

Eine Betrachtung über Else Buddebergs Rezeption in puncto des Bezugs der Engelgestalten der „Duineser Elegien“ zum Islam

Funda Kıziler Emer (Sakarya)

1. Einleitung

Rainer M. Rilke (1875–1926), der als einer der wichtigsten Vertreter des Symbolismus und der Neuromantik gilt, wird von Ulrich Fülleborn als „de[r] Dichter der Zukunft“¹ bezeichnet. Rilke zählte zu den prominentesten Lyrikern nicht nur der österreichischen bzw. deutschsprachigen Literatur, sondern auch der Weltliteratur. Daneben ist er auch Dramatiker, Schriftsteller, Essayist, Übersetzer und Briefeschreiber.² *Das Stundenbuch* (1899–1903), *Das Buch der Bilder* (1902–1906), *Neue Gedichte*³ (1907–1908) und sein einziger Roman *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*⁴ (1910) sind einige von seinen bedeutendsten Werken. Durch seine Spätwerke, die *Duineser Elegien* (1912–1922) und *Die Sonette an Orpheus* (1922), gelangte Rilkes Lyrik zu ihrem Höhepunkt.

Seine „äußerst schwierig[en]“⁵, dennoch fast in alle Weltsprachen übersetzten Elegien, die genau in der zehnjährigen traumatischen Schaffensperiode verfasst wurden, bestehen aus den zehn Gedichten, die sowohl einzeln als auch als Ganzes gelesen werden können. Das als Gedichtzyklus konzipierte weltbekannte Werk stellt Rilkes Opus Magnum dar. Wolfgang Braungart zufolge ist es „ein lyrischer Zyklus; vielleicht der bedeutendste und konsequenteste, den die moderne deutsche Lyrik kennt.“⁶ Als Ganzes lassen sich Rilkes Elegien als eine Klage „über die *conditio humana*“⁷ lesen. Gadamer zufolge sind sie „nicht nur ein Gegenstand der Literaturwissenschaft [...], sondern den heute Lebenden ein wahrhaft philosophischer Gegenstand, das heißt ein Anlass der Selbstbesinnung und der Auseinandersetzung mit der Weltdeutung des Dichters, bedarf keiner Begründung“.⁸ Analog dazu behauptet Duruman, dass Rilke mithilfe seiner kräftigen Bildersprache in seiner späten Dichtung „den Urgrund des Seins selbst“ bzw. „seinen immanenten Sinn“⁹ aufleuchten zu lassen versucht. Die Forschungsliteratur zu Rilkes *Duineser Elegien*, die aufgrund ihres philosophisch-theologisch sowie künstlerisch-diskursiven Charakters neben zahlreichen LiteraturwissenschaftlerInnen auch von Philosophen und Theologen untersucht wurden, ist reichhaltig und mannigfaltig. Überblickt man einige von diesen Studien, „dann sieht man, dass das Spektrum der Rilke-Deutungen vom

¹ Fülleborn, 7.

² Vgl. Berhardt, 5.

³ Rilke/1978, 205–543.

⁴ Rilke/1998.

⁵ Stephens, 309.

⁶ Braungart, 267.

⁷ Rösch, 780.

⁸ Gadamer¹, 178.

⁹ Duruman, 202.

Katholizismus bis zum Existenzialismus, von der traditionellen Religiosität bis zum radikalen Atheismus reicht“.¹⁰

Das in der Form des antiken Elegienverses verfasste Meisterwerk Rilkes ist einerseits „von den zentralen Kategorien des symbolistischen Sprechens geprägt, nämlich der Orchestration, der Idealität, dem Mythisch-Religiösen, dem Neuartigen, dem Schönen und Hässlichen“, und andererseits „weis[t] [es] die wesentlichen Charakteristika elegischen Sprechens auf, neben Distanz, Reflexion und Dialektik treten Variationen des Heroischen, der Liebesmotivik, des Rühmens und der Klage.“¹¹ All diese inhaltlichen und formalen Komponenten konkretisieren sich im Wesen der Engelbilder. Hierin prägte Rilke als „einer der größten Engel-Dichter“¹² zweifelsohne eines der unvergesslichsten, nachhaltigsten und hermetisch latentesten Engelbilder der Weltpoesie aus. Der Dichter selbst erläuterte deren Bedeutungsebene in seinem weltberühmten und – wenn auch nicht immer mit der Aussage in Klammern (!) – meistzitierten Brief (vom 13.11.1925) an den polnischen Übersetzer Witold Hulewicz folgendermaßen:

Wenn man Fehler begeht, katholische Begriffe des Todes, des Jenseits und der Ewigkeit an die Elegien oder Sonette zu halten, so entfernt man sich völlig von ihrem Ausgang und breitet sich ein immer gründlicheres Missverstehen vor. Der Engel der Elegien hat nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun (eher mit den Engelgestalten des Islam).¹³

Ungeachtet der Tragweite der oben zitierten Erklärung Rilkes wurden die Engelgestalten der *Duineser Elegien* bisher – außer bei Annemarie Schimmel¹⁴ (1975), Ingeborg Solbrig¹⁵ (1980/1982), Karl-Josef Kuschel¹⁶ (2002), Karen J. Campbell¹⁷ (2003), Lisei Haardt-Spaeth¹⁸ (2005) und Funda Kızıler Emer¹⁹ (2014/2016/2017) – im Hinblick auf ihren Bezug zur islamischen Engelvorstellung kaum untersucht. Obwohl Rilke in seinem Hulewicz-Brief (und auch noch in seinen vielen anderen – realen oder fiktiven – Briefen)²⁰ hervorgehoben hatte, dass man seine Engelgestalten der Elegien nicht im christlichen, sondern im islamischen Sinne verstehen soll, behauptet man eher nachdrücklich das Umgekehrte,²¹ und auch dazu zitiert man

¹⁰ Rattner & Danzer, 144.

¹¹ Fuchs, 129.

¹² Wittschier, 9. Von seiner ersten Gedichtsammlung *Leben und Lieder* (1894) bis zu seinen Spätwerken ist Rilkes ganze Dichtung im Grunde genommen voll von Engelbildern, unter denen die bekanntesten zweifelsohne die Engel in seinen Elegien sind.

¹³ Rilke/1950, II, 484.

¹⁴ Schimmel/1975, 183–206.

¹⁵ Solbrig/1980, 33–45; Solbrig/1982, 277–290.

¹⁶ Kuschel, 67–94.

¹⁷ Campbell, 191–211.

¹⁸ Haardt-Spaeth, 119–132.

¹⁹ Kızıler Emer/2014; Kızıler Emer/2016, 72–92.

²⁰ Vgl. Kızıler Emer/2017, 181–185. Zu einer noch ausführlicheren Studie siehe: Kızıler Emer/2014, 183–203.

²¹ Vgl. Guardini, 21–50; vgl. Gadamer², 198; vgl. Nierlich, 198. Das Interessanteste ist dabei, dass man diese Erklärung Rilkes selten unzensiert zitiert, und wenn sie vollständig zitiert wird, hält man für unnötig, den vom Dichter selbst angegebenen Bezug, der für die Sinndeutung der geschlossenen Engelbilder von großer Bedeutung ist und daher zitiert wurde, eingehend zu recherchieren. Als Beweis dafür zieht man zumeist andere Worte des Dichters in demselben Brief heran: „Und bin ich es, der den Elegien die richtige Erklärung geben darf? Sie reichen unendlich über mich hinaus.“ Rilke/1950, II, 480. Bassermanns und Steiners Untersuchungen sind dafür typische Beispiele: Vgl. Bassermann/1948, 92–96; vgl. Steiner, 159–209. Für eine detaillierte Untersuchung siehe: Kızıler Emer/2014, 171–178; Kızıler Emer/2017, 162–181.

Rilkes oben angegebene Äußerung ohne seine Bemerkung in Klammern, als ob man sie hätte zensurieren wollen.²²

In der vorliegenden Arbeit wird die Rezeption des Engelbildes der *Duineser Elegien* von Else Buddeberg, bzw. ihre Rezeption *in puncto* seines Bezugs zur islamischen Engelvorstellung betrachtet. Obwohl Buddeberg als eine der bedeutendsten Pionierinnen der Rilke-Kritik viele relevante Studien über Rilkes Leben und Werke verfasste, beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf ihre im Jahre 1948 erschienene Studie *Die Duineser Elegien R. M. Rilkes. Ein Bild vom Sein des Menschen*. Denn in dieser Studie beschäftigt sie sich spezifisch nur mit den *Duineser Elegien*, wobei ihr Hauptaugenmerk sich auf das Engel- und Menschenbild der Elegien richtet, und sie stellt nur hierin das Verhältnis dieses Engelbildes zum Christentum und auch zum Islam zur Diskussion, indem sie Rilkes bereits erwähnte Erklärung nicht zensurierend zitiert.²³

Die Engel, welche den Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Arbeit darstellen, wurden seit den Anfängen der Menschheit in den verschiedenen Epochen, Kulturen und Religionen fast ohne Ausnahme mit dem Transzendenten bzw. Göttlichen in Verbindung gebracht: Die Engel als mythische und mystische Archetypen des individuellen und kollektiven Gedächtnisses wurden vor allem als „Bote[n] und Diener Gottes“ und „Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen“²⁴ bekannt. Vom Anfang an fungieren sie als Vertreter der Transzendenz bzw. des Unsichtbaren: „Als Grenzgänger zwischen den Welten machen die Engel der Dichter auf die Transzendenz der Alltags- und Lebenswelt aufmerksam. Die Wirklichkeit der höheren Welt, die Welt des Wunderbaren wird in den menschlichen Erfahrungen gesucht und zuweilen aufgezeigt“.²⁵ Sie sind als Zwischenwesen zwischen Himmel und Erde völlig von metaphorisch-symbolischen Bedeutungsebenen durchdrungen, und damit sind sie auch zu Hauptmotiven zahlreicher Kunstwerke geworden. Obwohl das Heilige und die Engel als dessen Vertreter aufgrund des aufklärerisch-modernen Entsakralisierungsprozesses tief im Unbewussten vergraben scheinen, setzen sie ihr Leben immer noch in unterschiedlichen Formen fort, indem sie unaufhörlich auf die Symbole und insbesondere auf die anhand von Symbolen und Bildern hervorgebrachten Kunstwerke übertragen werden.²⁶ Als eines von denen stellen Rilkes *Duineser Elegien* (zusammen mit Klees Malerei und mit Corbins Gnosis) im 20. Jahrhundert die Wiederkehr der Engel in den Vordergrund.²⁷

Berücksichtigt man kurz ihre kulturgeschichtliche Entstehung und Entwicklung, so ist es klar, dass in den Engel sich „religiöse Erfahrung als ästhetische, sinnhafte Erfahrung von Transzendenz“ offenbart. Darüber hinaus laden sie „sich von der Kultur aus, der islamischen, der christlichen, mit Bedeutung auf.“ In literatur- und kulturwissenschaftlicher Hinsicht sollen sie vor allem „als kulturelle Tatsachen und Figurationen des kollektiven Gedächtnisses“²⁸ gelesen werden. Die Engel der Elegien als künstlerisch gestaltete Bilder lassen sich einerseits nicht einfach als „Gottes Hermeneuten“ bezeichnen. Andererseits ist es aber klar, dass sie sich

²² Vgl. Kızıler Emer/2014, 171–191; vgl. Kızıler Emer/2017, 155–181.

²³ Vgl. Buddeberg/1948, 222–223.

²⁴ Nierlich, 24.

²⁵ Wolff, 14.

²⁶ Vgl. Eliade, 174–183.

²⁷ Vgl. Agamben, 11; vgl. Wolff, 12–20; vgl. Apel, 27–30.

