

Ästhetik der Existenz als Spiritualität

Toni Tholen, Goldbach

In Reaktion auf die zunehmende Erosion geistiger und geistlicher Gehalte in den westlichen Gesellschaften werden seit geraumer Zeit die Stimmen von Intellektuellen verschiedener Disziplinen lauter, die eine Rückbesinnung auf die spirituellen Traditionen unserer Kultur und deren zeitgemäße Aktualisierung fordern. Dies soll jedoch nicht ausschließlich in Theologie und Kirche erfolgen, sondern erwartet wird vor allem ein fachübergreifendes und die Fächer wieder einander annäherndes Gespräch. Dabei bieten sich insbesondere die Philosophie und die ästhetischen Disziplinen als Gesprächspartner an.¹ Diese tun sich allerdings auf Grund ihrer jahrzehntelangen Enthaltung in Bezug auf spirituelle Textdeutung bislang schwer, Wege für einen neuen Dialog zwischen der Philosophie, den Kunstwissenschaften und den spirituellen Quellen der antiken und christlichen Tradition zu bahnen. Die folgenden Überlegungen sollen zum wünschenswerten Beginn eines solchen neuen Dialogs beitragen. Sie beschränken sich im Bereich der Kunst auf Zeugnisse der modernen Literatur.

I. Ästhetik der Existenz als spirituelle Lebenskunst bei Michel Foucault

Ich skizziere zunächst einen begrifflichen Rahmen, innerhalb dessen Texte der modernen Literatur auf die Formen einer spirituellen Lebenskunst hin gelesen werden können. Dabei recurriere ich auf die späte Philosophie Michel Foucaults. Dessen Arbeiten seit der *Histoire de la sexualité* (1976ff.) verfolgen das Ziel, in historischer Perspektive zu untersuchen, wie in den verschiedenen Epochen der abendländischen Kultur Wahrheit hergestellt wird, und zwar vor allem in Zusammenhang mit den jeweiligen antiken, christlichen und modernen Diskursen über den Körper. Der zweite und dritte Band der *Histoire de la sexualité* und einige späte Vorlesungen sowie zahlreiche Interviews aus den beginnenden 80er Jahren beschäftigen sich mit der Erarbeitung einer *Ästhetik der Existenz*. Die darin vorgetragenen fragmentarischen Überlegungen, zu deren systematischer Ausarbeitung dem Philosophen kei-

¹ So fordern nicht zufällig der Literaturwissenschaftler K.H. Bohrer (*Das Ethische am Ästhetischen*, in: *Merkur* 54 (2000), H.12, 1149–1162) und der Philosoph J. Habermas (*Glaube und Wissen*, in: *FAZ*, 15.10.2001, 9) eine Besinnung auf die spirituelle Dimension der Texte der Überlieferung.

ne Zeit mehr blieb, sind für die hier interessierende Fragestellung von besonderer Relevanz. Wenn ich die *Sorge um die Seele* im Zwischenraum von Ethik und Ästhetik verorte, so orientiere ich mich an Foucaults Rekonstruktionen der antiken, insbesondere stoischen Lehre und Praxis der *epiméleia heautoû*, der *cura sui*.

1. *Sorge um sich und um andere*

Mit der *Sorge um sich* ist ein Bündel von Einstellungen und Praktiken gemeint, die Foucault im Kapitel *Die Kultur seiner selber* im dritten Band der *Histoire de la sexualité* zusammengetragen hat.² Ohne sie hier alle zu nennen, möchte ich einige wichtige herausgreifen. Der *Sorge um sich* geht es zuvorderst um die Gestaltung eines schönen und erfüllten Lebens ohne Bezug auf eine Jenseitsvorstellung. Gegenstand der Bildung und Formung ist das Individuum als Ganzes, d.h. in der Einheit von Körper, Seele und Geist. Das zentrale Kriterium eines schönen und erfüllten Lebens ist die Freiheit. Diese ist aber nicht als ein intellektuelles Postulat zu setzen oder als Idee zu schauen, sondern sie muss täglich und ein Leben lang hergestellt werden. Dazu bedarf es einer Reihe von Praktiken. In Bezug auf den Körper wird zu gewissen Formen der Enthaltsamkeit, der Askese geraten. Sie sind nicht körperförmlich, sondern dienen einem maßvollen Umgang mit den eigenen Lüsten. Wenn man prüft, auf welche Gegenstände des Begehrens man verzichten kann, macht man sich von ihnen unabhängiger. In Bezug auf die Seele geht es der Selbst-Sorge vor allem um das Erreichen eines möglichst lang anhaltenden affektiven Zustands, für den sich bei Seneca die Ausdrücke *gaudium* und *laetitia* finden. Foucault resümiert: „Diese Freude [...] ist ein Zustand, der von keinerlei Störung im Körper und in der Seele begleitet noch gefolgt wird; ihn definiert, daß nichts uns provoziert, was unabhängig von uns und folglich unserer Macht entzogen wäre; er entsteht aus uns und in uns selber.“³ Dieser stabile Zustand der Freude ist jedoch nicht anders als als Zielpunkt eines langen Weges der *cura sui* zu verstehen. Er lässt sich nicht einfach herbeizutreiben, sondern hat zu seinem Ausgangspunkt die Entdeckung und das Eingeständnis des eigenen Leidens. Den Anstoß zur *cura sui* erfährt der Einzelne, wenn er sich in seiner Bedürftigkeit und Schwäche bzw. „Krankheit“ (páthos) wahrzunehmen bereit ist. In diesem Sinne habe, so Foucault, der Stoiker Epiktet seine Philosophenschule als eine „Arztpraxis“ betrachtet. Seine Schüler sollten „ihre Befindlichkeit als einen patholo-

² M. Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt/M. ³1993, 53–94. Die folgenden Darlegungen beziehen sich auf diesen Abschnitt.

