Rilkes «Duineser Elegien»

Autor(en): **Arendt, Hannah / Stern, Günther**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **- (1930)**

Heft 11

PDF erstellt am: **17.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760191

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Rilkes «Duineser Elegien» [1])

von Hannah Arendt und Günther Stern

« Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen? »

Echolosigkeit und das Wissen um die Vergeblichkeit ist die paradoxe, zweideutige und verzweifelte Situation, aus der allein die *Duineser Elegien* zu verstehen sind. Dieser bewußte Verzicht auf Gehörtwerden, diese Verzweiflung, nicht gehört werden zu können, schließlich der Wortzwang ohne Antwort ist der eigentliche Grund der Dunkelheit, Abruptheit und Überspanntheit des Stiles, in dem die Dichtung ihre eigenen Möglichkeiten und ihren Willen zur Form aufgibt.

Vor einer derart kommunikationentfremdeten Dichtung entsteht die grundsätzliche Frage, wie weit sie noch verstanden sein will, wie weit sie verstanden werden kann, d. h. für uns: wie weit Interpretation noch erlaubt ist. Diese in der Sache selbst liegende Schwierigkeit zeigt sich am eindeutigsten in der 5. Elegie, in der jede Sinnkonstruktion und jedes nachträgliche Brückenschlagen von Zeile zu Zeile unmöglich wäre, da die Bildassoziationen in ihrer unnachvollziehbaren Einmaligkeit und Situationsabhängigkeit einem völligen Belieben anheimgegeben sind. Methodisch möglich bleibt hier allein, den Hintergrund des Gestimmtseins, gleichsam die Tonart, die als einzige Einheit feststeht, deutlich zu machen. Aus dieser Einheit tauchen die einzelnen Zeilen zusammenhanglos und inselhaft auf; ihre Umstellung wäre durchaus denkbar. Trotz dieser völligen Beliebigkeit, trotz des Mangels an einem zeitlich unumkehrbaren Prozeß, trotz der Gleichzeitigkeit der Bilder häuft sich die Dichtung doch nicht zu einer sinnlosen Assoziationsmenge. Denn alles Einzelne und in dieser Vereinzelung nicht zu Verbindende beruht auf dem Grunde des eigentlich zu Sagenden, der die isolierten Bilder erst herauftreibt. Dieser Grund ist hier die Vergeblichkeit, von der aus jedes einzelne Bild nur *eines* ist unter unendlich vielen möglichen, und das von sich aus andere mit sich zieht.

Bei dem religiösen Sinn der Elegien bedeutet unverbundenes Nebeneinander zugleich Unverbindlichkeit. Diese zusammen mit der ein-

[1]) Die nachstehenden Ausführungen verzichten darauf, mehr oder anderes zu geben, als es ein von Zeile zu Zeile mitgehender Kommentar ebenfalls könnte. Eine konsequent systematische Darstellung wäre dem Sinn der Dichtung unangemessen.

gestandenen Echolosigkeit (die wiederum nur als Dichtung sich äußern kann), macht die eigentümlich zweideutige Situation der Elegien aus. So ist diese Dichtung zwar religiös bestimmt, aber kein religiöses Dokument. Bezeichnend dafür ist die merkwürdige Tatsache, daß für « Gott » zumeist Zwischenschichten eintreten, die « Engel » oder die « Toten », oder in äußerster Unbestimmtheit ein « Man » (« denn man ist sehr deutlich mit uns » 4. El.). Daß die eigentlich religiöse Kategorie in völliger Unbestimmtheit belassen wird, bedeutet eine Rückbesinnung auf *das* Religiöse. Die Macht Gottes wird zwar verspürt, aber wer und wo der Mächtige sei, verbleibt in der Antwort nicht mehr erhoffenden Frage. Diese Frage geht dennoch an ihrer Antwortlosigkeit nicht zugrunde, sie lebt als Unruhe weiter und schlägt in endgültige Verzweiflung an der Treffbarkeit Gottes um. Im Unterschied zu jeder unverbindlichen Religiosität, die mit ihrem eigenen Gefühl zufrieden, auf einen persönlichen Gott verzichten zu können glaubt, sichert sich Rilke in der Unbestimmtheit des « Man » ein letztes Residuum des Objektiven. Hieraus entspringt die einzigartige Einschätzung der Verzweiflung und der Schmerzen, die nicht (wie etwa noch bei Kierkegaard) Gefahr und « Ärgernis » des Religiösen sind, sondern umgekehrt zu der religiösen Situation schlechthin werden: von Gott geschlagen sein, es zu wissen, ja noch zu rühmen, wird zu der letzten Möglichkeit, Gott zu erfahren.

> « Daß ich dereinst, an dem Ausgang der grimmigen Einsicht,
> Jubel und Ruhm aufsinge zustimmenden Engeln.
> Daß von den klargeschlagenen Hämmern des Herzens
> keiner versage an weichen, zweifelnden oder
> reißenden Saiten. Daß mich mein strömendes Antlitz
> glänzender mache: daß das unscheinbare Weinen
> blühe. O wie werdet ihr dann, Nächte, mir lieb sein,
> gehärmte. .... Sie (sc. die Schmerzen) .... sind ja
> unser winterwähriges Laub, unser dunkeles Sinngrün,
> *eine* der Zeiten des heimlichen Jahres –, nicht nur
> Zeit –, sind Stelle, Siedelung, Lager, Boden, Wohnort. » 10. El.