²⁸ Braungart, 270–271.

als „die grundlegende Figuration der Transzendenz“,²⁹ als Voraussetzung der religiösen Bedeutungsebene erweisen. Demnach darf man ihre religiös-kulturellen Bezüge sowie deren ästhetisch-poetologische Dimensionen nicht übersehen. Ricklefs zufolge muss man bei der Bildinterpretation folgende Punkte beachten:

[...] Kennzeichnung der Bedeutungsrichtung, der Sinnhorizonte und der Thematik, Aufweis der Bedeutungstraditionen, Beschreibung der ästhetischen Text- und Epochenzusammenhänge und textimmanente Analyse des ikonographischen Relationengeflechts. Nicht ausschöpfende Auslegung, sondern Identifikation der Bilder, Traditionen und Strukturen ist das Ziel.³⁰

Analog dazu stellen auch die Engelbilder der Elegien, die laut der Erklärung Rilkes der islamischen Bedeutungstradition angehören, janusköpfige „poeto-theologische Aussagen“ dar, welche „weder in die eine (hin zur Poesie), noch in die andere Richtung (hin zur Theologie) einseitig aufgelöst werden können.“³¹ Rilkes Elegien lassen sich ohne „(kulturelle) Objektivität und (kulturelle) Erfahrbarkeit der Engel [...]“³² nicht verstehen.

Im Kernpunkt der vorliegenden Arbeit steht die Frage, inwieweit Buddeberg den Bezug der Engel der *Duineser Elegien* zur islamischen Engelvorstellung, bzw. das ihnen immanente religiös-kulturelle Fremde unvoreingenommen wahrnehmen konnte. Das Hauptziel der vorliegenden Studie besteht demzufolge darin, die verfehlte islamische Dimension in ihrer Engel-Rezeption aufzudecken und auch das Verhältnis dieser Engelgestalten zum Islam, welches vom Dichter selbst offensichtlich erklärt wurde, etwas präziser darzustellen. Angezielt ist damit im weiteren Sinne, auf eine weit verbreitete Fehldeutung bei der Rezeption der Engel der Elegien hinzuweisen.³³ In theoretischer und methodischer Hinsicht handelt es sich hierbei vor allem um ein Ausschöpfen der interdisziplinären Möglichkeiten der Literaturwissenschaft, bzw. um die Wechselbeziehungen der kulturwissenschaftlich ausgerichteten Literaturwissenschaft und der Religionswissenschaft.³⁴ Detering verweist darauf, dass „[d]ie literaturwissenschaftliche Philologie im engeren Sinne [...] in christlicher wie jüdischer (und islamischer) Tradition von Spätantike, Mittelalter und Renaissance aus der *philologia sacra*, den philologischen Bemühungen um die Heiligen Schriften“ entsteht, und „[m]it ihr geht auch die Hermeneutik als allgemeine Verstehens- und Interpretationslehre aus der *hermeneutica sacra* hervor.“³⁵ Dem Forschungsziel und -gegenstand entsprechend wurde aber in der vorliegenden Arbeit methodisch insbesondere aus der interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik Nutzen gezogen. Ihre methodologischen Prinzipien und Unterschiede von der traditionellen Stellenhermeneutik lassen sich Mall zufolge folgendermaßen erläutern:

Eine Hermeneutik, die Identitätsmodell zum Paradigma erhebt, unternimmt eine Verdoppelung des Selbstverstehens in ihrem Versuch, das andere, das Fremde zu verstehen. Sie versucht, das zu Verstehende in seiner Substanz so zu verändern, dass das Fremde zu einem Echo ihrer selbst wird. Wer Wahrheit durch die eigene Tradition und die eigene Tradition durch die Wahrheit exklusivistisch definiert, macht sich der

²⁹ Ebd., 267.

³⁰ Ricklefs, 316.

³¹ Braungart, 268.

³² Ebd., 271.

³³ Siehe dazu die Fussnote 21.

³⁴ Vgl. Detering, 433–438.

³⁵ Ebd., 436.

petito principii schuldig und gefährdet eine interkulturelle Verständigung. Verstehen ist nach diesem Modell stets mit irgendeiner Form von Gewalt verbunden.

Das Motto einer interkulturellen Hermeneutik lautet daher: Das Verstehenwollen und das Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar. Wo alles nur dem Wunsch, dass man verstanden werden will, untergeordnet ist, dort wird das Andere in seinem Eigenrecht erst gar nicht wahr- und ernstgenommen. In diesem Sinne studierten die Missionare, auch manche Ethnologen, mit viel Mühe die fremden Sprachen wie z.B. Chinesisch oder Sanskrit nicht so sehr, um die Fremden zu verstehen, sondern in der Hauptsache, um von ihnen verstanden zu werden. In dem Verstehen des anderen ist zwar der hermeneutische Zirkel nicht ganz vermeidbar: er darf jedoch auch nicht dogmatisiert werden, als wäre man nur noch dessen Gefangener. Wir haben zwischen ‚Vorurteil‘ mit einem Bindestrich und ‚Vorurteil‘ ohne Bindestrich zu unterscheiden, denn ersteres ist eine große hermeneutische Hilfe, während letzteres es nicht ist.³⁶

Im Folgenden werden zunächst die Engelbilder der *Duineser Elegien* und Buddebergs Studien über Rilkes Leben und Werke kurz betrachtet und dann wird ihre Engel-Rezeption in der bereits angegebenen Studie aus der Sicht der interkulturellen und -religiösen Hermeneutik untersucht.

„Nous butinons éperdument le miel du visible,
pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.“
R.M. Rilke³⁷

2. Zu den *Duineser Elegien* und deren Engelgestalten

Rainer M. Rilke thematisiert in seinen *Elegien* sowie in seinem ganzen Schaffen vorwiegend die Todesproblematik, welche zu allen Zeiten die wichtigste Existenzfrage der Menschheit gewesen ist und auch noch sein wird. Hierin wird nach dem tiefsten Sinn des Lebens (Diesseits) und Todes (Jenseits) gefragt und deren ununterbrochenes Verhältnis zueinander mit Hilfe einer dynamisch-pathetischen Bildersprache und einem einzigartigen Rhythmus dargestellt.

Die „Liebe“,³⁸ das „Offene“,³⁹ der „Auftrag“,⁴⁰ die „Verwandlung“⁴¹ und insbesondere der „Engel“⁴² erweisen sich in diesem „Herz-Werk“⁴³ als die Chiffren zur Beleuchtung des tiefsten Sinns des Todes und Lebens, bzw. ihrer Anknüpfungspunkte und somit auch zum Überwinden der Todesangst des Menschen, dessen Herz trotz seiner Sterblichkeit von unsterblich starken Gefühlen erfüllt ist. Die Liebe scheint imstande zu sein, die Sterblichkeit des Menschen zu überwinden. Das ist aber nur momentan und illusionär: „noch nicht unsterblich genug ist ihr

³⁶ Mall/2000, 51. Siehe auch: Mall/2005, 17–22.

³⁷ Rilke/1978, 482.

³⁸ Ebd., 579, 580.

³⁹ Ebd., 601, 603.

⁴⁰ Ebd., 580, 609.

⁴¹ Ebd., 601, 609.

⁴² Der Begriff „Engel“ wird im Ganzen des Werkes genau 19 Mal wiederholt. Vgl. ebd., 579–610.

⁴³ Rilke/1978, 723. In seinem Gedicht *Wendung* (1914) verwendete Rilke diese Metapher, die am besten seinen *Elegien* entspricht, in denen sie als eines der sich vielfach wiederholenden Motive auftaucht. Mit Görners Worten: „Die *Duineser Elegien* selbst versammeln nahezu alle Bedeutungsebenen von ‚Herz‘ in Rilkes Werk.“ Görner, 162.

berühmtes / Gefühl.“⁴⁴ Das Offene bedeutet perfekte Harmonie zwischen der Welt und der Kreatur, die „[f]rei von Tod“⁴⁵ ist. Der Auftrag und die Verwandlung sind als aufeinander bezogenes Begriffspaar konzipiert, und sie erlangen ihre tiefste Bedeutung mittels der Engel. Alles (z.B. die „Frühlinge“, „eine Woge heran im Vergangenen“, die Stimme einer „Geige“⁴⁶ usw.), was sich in der phänomenalen Welt befindet, erwartet vom Menschen etwas Bestimmtes, was genau seinen existentiellen Auftrag betrifft, der von ihm während seines „Hiersein[s]“⁴⁷ bewältigt werden muss. Der wichtigste Auftrag des Menschen wird in der 9. Elegie so ausgedrückt: „Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar / in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, / einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar! / Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?“⁴⁸ Zur Erfüllung des existenziellen Auftrags soll man die durch die fünf Sinnesorgane wahrnehmbare Erde bzw. die phänomenale Welt als Vertreter des Sichtbaren ins Unsichtbare verwandeln: „[...] wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen / verwandeln / in – o unendlich – in uns!“⁴⁹

Berücksichtigt man, dass das Sichtbare metaphorisch auf das (das Diesseits genannte) Leben und das Unsichtbare auf den (das Jenseits genannten) Tod hinweisen, so wird auch der Zusammenhang beider Begriffe mit den Engeln klar. Denn sie offenbaren sich schon in der 1. Elegie als Reflektoren der „große[n] Einheit“ zwischen den von Menschen fälschlich voneinander getrennten beiden Bereichen des Seins bzw. beider Seinsarten (des Hier-seins und Da-seins): „Aber die Lebendige machen/ alle den Fehler, dass sie zu stark unterscheiden./ 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 beiden.“⁵⁰ Insofern lässt sich behaupten, dass Rilke durch seine Elegien insbesondere die Vorstellung darbietet, die das Leben und den Tod als verschiedene Teile eines (janusköpfigen) Ganzen betrachtet.⁵¹ In seinem Hulewicz-Brief schrieb er Folgendes: „[E]s gibt weder ein Diesseits auch Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen ‚Engel‘, zu Hause sind.“⁵² Statt sie voneinander zu trennen, müssen wir als „Bienen des Unsichtbaren“⁵³ die unauflösbare Einheit zwischen ihnen begreifen: Denn „[d]er Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschiedene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das größte Bewusstsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus den beiden unerschöpflich genährt.“⁵⁴ Insofern ist es kein Zufall, dass die Engel in der 2. Elegie als „Spiegel“⁵⁵ bezeichnet werden,

⁴⁴ Im Rilkeschen Sinne ist die Liebe immer von nahezu mystisch gefärbter besonderer Bedeutung. Gemeint ist damit nicht die in eins zusammenschmelzende, sondern einsame, ferne, „besitzlose“ Liebe. Sie ist völlig frei von jeder Erwartung einer Erwiderng ebenso wie der Verzicht Gaspara Stampas auf den Geliebten („daß irgend ein Mädchen, dem der Geliebte entging“, Rilke/1978, 580).

⁴⁵ Ebd., 604.

⁴⁶ Rilke/1978, 580.

⁴⁷ Ebd., 601.

⁴⁸ Ebd., 609.

⁴⁹ Ebd., 608.

⁵⁰ Ebd., 582.

⁵¹ Obwohl diese Vorstellung in der modernen Welt völlig entfremdet bleibt, geht deren Ursprung auf die älteren religiösen Traditionen und Ritualen der Menschheit zurück, nach denen „der Tod ein Übergangsphänomen“ ist, Leben und Tod sich nicht gegenüberstehen, „nicht durch starre Grenzen voneinander getrennt [...] sondern durch rituelle und spirituelle Beziehungsnetze miteinander verbunden“ (Heller, 1) sind.

⁵² Rilke/1950, II, 481.

⁵³ Ebd., 482.

⁵⁴ Ebd., 480.