³ Ebd., 91.

gischen Zustand begreifen“ und sich nicht „in erster Linie als Schüler betrachten, die Kenntnisse einholen von dem, der sie besitzt“; vielmehr sollten sie „als Kranke auftreten, so als hätte einer eine verrenkte Schulter“⁴. Man muss nicht in der Metaphorik von Arzt und Patient verbleiben, um zu erkennen, dass es hier um die Etablierung einer therapeutischen bzw. tutorialen Praktik geht. Die Sorge um sich geschieht nicht nur in der einsamen Selbstzuwendung, obwohl dies auch ein wesentlicher Bestandteil der *Ästhetik der Existenz* ist, sondern darin, dass man sich einem anderen anvertraut. Wie immer dieser andere bezeichnet wird, ob als Arzt, Meister, Mentor, Begleiter oder gar als Freund, er muss die Fähigkeit besitzen, den sich Anvertrauenden in seiner Arbeit an sich selbst ratgebend zu unterstützen. Foucault entdeckt in den antiken Texten eine solche Praxis, die aus gegenseitigen Rechten und Pflichten besteht: „Wenn man sich im Verfolg der Sorge um sich an einen anderen wendet, dem man zutraut, daß er zu leiten und Rat zu geben weiß, so übt man ein Recht aus; und eine Pflicht erfüllt man, wenn man seine Hilfe einem anderen angedeihen läßt oder wenn man dankbar die Lehren, die er einem erteilen kann, annimmt.“⁵ Die Sorge um sich erweitert sich hier zur *Sorge für den anderen*. Dieses Verhältnis muss nicht in der asymmetrischen Verteilung von Meister und Schüler, Älterem und Jüngerem bleiben, sondern es kann sich im Laufe der Zeit zur gelebten Intensität einer Freundschaft verwandeln. Eine solche Verwandlung spürt Foucault im Briefwechsel zwischen Seneca und Lucilius auf, der sich in der stetigen Vertiefung der Beziehung „allmählich von der geistigen Führung her in Richtung auf eine gemeinsame Erfahrung“⁶ hin entwickelt. Die „gemeinsame Erfahrung“ ist das Medium einer ‚vollkommenen Freundschaft‘ (Seneca). Und darin findet die Freude ihren ständigen Halt. Die Freundschaft ist für Foucault der soziale Keim einer möglichen neuen Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen, die eine Gegenkraft zum Herrschafts- und Unterdrückungsdenken hervorbringen könnte. Eine solche Gegenkraft ist nicht revolutionär oder subversiv, sondern sie gedeiht im Stillen, an den Rändern der gesellschaftlichen Institutionen und wirkt eher durch die geduldige Vermittlung eines anderen Lebenskönnens, der freundschaftlichen und liebenden Sorge des Einen für den Anderen, als im Kampf und in radikaler Kritik an den Herrschaftsmächten.⁷

⁴ Ebd., 77.

⁵ Ebd., 73.

⁶ Ebd., 74.

⁷ An anderer Stelle spricht Foucault davon, dass Institutionen durch „Gefühlsintensitäten durchquert“ werden, die sie nicht zerrütten, aber deren Strukturen gleichsam auf sanfte Weise in Frage stellen. Diese Intensitäten bilden sich in Freundschafts- und Liebesbeziehungen sowohl unter Gleichgeschlechtlichen als auch zwischen den Geschlechtern. Vgl. M. Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise* [1981], in: *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Foucault im Gespräch. Berlin o.J., 85–93.

2. Selbstwahl – *conversio ad se*

Die geistige Dimension der *cura sui* liegt im Ziel einer Selbstwahl, d.h. darin, eine gewisse Souveränität über sich selbst zu gewinnen und nur das zu akzeptieren, „was von der freien und vernünftigen Wahl des Subjekts ausgehen kann.“⁸ Nun ist damit nicht eine hybride Subjektivität gemeint, wie sie sich mit dem cartesischen *cogito* in der Neuzeit herausgebildet hat; sondern die Selbstwahl ist wiederum Resultat eines Prozesses, der eine *conversio ad se*, eine Rückkehr zu sich einschließt. Rückkehr bedeutet nicht das Zurückkommen auf etwas schon Gewisses, Festes, Unumstößliches, auch nicht die kognitive Einsicht in einen unerschütterlichen Ich-Grund. Sie bedeutet vielmehr die Bewegung einer Transformation, die von einem „Losreißen in bezug auf sich“⁹ seinen Ausgang nimmt. Entscheidend ist, dass in dieser Bewegung das Ich nicht verschwindet, indem es sich von sich selbst losreißt, es löst sich nicht auf, sondern die Bewegung führt zu Gott. In ihm verliert sie sich aber wiederum nicht, sondern sie erlaubt es, „daß wir uns in einer Art Konaturalität oder Konfunktionalität in bezug auf Gott wiederfinden; das heißt, daß die menschliche Vernunft aus demselben Stoff wie die göttliche Vernunft ist; sie hat dieselben Fähigkeiten, dieselbe Rolle und dieselbe Funktion.“¹⁰ Sind wir im Zuge einer solchen Seelenbewegung in den Zustand einer Konaturalität eingegangen, „gewinnt die Seele das Herz, den innersten und intimsten Schoß der Natur.“¹¹ Wenn die Seele an den Ort gekommen ist, wo das Herz schlägt, wenn sie die Herzmitte, das tiefste Geheimnis der Natur, bewohnt, hat sie zugleich den höchsten Punkt der Welt erreicht. Von dort aus wird ihr ein Blick auf das All eröffnet. Und in diesem Zustand am Göttlichen teilhabend, kann sie auch „das äußerst wenige erfassen, das wir sind“¹². Die im Anschluss an Seneca von Foucault beschriebene Seelenbewegung hat nichts mit einer Abwendung von dieser Welt zu tun. Sie ist rein diesseitig und damit eine spirituelle Erfahrung in der Immanenz. Foucault spricht selbst in diesem Zusammenhang von einer „spirituellen Bewegung“ und grenzt sie explizit von der platonischen Wiedererinnerung ab. Was gewährleistet nun der Blick von oben? Nichts anderes als die „Freiheit des Subjekts in der Welt.“¹³ Indem der Einzelne sich auf die beschriebene Transformation einlässt, kann er sich als das äußerst Wenige erfassen, das er selbst ist. In dieser notwendigen Einsicht in seine Begrenztheit und Endlichkeit liegt zu-