Trotz ihrer religiösen Zweideutigkeit ist die Rilkesche Welt wie jede echte religiöse eine *akustische.*[1]) Niemals sind « Rang » oder « Engel », allgemeiner das « stärkere Dasein » (1. El.) für Rilke objekthafte Gesichte; jedenfalls verlegt er jede direkte und visionäre Be-

[1]) Siehe die Bildlosigkeit des Judentums (Index für die Unlokalisiertheit, positiv: Allgegenwart, d. h. Unbegrenzbarkeit und Unabbildbarkeit Gottes), die Bestimmung der πίστις als ἀκοή im Neuen Testament, überhaupt die Rolle des Gebetes, das nicht beschwört und sich nicht an ein Idol wendet, sondern *erhört* werden will; schließlich über Augustin, Luther, Calvin bis zur säkularisierten Ethik Kants, der noch vom « Ruf » der Pflicht spricht.

gegnungsmöglichkeit des Engels in ein unserer Zeit und ihren Möglichkeiten grundsätzlich vorausliegendes Zeitalter:

«....Wohin sind die Tage Tobiae,
da der Strahlendsten einer stand an der einfachen Haustür,
zur Reise ein wenig verkleidet und schon nicht mehr furchtbar;
(Jüngling dem Jüngling, wie er neugierig hinaussah).
Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf-
schlagend erschlüg uns das eigene Herz....» 2. El.

Was nun ihm, dem vergeblich Lebenden, allein noch hörbar bleibt, ist das «Wehende» zwischen den Rängen. Das Hören bindet sich so wenig an ein Objekt, daß es gerade erst umgekehrt «seine ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet» (1. El.) erhält, wenn die Objekte sich verlieren und verwehen: es ist nicht ein jeweiliges Hören einer artikulierten Nachricht, sondern die Inständigkeit des Herzens («Höre, mein Herz»), also ein Seinsmodus («so waren sie hörend», 1. El.). Diese Inständigkeit setzt ebensowenig wie die Inständigkeit des Gebetes, mit der sie eigentlich identisch ist, schon die Gegenwart der antwortenden Stimme voraus, sondern ist in ihrer Intensität unabhängig von deren Gegenwart; ja das Hörendsein ist soweit schon seine eigene Erfüllung, daß es selbst der Erhörung seiner Inständigkeit nicht mehr achtet.

«.... Höre, mein Herz, wie sonst nur
Heilige hörten: daß sie der riesige Ruf
aufhob vom Boden; sie aber knieten,
Unmögliche, weiter und achteten's nicht:
so waren sie hörend ....» 1. El.

Was Rilke in seiner religiös entfremdeten Situation, in der er «Gottes Stimme bei weitem nicht mehr ertrüge», in der er «verginge von seinem stärkeren Dasein», noch zu retten sucht, ist diese Inständigkeit des Hörens, dieses *Im-Hören-sein*. Heute braucht das Im-Hören-sein Bedingung und Gelegenheit. An die Stelle der völligen Objektlosigkeit, der unser Herz nicht mehr gewachsen ist, tritt als Gelegenheit das Schwinden des Objektes, dem wir lauschend nachgehen: das Wehen aus der «Lücke», die der Sterbende im Übergang aus unserm Dasein zum «stärkeren», aus einem Rang zum anderen in den Kreis der Lebenden reißt. Der «andere Bezug» (9. El.) wird nun nicht mehr erfahren, nur noch der Hingang zu ihm, den wir hören im Vermissen eines eben Hingegangenen. («Es rauscht jetzt von jenen jungen Toten zu dir.»)

Durch die Aussichtslosigkeit, unmittelbar die Transzendenz zu

erfahren, erhält der Sterbende in seinem Transzendieren von einem Dasein ins andere grundsätzliche religiöse Bedeutung: er wird einer der Vermittler und eine der Bedingungen, um die Existenz des « andern Bezuges » zwar nicht mehr zu erfahren, aber von ihr gerade noch zu hören. In diesem Hören auf den entweichenden Toten schwinden wir mit, erreichen zwar den andern Bezug nicht (« Und das Totsein ist mühsam und voller Nachholn, daß man allmählich ein wenig Ewigkeit spürt. »), sind aber bereits unserer menschlichen Erde entfremdet und schweben zweideutig zwischen einem Nicht-mehr und einem Noch-nicht:

« Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen,
kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben,
Rosen, und andern eigens versprechenden Dingen
nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben;
. . . . . .
Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose im Raume
flattern zu sehen. . . . » 1. El.

Obwohl für Rilke menschliches Dasein und menschliches Rufen heute grundsätzlich in der Vergeblichkeit bleibt, versteht sich doch diese seine Dichtung als « Auftrag » (im Unterschied zu den *Sonetten an Orpheus*, wo Gesang als « Dasein » angesetzt ist, dieser Gesang aber gleichfalls in der Vergeblichkeit bleibt: «Wann aber *sind* wir? » Orpheus, 1. III.). Dieser Auftrag rührt nicht her aus « der Engel Ordnungen », um die die Elegien vergeblich zu werben versuchen (« Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. » 7. El.), geht auch nicht aus von den Menschen, sondern von den Dingen. (« Ach, wen vermögen wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht. . . . Es bleibt uns vielleicht irgendein Baum an dem Abhang. . . . es bleibt uns die Straße von gestern. . . . » 1. El.). Daß das, was an Weltbeziehung übrig geblieben ist, sich zum verhältnismäßig Fernsten hinrettet, sich jedenfalls nicht an den Andern, Nächsten wendet, sondern diesem Fernen sich verpflichtet und zu ihm eine Nähe behauptet, beweist, in welchem Maße das menschliche Dasein hier der Welt entfremdet ist:

« . . . . drum zeig
ihm das Einfache, das, von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil. » 9. El.