⁵⁵ Rilke/1978, 583.

da sie als Reflektoren fungieren, die höchste Bewusstseins- und Existenzebene widerzuspiegeln, zu welchen auch „wir“ gelangen können: „Der Engel der Elegien ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint.“⁵⁶ Sie veranschaulichen „die gelungene Möglichkeit der durch Verwandlung erzeugten Ganzheit“.⁵⁷

Die Engelgestalten sind demzufolge als die bedeutendsten Schlüsselbegriffe zur Analyse des Gesamtwerkes konzipiert. Mit der Engel-Anrufung fangen Rilkes Elegien an, so wie in allen Gebeten und Hymnen der archaischen Kulturen. Die Elegien, in denen Beschwörung und Bejahung ineinander verflochten sind, lassen sich insofern als „profane Gebete“⁵⁸ bezeichnen. „Geister anzusprechen“, ist Heinz Schlaffer zufolge „ein elementarer Zweck der Lyrik“,⁵⁹ und die Anrufung „durchdringt das Gedicht, prägt seine Gestalt, gibt ihm seine Einheit.“⁶⁰ Gleiches gilt auch für Rilkes Elegien, wobei es sich schon am Anfang um die Grenzüberschreitung des Diesseits handelt. Schon im ersten Vers der Elegien erscheinen die Engel als die Vertreter einer himmlischen Ordnung:⁶¹

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? Und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein.
Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.⁶²

Die Engel, die sich antagonistisch als Vertreter des „Schöne[n]“ und des „Schrecklichen“ herausstellen, schwingen an der Schwelle zwischen der poetisch-ästhetischen und der ursprünglich-religiösen Erfahrung, welche die in Schrecken gehüllten Schauer einer tiefen Bewunderung erregt.⁶³ Die „schrecklich[en]“ Engel der Elegien erweisen sich durch ihre fast unerträgliche Furcht und zerstörerische Bewunderung erregende Erhabenheit sowohl als das Heilige (=das Numinöse), was angesichts deren „Doppel-Charakter“ Rudolf Otto das „Ganz Andere“⁶⁴ nennt, in der religiös-mystischen Wirkungsform als auch als das „Erhabene“⁶⁵ in der ästhetisch-moralischen Kategorie Kants. Dieser wirkungsvolle Eintritt der Elegien entspricht genau der Ästhetik in der Moderne, die von Carsten Zelle als „Doppelte Ästhetik“ bezeichnet wurde, in

⁵⁶ Rilke/1950, II, 484.

⁵⁷ Rösch, 234.

⁵⁸ Bassermann/1946, 8.

⁵⁹ Schlaffer, 10.

⁶⁰ Ebd., 22.

⁶¹ Entwickelt wurde von Dionysius Areopagita (im Werk *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica*) schon im 6. Jahrhundert n. Chr. das System der himmlischen Scharen, nach dem die Engelordnungen aus einer dreistufigen Engelhierarchie mit neun Chören bestehen. Vgl. Heidtmann, 84; vgl. Krauss, 67.

⁶² Rilke/1978, 579.

⁶³ Vgl. James, 336–382.

⁶⁴ Otto, 28–37.

⁶⁵ Kant, 106.

welcher sich stets das Schöne und Erhabene als das aufeinander bezogene ästhetische „Kategorienpaar“ finden.⁶⁶

Aus dem oben angeführten Zitat wird auch sichtbar, dass im Grunde genommen nicht nur die Engel, sondern auch das lyrische Ich im Mittelpunkt der Elegien steht. Fragt man nach dem Verhältnis beider Figuren zueinander, so ergibt sich, dass (auf den ersten Blick) ein tiefer Abgrund zwischen dem Engel und dem von dem lyrischen Ich vertretenen Menschen besteht. Der durch Schwäche, Sterblichkeit gekennzeichnete Mensch und der ihm gegenüberstehende Engel mit seinem „stärkere[n] Dasein“ verkörpern zwei aufeinander bezogene dialektische Bilder.⁶⁷ Die „schrecklich[en]“ Engel der Elegien bewahren im Laufe des Elegienzyklus ihre furchterregende Erhabenheit. Im Gegensatz dazu entwickelt und verwandelt sich das lyrische Ich im seelisch-geistigen Sinne. Die Engel als Vertreter der göttlichen Ordnung stellen eine unveränderte, konstante Existenzform, das lyrische Ich aber eine veränderte, dynamische dar. Das von ihm vertretene hoffnungs- und ausweglose Menschenbild in der 1. Elegie verändert sich völlig in der 9. Elegie, wobei es als „ein Neuling“⁶⁸ den höchst heiligen Wesenszustand der Engel betritt. Ist der Mensch wirklich imstande, zum Bewusstseins- und Existenzzustand der Engel zu gelangen und ihn sogar zu überschreiten? Genau darin liegt der Knotenpunkt des Bezugs der Engel der Elegien zum Islam und zugleich auch dessen verfehlte Dimension bei der Rezeption Buddebergs (wie zahlreicher KritikerInnen). Sie soll später noch näher behandelt werden.

3. Überblick über Buddebergs Rezeption der *Duineser Elegien* und deren Engelgestalten

Wie bereits erwähnt, beschränkt sich diese Arbeit aufgrund des spezifischen Forschungsgegenstandes notwendigerweise bloß auf ihre im Jahre 1948 erschienene Rilke-Studie *Die „Duineser Elegien“ R. M. Rilkes. Ein Bild vom Sein des Menschen*. Aber vor deren Analyse wäre es angebracht, kurz einen Überblick über die anderen Rilke-Studien Buddebergs zu geben:

Buddebergs Rilke-Studien lassen sich im Allgemeinen zu den „von Heidegger beeinflussten Elegien-Interpretationen der 30er Jahre und der frühen Nachkriegszeit“ zählen. Sie „nimmt Rilke gegen Heidegger für Heidegger in Anspruch.“⁶⁹ Von Heideggers Deutung „Wozu Dichter?“ (1946) ausgehend⁷⁰ untersuchte Buddeberg in ihrer Studie *Heidegger und die Dichtung. Hölderlin. Rilke* (1953) Rilkes Engel der *Duineser Elegien*. Im Gegensatz zu Heideggers These von der „metaphysische[n] Selbigkeit von Engel (Rilkes) und Zarathustra (Nietzsches)“,⁷¹ die von seinem Übermenschbegriff nicht abzutrennen ist, behauptet sie die Verschiedenheit zwischen der Gestalt von Nietzsches Zarathustra und den Engeln der Elegien Rilkes. Denn

⁶⁶ Vgl. Zelle, 3–7.

⁶⁷ Vgl. Buddeberg/1948: XLI–XLVII; vgl. Fuchs, 14–17; vgl. Rösch, 232.

⁶⁸ Rilke/1978, 608.

⁶⁹ Fülleborn, 13.

⁷⁰ Heidegger fragt hier, „inwiefern das Wesen des Rilkeschen Engels bei aller inhaltlichen Verschiedenheit metaphysisch das Selbe ist wie die Gestalt von Nietzsches Zarathustra [...]“. Ihm zufolge ist der Rilkesche Engel als ein Wesen konzipiert, das „die Verwandlung des vorgestellten Sichtbaren in das herzhaft Un-sichtbare schon vollzogen hat. Dieses Wesen ist in den reinen Bezug von der einen und von der anderen Seite der Kugel des Seins einbezogen. Dieses Wesen, für das kaum noch Grenzen und Unterschiede zwischen den Bezügen bestehen, ist das Wesen, das die unerhörte Mitte des weitesten Umkreises verwaltet und erscheinen lässt. Dieses Wesen ist in Rilkes *Duineser Elegien* der Engel.“ Heidegger, 312.

⁷¹ Buddeberg/1953, 44.

Nietzsche habe in *Also sprach Zarathustra* (1896) das „Mythische usurpiert, um die Wertsetzung seines Willens zur Macht in eine heroische, pseudo-magisch-mythische Gestalt, den Zarathustra, zu kleiden.“ Rilkes Engelgestalten scheinen aber „unvermittelt einem mythischen Raum entwachsen“. ⁷² Mithilfe ihrer Wesen, zu deren Gestalt sich „[a]lle den Menschen übersteigenden Bezüge verdichten“, erfahre man vor allem Transzendenz. Der Engel Rilkes sei auch „nicht das Sein noch ein Seiendes, das, hinsichtlich seines Seins begriffen, das Sein selbst verstellen konnte; noch ist er ein Surrogat für Gott, so wenig wie das Heideggersche Sein gleich Gott oder gleich einem Surrogat für Gott zu setzen wäre“. Während Zarathustra der Träger von Nietzsches aufgestellter Postulate sei, postuliere der Engel Rilkes „nichts; er setzt keine Werte für den Menschen durch, noch bekundet er einen Willen. Allein in seinem Dastehen erhellt er den Weg des Menschen durch die Elegien.“ ⁷³

Buddeberg legte auch in ihrer 1954 veröffentlichten Studie *Eine innere Biographie. Rainer Maria Rilke die Duineser Elegien* und ihre Engel dar: Hier wird die Begegnung mit dem Engel des lyrischen Ich der Elegien als die „erste[...] erschütternde[...] Begegnung der Transzendenz“ ⁷⁴ bezeichnet. Der Mensch der Elegien erfahre nach dieser Begegnung einerseits die Transzendenz im Wesen des Engels, andererseits seine irdische begrenzte Existenz in der Zurückgeworfenheit ins Dasein. Das Dastehen des Engels der Elegien weise den Menschen auf „eine neuere, höhere Position“ der Existenz hin. Aber er sei stets „das entscheidende Gegenüber“ des irdischen und vergänglichen Menschen: „Er antwortet weder in der ersten Elegie noch jemals im ganzen Werk. Aber er ist da als unübersehbare innere Wirklichkeit, als der einzige Maßstab für die Gestaltgewinnung des Daseins.“ ⁷⁵ Obwohl der Mensch „als-nur irdisches Wesen“ durch das überirdisch-erhabenen Wesen des Engels sein eigenes „Bezogensein auf das Transzendente“ tief begreife, sei der Abgrund zwischen der Unerreichbarkeit des himmlischen Engels und der Unzulänglichkeit des irdischen Menschen nicht zu überschreiten: „Die dialektische Natur des Verhältnisses von Engel und Mensch wird nie aufgehoben, aber begriffen und bestanden.“ ⁷⁶

Auch in ihrem *Denken und Dichten des Seins. Heidegger. Rilke* (1956) berührte sie wieder die Engel der Elegien: Der Denker Heidegger und der Dichter Rilke erforschten in einer Krisenzeit der Welt alle möglichen Dimensionen des Seins, deckten in philosophischer und poetischer Hinsicht „die Erschütterung durch die Seinsferne des modernen Menschen“ auf und sie versuchten sie durch „die Ermöglichung einer näheren Nähe zum Sein“ ⁷⁷ zu überwinden. Rilkes Elegien stellen Buddeberg zufolge insbesondere durch die Engelbilder und das Verwandlungsmotiv diverse Dimensionen des Seins dar:

Das Unsichtbare [...] ist der Bereich des Engels. Es ist der Bereich des „Heilen“, des „Heiligen“, aus dem die „erkannte Gestalt“ eines Kunstwerkes hervorgeht, das *nur* ist aus dieser Dimension des Seins. Es ist das dieser Bereich, der den weitesten Umgang des Rilke’schen Überschreitens=Transzendierens beschreibt. ⁷⁸

⁷² Ebd., 45.

⁷³ Ebd., 46.

⁷⁴ Buddeberg/1954, 409.

⁷⁵ Ebd., 410.

⁷⁶ Ebd., 444.

⁷⁷ Buddeberg/1956, 7.

⁷⁸ Ebd., 40.

Angesichts des erhabenen Wesens der Engel der Elegien, die das Sichtbare ins Unsichtbare zu verwandeln bzw. alle Dimensionen des Seins miteinander zu verbinden vermögen, erfährt man in dieser Studie sowie in Buddebergs anderen Studien vor allem die Transzendenz und die transzendentalen Bezüge des menschlichen Daseins.

4. Buddebergs Rezeption der Engel der Elegien und deren verfehlte islamische Dimension

Else Buddeberg weist am Anfang ihrer Rilke-Studie *Die Duineser Elegien R. M. Rilkes. Ein Bild vom Sein des Menschen*, welche drei Jahre nach dem II. Weltkrieg veröffentlicht wurde, darauf hin, dass Rilkes Elegien in der Zeit des Ersten Weltkrieges, einer Zeit mit moralischen Verwüstungen und seelischen Erschütterungen verfasst worden sind, „in denen der heutige Mensch mitten darin steht.“⁷⁹ In einer durch die „Seinsferne und Sinnentleerung“⁸⁰ gekennzeichneten Zeit befasse sich Rilke hierin mit der uralten Frage der Menschheit nach Sein und Dauer, bzw. mit den Geheimnissen des menschlichen Daseins, was im Erfahren des Engels gipfelt.