⁸ Foucault, *Die Sorge um sich*, 88.

⁹ M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts* [1982], in: ders., *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt/M. 1993, 32–60, 52.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 53.

gleich die Möglichkeit, sich um das wenige Geistige-Seelische-Leibliche, das er ist, zu sorgen: der endlichen göttlichen Natur eine schöne Existenz zu verleihen, so lange sie andauert. Freiheit des Einzelnen bedeutet, sich für eine solche Gestaltung des Lebens freizusetzen. Und dies geschieht, um den Gedanken Foucaults zu ergänzen, in der Konaturalität mit der und dem Anderen, dem Begleiter, dem Freund, der Geliebten.

Ist das eine neue Form religiös-christlicher Pastoral, die ja gerade nach Foucault in Mittelalter und Neuzeit die verantwortliche institutionelle Praxis zur Herstellung von Geständnissen über das Fleisch war und damit zur modernen Diskursivierung des Sexes geführt hat?¹⁴ Nein, Foucaults spirituelle Lebenskunst ist eher eine Art Gegeninstanz, die sich allerdings nicht außerhalb institutioneller, insbesondere kirchlicher Pastoralismächte situiert, sondern an deren Rändern. Eine Situierung ihres Wirkens an der Grenze schließt jedoch nicht aus, dass sich auch die christliche Pastoral, wenn sie bereit ist, ihre eigenen Institutionsgrenzen durchlässig zu machen, an den inoffiziellen Formen spirituellen Lebens zu erneuern vermag.¹⁵

II. Aspekte spiritueller Lebenskunst in der Literatur der Moderne

Foucault hat seine Überlegungen am Material der antiken Philosophie und Literatur gewonnen. An seinen Äußerungen wird erkennbar, dass er beabsichtigte, die *Ästhetik der Existenz* auch in den Texten neuzeitlicher Autoren freizulegen, so vor allem bei Montaigne, Stirner, Baudelaire, Schopenhauer und Nietzsche.¹⁶ Dazu ist es nicht mehr gekommen. Zu Recht hat Wilhelm Schmid in seinem Buch *Philosophie der Lebenskunst* darauf hingewiesen, dass sich in den Texten der Romantik zahlreiche Hinweise finden, die eine Erneuerung der Lebenskunst unter modernen Bedingungen sichtbar werden lassen. Er führt dies allerdings nicht weiter aus, sondern belässt es bei der Nennung von Namen wie Friedrich Schlegel und Caroline Schlegel-Schelling.¹⁷ Unterdessen

¹⁴ Vgl. dazu M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M. 1991, 27ff. Vgl. zum Themenkomplex Pastoralmacht auch die zusammenfassende Darstellung in F. Ortega, *Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft*. München 1997, 114–123.

¹⁵ Erste fruchtbare Ansätze zu einem neuen Dialog von Kunst, Ethik und christlicher Spiritualität von theologischer Seite aus unternimmt Johannes Hoff bei seinem Versuch, Foucaults Lebenskunst mit der mystischen Tradition zu vermitteln und dabei der Literatur eine entscheidende Funktion zuzusprechen. Vgl. dazu J. Hoff, *Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich*, in: *Orientierung* 63 (1999), 116–137, bes. 132 u. 135f.

¹⁶ Vgl. M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, 54.

¹⁷ Vgl. W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/M. 1999, 36f. u. 465 (Anm. 26).

haben die Arbeiten Christa Bürgers eine Lebenskunst konturiert, die sich aus den Selbstzeugnissen von schreibenden Frauen von Marie de Sévigné bis zu den deutschen Romantikerinnen gewinnen lässt. Bürgers Studien, vor allem diejenigen ihres Buches *Das Denken des Lebens* (2001), stellen die Lektüre der Texte von Frauen in die ethisch-ästhetische Perspektive einer „Lebensimmanenz des Sinns“.¹⁸ Sie sucht unter dieser Leitformulierung nach Formen eines Lebenkönnens, das den Sinn des Daseins im Hier und Jetzt findet, d.h. am Leben, so wie es ist. Leben in der Immanenz meint dabei nicht schieren Materialismus, sondern die Gestaltung des alltäglichen Lebens mit Anderen in einer spirituellen Dimension. Die Spiritualität stellt sich dabei in der konkreten und täglichen Sorge der Einzelnen um sich und um andere her. Geistig wird das Leben in der Immanenz durch die Praktiken freundschaftlicher und liebender Begleitung und der (schreibenden) Erzeugung intensiver Daseinsmomente. In solchen Momenten und Praktiken, die das Schreiben von Briefen an Freundinnen und Geliebte einschließen, erblickt Bürger in Gemeinschaft mit ihren Vorgängerinnen eine Art immanenter Gotteserfahrung, die auf einen transzendenten Gott verzichten kann.¹⁹ Bürger liest damit die literarischen Texte von Frauen nicht als bloß ästhetische, sondern im Hinblick auf ein anderes Lebenkönnen. Ihre Arbeiten sind wesentliche Beiträge zu einem zeitgemäßen Immanenzdenken von weiblicher Seite aus, und von daher ist sie neben Foucault eine wichtige Vordenkerin einer neuen, spirituellen Lebenskunst. Neben Marie de Sévigné und Isabelle de Charrière ist die romantische Schriftstellerin Bettina von Arnim eine der zentralen Bezugspersonen für Bürgers Konzept der Lebensimmanenz. Im Zuge der folgenden kurzen Darstellung der *Ästhetik der Existenz* von Arnims wird sich zeigen, wie nah sie der von Foucault skizzierten stoischen Lebenskunst ist.