Dinge sind Auftrag; aber sowohl in der Ausdrücklichkeit wie in der Nachträglichkeit menschlicher Zustimmung « von weit her » (9. El.)

zeigt sich der Mangel an primärer Zugehörigkeit des Menschen zu ihnen. Denn eigentlich hängt der Mensch bezuglos in der Luft. Im Unterschied zu jeder historisch bekannten ist diese Weltfremdheit nicht direkt und ursprünglich von einer Transzendenz bestimmt oder rettet sich in diese, sondern macht einen charakteristischen Umweg. Der Umweg besteht in dem, was Rilke « Rettung » nennt. Die Hintergründe dieser Rettung sind folgende: Dinge sind vergänglich und daher rettungsbedürftig. Rettung ist nicht einfach ein spontan menschlicher Akt, sondern Auftrag und Drang der Dinge (« drängender Auftrag » 9. El.) andererseits – und darin besteht der Umweg, und die allein mögliche Leistung des Menschen für den « andern Bezug » – ein Hinüberretten in das « stärkere Dasein ». Der « andere Bezug » ist für Rilke hier das « Unsägliche », die Dinge aber sind Sägliches (« Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, – » 9. El.). Retten aber ist Nennen, d. i. vor Verfall bewahren. Nennen ist schließlich Rühmen. Gerühmt-werden aber heißt hier nicht nur in seinem unveränderten Sein belassen und als solches Gepriesenwerden, sondern bedeutet grundsätzlich eine Verwandlung in ein stärkeres Sein:

« .... aber zu *sagen*, verstehs,
o zu sagen *so*, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein.... » 9. El.

Für die Verwandlung genügt es nicht einfach, dem Engel das Sägliche zu sagen; es bleibt nur erhalten im wiederholten Weitererzählen (7. El.). Der Mensch übernimmt diese Rettung, weil er in ihr wiederum einen Zutritt zu dem « andern Bezug » findet; die Dinge muten sie ihm zu, denn

« .... Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild. » 9. El.

Dieser Drang und diese « Zumutung » (1. El.) sind um so merkwürdiger, als die Dinge für Rilke einen Existenzvorrang vor dem Menschen haben; sie sind relativ dauernder als der Mensch, der in seiner äußersten Flüchtigkeit der Welt eigentlich nicht mehr zugehört, der die Dinge « bestehen » in ihrem relativen Bestand, und der von ihnen nur geduldet ist:

« .... Siehe, die Bäume sind; die Häuser,
die wir bewohnen, bestehn noch. Wir nur
ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch.
Und alles ist einig, uns zu verschweigen, halb als
Schande vielleicht und halb als unsägliche Hoffnung. » 2. El.

Die Verwandlung des « Sichtbaren ins Unsichtbare » ist nun für Rilke eine aus der heutigen Situation entspringende Aufgabe, die er folgendermaßen motiviert: heutige Welt ist nur noch innen (« immer geringer schwindet das Außen », 7. El.), das Leben wird « Tun ohne Bild ». Daher verfallen die Dinge, die durch dieses Tun « verdrängt » und « ersetzt » werden. Verfallen besagt zugleich: es entstehen keine neuen Dinge. Der Gedanke läge nun nahe, Innerlichkeit selbst schon als ein Bestimmtsein von Transzendenz zu verstehen. Aber nur solange noch das Innere sich in einem Außen manifestierte, war der fraglose Bezug zur Transzendenz gesichert und eine Übergabe wie ein Rühmen und Retten überflüssig. Erst heute, da das Außen schwindet («Wo einmal ein dauerndes Haus war, schlägt sich erdachtes Gebild vor », 7. El.), und die Beschränkung auf das Unsägliche lediglich eine Privatisierung, nicht ein ursprüngliches Transzendieren bedeutet, bedürfen schließlich wir « Enterbte » der Dinge als unserer letzten Möglichkeit des Preisens und des Hinübergreifens in die andere Ordnung:

> « Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche, ihm
> kannst du nicht großtun mit herrlich Erfühltem; im Weltall,
> wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling, drum zeig
> ihm das Einfache.... » 9. El.

Diese Privatisierung aber besagt nicht nur einen Rückzug von der Welt, sondern – und das ist das Entscheidende – zugleich eine « Abwehr » gegen den Engel:

> « Engel, und würb' ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein
> Anruf ist immer voll Hinweg; wider so starke
> Strömung kannst du nicht schreiten. Wie ein gestreckter
> Arm ist mein Rufen. Und seine zum Greifen
> oben offene Hand bleibt vor dir
> offen, wie Abwehr und Warnung,
> Unfaßlicher, weit auf. » 7. El.

Erst aus der Vergeblichkeit der Werbung und der Verzweiflung an ihr erwächst die Preisung. Nur in der Preisung gibt es noch ein Gehörtwerden, nämlich ein Gehörtwerden des Erzählten, wenn auch kein *Erhörtwerden*. Der erste Impuls des Rufes ist somit ein religiöser, und aus seinem Scheitern erwächst die Dichtung, die also eine doppelte Zweideutigkeit in sich birgt: an ihrem religiösen Ursprung gemessen ist sie als Dichtung schon dessen Verfälschung. Als Dichtung aber, d. h. als innerweltlicher Ausdruck, scheitert sie an ihrer eigenen Voraus-

setzung.[1]) « Höre, mein Herz, wie sonst nur Heilige hörten » – dies der Impuls, der aber, wie das Folgende zeigt (« Nicht daß du Gottes ertrügest die Stimme, bei weitem ») das Scheitern des Hörens schon in sich birgt.

Denn darin gerade besteht das hier Eigentümliche, daß die Echolosigkeit der « andern Ordnung », die « es gelassen verschmäht, uns zu zerstören » (1. El.) nun in der Tat nicht zerstört, sondern in ein Positives umschlägt: hier entspringt der Begriff des Schönen.

> « ....Denn das Schöne ist nichts
> als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen,
> und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
> uns zu zerstören .... » 1. El.