Der Engel der Elegien „als Gestalt der Transzendenz“ stehe „jenseits der irdischen Grenze“.⁸¹ Mithilfe seiner vollkommenen Gestalt verkörpere er reine „Übereinstimmung im Sein selbst“.⁸² Er erweise sich „als Bild der Vollkommenheit, [...], der Ordnung des Göttlichen, [...], der Unvergänglichkeit und Dauer, der ungebrochenen Beziehung zum Göttlichen“. All diese den menschlichen Bereich übersteigenden Züge sind „in den Engeln vereint: in ihnen ist das den Menschen Transzensierende Gestalt geworden“.⁸³ Im Gegensatz dazu stehe der Mensch zwischen dem „Ewigem und Irdischem“, „zwischen Dauer und Vergänglichkeit“.⁸⁴ Die wahre Sinnengewinnung des an seiner existenziellen Zwiespältigkeit leidenden Menschen sei „[n]ur in der gelebten Beziehung auf den Engel – und das ist auf Transzendenz – [...]“⁸⁵ möglich. Daher müsse man den Bezug zum Engel suchen, seine „verlorengegangene Bezogenheit zur Transzendenz wieder und neu zu errichten“.⁸⁶ Der Engel verbildliche und spiegle wie ein absolut perfekter Spiegel transzendierende, übersteigende und unsichtbare Bezüge in tiefstem Wesen des Menschen wider. Dementsprechend nimmt die Erläuterung der Beziehung zwischen dem Menschen und dem als dessen Gegenüber konzipierten Engel eine Schlüsselrolle zur Analyse der Elegien ein: „Der Engel zu Beginn der Elegie ist unmittelbare Darstellung des Göttlichen; sein Wesen ist Dauer. Der Engel blieb dem Menschen gegenüber. Unser menschliches Dasein dagegen ist nichts als Vergänglichkeit.“⁸⁷ Insofern legt Buddeberg das Gesamtwerk als das „existenzielle[] Weiterschreiten“⁸⁸ des Menschen mithilfe des Engels aus: Der stumme Schrei des lyrischen Ich nach den Engelordnungen in den ersten Versen der 1. Elegie mache tiefe Sehnsucht nach Transzendenz und nach Teilhabe am Ewigen des Menschen und zugleich auch

⁷⁹ Buddeberg/1948, XIV.

⁸⁰ Ebd., XXV.

⁸¹ Ebd., 94.

⁸² Ebd., 188.

⁸³ Ebd., 27.

⁸⁴ Ebd., 117.

⁸⁵ Ebd., 95.

⁸⁶ Ebd., 188.

⁸⁷ Ebd., 38.

⁸⁸ Ebd., XLVIII.

dessen Beziehung zur Welt des Engels bzw. zur Transzendenz offenbar. In den ersten zwei Elegien hebe das göttlich erhabene Dasein des Engels das des Menschen auf. Die Engel stünden „in ihrer Vollkommenheit bereits am Anfang der Schöpfung und der Mensch in seiner Unzulänglichkeit an ihrem Ende“.⁸⁹ In der 3. Elegie „nimmt sich der Mensch in den Urgrund des Lebens zurück, [...]“.⁹⁰ In der 4. Elegie finde der Mensch „ein Surrogat des Daseins im Zuschauen vor der Puppenbühne“. In der Mitte des Elegienwerks beginne der symbolische Aufstieg des Menschen „an dem Bilde des mühseligen und vergeblichen Lebens der fahrenden Leute“.⁹¹ Ab der 6. Elegie trete die Ganzheit zwischen Leben und Tod noch intensiver in den Vordergrund, die 7. Elegie stelle „die Überwindung der flüchtigen Zeit und das sich hieraus verwandelnde Verhältnis zum Engel“ dar. Die 8. Elegie „weist den Ort des Todes im Seinszusammenhang auf“. Die 9. Elegie biete „die Auflösung des Menschen seiner dialektischen Situation“⁹² dar. Die 10. Elegie als Epilog reflektiert alles im Laufe der Elegien „Errungene noch einmal wie in einem Traumbild“.⁹³ Die 9. Elegie unter anderen sei von großem Belang, da hierin der Entwicklungsprozess des Menschen durch die Erfüllung seines existenziellen Auftrags bzw. der Verwandlung an ihrem Höhepunkt gipfle: „Das unsichtbare Herz des Menschen ist über diesem seinem Tun zum Raum des Unsichtbaren geworden. Dieser Raum aber ist der Bereich des Engels!“ Damit sei „die in den ersten beiden Elegien dunkel und drohend erfahrene und unbegriffen gebliebene Bezogenheit des Menschen zum Engel“ erfüllt. Buddeberg stellt fest, dass in der 9. Elegie durch die Verwandlung des Sichtbaren ins Unsichtbare „[d]er zerstörerische Abstand von Mensch und Engel“⁹⁴ aufgehoben ist. In der 9. Elegie könne „[d]ie Frage nach dem Sein und dem Sinn von Sein [...] endgültig erst vom endlich erreichten metaphysischen Ort des Menschen beantwortet werden“.⁹⁵ Buddeberg zufolge ist die Antwort des (verwandelten) Menschen auf die Seinsfrage wie folgt:

Die Antwort, die der Mensch gibt, spricht es aus, ob er seine Existenz gewinnt oder nicht. Darum ist die Antwort entweder Einfügung in eine objektive Bezogenheit, aus der eine ewige Ordnung sichtbar wird, die mit ihrem Sinn das Dasein erhellt, – oder aber die Antwort vermag eine objektive Bezogenheit nicht auszusagen und damit wird jede Ordnung verneint, es bliebe nur noch an jedem Sinn.⁹⁶

In der 10. Elegie werde die Kontinuität bzw. die große Einheit zwischen dem Leben und dem Tode vom Menschen tief begriffen, aber nie völlig erfüllt: „Wir erfahren den Engel, wir wissen um Gestalt, [...]“. Diese tiefsten Wirklichkeiten der Seele aber übersteigen den Menschen als zeitliches Wesen. Ihre eigentliche Essenz ist in der sichtbaren zeitlichen Welt nicht aufzufinden.“⁹⁷ (Wie sie schon bereits zitiert wurde, behauptet sie damit auch hier Folgendes: „Die dialektische Natur des Verhältnisses von Engel und Mensch wird nie aufgehoben, aber begriffen und bestanden.“) Die Sinnengewinnung des Menschen sei aber „immer wieder bedroht und darum immer wieder neu zu gewinnen. Immer wieder ist das entscheidende Gegenüber, der

⁸⁹ Ebd., 25.

⁹⁰ Ebd., XLI.

⁹¹ Ebd., XLII.

⁹² Ebd., XLIX.

⁹³ Ebd., L.

⁹⁴ Ebd., 159.

⁹⁵ Ebd., LI.

⁹⁶ Ebd., 311.

⁹⁷ Ebd., 314.

Engel, neu zu bestehen“.⁹⁸ Dementsprechend lässt sich sagen, dass Buddebergs Interpretation im Grunde genommen die letztendliche und völlige Errettung des Menschen nicht in klarer und präziser Weise erlaubt. Die oben angegebenen Zitate offenbaren den inneren Widerspruch ihrer Behauptung. Letztendlich gelangt sie in ihrer Studie über die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Engel zu folgendem Schluss:

Der Mensch steht erst am Anfang dieser Verwandlung zum Unsichtbaren. Rilke spricht in ahnenden Worten von ihr und einmal in naturwissenschaftlichen Parallelen. Es ist nur Eines gewiss: Auch diese umfassende Verwandlung der ganzen Erde zielt auf Verwirklichung von Gestalt, die aus dem „innen“ entwachsenden Handeln des Menschen hervorgehen wird. Es ist ein Tun und nicht mystische Seinsversenkung, was erstrebt wird. Immer will dieses auf das Sein gerichtete Tun des Menschen Gestalt, denn es wird sich „begrenzen“ – freilich „anders.“ Diese andere Grenze wird nicht mehr vom Tode bestimmt sein.⁹⁹

Obwohl sie behauptet, dass der Mensch hier endgültig in den Existenzbereich des Engels gelangt ist, aber dennoch immer noch begrenzt und auf einer niedrigeren Existenzebene als der Engel zu sein scheint, wird das scheinbar erreichte höchste Ziel des Entwicklungsprozesses des Menschen zumindest latent in Frage gestellt und macht den Widerspruch ihrer Hypothese deutlich. Deswegen stellt sie am Anfang ihrer Studie folgende Frage: „Wie ist es möglich, über der Tiefe der Zurückgeworfenheit in den ersten beiden Elegien nicht die Entwicklung zu sehen, die endlich zu einer begründeten eingeordneten Bezogenheit des Menschen zum Engel in Erfüllung seiner menschlichen Aufgabe führt?“ Das ist ihr zufolge „eine der unfruchtbarsten Gepflogenheiten der Interpretation Rilkes, [...]“.¹⁰⁰ Dann antwortet sie wie folgt:

Es werden im besten Fall Abgründe der Verzweiflung mit lyrischen Ruhepunkten, schöne Einzelheiten und tiefe Gedanken fast immer ein letztlich ergebnisloses Kreisen um die ewigen Menschheitsfragen herausgelesen, aber keine tragende Entwicklung zu einem vollkommen in sich geschlossenen Ganzen mit dem Ergebnis letzter und höchster Bejahung erkannt. Es ist die Präponderanz des Positiven, die für die hier verwirklichte Interpretation spricht.¹⁰¹

Aus dieser Betrachtung lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass Buddebergs Rezeption des Engels der Elegien immer wieder an die Grenze stößt, die darin besteht, dass das höchst himmlische Wesen des Engels das verwandelte, aber immer neu begrenzte Wesen des Menschen für immer übersteigt. Genau darin, in der Stellung des Engels gegenüber dem Menschen, liegt die verfehlte islamische Dimension in ihrer Engel-Rezeption.

Obwohl der Engel auch dem Islam zufolge ein höchstes himmlisches Wesen ist, ist seine Stellung gegenüber dem Menschen, welcher alle als Gegensätze erscheinenden, in Wirklichkeit aber einander ergänzenden Teile des Ganzen – sowie das Sichtbare (*zahir*) und das Unsichtbare (*batin*) – in seinem umfassenden Dasein versammeln kann, das Gegenteil von dem, was hier von Buddeberg dargestellt und rezipiert wird. Laut der Einheitslehre des Seins des islamischen Gelehrten Muhyiddin Ibn Arabî repräsentiert der Mensch als „Sammelwesen“ das Ganze mehr als der Engel.¹⁰² Der geistig-seelische Entwicklungsprozess des Menschen der Elegien stimmt insofern mit dem sufistischen Entwicklungsweg („sayr-al suluk“) überein: Der Mensch der Elegien, bzw. der „[d]as Sichtbare“ überschreitend, die ‚Ruf-stufen‘ steigend, stufenweise voll-

⁹⁸ Ebd., 167.

⁹⁹ Ebd., 328.

¹⁰⁰ Ebd., XLVI.

¹⁰¹ Ebd., XLVII.