1. Die immanente Religion der Bettina von Arnim

Bettina von Arnim entwickelt ihre – romantisch gefärbte – Lebenskunst vor allem in ihren Briefromanen. Sie entwirft den Gedanken einer *immanenten Religion*, deren tragende Ideen Freiheit und Unabhängigkeit, ein Leben in der Vereinigung von Natur, Geist und Schönheit und schließlich Dasein in in-niger Gemeinschaft mit der Freundin sind. Zur Freiheit: Wie alle Romantiker berichtet sie von der tiefen Melancholie, von der sie oft befallen werde. Sie leidet an ihrem „Nichts“. Momentane enthusiastische Gefühlsstürme stürzen

¹⁸ C. Bürger, *Das Denken des Lebens*, Frankfurt/M. 2001. Das zentrale Konzept der „Lebensimmanenz des Sinns“ wird in dem einleitenden Essay *Lebensimmanenz: Marie de Sévigné*, 261–295, bes. 289ff. expliziert.

¹⁹ Vgl. ebd., 325.

im nächsten Moment wieder ab in eine Leere, in der nur Gewissheit über die eigene Zerrissenheit ist.²⁰ In dem Briefroman *Clemens Brentanos Frühlingskranz* aber berichtet sie von ihrem Erwachen aus der Melancholie: „[...] ich sang, um mein jubelnd Herz auszuströmen, das zum Tanz geneigt war, von einem innern Lebenstakt frisch bewegt, meine Entschlüsse waren rasch und sind es noch, das heißt, ich entschlief mich. – Zu was? – Ei davon ist gar nicht die Rede! der Entschluß! [...] – tief in mich hinein fühl ich: – er ist der Mut, frei zu schweben über aller Gemeinheit.“²¹ Weiter unten erörtert sie genauer, was sie unter „Entschluß“ versteht: „[...] ein ewiges Menschwerden des Geistes durchbricht alles sinnliche Bedürfnis und wirft es nieder und steht aufrecht über ihm, und ja, das ist’s, was ich Entschluß nenne, zu sein und zu werden, ob ich’s verstehe oder nicht.“²² Im Begriff des Entschlusses verbindet sich der Akt der Selbstwahl mit der Entscheidung, ein spirituelles Leben führen zu wollen, für das Mut nötig ist. Deutlich wird hier schon, dass von Arnims Äußerungen die einzelnen Wortbedeutungen des lateinischen Ausdrucks ‚spiritus‘ konkretisieren. Hier verknüpft sie die Bedeutungen ‚Geist‘ und ‚Mut‘. Des Weiteren wird in den Textstellen ein Lebensenthusiasmus laut, der dem Ausdruck ‚spiritus‘ ebenfalls ursprünglich eingeschrieben ist. Die Anknüpfung an das Bedeutungsfeld des lateinischen Wurzelbegriffs von Spiritualität verstärkt sich noch im Entwurf einer ‚großen Sprache‘. Zusammen mit ihrer Freundin Caroline von Günderode will sie eine „Ursprache“²³ sprechen: „Ja, man muß dem Menschen Weisheit zumuten und sie ihm als den einfachen Weg der Natur vorschreiben, aber das Verleugnen eines großen mächtigen Weltsinnes in uns ist immer Folge unseres Sittenlebens mit anderen.“²⁴ Der ‚große mächtige Weltsinn‘ entlädt sich in dem Wunsch, zusammen mit der Freundin eine ‚Religion‘ zu gründen: „ach, wir wollen was recht Großes tun [...] laß uns eine Religion stiften für die Menschheit [...] Ein bißchen Spazierenreiten in den Himmel.“²⁵ An anderer Stelle spricht sie diesbezüglich von einer zu begründenden „Schwebe-Religion“²⁶. Bettina von Arnim geht es bei der Stiftung einer solchen weltlichen Religion um die Schaffung eines gemeinsamen Raums, in dem es möglich ist, sein Le-

²⁰ Vgl. dazu die Darstellung in C. Bürger, *Leben Schreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen*. Stuttgart 1990, 133–141. Die folgende Rekonstruktion orientiert sich an Bürgers Gedankengängen dort und an dem Essay *Erotik des Gesprächs: Bettina von Arnim und die Günderode*, in: dies., *Das Denken des Lebens*, 406–421.

²¹ B. v. Arnim, *Clemens Brentanos Frühlingskranz – aus Jugendbriefen ihm geflochten, wie er selbst schriftlich verlangte* [1844]. Frankfurt/M. 1985, 103.

²² Ebd., 104.

²³ B. v. Arnim, *Die Günderode* [1840]. Frankfurt/M. 1983, 177.

²⁴ Ebd., 176f.

²⁵ Ebd., 178.