Das Schreckliche ist also, sofern es erträglich ist, das Schöne. Andererseits ist umgekehrt das Schöne in den *Duineser Elegien* nicht autark, wie es sich in den « attischen Stelen » der Griechen darbietet, sondern nur ein Anfang, nämlich der Anfang des Schrecklichen. Obwohl also diese Dichtung keine reinliche Scheidung in Schönes und Schreckliches, in göttliche und menschliche Kompetenz kennt (« diese », sc. die Griechen, « Beherrschten wußten damit: soweit sind wir's, dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter » 2. El.), und obwohl sie betroffen wird von der Schrecklichkeit des « stärkeren Daseins », ist sie dennoch möglich, da sie dieses Dasein als Schönes zu bewundern vermag. So ist es direkt die Vergeblichkeit, in der die Dichtung gründet: an dem Indifferenzpunkte, an dem religiöse Intention und religiöse Abweisung sich aufheben, entsteht Ruhe und Gleichgewicht und damit die Schönheit, die ursprünglich mit Religion nichts zu tun hat. Säkularisierung des Religiösen, die in jedem Ästhetizismus unverbindliche Ausnutzung religiösen Gutes darstellt, entspringt hier einer bestimmten religiösen Erfahrung, der Erfahrung der Vergeblichkeit.[2])

---

[1]) Allerdings sieht Rilke die Realität einer andern Werbung, die aber dem Menschen verschlossen ist. Diese wirbt nicht mehr *um* etwas, sondern schreit « rein wie der Vogel » (7. El.), d. h. frei von Sorge. Vgl. *Sonette an Orpheus* 1,3: « Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehr, nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes;.... In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch. Ein Hauch um nichts. » Dazu s. u. die Interpretation des Daseinsbegriffes.

[2]) Während bei Kant durch die Möglichkeit unserer Uninteressiertheit an Welt das Reich der Schönheit sich konstituiert, und das « stärkere Dasein », das « Erhabene » nur Anhang dieses Schönen ist, entsteht hier die Schönheit nur durch die Uninteressiertheit des « stärkeren Daseins » an uns und ist somit Derivat des « Erhabenen ».

Indessen ist Vergeblichkeit bei Rilke nur Index des dichtenden Menschen, der allerdings als Verkörperung der Vergeblichkeit fast durchweg unausdrücklich für das menschliche Dasein und seine Situation überhaupt eintritt. Diese Existenz gilt aber nicht als echtes Dasein. Und so stellt Rilke jeweils der spezifisch menschlichen Situation des Dichters verschiedene echte Situationen bzw. Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins gegenüber. Situation bedeutet hier nicht ephemere Lage innerhalb *eines* Lebens, sondern ein spezielles Leben als Lage selbst: Tier repräsentiert nicht eine Gattung Lebewesen, sondern eine bestimmte Situation, ein bestimmtes In-der-Welt-Sein, nämlich das «todlos» und zukunftlos Aufgehen in der reinen Gegenwärtigkeit. So ist « Held » nicht der, der rühmenswerte Taten vollbringt, sondern die Situation des dauernden Sterbens, des « von der Dauer Nicht-angefochten-seins » (6. El.), d. h. des Termin- und so Todlosseins; der Sterbende nicht der Mensch, dessen Leben endet, sondern das Im-Tod-sein, d. h. hier wiederum: den Tod nicht als Termin vor sich haben und deshalb todlos und zukunftlos sein. So bedeutet auch Kind nicht Mensch in seiner frühen Phase, sondern die Situation des Noch-nicht-Zukunft-habens, der reinen Gegenwärtigkeit. So ist schließlich der Liebende nicht der einem andern Menschen Verbundene, sondern das jedem Liebesobjekt zuvorkommende, von ihm unabhängige, ja von ihm verfälschbare In-der-Liebe-sein schlechthin.

Damit ist deutlich: echt ist Dasein für Rilke dort und nur dort, wo es entsubstantialisiert und entobjektiviert ist, weder gebunden an ein persönliches Schicksal, noch begrenzt, d. h. für ihn « verdeckt », durch ein Gegenüber, sei es durch den Tod als Termin oder durch den Geliebten als den nur Einen. Positiv bedeutet Dasein dann die reine, gegensatzfreie Gegenwart, den « reinen Vorgang », der die anderen zeitlichen Dimensionen menschlichen Seins, Zukunft und Vergangenheit nicht in sich birgt.[1]) Diesem Dasein stellt nun Rilke das gegenüber, was er «Schicksal» nennt. Schicksal ist Zeitlichsein, das Frontiertsein durch ein Gegenüber und das Begrenztsein durch den Tod. In diesem Begrenztsein durch den Tod, in der Terminhaftigkeit des menschlichen Lebens gründet Zeit als schlechte

[1]) Dem Tier allerdings gesteht Rilke, wenn auch niemals Zukunft, so doch eine gewisse Vergangenheit zu, dessen Index die Schwermut ist. Denn das Tier ist etwas, was « fliegen muß und stammt aus einem Schoß. » (8. El.) Dadurch ist die Gegenwart des Tieres unsicher (« denn Schoß ist alles »). Aber diese Vergangenheit kennt keine einzelnen, persönlichen Fakten – Erinnerung « überwältigt » nicht, sondern ist nur das ihm anhaftende Faktum ehemaliger « Abstand »losigkeit.

Dauer, Vergänglichkeit als Angst vor dem Verlust und die Begehrlichkeit (s. 8. El.), deren höchste Ausformung die Werbung darstellt.

> « Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein
> und nichts als das und immer gegenüber. » 8. El.