¹⁰² Vgl. Arabî, 25–38.

kommen gewordene[] Mensch, „al-insan al-kâmil“, dessen Porträt sich am Ende der Elegien noch verständlicher herausstellt, gewinnt eine übergeordnete Funktion sogar auch gegenüber den himmlischen Engeln [...]“.¹⁰³ Im Laufe des Gesamtzyklus entwirft Rilke vermöge des reinsten Spiegels des „schrecklich“ erhabenen Engels das Porträt des alle Stufen des Seins verwirklicht habenden und vollkommen gewordenen Menschen, welcher dem Islam zufolge imstande ist, auch die höchste Existenz des Engels zu übertreffen. Während solch eine Vorstellung weder im Alten noch im Neuen Testament besteht, hat der (alles umfassende) Mensch als Stellvertreter Gottes auf der Erde aus koranischer Sicht ein Potential dazu, den himmlisch-erhabenen Wesenszustand des Engels zu überschreiten.¹⁰⁴ Der Gottesbefehl zu seinen Engeln sich vor Adam niederzuwerfen [2: 30–34, 7: 10–18], liefert den unwiderlegbaren Beweis dafür. Diese islamische Vorstellung erscheint hier als eine Nabelschnur, die den Engel der Elegien mit dem Islam verbindet. Daher hebt Rilke hervor, dass der Engel der Elegien nichts mit dem „Engel des christlichen Himmels“, „eher mit den Gestalten des Islam“ zu tun habe. Die Engel der *Duineser Elegien* werden somit zu den Bildern, welche sich einerseits als der existentielle „Auftrag“ des Menschen, andererseits als die wahre Aufgabe der Poesie bzw. deren poetische Reflexion – wie ein Möbius-Band – erweisen, die sich immer wieder „in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen[d]“¹⁰⁵ widerspiegelt.

Im Folgenden wird untersucht, warum Buddeberg in ihrer Deutung den Bezug des Engels zum Islam verfehlt.

5. Zu Ursachen für Buddebergs Fehldeutung des Engelbildes *in puncto* dessen Bezugs zum Islam

Buddeberg machte im Unterteil „Der Engel der Elegien und das Dasein“¹⁰⁶ ihrer bereits erwähnten Studie das Engelbild der Elegien bzw. dessen Bezug zur jüdisch-christlichen und – wenn auch in indirekter Weise – zur islamischen Engelvorsstellung zum Forschungsgegenstand. Dieser Unterteil beginnt mit Rilkes oben angegebener, meistzitierten Erklärung ohne deren Fortgang („eher mit den Engelgestalten des Islam“): „Der Engel der Elegien hat nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun.“ Buddeberg konzentriert sich darauf, die charakteristischen Merkmale des Engels des christlichen Himmels und deren Unvereinbarkeit mit dem Engel der Elegien zu untersuchen, und aufgrund der ausgesparten Worte Rilkes in obigem Zitat braucht sie nicht deren Vereinbarkeit mit den „Engelgestalten des Islam“ zu prüfen.

Sie blickt in die Frühzeit der christlichen Engelvorsstellung zurück, denn die christlichen Engel „gehören dem Alten Testament, dem Neuen Testament, der babylonischen Gestirnsreligion an und nicht zuletzt dem griechischen Kulturkreis“. Das Christentum in seiner Frühzeit kam mit der altgriechischen Kultur und Philosophie, insbesondere mit der neu-platonistischen Lehre in enge Berührung, die auch bei der Gestaltung der christlichen Engelvorsstellung eine bestimmende Rolle spielte. Einerseits macht sie auf die Unvereinbarkeit der Engel der Elegien Rilkes mit den „gewohnten“¹⁰⁷ Engelvorsstellungen des Christentums aufmerksam, andererseits

¹⁰³ Kızıler Emer/2016, 89.

¹⁰⁴ Vgl. Kızıler Emer/2014, 157–664; vgl. Kızıler Emer/2016, 72–92.

¹⁰⁵ Schlegel, 90.

¹⁰⁶ Buddeberg/1948, 203–236.

¹⁰⁷ Ebd., 203.

weist sie darauf hin, „dass der christliche Engel von seinen Anfängen nicht war, was er heute ist“.¹⁰⁸ An dieser Stelle wird klar, dass sie mit einem Gedankenmanöver vom Bezug der Engel der Elegien zum Islam „[t]rotz der ausdrücklichen Erklärung Rilkes“ abzulenken versucht. Kurz darauf bringt sie ihr Untersuchungsziel noch präziser zum Ausdruck: „Hier interessiert lediglich die Frage, in welcher Beziehung die Gestalt des Engels der Elegien zur christlichen Vorstellung steht.“ Ihr zufolge sollen folgende Fragen beantwortet werden:

Inwieweit ist die Aussage Rilkes, dass die Gestalt des Engels der Elegien nichts mit dem Engel des christlichen Himmels gemein habe, zu erhärten aus den Vorstellungen, die zur Gestaltung des christlichen Engels zusammengefloßen sind? An welchen Schnittpunkten der Entwicklung steht möglicherweise der Engel der Elegien?¹⁰⁹

Zur Beantwortung dieser Forschungsfragen orientiert sie sich an der himmlischen Hierarchie von Dionysius Areopagita, der eine ‚himmlische Hierarchie‘ entwickelte, die aus den neun Chören in drei verschiedenen Triaden besteht. Die Engelchöre Areopagitas empfangen ihren Strahl „aus dem Urquell des Lichts“ bzw. „von Gott, gemäß ihrer Stufenordnung“. Sie nehmen ihn zunächst auf und dann strahlen sie ihn bis auf niedrigere Stufe aus, „[...] schauen unverwandt auf Gottes Schöpfung und werden so zu Spiegeln der Gottheit“¹¹⁰, ebenso wie in der 2. Elegie. Areopagitas Vorstellung von der himmlischen Rangstufe lässt sich in hohem Maße mit dem Neu-Platonismus bzw. mit der ‚Emanationslehre‘ von Plotin in Beziehung setzen, nach welcher die himmlischen Geister aus dem höchsten Einen ausfließen, und jede von ihnen das göttliche Licht in ähnlicher stufiger Weise ausstrahlt.

Plotins Lehre und christliche Anschauung „kreisen um das Eine, um das Göttliche und die Bezogenheit des Menschen zu diesem“. Das gelte aber nicht für ihre „gedankliche Entwicklung und Ableitung“, sondern nur für ihre „Ausgestaltung“¹¹¹ (S. 209). Bei Plotins Lehre handle es sich um die stufenförmige Emanation aus dem Einen und um die gleich gestufte Rückführung zu ihm. Ähnliches gelte auch für Areopagitas Hierarchie, aber anders als die neuplatonischen Ordnungen habe er seine Engelchöre bewusst „ihrem Wesen nach zu heiligen und heiligenden Stufenordnungen ausgestaltet, [...]“. Die Kritikerin bildet somit eine relevante Nahtstelle zwischen den Lehren Areopagitas und Plotins, ebenso wie „dem christlichen Gedanken der Heiligung der Schöpfung und der Erlösung des Menschen“ (S. 207). Denn die Umwandlung der neuplatonischen Ordnungen schließe „in eine Heilsordnung ihre engste Beziehung zur Institution der Kirche, die Ausrichtung des ganzen Systems auf Jesum Christum in sich“.¹¹² Die Ansichten Areopagitas hätten „weitgehend den christlichen Engel gestalten helfen“ und seien „heute noch immer wirksam; [...]“.¹¹³ Dadurch wird klargestellt, dass die Angelologie des frühen Christentums von der Plotins und Areopagitas Lehre sehr stark beeinflusst wurde. Daraus folgert Buddeberg, dass die Engel der Elegien, welche sich unmittelbar auf Areopagitas Engelhierarchie bezögen, in diesem Sinne auch mit dem Christentum, auch wenn nicht mit seinem heutigen, sondern mit seinem frühzeitigen Zustand, etwas zu tun haben müssen.

¹⁰⁸ Ebd., 204.

¹⁰⁹ Ebd., 205–206.

¹¹⁰ Ebd., 206.

¹¹¹ Ebd., 209.

¹¹² Ebd., 208.

¹¹³ Ebd., 209.

Nachdem Buddeberg den bedeutsamen Zusammenhang zwischen der von Plotins Emanationslehre und Areopagitas Hierarchie geprägten Engellehre des Christentums und Rilkes Engelordnungen der Elegien ‚definitiv‘ beleuchtet hat, erwähnt sie zum ersten Mal die bisher verschwiegenen Worte Rilkes, also den Bezug dieses Engels zum Islam. Der Gedankenplan ihrer Studie ist in folgenden Aussagen noch klarer zu finden: „Schwerlich haben die Engelgestalten der islamischen Volksreligion, auch nicht die der gebildeteren Schichten des Islam, für Rilke eine größere Anziehungskraft besessen als die der Bibel oder die der katholischen Überlieferung.“ Ihr zufolge bestehen keine Unterschiede zwischen den christlichen und islamischen Engelvorstellungen. Nur aus dem Blickwinkel der „Philosophie des Islam“ sei es zu sehen, wie sich das traditionelle islamische Engelbild verändert habe, denn „die handgreiflichen Vorstellungen der Religion sind in kleinen aber hochgebildeten Kreisen unter dem Einfluß der Philosophie stark vergeistigt worden“. Dem kleinen Gelehrtenkreis seien die „alt- und neutestamentliche[n] Vorstellungen von den Engeln, die christliche Theosophie des Hellenismus“ und Areopagitas Engellehre „sehr bekannt“. Der Neo-Platonismus, insbesondere Plotins Emanationslehre, „die Vorstellung von einem universalen Intellekt, einer Weltseele, die Stufenordnung der Geisterwelt, das Einstrahlen des himmlischen Lichts sind Lieblingsvorstellungen der islamischen Philosophie [...]“.¹¹⁴ Dann fasst sie die Entwicklung der islamischen Philosophie folgendermaßen zusammen:

Auch die bekannte Rezeption des Aristoteles geschah unter Vermischung mit neuplatonischen Gedankengängen. Selbst da, wo später Averroes es unternahm, den Aristoteles von den Zutaten seiner Übersetzer und Interpreten zu reinigen, wurden diese dem Aristoteles fremden, dem Neuplatonismus aber wesentlichen Gedankengänge nicht entfernt, sondern im Gegenteil vervollkommen und verfeinert. – Die ursprüngliche Religiosität des Islam erfuhr durch den Einfluß des Neuplatonismus eine entscheidende Wandlung. Er wirkte sich naturgemäß nur in den höchstgebildeten Kreisen aus. Durch ihn entfernten sich die religiösen Vorstellungen dieser Kreise weit von der ursprünglichen Religion, so daß die stark voluntaristische Grundlage des Islam in den Gegensinn eines mit Notwendigkeit ablaufenden Geschehens sich wandelte. Es mochte dem entgegenkommen, daß die absolute Kausalität des obersten Prinzips, des obersten Einen, als absoluter Wille ausgelegt werden konnte, wenn auch dadurch dieses Prinzip Plotins umgedeutet wurde. Der Schöpfungsbegriff in der islamischen Religion, in jenen von der griechischen Philosophie beeinflussten Kreisen, näherte sich der Vorstellung eines mit Notwendigkeit ablaufenden ewigen intellektuellen Prozesses. Die hierbei hervorgehenden echt neuplatonischen Sphärengelster werden von arabischen Philosophen himmlische Engel genannt. Die Auffassung der Glaubenstatsachen des Islam als bestimmter einmal erfahrener und noch zu erfahrener Geschehnisse, die unumschränkte Allmacht Gottes, die Außenstehenden als Macht zur Willkür erscheinen darf, wurde in die Richtung von logisch folgerichtigen Entwicklungen aus einem einmal gesetzten obersten Prinzip gedrängt.¹¹⁵

6. Ein Zwischenwort zur Entwicklungsgeschichte der islamischen Philosophie

Überblickt man die Entwicklungsgeschichte der islamischen Philosophie, so stellt man ohne weiteres fest, dass der Islam schon im 7. Jahrhundert analog zu seiner Ausbreitung und zu den Begegnungen mit vielen verschiedenen Kulturen einen grundlegenden Wandlungsprozess erlebte. Entscheidend dafür ist die islamische Eroberung von Ägypten (besonders von der Stadt al-Iskandariyya mit der weltbekannten Bibliothek) im Jahr 641 n. Chr. gewesen, da es veranlasste, dass die Muslime einen großen Nutzen aus dem altgriechischen und mittelöstlichen kul-

¹¹⁴ Ebd., 223.