²⁶ Ebd., 182.

ben in Freiheit zu gestalten. Eine solche individuelle Gründung setzt Mut voraus, die Weisheit zu wollen. Eines der leitenden Prinzipien ihrer Schwebel-Religion ist es daher, sich nicht durch „Reichtum und Macht“ korrumpieren zu lassen: „Zum Beispiel: man kann nicht von der Luft leben! – Ei, das könnt doch sehr möglich sein, und es ist eine sehr dumme Behauptung, die der Teufel gemacht hat, um den Menschen an die Sklavenkette zu legen des Erwerbs, daß man nicht von der Luft leben könne, daß er nur recht viel habe. Wer viel hat, der kann vor lauter Arbeit nicht zur Hochzeit kommen; und von der Luft lebt man doch allein, denn alles, was uns nährt, ist durch die Luft genährt, und auch unsere erste Bedingung zum Leben ist das Atemholen.“²⁷ Von Arnim weist darauf hin, daß die Anhäufung von Geld und Besitz unfrei macht. Der implizite Aufruf zum Verzicht, zur Askese ist jedoch nicht lebensfeindlich, sondern im Gegenteil dem Leben zugewandt, insofern darin die Gewähr von Freiheit liegt. Und deren Medium ist die „Luft“, ihr körperlicher Ausdruck das „Atemholen“. Auch diese beiden Ausdrücke sind primäre Attribute von Spiritualität.

Die so gefasste Freiheit realisiert sich in einem Leben, dessen Werk in der Formung und Vereinigung von Geist, Schönheit und Natur besteht: „[...] drum ist Schönheit der lebendige Geist, denn sie weckt allein Leben – alles andere weckt den Geist nicht. Ach, wie schmachtet doch die Seele nach Schönheit, nach Leben – die Schönheit ist Lebensnahrung der Seele [...]. Sehnsucht ist Schönheitskeim, der sich entfaltet. – Sehnsucht ist inbrünstige Schönheitsliebe.“²⁸ Die Formung eines schönen und erfüllten Lebens gelingt jedoch nur, wenn Geist und Natur, Körper und Seele miteinander in Wechselwirkung sind. Der Geist muss durch all seine Gestalten und Formen mit ihr zusammenfließen, um fortwährend lebendig zu bleiben. Trennt er sich von Natur und Leiblichkeit ab, verliert er seinen Enthusiasmus und erstarrt zur bloßen Bildungsform. Bettina von Arnims spirituelle Lebenskunst enthält den Gedanken einer immanenten Mystik, in der die individuelle Existenz *als ganze* fortwährend vom lebendigen Geist durchströmt ist. Daraus resultiert das Gefühl des Schwebens, das in den Zustand eines Blicks von oben versetzt, der zu erkennen gibt, dass das menschliche Leben äußerst wenig ist, dieses Wenige jedoch sehr intensiv und beglückend erfahren werden kann. Das Ethos der romantischen Schwebel-Religion ist *affirmatio vitae*.

Das Leben als ein schönes und geglücktes zu leben, auf zu viel Macht und Besitz zu verzichten, bedarf der Stütze durch andere. Wenn von Arnim der Freundin vorschlägt, die geistige Freiheit mit ihr gemeinsam zu genießen, dann tut sie dies im Wissen um die Bedürftigkeit, sich der anderen mitteilen zu können, und in der Bereitschaft, sie sorgend zu begleiten. Das andere Leben, das sie entwirft, kann sie sich nur als eines in Gemeinschaft vorstellen: „[...] in der Natur, da müssen wir Hand in Hand gehen und miteinander sprechen nicht von Dingen, sondern eine große Sprache. [...] das, was grad nur uns zulieb geschieht, das möchte ich nicht versäumen, mit Dir auch zu erle-

²⁷ Ebd., 190.

²⁸ Ebd., 205.

ben, und dann möchte ich auch mit Dir all das überflüssige Weltzeugs abstreifen, denn eigentlich ist doch nur alles comme il faut eine himmelschreiende Ungerechtigkeit gegen die große Stimme der Poesie in uns, die weist die Seele auf alles Rechte an.“²⁹ Auch hier ist das Missverständnis zu vermeiden, dass von Arnim eine grundsätzliche Abwendung von der Welt meint. Vielmehr entwirft sie den utopischen Raum eines gelingenden gemeinsamen Lebens, in dem der Mut und die Bereitschaft wachsen können, dort, wo es nötig erscheint, Kritik an sozialen Gegebenheiten zu üben, mit anderen Worten: freimütig zu sein, sich zuzutrauen, die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie unbequem ist. Foucault nennt diese in der griechischen Antike bereits bekannte Tugend *parrhesia*. Bettina von Arnim hat sie praktiziert.³⁰

2. Lebensimmanenz des Sinns: zu Rilkes Mystik

*Nein, Bettine ist wirklicher in mir geworden [...]
(Rainer Maria Rilke)*

Rilke hat Bettina von Arnims ‚schwebende Religion‘, ihre immanente Mystik, anerkannt und ihr in seinen Texten Resonanz gegeben. Ein kleiner Abschnitt in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* handelt von ihrem Liebesdenken und -schreiben und liest sich wie eine große *Hommage* an die romantische Vorgängerin³¹: „Denn diese wunderliche Bettine hat mit allen ihren Briefen Raum gegeben, geräumigste Gestalt. Sie hat von Anfang an sich im Ganzen so ausgebreitet, als wär sie nach ihrem Tod. Überall hat sie sich ganz weit ins Sein hineingelegt, zugehörig dazu, und was ihr geschah, das war ewig in der Natur [...].“³² In diesen wenigen Sätzen nimmt die *Lebensimmanenz des Sinns* Gestalt an. Zum einen bringen sie die innige Bindung an das Sein im Hier und Jetzt zum Ausdruck, die unbedingte Begeisterung fürs Irdische, die Zugehörigkeit und das Jasagen zum Leben, zum anderen wird gerade diesem Ethos eine immanent-religiöse Dimension verliehen. Indem Rilke Bettina von Arnims gestaltende Tätigkeit des Raumgebens, die einer Formwerdung der *chora* von weiblicher Seite aus vergleichbar ist, durch einen im Konjunktiv formulierten Vergleich Ewigkeitswert verleiht („als wär sie nach ihrem Tod“), betont er deren Dauerhaftigkeit und das Be-

²⁹ Ebd., 176.

