Narzißmus. Eine klinische Studie des gesunden Narzißmus, des narzißtisch-masochistischen Charakters, der narzisstischen Persönlichkeitsorganisation, des malignen Narzißmus und des erfolgreichen Narzissmus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Wagener, H.-J. (2002). *Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung—unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser/Paul Gmünder*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Weninger, G. (2001). *Lexikon der Psychologie: in fünf Bänden*. Band 3, Heidelberg: Spektrum, Akad. Verlag.
- Wimmer, R. (1992). Wittgensteins Auffassung von der therapeutischen Funktion der Philosophie. In R. Kühn & H. Petzold. (Eds.). *Psychotherapie und Philosophie. Philosophie als Psychotherapie?* (pp. 283–315). Paderborn: Unfermann Verlag.