¹¹⁵ Ebd., 224.

turellen Erbe zogen.¹¹⁶ Seit dem 8. Jh. n. Chr. wurde der Interaktionsprozess noch deutlicher, insbesondere durch die Übersetzungen der altgriechischen philosophischen Texte ins Arabische und durch die ersten Versuche, welche nach der Auseinandersetzung mit diesen Texten erstmals vom Gelehrtenkreis „Mu'tazila“ unternommen wurden, „griechische Philosophie und islamisches Dogma logisch zu vereinigen“.¹¹⁷

Die islamische Philosophie brachte als Folge interkultureller Begegnungen und Berührungen fast in allen Zweigen der Wissenschaft wesentliche Fortschritte. Al-Kindi (gest. 870), latinisiert „Alkindus“, bekannt als „exakter Naturforscher“, übersetzte viele wichtigen Texte von Aristoteles und Platon ins Arabische und verfasste zahlreiche Studien, in welchen er besonders von der neuplatonischen Emanationslehre Gebrauch machte. Al-Farabi (gest. 950), „der zweite Meister nach Aristoteles“,¹¹⁸ latinisiert „Alpharabius“, behauptete „die Einheit von Philosophie und islamischer Offenbarung und lehrte, dass Gott die Welt durch sein Denken schaffe.“¹¹⁹ Daraus entwickelte Ibn-i Sina (gest. 1037), latinisiert „Avicenna“, der weltbekannte Arzt und Philosoph, der Autor des Medizinbuches *Qānūn at-Tibb*, das „in Europa bis in die Neuzeit verwendet“¹²⁰ wurde, eine Intellektlehre „in Form eines Emanationsprozesses“, nach welcher „ein aufeinanderfolgender *zehnfacher Intellekt*“ aus dem höchsten Einen hervorgeht, und „aus dem letzten Intellekt, (also dem Zehnten) [...] die Welt des Möglichen [entsteht], in der sich auch der Mensch befindet“.¹²¹ Er „war bestrebt gewesen eine Synthese zwischen der aristotelischen Lehre von der Seele als *forma substantialis corporis* und der platonisch-neuplatonischen als *perfectio corporis* zu finden“.¹²² Al-Ghazzali („Algazelus“, gest. 1111) brachte die „gravierendsten Irrtümer“ der Philosophen in die Debatte, und entwickelte eine sufistische „Theologie, welche die methodischen Vorzüge der Philosophie (d.h. die aristotelische Logik) nutzte“,¹²³ aber vielmehr dem Koran zugrunde liegt. Ibn-i Tufail („Abubacer“, gest. 1185), der Wesir und Arzt, formulierte seine Lehre der „Übereinstimmung philosophischer Erkenntnis und göttlicher Offenbarung“ in seinem Prosawerk *Hayy bin Yaqzan*. Erst dann kommt Ibn-i Rüşhd (1126–1198), mit seinem latinisierten Namen „Averroes“, der als „der Nachfolger Ibn-i Tufail“ berühmt geworden ist. Er behauptete, dass die Philosophie „die Wahrheit der Prophetie in höherer Form wiedergeben“ muss. Im Gegensatz zu den „früheren Philosophen lehrt Averroes die Anfangslosigkeit der Materie; Schöpfung besteht nicht in einem einmaligen Übergang aus der Potentialität in die Aktualität, sondern geschieht jeden Augenblick“.¹²⁴

Johann G. von Herder (1744–1803) hatte schon um ca. 1790 die epochemachenden Leistungen des Islam mit folgenden Worten festgehalten: „Der ungelehrte Mohammed teilt also mit dem gelehrtesten griechischen Denker die Ehre, der ganzen Metaphysik neuerer Zeiten ihre Richtung gegeben zu haben; [...]“.¹²⁵ Sigrid Hunke (1913–1999) macht darauf aufmerksam, dass aus abendländischer Sicht den islamischen Gelehrten aufgrund ihrer Leistungen eine

¹¹⁶ Rudolph/2013, 11. Siehe auch: Lausberg.

¹¹⁷ Schimmel/2010, 82.

¹¹⁸ Hunke, 100.

¹¹⁹ Schimmel/2010, 83.

¹²⁰ Ebd., 85.

¹²¹ Hajatpour, 80.

¹²² Köhler, 475.

¹²³ Rudolph/2013, 58, 60.

¹²⁴ Schimmel/2010, 83–84.

¹²⁵ Herder, 504.

gewisse Bedeutung und Würdigung zugestanden wird, welche aber nur für die Vermittlung des griechischen Erbes („allein um der Griechen willen“) gilt und nur „auf das eines Briefträgers herab[ge]drückt“¹²⁶ wird. Ihr zufolge dient also diese Vermittlerrolle dazu, deren „überragende Leistungen“ herabzusetzen, deren „fundamentale Beiträge“¹²⁷ zum Abendland zu verschleiern. Sie betont, dass alle bisherigen Versuche, „die arabische Wissenschaft als papageienhafte Nachahmung der hellenischen abzutun“, nur die Wirklichkeit verzerren, denn die islamischen Gelehrten haben die „von den Griechen übernommenen Wissensstoff durch experimentelle Untersuchungen weiter ausgebaut“, sie sind in Wirklichkeit „die Erfinder des Experiments im strengen Sinne, die eigentlichen Begründer der experimentellen Forschung“.¹²⁸ Analog dazu macht Rudolph deutlich, dass „in der Antike gepflegte Wissenschaften Eingang in den islamischen Kulturkreis fanden und dort zum Gegenstand des Nachdenkens und der schöpferischen Weiterentwicklung wurden“.¹²⁹ Auch Holenstein ist der Ansicht, dass die islamische Philosophie mehr „als nur Bewahrer und Vermittler der griechischen Wissenschaftstradition für ein Europa“¹³⁰ ist. Er drückt es folgendermaßen aus:

Europa verdankt dem Islam aber nicht nur die erste Verbindung der griechischen Wissenschaftstradition mit weiter entfernten östlichen Traditionen, die dann in der Blütezeit der frühen neuzeitlichen Wissenschaftsrevolution ähnlich anonym geblieben sind wie die „orientalischen“ Vorgaben, welche die Konstitution von Philosophie und Wissenschaften in der griechischen Klassik gleichfalls erst möglich und historisch verständlich gemacht haben. Europa verdankt dem Islam auch die Anfänge der zweiten Phase der Synthese von griechisch-römischen und biblischen Welt- und Wertvorstellungen, die für das kulturelle Selbstverständnis Europas so zentral ist.¹³¹

Laut Rudolph bekam die islamische Philosophie insbesondere nach dem „große[n] Prozeß der Übersetzungen (8.–10. Jh.)“ vieler griechischer Werke ins Arabische einen großen Schwung: „Auf dieser Grundlage entwickelten Autoren wie al-Kindi (ca. 800, ca. 870), Abu Bakr ar-Razi (865–925 oder 932) und al-Farabi (ca. 870–950) bereits originelle philosophische Entwürfe.“¹³² Die muslimischen Gelehrten erarbeiteten und erweiterten das aus verschiedenen Kulturen übernommene wissenschaftlichen Erbe und „erreichten auf manchen Gebieten Ergebnisse, die, wie auch in anderen Wissenszweigen, bis in die Renaissance in Europa grundlegend blieben“.¹³³ Nur der Versuch, die (hellenische) Philosophie mit der (koranischen) Offenbarung in Einklang zu bringen, bzw. sie mit den islamischen¹³⁴ Begriffen neu zu lesen, beweist, dass es sich hierbei um keine passive Nachahmung, sondern um eine verfeinerte Synthese, resp. eine neuartige, islamische Philosophie handelt.¹³⁵

¹²⁶ Hunke, 13.

¹²⁷ Ebd., 14. Dazu siehe auch: Corbin, I, 203–328.

¹²⁸ Hunke, 225.

¹²⁹ Rudolph/2013, 11.

¹³⁰ Holenstein, 185.

¹³¹ Ebd., 185–186.

¹³² Rudolph/2008, 158.

¹³³ Schimmel/1995, 24.

¹³⁴ Die Bezeichnung „islamisch“ oder „koranisch“ ist hier vom Belang, denn all diesen muslimischen Gelehrten zufolge sei der Koran für alle Disziplinen die Hauptquelle. Laut Nasr ist die islamische Lehre immer durch den folgenden Versuch gekennzeichnet, die Wissenschaft (*scientia*), welche sich mit den irdischen Dingen beschäftigt, mit der Weisheit (*sapientia*), welche sich auf die göttlichen Wahrheiten orientiert, zu vereinbaren, resp. die Wissenschaft der Weisheit unterzuordnen (Nasr, 25).

¹³⁵ Vgl. Cevizci, 108–109.

Wie Buddeberg vermerkt, wurden Plotins *Enneaden*, welche von Al-Kindi übersetzt wurden, lange Zeit Aristoteles zugeschrieben.¹³⁶ Trotz der Verfälschung von Aristoteles und Plotins Werk erlebte aber die islamische Lehre lange Zeit vor Ibn-i Rüşd ihren Höhepunkt. Die Arbeiten „der Übersetzer und Interpreten“ von Aristoteles, Platon, Plotin usw. nur als „Zutaten“ zu bewerten, sei nicht angebracht, da es aus interkultureller und interreligiöser Sicht als die Herabwürdigung der bahnbrechenden Untersuchungen und Errungenschaften dieser großen muslimischen Gelehrten, dank deren Übersetzungen sich die griechische Philosophie jedoch erst gegen das Ende des 11. Jahrhunderts in die europäische Theosophie Zutritt verschaffen konnte,¹³⁷ wahrgenommen würde.

Kehren wir zur Buddebergs Interpretation zurück: Es ist noch frag- und denkwürdiger, dass sie nach ihrem bereits erwähnten Resümee über die islamische Philosophie Folgendes behauptet: „Alle diese Verwandlungen zeitigten für den Engel ein Ergebnis, das dem Vorstellungskreis Rilkes entspricht. So kann als sicher angenommen werden, dass ihm die „Engelgestalten des Islam“ in einer neuplatonischen Umwandlung begegnet sind.“¹³⁸ Daraus leitet sie ab, dass Rilkes Engelbild in den Elegien erst im Rahmen von deren „neuplatonischen Umwandlung“ in Beziehung gesetzt werden kann. Sie ist der Ansicht, dass die Engel des Islam unter dem Licht des tiefen Zusammenhangs zwischen der Engelhierarchie von Areopagita und der Philosophie von Plotin und Proklus betrachtet werden sollen, weil die islamische Lehre „diese neuplatonischen auch im Dionysius Areopagita erkennbaren hellenistischen Elemente reiner und noch weniger assimiliert enthält“.¹³⁹ Sie vergleicht dann Areopagitas Engellehre mit der sogenannten „primitiven“ (!) Engelvorsstellung des Islam wie folgt:

Das Bestreben des Dionysius ging dahin, die neuplatonischen Vorstellungen mit den biblischen zu verschmelzen, während die arabischen Philosophen die primitiven Engelvorsstellungen ihrer Religion vergeistigen wollten, um sie zum Ausdruck einer intelligiblen Welt umzuformen, für die sie ein tieferes Anliegen hatten.¹⁴⁰

Die Kritikerin will Rilkes Loslösung von den Engeln im Christentum nicht akzeptieren. Ihr Bedauern darüber bringt sie wie folgt zum Ausdruck: „Wie sollte er an den Gestalten der christlichen Religion vorbeigegangen sein, die ihm von Kindheit an vertraut gewesen sind, wenn er mit ihnen das hätte darstellen können, was ihn innerlich erfüllte!“¹⁴¹ Auch folgende Erklärungen stützen ihre Haltung zu diesem Thema:

Rilke, in der Überlieferung des katholischen Glaubens aufgewachsen, hat von seinen ihm anezogenen katholischen Vorstellungen des Engels allmählich, parallel der eigenen religiösen Entwicklung, das abgestreift, was als unabdingbares Merkmal des christlichen Engels anzusprechen ist.¹⁴²

Überblickt man die strenge Frömmigkeit im elterlichen Haus und sozialen Umfeld Rilkes, ist es nicht zu leugnen, dass das Christentum einen großen Einfluss auf den Dichter hatte. Betrachtet man aber Rilkes kritische Einstellung zum Christentum, scheint diese Annahme fragwürdig.