³⁰ Vgl. zur *parrhesia* bei Foucault und Bettina von Arnim meinen Aufsatz *Elite und Intellektuelle*, in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘* 28 (1999), 472–480.

³¹ Wichtige Anregungen zum Folgenden verdanke ich dem Schlussabschnitt des Kapitels *Textanalyse als Ideologiekritik* aus Christa Bürgers Abschiedsvorlesungen (gehalten im SS 1998 an der Universität Frankfurt/M.), die demnächst unter dem Titel *Wege durch die Literaturwissenschaft* (Frankfurt/M. 2003) veröffentlicht werden.

³² R.M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* [1910]. Frankfurt/M. 1982, 161.

geistende, das aus ihr entströmt. Der Konjunktiv zeigt aber eben auch an, dass der Raum, der sich in Bettina von Arnims Briefen ausbreitet, nicht transzendierend ist, sondern im Diesseits verbleibt, immanent, durchweht vom Hauch des Lebens, durchströmt von Atemzügen und Seufzern, und – ‚ane underlaz‘ (Meister Eckhart).

Rilke geht es in seinen Texten, so auch in den *Duineser Elegien*, darum, den Möglichkeitsraum einer solchen Spiritualität zu erkunden. Deutlich wird dabei, dass Immanenz nicht einfach gegeben ist, etwa im Sinne einer neuen religiösen Lehre, sondern dass sie, um – zumindest augenblickhaft – wirklich zu werden, eines Ethos bedarf, das darin besteht, sie aus den bestehenden und wirksamen Formen herkömmlicher religiöser Theorie und Praxis herauszulösen. Bei Rilke geschieht dies nicht in der Weise bloßer Entgegensetzung oder Destruktion, sondern durch entschlossene *Hineinwendung* christlicher Motive und Ideen ins Irdische.

2.1. Erlösung im Hier und Jetzt: „Der Brief des jungen Arbeiters“

Besonders deutlich wird dies im *Brief des jungen Arbeiters* von 1922. Dort schreibt ein junger Mann, der in einer Fabrik arbeitet, einem Schriftsteller, dessen Gedichte er anlässlich einer Lesung einige Tage zuvor kennengelernt hat. Die Gedichte regen ihn an, dem Schriftsteller mitzuteilen, welche Fragen ihn unablässig beschäftigen. Da er unmittelbar nach der Gedicht-Lesung in eine christliche Vereinigung gerät, verbindet sich ihm das, was er dort vernimmt, mit dem Inhalt der Gedichte zu einem existentiellen Problemzusammenhang. Seine erste Frage richtet sich darauf, wer eigentlich Jesus Christus und welches seine Funktion sei. Seine Überlegungen laufen darauf hinaus, die zentrale Funktion Christi als Opfer und Erlöser in eine andere Gottesvorstellung aufzuheben: „Ich kann mir nicht vorstellen, daß das *Kreuz bleiben* sollte, das doch nur ein Kreuzweg war. Es sollte uns gewiß nicht überall aufgeprägt werden, wie ein Brandmal. In ihm selber sollte es aufgelöst sein. Denn, ist es nicht so: er wollte einfach den höheren Baum schaffen, an dem wir besser reifen könnten. Er, am Kreuz, ist dieser neue Baum in Gott, und wir sollten warme glückliche Früchte sein, oben daran.“³³ Die Bilder und Zeichen christlichen Glaubens werden nicht einfach negiert, sondern ihre Bedeutung wird gleichsam innerhalb ihrer selbst verschoben. Dies geschieht durch Aufhebung des einen christlichen Symbols, des Kreuzes, in ein anderes, den Baum. Gemeint ist hier der *Baum des Lebens*, den Gott im Garten Eden gleichzeitig mit dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse pflanzt,

³³ R.M. Rilke, *Der Brief des jungen Arbeiters* [1922], in: ders., *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11. Frankfurt/M. 1975, 1112.

wie es in *Genesis* 2,9 berichtet wird.³⁴ Nun wird mit dieser Verschiebung nicht eine neue Paradiesesvorstellung im Jenseits eines kommenden Gottesreiches verbunden, sondern das Glück eines Lebens mit Gott, die – wie Foucault sagt – Konaturalität mit ihm, wird ins Irdische hineingewendet, denn der Baum wird in die irdische Erde gepflanzt, an der Stelle, anstelle des Kreuzes. Der schreibende Arbeiter rät in seinem Brief dazu, sich nicht immer mit dem geopfertem Christus zu beschäftigen, „sondern einfach ruhig mit Gott, in den, uns reiner hinaufzuhalten, doch seine [Jesus', T.T.] Absicht war.“³⁵ Er will aus der Vorstellung einer ans Kreuzesopfer gebundenen Erlösungstheologie austreten, um einer immanenten Spiritualität Raum zu geben, die nicht im Zeichen des Kreuzes, wohl aber in demjenigen des Lebensbaumes zu verwirklichen wäre. So richtet er indirekt an die Mitglieder der ‚christlichen Vereinigung‘ den Appell: „Zwingt uns nicht immer zu dem Rückfall in die Mühe und Trübsal, die es ihn [Christus, T.T.] gekostet hat, uns, wie ihr sagt, zu ‚erlösen‘. Laßt uns endlich dieses Erlöstsein antreten.“³⁶