Schicksalhaftigkeit ist nun allerdings Bedingung für das Dichtersein im Sinne der *Duineser Elegien*, denn Gegenübersein heißt ja nichts anderes als Sich-einlassen mit den Dingen, deren Preisung uns die Tür zum « andern Bezug » öffnet:

> «warum dann
> Menschliches müssen – und, Schicksal vermeidend,
> sich sehnen nach Schicksal?....
> .....
> Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
> alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
> seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. *Einmal*
> jedes, nur *einmal. Einmal* und nicht mehr. Und wir auch
> *einmal*. Nie wieder. Aber dieses
> *einmal* gewesen zu sein, wenn auch nur *einmal:*
> irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar. » 9. El.

Schicksal ist also Provisorium und zwar in seiner Einmaligkeit so unwiderrufbar wie unwiederholbar. Diesem Ernstnehmen des Provisorischseins, das den Dichter ausmacht, steht schroff und scheinbar widerspruchsvoll jene Aussage gegenüber, durch die an anderer Stelle das Hiersein charakterisiert wird: dort bedeutet es das über seine Einmaligkeit sich hinwegtäuschende *Verweilen* in der Blüte (6. El.), in der unnötigen Breite, der etwa der Held entgeht:

> « ....Dauern
> ficht ihn nicht an. Sein Aufgang ist Dasein; beständig
> nimmt er sich fort und tritt ins veränderte Sternbild
> seiner steten Gefahr.... » 6. El.

Einsamkeit entsteht für Rilke aus der Vergänglichkeit und Unverläßlichkeit dieser Welt: uns verlassen die vergänglichen Dinge, wir « ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch ». (2. El.) Diese Unverläßlichkeit in der Welt ist also doppelt bestimmt: die Dinge verlassen uns, die « wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind in der gedeuteten Welt » (1. El.), und wir verlassen die Dinge, « denn Bleiben ist nirgends ». (1. El.) Diese zweifache Verlassenheit, von Rilke unausdrücklich positiviert zur Verlaßbarkeit, erhält als Einsamkeit ihre selbständige Bedeutung. Damit ist auch deutlich, daß die Liebe für Rilke zu einer repräsentativen Situation wird; denn Liebe ist prinzipiell Liebe der

Verlassenen. Als Situation haftet sie nicht an der einzelnen Gelegenheit und der einzelnen geliebten Person, die nur Anlaß ist; sie ist auch nicht verstanden als ein Gefühl neben anderen. Liebe übersteigt und vergißt zugleich die geliebte Person, da sie mehr meint als den zufällig Einzelnen, und ihr Horizont verstellt wird durch die Nähe des Geliebten (« Ach, sie verdecken sich nur miteinander ihr Los. » 1. El.) Liebe ist nur in dieser Verlassenheit; freigegeben vom Geliebten in die Weite ihres eigenen Horizontes kann sie Organon werden für das Verständnis der Weltbezüge. Dabei bleibt sie völlig in ihrer Verlassenheit und Weltentfremdung. Denn die Welt, die der Liebe offensteht, ist eine grundsätzlich andere als diejenige, die sich uns im täglichen Hier und Jetzt natürlich darbietet. Sie ist Welt in kosmologisch-hierarchischem Verstande, deren obere Schichten Rilke terminologisch « Ränge » und « Ordnungen » nennt. Also gerade die nahe und uns unmittelbar angehende Welt bleibt in diesem « Erkennen » ungegeben, und darin manifestiert sich noch einmal ausdrücklich jene dem Welterkennen nur scheinbar entgegengesetzte Weltentfremdung. Wird auch die diesseitige Welt übersprungen, so doch nicht zu Gunsten einer radikal anderen, sondern zu Gunsten der oberen Weltschichten, die trotz ihrer sonst grundsätzlichen Unzugänglichkeit nicht eigentlich jenseitig, trotz ihrer Erfahrbarkeit in der einzigen Situation der Liebe nicht diesseitig sind, sondern eben noch dem hierarchisch-geordneten Sein zugehören. In diesem Ansatz, der die schroffe Alternative von Diesseits und Jenseits durch die Pluralität der Seinsebenen neutralisiert, und durch das Fehlen jeder absoluten und vom Diesseits radikal abgelösten Transzendenz wird die Zweideutigkeit der religiösen Situation, aus der die *Duineser Elegien* erwachsen, von neuem sichtbar.

Da es nun wahre Transzendenz in dieser geordneten Welt nicht gibt, gibt es auch nicht wahre Übersteigung, sondern nur Aufsteigen in andere Ränge. Dieses Aufsteigen ist eigentlich ein Aufgehen, das rein nur die Liebende leistet. Aufgehen, d. h. Untergang ist nun aber die radikalste Möglichkeit zu *sein* (« Denn Bleiben ist nirgends »). Erst in diesem Untergang, der die Selbstzerstörung der Liebenden und ihres Hanges an den Geliebten garantiert, befreit sich die Liebende völlig vom Geliebten, vom Hange an ihn und von sich selbst. Im Sich-selbst-Aufgeben unterscheidet sich die Liebende vom Helden, der zwar gleichfalls im Untergang sein Dasein hat, aber: « selbst der Untergang war ihm nur ein Vorwand zu sein: seine letzte Geburt » (1. El.), und damit letzte Ausschärfung und endgültige Bestätigung

seiner individuell einzelnen Existenz. Diese Vereinzelung des Seins hat die Liebende im Untergang gerade aufgegeben. Denn eigentlich gibt es für Rilke nur die *eine* Liebende:

> « Aber die Liebende nimmt die erschöpfte Natur
> in sich zurück, als wären nicht zweimal die Kräfte,
> dieses zu leisten.... » 1. El.