¹³⁶ Rudolph/2013, 17.

¹³⁷ Vgl. Hunke, 94–96; vgl. Nasr, 19–38; vgl. Corbin, I, 381–424.

¹³⁸ Buddeberg/1948, 224–225.

¹³⁹ Ebd., 225.

¹⁴⁰ Ebd., 226.

¹⁴¹ Ebd., 227.

¹⁴² Ebd., 225. Viele Rilke-KritikerInnen stimmen ihr eigentlich zu. Siehe dazu: Kızıler Emer/2017, 81–88.

Denn es gibt zahlreiche Erläuterungen unter den verschiedenartigen Texten des Dichters, die als Beweise dagegen angeboten werden können. Buddeberg verrät aber interessanterweise ihren eigenen Widerspruch in Folgendem:

Der entschiedene Ausspruch Rilkes, dass der Engel der Elegien nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun habe, ist immer wieder mißachtet worden, obwohl er durch andere ähnliche Aussagen seiner Briefe zu verstärken wäre. Immer wieder ist versucht worden, den Engel der Elegien positiv oder negativ mit dem Gehalt der christlichen Religion in Beziehung zu setzen. Wenn man sich Rilkes spätes geistiges Bild unvoreingenommen vergegenwärtigt, so muss man erkennen, dass bei ihm weder der Wille noch die notwendige innere Getriebenheit vorhanden war, mit dem Engel Religiös-Christliches auszudrücken.¹⁴³

Analog dazu tritt Buddeberg am Anfang dieser Studie in die Auseinandersetzung mit Rilkes bereits erwähnter Äußerung und ihren Fehldeutungen folgendermaßen ein:

Da, wo die Menschen zu den Elegien griffen, die noch religiös und das heißt christlich empfanden, kam es zu neuen, aber anders gearteten Widersprüchen; sie bewegten sich hauptsächlich um die Gestalt des Engels der Elegien. Trotz der ausdrücklichen Erklärung Rilkes, daß der Engel der Elegien nichts mit dem christlichen Engel gemein habe, maß man diese Gestalt an christlichen Vorstellungen.¹⁴⁴

In oben zitierten und folgenden Äußerungen Buddebergs stellen sich aber heraus, dass auch sie in denselben Widerspruch geraten ist, indem sie keinerlei direkten Zusammenhang zwischen dem Engel der Elegien und den islamischen Engelvorstellungen finden kann, sondern beharrlich dessen Bezug zu christlichen Engelvorstellungen festzustellen versucht:

Nur das aber würde entscheidend dafür sein, den Engel der Elegien als christlich charakterisieren zu dürfen. Der Umstand, dass diese Engel Namen haben, die auch in der christlichen Angelologie vorkommen, fällt demgegenüber nicht ins Gewicht, um so mehr als auch innerhalb dieser die Namen und ihre Deutungen sowie ihre Zuordnungen sich gewandelt haben.¹⁴⁵

Die Erklärung Rilkes, „dass der Engel der Elegien mit den Engelgestalten des Islam eine Verwandtschaft habe, [...]“¹⁴⁶ soll man Buddeberg zufolge nur folgender Faktizität unterordnen:

Faßt man nun diese griechisch-hellenistischen Vorstellungen ins Auge und betrachtet gleichzeitig den Engel der Elegien, so ergibt sich eine überraschende Verwandtschaft zwischen beiden und mit den Engelgestalten des Islam, soweit sie den Einfluß der griechischen Philosophie erfuhren.¹⁴⁷

Sie ist der Ansicht, dass auch der Grund für die erwähnte Erläuterung Rilkes erst mit Hilfe folgender These erhellt werden kann:

Wenn Rilke den Engel des christlichen Himmels ablehnt, so darum, weil in der christlichen Weiterentwicklung dieses Rilke verwandte Platonische Element allmählich wieder zurücktrat, während es im Engel des Islam stärker zur Anschauung gelangte. Rilke erkennt in den Engelgestalten des Islam, wie sie durch den Neuplatonismus geformt worden sind, die Verwandtschaft zu dem Engel der Elegien; denn in Rilke selbst sind die göttlichen Kräfte des Plotin wieder auferstanden und in dem Engel der Elegien noch einmal Gestalt geworden.¹⁴⁸

¹⁴³ Buddeberg/1948, 226–227.

¹⁴⁴ Ebd., XVII–XVIII

¹⁴⁵ Ebd., 226–227.

¹⁴⁶ Ebd., 225.

¹⁴⁷ Ebd., 225.

¹⁴⁸ Ebd., 226.

Alle bisher angegebenen Zitate sowie auch das obige Zitat offenbaren noch deutlicher, dass die Engelgestalten der Elegien – ungeachtet der Erklärung Rilkes – nicht unmittelbar mit dem Islam in Verbindung gebracht werden dürften. Denn Buddeberg zufolge stellt das Verhältnis des Engels der Elegien nicht zu den „primitiven Engelvorstellungen“ des Islam, sondern zur griechischen Engelvorstellung eine *conditio sine qua non* dar, obwohl das vom Dichter selbst vehement und ostentativ abgelehnt wurde.

Darüber hinaus gesteht sie hier wieder widersprüchlich, dass es im Grunde genommen „nicht einmal sicher“ sei, ob Rilke Plotin „genauer gekannt hat“.¹⁴⁹ Ihre Kritik gründet sich aber trotzdem nur auf der These der „Verwandtschaft des Engels der Elegien mit den himmlischen Geistern, den göttlichen Kräften Plotins“,¹⁵⁰ bzw. auf die frühzeitlichen Engelvorstellungen des Christentums, in welchen die offensichtlichen Spuren von Plotins und Areopagitas Lehre zu sehen sind.

7. Fazit

In dieser Studie wurde methodisch mit Hilfe der interkulturellen und -religiösen Hermeneutik versucht, Buddebergs exemplarische Überlegungen zur Deutung und Bedeutung des Engels der Elegien Rilkes in ihrer Studie *Die Duineser Elegien R. M. Rilkes. Ein Bild vom Sein des Menschen* in puncto dessen Bezugs zum Islam zu untersuchen. Besser gesagt: Hier wird untersucht, ob es der bekannten Kritikerin gelingen würde, die Engel der Elegien „[t]rotz der ausdrücklichen Erklärung Rilkes“ ohne (offene oder latente) „Gewalt“ auslegen zu können.

Um diesen Bezug zu erhellen, ist ihre Behauptung von relevantem Belang, dass es sich beim Elegienzyklus um den Entwicklungsprozess zur wahren Existenzgewinnung des lyrischen Ich handelt und in der 9. Elegie der Abgrund zwischen dem Engel und dem Menschen aufgehoben ist. Aber letztendlich erlaubt sie die letztendliche und völlige Errettung des Menschen nicht, da sie Rilkes erwähnte relevante Erläuterung über den Engel der Elegien nicht gebührend oder vorurteilsfrei berücksichtigt. Insofern lässt sich sagen, dass keine andere Studie dieser spezifischen Beziehung so nahekkommt und sie zugleich verfehlt. Buddebergs Studie ist in dieser Hinsicht einzigartig. Ihre Schlussfolgerungen und Feststellungen sind von besonderer Bedeutung für die bisherigen Rilke-Rezeption, da sie die latente Zensur ans Tageslicht bringt, welche bei zahlreichen Rilke-Kritiken anzutreffen ist.

In dieser Arbeit wurde zudem versucht aufzuzeigen, warum Buddebergs Rezeption die islamische Dimension des Engels verfehlt. Wie hier gezeigt wurde, versucht sie aufzuzeigen, dass sich die Engel der Elegien im Gegensatz zur „ausdrücklichen Erklärung Rilkes“ vielmehr als die der frühchristlichen als die der islamischen Engelvorstellung erweisen, deren Wesen in den Rilkes Elegien nur vorstellbar seien, „soweit sie den Einfluß der griechischen Philosophie erfuhren“. Somit gelangt sie zu diesem zwingenden Schluss, dass ungeachtet der Erklärung Rilkes die scheinbare Verwandtschaft zwischen dem Engel der Elegien und dem Islam im Grunde genommen nur dem Neuplatonismus zugrunde liegt. Aus interkultureller Sicht betrachtet, liegt das eigentliche Problem hierbei nicht darin, dass sie die neoplatonischen Beziehungen zu Rilkes Engelbild der Elegien aufgedeckt hat, sondern dass sie dessen vom Dichter selbst

¹⁴⁹ Ebd., 221.

¹⁵⁰ Ebd., 225.

erklärten Bezug zu „den Engelgestalten des Islam“ verschleiert hat, anstatt ihn vorurteilsfrei zu untersuchen. Des Weiteren soll hier auch betont werden, dass ihre irritierende negative Bezeichnung für die islamische Engelvorstellung („primitiv“) einerseits eine interkulturelle und interreligiöse Verständigung gefährdet, andererseits Vorurteile gegen den Islam verrät.

Tatsächlich jedoch wurde vom Dichter selbst erklärt, dass er viele Werke von persisch-arabischen Dichtern und Sufisten wie Omar Khayam und Hafis gelesen hatte.¹⁵¹ Außerdem weiß man definitiv, dass er den Koran zwei Mal gekauft, vielmals gelesen hatte, und auch Arabisch zu lernen versuchte.¹⁵² Darüber hinaus dürften dem Dichter – mittels der fachlichen Orientierung von Friedrich C. Andreas (1846–1930)¹⁵³ – die auf dem Koran bzw. auf dessen Sure [24] basierende Licht- und Engellehre von Al-Ghazzālī, die All-Einheitslehre (die „wahdat al wücad“) von Ibn Arabî und die Erleuchtungs- und Engellehre (die „hikmat al-ischraq“) von Suhrawardi Maqtul nicht unbekannt gewesen sein, da sich frappante Übereinstimmungen bzw. gemeinsame Themen und Motive in verschiedenen Werken, insbesondere in seinen *Duineser Elegien* herausstellen.¹⁵⁴ Worauf Schimmel und Solbrig schon aufmerksam machten, war Rilke als der Dichter des Gedichts *Mohammeds Berufung* (1907) mit dem Koran zweifelsohne sehr gut vertraut. Durch unaufhörliche Lektüre und geistige Verarbeitung gewann er tiefgreifende Erkenntnisse von der hintergründigen Bedeutung der Koranverse und der islamischen Philosophie, bzw. der islamischen Mystik (des Sufismus), deren Widerspiegelung sich in seinen Engelbildern der Elegien noch luzider finden lassen.

Bei näherer Betrachtung wird schließlich offenbar, dass hinter Buddebergs erfolgreicher Kritik doch eine Fehldeutung an Widersprüchen steht. Man würde von der Kritikerin erwarten, dass sie auf die islamische Terminologie mehr achtet. Letztendlich kristallisiert sich die Tatsache heraus, dass Else Buddebergs Rezeption aus der Sicht der interkulturellen und -religiösen Hermeneutik „mit irgendeiner Form von Gewalt verbunden“¹⁵⁵ ist.

Literatur

Cevizci, Ahmet (2012): *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa.

Schimmel, Annemarie (2010): *Die Religion Islam*. Stuttgart: Reclam.

Schimmel, Annemarie (1975): Ein Osten, der nie alle wird. Rilke aus der Sicht einer Orientalistin. In: Solbrig, Ingeborg/Storck, J. W. (Hg.): *Rilke heute I. Beziehungen und Wirkungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 183–206.

Schimmel, Annemarie (1995): *West-östliche Annäherungen. Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

Stephens, Anthony (1982): Alles ist nicht es selbst. Zu den Duineser Elegien. In: Fülleborn, Ulrich/Engel, Manfred (Hg.): *Rilkes Duineser Elegien*. Bd. II. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 308–347.