Das Eintreten für ein Leben, das sich, solange es währt, im Hier und Jetzt zu erlösen sucht, verbindet sich in diesem wie in anderen Texten Rilkes mit dem Ausdruck des *Hiesigen*. Das Hiesige aber gilt es einer Epoche und Gesellschaft entgegenzuhalten, die fortwährend an dessen Entwertung arbeitet: „Diese zunehmende Ausbeutung des Lebens, ist sie nicht eine Folge, der durch die Jahrhunderte fortgesetzten Entwertung des Hiesigen? Welcher Wahnsinn, uns nach einem Jenseits abzulenken, wo wir hier von Aufgaben und Erwartungen und Zukünften umstellt sind. Welcher Betrug, Bilder hiesigen Entzückens zu entwenden, um sie hinter unserm Rücken an den Himmel zu verkaufen!“³⁷ Auch hier bedeutet die Kritik an der ziel- und maßlosen Exploitation von Mensch und Natur, die in der modernen Produktionslogik ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat, sowie an der christlichen Eschatologie nicht bloße Negation, sondern vor allem einen Hinweis darauf, dass die irdischen Möglichkeiten eines Gottdenkens fortwährend nicht eingelöst werden und dies eine „Kränkung Gottes“ ist, die in der Unfähigkeit besteht, „in dem uns hier Gewährten und Zugestandenen nicht ein, wenn wir es nur genau gebrauchen, vollkommen, bis an den Rand unserer Sinne uns Beglückendes zu sehen! *Der rechte Gebrauch, das ists*. Das Hiesige recht in die Hand zu nehmen, herzlich liebevoll, erstaunend, als unser, vorläufig, Einziges [...].“³⁸

³⁴ Wie wichtig der Baum als Symbol der Liebe zum Leben für Bettina von Arnim ist, hat Wolfgang Frühwald gezeigt. Vgl. W. Frühwald, „*Mephisto in weiblicher Verkleidung*“. *Das Werk Bettine von Arnims im Spannungsfeld von Romantik und sozialer Reform*, in: *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts* (1985), 202–222, bes. 216.

³⁵ Rilke, *Der Brief des jungen Arbeiters*, 1112f.

³⁶ Ebd., 1113.

³⁷ Ebd., 1114.

³⁸ Ebd., 1115.

Kritik ist hier primär das Aufzeigen eines besseren Lebenkönnens. Und dieses stellt sich erst in dem ‚rechten Gebrauch‘ des uns hier Gewährten her. Rilke wendet hier wiederum eine verschüttete Bedeutungsdimension in den Ausdruck ‚gebrauchen‘ hinein. Indem er davon spricht, das Hiesige „recht in die Hand zu nehmen, herzlich liebevoll“, führt er ihn aus seiner semantischen Verengung, die er durch den Primat seiner instrumentellen Verwendung (‚gebrauchen‘ im Sinne verdinglichenden Benutzens und Vernutzens) erfahren hat, zurück in einen erweiterten Bedeutungskontext, den der lateinische Ausdruck ‚frui‘ aufbewahrt. Übersetzt wird er zwar auch mit ‚gebrauchen‘ im Sinne von ‚benutzen‘ und ‚sich bedienen‘, zugleich aber bedeutet er ‚genießen‘ und ‚sich freuen‘. Das althochdeutsche Wort ‚bruhhan‘ leitet sich etymologisch indirekt aus ‚frui‘ her. Der ‚rechte Gebrauch‘ meint bei Rilke ein Genießen und eine Freude, worin sich ein nicht-instrumenteller und nicht-ausbeutender Umgang mit Dingen und zwischen Menschen herstellen könnte. Ein solcher Umgang wäre in dem Maße spirituell, wie er schonend und liebevoll wäre.

Dass der schreibende junge Mann überhaupt von einem solchen anderen Lebenkönnen etwas mitzuteilen weiß, hat nicht nur mit den Gedichten zu tun, die er in der Lesung gehört hat, sondern auch mit der wirklichen Erfahrung von Immanenz während einer kurzen Lebensperiode. Er berichtet von einer intensiven Begegnung und Freundschaft mit einem jungen Maler, Pierre, den er bei einem Aufenthalt in Marseille kennenlernt. Er bleibt bei dem lungenkranken Maler und begleitet ihn bis zu seinem Tod. Sie erleben zusammen erfüllte Tage in Avignon, während derer Pierre dem Freund ununterbrochen die Zustände seines inneren Lebens mitteilt. Was sich in diesen intensiven Daseinsaugenblicken einstellt, kommt dem sehr nah, was Rilke mit dem Raumwerden in den Briefen Bettina von Arnims meint: „Ja, es kommt mir fast unrecht vor, noch Zeit zu nennen, was eher ein neuer Zustand des Freiseins war, recht fühlbar ein Raum, ein Umgebensein von Offenem, kein Vergehn. Ich holte damals, wenn man so sagen kann, Kindheit nach und ein Stück frühes Jungsein, was, alles in mir auszuführen, nie Zeit gewesen war; ich schaute, ich lernte, ich begriff, und aus diesen Tagen stammt auch die Erfahrung, daß mir ‚Gott‘ zu sagen, so leicht, so wahrhaftig, so – wie mein Freund sich würde ausgedrückt haben – so problemlos einfach sei.“³⁹ Das innige Zusammensein der beiden Freunde lässt das Gefühl eines Raumes entstehen, der aus sich heraus ein „Freisein“ entläßt. Ein Offenes. Und nur in dieser Freiheit und Offenheit, in dem gegenseitigen Sich-Anvertrauen wird es so wunderbar leicht, „‚Gott‘ zu sagen“. Die Begegnung des Schreibenden mit Pierre macht

³⁹ Ebd., 1118.

für kurze Zeit ein erfülltes Leben wirklich, ein Leben in der offenen Nähe zum anderen, in der Gott zu sagen nicht schwer werden muss.