Jede Einzelne ist nur die naturhafte Wiederholung, die jährlich neue und doch gleiche Blüte. Diese naturhafte Wiederholung ist allerdings in charakteristischer Weise unselbstverständlich und müßte eigentlich je von der Liebenden selbst ausdrücklich gemacht werden. Dies Ausdrücklichmachen der Wiederholung ist der Verzicht auf das eigene individuelle Sein, eine radikale Entindividualisierung:

> « ....
> das, was man war in unendlich ängstlichen Händen,
> nicht mehr zu sein, und selbst den eigenen Namen
> wegzulassen wie ein zerbrochenes Spielzeug. » 1. El.

Die Liebende verliert die Vereinzelung ihres individuellen Geschickes, wenn sie ihr eigenes Schicksal mit dem gleichen aller übrigen und früheren Liebenden vergleicht, ihm angleicht und es schließlich mit diesem einen identifiziert:

> « ....Hast du der Gaspara Stampa
> denn genügend gedacht, daß irgendein Mädchen,
> dem der Geliebte entging, am gesteigerten Beispiel
> dieser Liebenden fühlt: daß ich würde wie sie?
> Sollen nicht endlich uns diese ältesten Schmerzen
> fruchtbarer werden? Ist es nicht Zeit, daß wir liebend
> uns vom Geliebten befrein und es bebend bestehn:
> wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung
> mehr zu sein als er selbst.... » 1. El.

Liebe ist desto liebender je weniger sie gestillt ist; will sie sich stillen lassen, so flüchtet sie sich vor der Verlassenheit ihrer eigenen Liebe in den sicheren Schutz des Geliebtwerdens: « Ach sie verdecken sich nur miteinander ihr Los. »

> « Liebende, seid ihrs dann noch? Wenn ihr einer dem andern
> euch an den Mund hebt und ansetzt –: Getränk an Getränk:
> o wie entgeht dann der Trinkende seltsam der Handlung. » 2. El.

Durch diese Möglichkeit, sich « miteinander das Los zu verdecken », ist der Unterschied zwischen dem Rilkeschen Ansatz und allen jenen Theorien, die gleichfalls Liebe als Organon der Erkenntnis ansetzen (Augustin, Pascal, Kierkegaard, Scheler), deutlich. Während nämlich bei diesen Liebe als singulärer Akt verstanden und nunmehr gerade

der von der Liebe fixierte Gegenstand für den Liebenden erkennbar wird, besagt hier Liebe primär die Situation des objektlos In-der-Liebe-seins, in der umgekehrt die geliebte Person vergessen und übersprungen wird zugunsten einer Transzendenz: in dieser Situation überfliegt die Liebe ihre angeblich immanente Kompetenz, um den Blick zu öffnen für die Welt- und Rangbezüge, für den « andern Bezug » und die « Ordnungen der Engel », die die Liebende in ihrem Verlassensein nicht nur erkennt, sondern denen sie zugehört:

« .... Doch selbst nur
eine Liebende, o, allein am nächtlichen Fenster....
reichte sie dir nicht ans Knie –? » 7. El.

In der Liebe übersteigt das menschliche Dasein noch in einer anderen Richtung die Grenze seiner eigenen Individualität. So wie es in der Verlassenheit sich aufgibt und sich übersteigert in andere Ränge, so findet es sich hinabsteigend in die Abgründe seines eigenen Ursprungs zurück zu den Wurzeln, « wo seine kleine Geburt schon überlebt war. » (3. El.) Zwar bedarf diese Rückkehr zum « gewaltigen Ursprung » der Geliebten als Anlaß:

« Zwar du erschrakst ihm das Herz; doch ältere Schrecken
stürzten in ihm bei dem berührenden Anstoß. » 3. El.

Auf ihren Zuruf findet er aber nicht zu ihr, sondern zurück in

« .... seines Inneren Wildnis,
diesen Urwald in ihm, auf dessen stummem Gestürztsein
lichtgrün sein Herz stand .... »

Findet er zurück in den Abgrund seiner eigenen Existenz, so zieht dieser ihn doch tiefer über die Grenzen seines eigenen Selbst, so daß nun der Abstieg in die Gründe der Individualität hinübersteigt in die unendliche Vorzeit seines Geschlechtes,

« .... in das ältere Blut, in die Schluchten,
wo das Furchtbare lag, noch satt von den Vätern. »

Das erst macht die Abgründigkeit des Geschlechts aus (des « verborgenen schuldigen Fluß-Gott des Bluts »), daß zugleich das eigene und das « ältere Blut » der Geschlechter aufgerührt wird. Das heißt nicht, daß sich nun die einzelnen Ahnen in klarer geschichtlicher Folge geben: « das zahllos Brauende » steigt auf, der Urgrund, aus dem die einzelnen geschichtlichen Geschlechter sich erst lösen, und gegen deren Nacheinander er in seinem absoluten Vergangensein gleichgültig bleibt. In ihm ist alles Spätere schon vorgesehen und überholt, wie der Liebende

selbst so auch die Geliebte. Diesem Land der Vorzeiten, aus dem die « Fluten der Herkunft » steigen, gehört der Jüngling an, denn

« .... jedes
Schreckliche kannte ihn, blinzelte, war wie verständigt.
Ja, das Entsetzliche lächelte.... Selten
hast du so zärtlich gelächelt, Mutter. Wie sollte
er es nicht lieben, da es ihm lächelte.... » 3. El.

Da er jenen unvordenklichen Zeiten, die über ihn verständigt sind, nun wieder zugehört, ist er seiner natürlichen Mitwelt entfremdet, der Mutter wie der Geliebten: selbst seiner Mutter, die nur scheinbar Ursprung und Vergangenheit ist; denn im Vergleich zu dieser absoluten Vergangenheit, die als Genos grundsätzlich jede, auch die von uns erst zu realisierende Zukunft in sich birgt, ist die Mutter wie alles Gegenwärtige und alles Künftige bereits « überlebt », das Vergängliche vergangener als die absolute Vergangenheit selbst.