¹⁵¹ Vgl. Rilke/1989, 289; vgl. Rilke/2000, 27.

¹⁵² Vgl. Rilke/1950, I, 413; vgl. Rilke/1989, 272–276. Dazu siehe auch: Fuchs, 16; Kuschel, 80–82.

¹⁵³ In ihrer Studie zählt Solbrig noch viele Werke auf, welche von Rilke gelesen haben müssten, und sie behauptet sogar, dass Rilke durch die Orientierungen vom Orientalist Dr. Carl Andreas auch vom Bahaismus (Babismus), einer Bewegung außer dem orthodoxen Islam, beeinflusst werden könnte (Solbrig/1982, 280, 281).

¹⁵⁴ Vgl. Schimmel/1975, 186–204; vgl. Solbrig/1982, 277–290; vgl. Kızıler Emer/2016, 72–92.

¹⁵⁵ Mall/2000, 51.

- Heller, Birgit (2017): Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits – Vom Sozialcharakter des Todes in religiös-kulturellen Traditionen und der Moderne. In: Sozialpolitik. CH Vol. 1, S. 1–21.
- Fuchs, Britta A. (2009): Poetologie elegischen Sprechens-Das lyrische Ich und Der Engel in Rilkes „Duineser Elegien“. Würzburg: Königshausen-Neumann.
- Zelle, Carsten (1995): Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Bassermann, Dieter (1946): Rilkes Vermächtnis für unsere Zeit. Berlin/Buxtehude: Hermann Hübener.
- Bassermann, Dieter (1948): Der späte Rilke. München: Oldenburg.
- Bassermann, Dieter (2005): Die Engel: Grenzgestalten Gottes: über die Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Holenstein, Elmar (1998): Wo verlaufen Europas Grenzen. In: Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 167–192.
- Buddeberg, Else (1948): Die *Duineser Elegien* R. M. Rilkes. Ein Bild vom Sein des Menschen. Karlsruhe: Stahlberg.
- Agamben, Giorgio (2007): Die Beamten des Himmels. Über Engel. Übers. v. Andreas Hiepko. Frankfurt/M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Apel, Friedmar (2001): Himmelssehnsucht: Die Sichtbarkeit der Engel, Frankfurt/M.: Insel.
- Bernhardt, Rüdiger (2009): Rilke. Das lyrische Schaffen. Hollfeld: Bange.
- Braungart, Wolfgang (2014): Das Schweigen der Engel und der Hinweg des Subjekts. Sprachsuche, Selbstsuche, Gottsuche in Rilkes *Duineser Elegien*. In: Fischer, Norbert (Hg.): „Gott“ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. Hamburg: Felix Meiner, S. 257–296.
- Buddeberg, Else (1956): Denken und Dichten des Seins. Heidegger-Rilke. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Buddeberg, Else (1953): Heidegger und die Dichtung. Hölderlin. Rilke. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Buddeberg, Else (1954): Rainer Maria Rilke. Eine innere Biographie. Rainer Maria Rilke. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Campbell, Karen J. (2003): Rilke's Duino Angels and the Angels of Islam. In: Alif 23, S. 191–211.
- Corbin, Henry (2013): İslam Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne. Bd. I. Übers. v. Prof. Dr. H. Hatemi. İstanbul: İletişim.
- Detering, Heinrich (2007): Theologie. In: Anz, Thomas (Hg.): Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen. Bd. 2 (Methoden und Theorien). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 433–438.
- Duruman, Safinaz (1959): Der Wandel der Dichterischen Sprachform bei R. M. Rilke. Veröffentlichungen der Philosophischen Fakultät der Universität Istanbul, Nr. 753. Istanbul: Istanbul Matbaası.
- Eliade, Mircea (1998): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M./Leipzig: Insel.
- Kıziler Emer, Funda (2017): Das Engelbild der *Duineser Elegien* und sein Bezug zum Islam: Rilkes Welt- und Kunstverständnis aus hermeneutischer Sicht. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Kıziler Emer, Funda (2016): Die Nabelschnur zwischen den Engeln von den *Duineser Elegien* und des Islam. In: Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi 4/30, S. 72–92.

- Kızıler Emer, Funda (2014): Duino Ağıtları (Rainer M. Rilke) ile Bir Meleğin Yakarışı/ Dualar (Hertha Kraeftner) Adlı Yapıtlarda Melek İmgesi. Konya: Çizgi.
- Fülleborn, Ulrich (1982): Einleitung. Rilkes *Duineser Elegien*. In: Fülleborn, Ulrich & Engel, Manfred (Hg.): Rilkes *Duineser Elegien*. Bd. II. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 7–19.
- Fülleborn, Ulrich (1997): Rilke – Ein Dichter der Zukunft. In: Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7–14.
- Gadamer¹, Hans-Georg (1967): Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. In: Kleine Schriften II. Interpretationen. Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 178–187.
- Gadamer², Hans-Georg (1967): Mythopoetische Umkehrung in Rilkes *Duineser Elegien*. In: Kleine Schriften II. Interpretationen. Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 194–209.
- Görner, Rüdiger (2002): „Denken des Herzens“. Zugänge zu einem Motiv in Rilkes Werk. In: Schweikert, Rudi (Hg.): Blätter Der Rilke-Gesellschaft (24/2002). Frankfurt/M./Leipzig: Insel, S. 147–164.
- Guardini, Romano (1946): Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der 2., 8. und 9. Duineser Elegien. Bern: A. Francke.
- Haardt-Spaeth, Lisei (2005): L’angelo delle Elegie e l’esperienza islamica in Rilke. In: Garrera, Gianni/Manfredi, Giuliana (Hg.): Davar. La Bellezza E Il Nulla. Roma: Diabasis, S. 119–132.
- Hajatpour, Reza (2014): Mensch und Gott. Von islamisch-philosophischen Menschenbildern. In: Behr, Harry H./Ulfat, Fahimah (Hg.): Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie: Zwischen Himmeln und Erde: Bildungsphilosophische Verhältnisbestimmungen von Heiligem Text und Geist. Bd. II. Münster/New York: Waxmann, S. 77–90.
- Heidegger, Martin (1977): Wozu Dichter? In: Holzwege. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 5. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. S. 269–320.
- Herder, Johann G. (2017): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Karl M. Guth (Hg.). Berlin: Hofenberg Sonderausgabe [1784/91].
- Hoffmann, Friedrich G./Rösch, Herbert (1980): Grundlagen, Stile, Gestalten der deutschen Literatur. Frankfurt/M.: Hirschgraben.
- Hunke, Sigrid (1991): Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe. Frankfurt/M.: Fischer.
- Ibn Arabî, Muhyiddin (2005): Fusus al Hikam. Die Weisheit der Propheten. Zürich: Chalice.
- James, William (2014): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Verlag der Weltreligionen. Berlin: Insel.
- Kant, Immanuel (2009): Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Felix Meiner [1790].
- Köhler, Theodor W. (2000): Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnis Bemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. Leiden/Boston/Köln: Brill (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 71).
- Krauss, Heinrich (2005): Die Engel: Überlieferung, Gestalt, Deutung. München: C. H. Beck.
- Kuschel, Karl Josef (2002): ‚Gott von Mohammed her fühlen‘. Rilkes Islam-Erfahrung, ihre Bedeutung für den religionstheologischen Diskurs der Zukunft. In: Schweikert, Rudi (Hg.): Blätter der Rilke-Gesellschaft (24/2002). Frankfurt/M./Leipzig: Insel, S. 67–94.
- Lausberg, Michael: Kulturkontakte zwischen dem Islam und dem christlichen Europa. In: <https://de.indymedia.org/node/6913> (URL: 24.02. 2021, 15:27:11).

- Mall, Ram Adhar (2005): Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen. Nordhausen: Traugott Bautz (= Interkulturelle Bibliothek 19).
- Mall, Ram Adhar (2000): Interkulturalität, Intertextualität und Globalisierung. In: Schmeling, Manfred/Schmitz-Emanns, Monika/Walstra, Kerst (Hg.): Literatur im Zeitalter der Globalisierung. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 49–66.
- Nasr, Seyyid H. (2011): İslamda Bilim ve Medeniyet. Übers. v. N. Avcı u. a. İstanbul: İnsan.
- Nierlich, Karin (1997): Das Phänomen Engel erfahren und verstehen: Bezugswissenschaftliche Theoriebestände aus Theologie, Kulturhistorie, Kunstgeschichte und Schöngestiger Literatur als interpretatorische Basis für Erfahrungsdokumente von Grundschulkindern zur Angewandten Linguistik. München: Herbert Utz. (Inauguraldissertation, eingereicht an der Ludwig-Maximilians-Universität München).
- Nietzsche, Friedrich (2003): Also sprach Zarathustra. Stuttgart: Reclam.
- Otto, Rudolf (1991): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck'sche Reihe.
- Rattner, Josef/Danzer, Gerhard (1997): Österreichische Literatur und Psychoanalyse. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ricklefs, Ulfert (1997): „Bildlichkeit“. In: Ricklefs, Ulfert (Hg.): Fischer Lexikon Literatur A–F. Bd. I. Frankfurt/M.: Fischer, S. 260–320.
- Rilke, Rainer M. (1950): Briefe aus den Jahren 1897 bis 1914. Hg. vom Rilke-Archiv in Weimar; in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Karl Altheim. Bd. I. Wiesbaden: Insel.
- Rilke, Rainer M. (1950): Briefe aus den Jahren 1914 bis 1926. Hg. vom Rilke-Archiv in Weimar; in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Karl Altheim. Bd. II. Wiesbaden: Insel.
- Rilke, Rainer M. (1998): Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Frankfurt/M./Leipzig: Suhrkamp Taschenbuch 2870.
- Rilke, Rainer M. (1989): Rainer M. Rilke – Lou Andreas Salomé Briefwechsel. Hg. v. Ernst Pfeiffer. Frankfurt/M./Leipzig: Insel.
- Rilke, Rainer M. (2000): Reise nach Ägypten. Briefe. Gedichte. Notizen. Hg. v. Horst Nalewski. Frankfurt/M./Leipzig: Insel.
- Rilke, Rainer M. (1978): Rilke Werke in drei Bänden. Bd. I. Hg. v. Horst Nalewski. Leipzig: Insel.
- Rösch, Perdita (2009): Die Hermeneutik des Boten. Der Engel als Denkfigur bei Paul Klee und Rainer Maria Rilke. München: Wilhelm Fink.
- Rudolph, Ulrich (2008): Avicenna (ca. 980–1037) Averroes (1126–1198) und Maimonides (1138–1204). In: Höffe, Otfried (Hg.): Klassiker der Philosophie: Von den Vorsokratikern bis David Hume. München: C.H. Beck'sche Reihe, S. 158–175.
- Rudolph, Ulrich (2013): Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck.
- Schlaffer, Heinz (2012): Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik. München: Carl Hanser.
- Schlegel, Friedrich (2005): „Athenäum“-Fragmente und andere Schriften. Stuttgart: Reclam.
- Solbrig, Ingeborg (1980): ‚Da las er: so, dass sich der Engel bog‘. Zu Rilkes Gedicht Mohammeds Berufung (1907). In: Modern Austrian Literature 13/3, S. 33–45.

- Solbrig, Ingeborg (1982): Gedanken über literarische Anregungen zur verfremdenden Engelkonzeption des mittleren und späten Rilke. In: *Modern Austrian Literature* 15/34, S. 277–290.
- Steiner, Jacob (1982): Rilkes *Duineser Elegien*. In: Fülleborn, Ulrich & Engel, Manfred (Hg.): *Rilkes Duineser Elegien*. Bd. II. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 159–209.
- Wittschieber, M. (1988): Mein Engel halte mich wach. Engelbild in der zeitgenössischen Literatur. Würzburg: Echter.
- Wolff, Uwe (1991): Die Wiederkehr der Engel. Boten zwischen New Age, Dichtung und Theologie. *EZW-Impulse* Nr. 32, *EZW*, Stuttgart II (pdf-Datei, Quelle: www.ezw-berlin.de).