Rilkes Text bezeugt die Möglichkeit einer Kunst, die nach Wegen sucht, sich mit dem Leben in Schönheit, und d.h. in Glückseligkeit zu vereinigen. Dass diese zugleich darauf hinweist, dass das Hiesige (noch) nicht erlöst ist, daran hat sie ihre Wahrheit. Der *Brief* bezeugt zugleich, dass Kunst, die sich einem anderen Lebenkönnen verpflichtet, spirituell heißen kann, weil sie dennoch die wenigen und seltenen Augenblicke der *Lebensimmanenz des Sinns* mitzuteilen vermag, wie in der *neunten Duineser Elegie*:

*Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. Ein Mal
jedes, nur ein Mal. Ein Mal und nichtmehr. Und wir auch
ein Mal. Nicht wieder. Aber dieses
ein Mal gewesen zu sein, wenn auch nur ein Mal:
irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.⁴⁰*

III. Ausblick

Die für die Moderne charakteristische Ausdifferenzierung der Wertbereiche und die damit einhergehende Autonomisierung von Kunst und Literatur, die schon einmal von den historischen Avantgarden in Frage gestellt worden ist, verliert mit der Suche nach einer Ästhetik, Ethik und Spiritualität vereinigenden neuen Lebenskunst ein weiteres Mal etwas von ihrer lange Zeit unbefragten Gültigkeit. Allerdings vollzieht sich diese neue Existenzweise, die Kunst, Geist und Leben zu vereinigen gedenkt, nicht so sehr im Akt der Revolte und Subversion, mithin nicht in der Geste eines radikalen Bruchs mit bürgerlichen – künstlerischen wie religiösen – Traditionen und Institutionen, sondern in einer zweifachen Bewegung. Eine Erste ruft sich die Inhalte und Formen der in den Institutionen verwahrten Traditionen in die Erinnerung zurück, und eine Zweite verschiebt jene still, aber beharrlich an die jeweiligen Ränder ihrer Diskursivierung, um sie so von neuem in eine Lebendigkeit, in beständige Wechselwirkung zu versetzen, in der Hoffnung, es möge sich das Leben jetzt und in Zukunft andere, nicht-herrschaftliche Formen individueller Existenz und gemeinschaftlicher Praxis suchen; Formen, die das Leben weder zur Erstarrung bringen noch das trostlose irdische Dasein auf jen-

⁴⁰ R. M. Rilke, *Duineser Elegien*, in: ders., *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Bd. 2. Frankfurt/M. 1975, 717.

seitige Erlösung einstimmen. Um diese anderen Formen zu (er)finden, bedarf es der *Sorge um die Seele*, einer Lebenskunst, wie sie im Vorangegangenen skizziert worden ist. Die Texte einiger moderner Autorinnen und Autoren könnten dabei reiche Quellen der Orientierung sein. Blickt man von dieser Perspektive aus auf die ästhetische Moderne, so werden sich zu Bettina von Arnim und Rilke ohne Mühe andere Künstler und Schriftsteller gesellen lassen, die ihre Arbeit in den Dienst ähnlicher Fragen gestellt haben, so Robert Musil, dessen Protagonist Ulrich aus dem Romanfragment *Der Mann ohne Eigenschaften* sich die Frage nach dem ‚rechten Leben‘ stellt und sie beantwortet mit dem Entwurf einer essayistischen Existenz, die sich in einem Zwischenraum von Wissen und Gefühl und später in einem mystischen Gesprächs- und Liebesraum situiert.⁴¹ Auch Paul Celans Gedichte und Reden wären im Blickwinkel einer spirituellen Lebenskunst neu zu lesen. Was ist es schließlich anderes als ein Aufruf zur *cura sui*, wenn er im *Meridian* laut über die Möglichkeit nachdenkt, mit der Kunst in die „allereigenste Enge“ zu gehen und sich frei zu setzen?⁴² Ich beginne dies als parrhesiastische Rede zu verstehen, die dazu rät, sich in der Vielfalt der Möglichkeiten und Verlockungen nicht zu verlieren, sondern sich ihnen zu entziehen, ohne sich dabei von der Welt abzuwenden, zu verzichten, um sich selbst in dem wenigen, das man ist, zu erfahren, in der Absicht, für das eigene, endliche Leben, das die Fülle des Hiesigen einlöste, frei zu werden. Celan hat diesen Gedanken in einem Nachlass-Gedicht festgehalten:

*Schreib Dich nicht
zwischen die Welten*

*komm auf gegen
der Bedeutungen Vielfalt,*

*vertrau der Tränenspur und lerne leben.*⁴³

⁴¹ Vgl. dazu ausführlich T. Tholen, *Essayismus und Dialog bei Robert Musil*, in: ders., *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*. Heidelberg 1999, 192–212.

⁴² P. Celan, *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Büchner-Preises am 22.10.1962*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3. Hrsg. v. B. Allemann und S. Reichert. Frankfurt/M. 1983, 200.

⁴³ P. Celan, *Schreib dich nicht*, in: ders., *Die Gedichte aus dem Nachlaß*. Hrsg. v. B. Badiou. J.-C. Rambach und B. Wiedemann, Frankfurt/M. 1997, 133.