« .... O Mädchen,
dies: daß wir liebten *in* uns, nicht Eines, ein Künftiges, sondern
das zahllos Brauende; nicht ein einzelnes Kind,
sondern die Väter, die wie Trümmer Gebirgs
uns im Grunde beruhn; sondern das trockene Flußbett
einstiger Mütter –; sondern die ganze
lautlose Landschaft unter dem wolkigen oder
reinen Verhängnis –: *dies* kam dir, Mädchen, zuvor. » 3. El.

Liebe ist nicht nur für den Liebenden selbst, sondern indirekt auch für den dritten Fragenden Möglichkeit der Seinsgarantie. Der Dritte fragt nun allerdings entscheidend anders: ihm nämlich scheinen die Liebenden die zweifellosesten Bürgen des menschlichen Daseins überhaupt, nicht aber Garanten einer transzendenten Welt. Bürgten die Liebenden für eine der Vergänglichkeit entzogene Möglichkeit diesseitiger Existenz,

« weil die Stelle nicht schwindet, die ihr, Zärtliche,
zudeckt; weil ihr darunter das reine
Dauern verspürt.... » 2. El.

so wäre auch für ihn etwas mitgeleistet:

« Liebende, euch, ihr ineinander Genügten,
frag ich nach uns. Ihr greift euch. Habt ihr Beweise? »

Durch die Einführung des Dritten tritt also eine merkwürdige Aspektdrehung ein: die Liebenden sind nun gerade nicht mehr die Ungestillten, für die die Gegenwart verschwindet zu Gunsten einer eschatologisch bestimmten Zukunft, sondern die « ineinander Genügten », denen sich in der Erfüllung des Augenblicks die Gegenwart verabsolutiert

und zur « Ewigkeit » wird, (« so versprecht ihr euch Ewigkeit fast von der Umarmung »). Damit ist Zeit wie Vergänglichkeit paralysiert, und in der Fülle der Liebe doch noch ein der Vergänglichkeit entrissenes Dasein verbürgt.

Dreifach sieht also Rilke Liebe als eigentliche Existenz des Menschen: einmal als Verlassenheit und Möglichkeit der Transzendenz, dann als Verlassen und Möglichkeit der Rückkehr zum Ursprung, zu den « Müttern », schließlich als innerweltliche Möglichkeit der « reinen Dauer ». Dreimal wird auf völlig verschiedene Weise die Vergänglichkeit paralysiert; aber in allen diesen drei Fällen bleibt ein Gleiches: Liebe ist nur dort eigentlich, wo sie von allen bindenden Zielen und von aller Weltfixierung befreit ist.

Die Weltentfremdung, die in der Liebe ausdrücklich gemacht wird, ist ursprünglich kein positiver Charakter des Menschen. Dadurch werden alle Aussagen Rilkes über Weltabgelöstheit vieldeutig und ambivalent. Weltfremdheit ist positiv als Leistung der Liebe Freisein-von und Freisein-für, sie ist negativ Ausgestoßensein aus der Welt. Dieses Ausgestoßensein wird näher charakterisiert als « Nichtverständigtsein ». Das Tier ist « verständigt », gehört dieser Welt, ihrem Rhythmus, ihren Gezeiten so zu, daß sein Teilhaben an der Welt nichts weniger als Teilsein von ihr besagt. Wenn wir dagegen versuchen, an der Welt teilzunehmen und ihr anzugehören,

> « so drängen wir uns plötzlich Winden auf
> und fallen ein auf teilnahmslosen Teich. »; 4. El.

scheitern damit an der Indifferenz der Welt an uns, denn « Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zugvögel verständigt », die in der Sommersuche erfahrungunbedürftig ihren Süden finden, mit dem Sommer sommerlich und mit dem Winter winterlich sind. Der Mensch aber ist durch seine Fremdheit so rhythmusunsicher, daß ihm nicht nur im Sommer der Sommer und im Winter der Winter gegeben ist, sondern jeweils in Unsicherheit beides zugleich, unverbunden mit der Welt, als unverbindliche Möglichkeiten: « Blühn und Verdorrn ist uns zugleich bewußt. » Die ausdrückliche Dialektik, die Rilke der menschlichen Erfahrung zuspricht –

> « Uns aber, wo wir eines meinen ganz,
> ist schon des andern Aufwand fühlbar. » –

ist somit nicht theoretisch, sondern Index für die Unsicherheit und das relative Nicht-in-der-Welt-sein des Menschen.

Unter diesem Gesichtspunkt des Einig-seins mit der Welt erhält nun das Tier für Rilke kosmologische Bedeutung. Einig mit dieser Welt, der es nicht nur angehört, sondern die es mit ausmacht, kennt es kein endgültiges Aus-der-Welt-herausmüssen, ist « frei von Tod » (8. El.) und in der « reinen Dauer » seines Daseins.

« ....Doch sein Sein ist ihm
unendlich, ungefaßt und ohne Blick
auf seinen Zustand, rein, so wie sein Ausblick. » 8. El.

Das Tier ist also unvergänglich, hat Ewigkeit, sein Dasein verläuft im Modus der Zukunftslosigkeit und des Und-so-weiter:

« ....und wenn es geht, so gehts
in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen. »

Wir aber, die wir grundsätzlich verstellt sind durch den Tod, haben nie das « Offene » vor uns:

« Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
unendlich aufgehn.... »

Selbst das « Offene » ist uns nur das Nichtbegrenzte, verständlich allein durch sein Gegenteil, das dauernd in ihm fühlbar bleibt: « immer ist es Welt und niemals Nirgends ohne Nicht ». So sind wir allein auf eine indirekte Möglichkeit verwiesen, das « Offene » zu sehen: « Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers Antlitz allein. » Todloses Dasein hat sonst nur noch das Kind, das « mit Dauerndem vergnügt » (4. El.), also unbegehrlich im « reinen Vorgang » (4. El.) lebt. Aber entwächst es der Kindheit, so entwächst es der heimatlichen Welt; im Unterschied zum Tier, das selbst dieses Entwachsen und diese Entfremdung nicht kennt und von vornherein lernunbedürftig verständigt ist von dieser Welt. Wir, die endgültig Entfremdeten, umzingeln das Tier und stellen unsere Blicke als Fallen um seinen Blick, um in seiner Gefangenschaft Weite und todfreies Dasein zu erfahren.

« Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang. » 8. El.

Obwohl hier das menschliche Dasein gegen das tierische als begrenztes konfrontiert ist, obwohl hier der Tod als unübersteigbare Schranke das Leben hoffnungslos verstellt, hat doch Vergänglichkeit bei Rilke

einen zweiten, so völlig von der Konfrontierung unabhängigen Sinn, daß – wie an manchen anderen Stellen auch – die Suche nach einem systematischen Generalnenner und nach lückenloser Konsequenz eine müßige und der unphilosophischen Absicht des Werkes unangemessene Überinterpretation wäre. Dennoch steht auch diese andere Fassung von Vergänglichkeit innerhalb des einheitlichen Sinnhorizontes der Dichtung; ist ohne den ungegenständlichen Charakter von Welt, die nur noch hörbar und schmeckbar ist, ohne die hierarchischen Ordnungen, die absolute Transzendenz ausschließen, nicht zu denken.

Diese Vergänglichkeit ist nämlich nicht die Tatsache des Einmalsterben-werdens, sondern das ständige Vergehen und Verwehen, nicht ein Index der Zukunft, sondern das Leben selber, das *in vivendo* sich selbst dauernd verbraucht und ver-lebt. Als Vergehen hat aber die Vergänglichkeit ein Wohin des Vergehens und birgt als nicht abrupt Endendes ihre mögliche Bleibe schon im Prozeß des Vergehens selbst. Somit kennt sie das ihr gewöhnlich entgegengesetzte radikal andere Sein, die Unsterblichkeit nicht mehr. Ist Vergänglichkeit als Vergehen angesetzt, so erhebt sich die Frage, (die bei Rilke laut wird, ohne beantwortet zu werden), ob das Wohin unserer Vergänglichkeit uns vorgesehen und vorbestimmt, oder ob es ein fremder Raum ist, in den wir – ihm belanglos, uns zufällig – verwehen.

« .... Schmeckt denn der Weltraum,
in den wir uns lösen, nach uns? Fangen die Engel
wirklich nur Ihriges auf, ihnen Entströmtes,
oder ist manchmal, wie aus Versehen, ein wenig
unseres Wesens dabei?.... » 2. El.

Daß die *Duineser Elegien* nicht nur faktisch kaum gekannt sind und unter den Publikationen der Zeit völlig isoliert stehen, ist sekundär gegenüber der Echolosigkeit, um die sie selbst wissen und aus der sie entspringen. In die heutige literarische Produktion, die entweder selbstverständlich und ohne Bedenken von Gott nichts weiß oder religiöses Gut unverbindlich ausbeutet, oder die schließlich sogenannte religiöse Bedürfnisse mit Surrogaten befriedigt, sind sie nicht einzuordnen. Denn die Untreffbarkeit Gottes ist für sie nicht Beweis seiner Nichtexistenz, sondern wird zu einer ausdrücklichen und in ihrer Negativität immer wieder erfahrenen Ferne Gottes, damit zum religiösen Faktum.

So stehen wir vor einer merkwürdigen Situation: die gewöhnlich in ihrer Neutralität belassene Tatsache des Nichttreffens Gottes wird zur Verzweiflung an seiner Untreffbarkeit. Solange menschliches Leben unter der selbstverständlichen Bestimmung Gottes stand, war Menschsein als *creatum esse*, als ein Vor-Gott-sein, Nichtigsein. Mit der Leugnung der Erfahrbarkeit und Existenz Gottes verschwindet die Nichtigkeit als Bestimmung menschlichen Seins: der Mensch findet in der Welt seine natürliche Heimat. Versteht sich der Mensch dennoch als nichtig, so doch nicht als Nichts vor Gott, sondern als nichtig schlechthin: sein Leben lebt nicht mehr in der Nichtigkeit, sondern in der Sinnlosigkeit seines Seins, lebt im Nihilismus, wenn es diese Sinnlosigkeit zugesteht. Bei Rilke dagegen ist Nichtigkeit weder Nichtigkeit des Menschen vor Gott, noch Sinnlosigkeit (ohne Gott), sondern das menschliche Sein, sofern es in dieser Welt nicht zu Hause ist und zu jener keinen Zulaß findet. Auch hier hängt zwar das menschliche Leben in der Luft, aber nicht deshalb, weil es keinen Gott gibt, sondern weil der Mensch von ihm abgewiesen und verlassen ist. Diese Gott- und Weltverlassenheit, dieses Nirgendwo-Hingehören macht gleichzeitig den religiösen wie den nihilistischen Charakter der Dichtung aus. Nihilismus wird damit zum « positiven Nihilismus », da er seine Gottlosigkeit verzweifelt als Gottverlassenheit versteht, Verzweiflung wird zum einzigen religiösen Residuum und nicht wie in konfessionell gebundenen Zeiten zum Beginn und Stachel der Häresie, Elegie zur letzten literarischen Form religiösen Dokumentes, zum Ausdruck der Verlorenheit selbst, nicht zur Klage um das Verlorene.