

Das Bild vom Menschen in Rilkes „Sonetten an Orpheus“*

Von O. F. Bollnow, Göttingen

Rilkes „Sonette an Orpheus“ sind zunächst eine Wiederholung der antiken Sage auf dem Boden des modernen existenziellen Bewußtseins. Sie bringen im Symbol des griechischen Sängers eine tiefe Deutung der dichterischen Existenz und in ihr zugleich eine Deutung des menschlichen Lebens überhaupt. Als kleiner Beitrag zum Aufbau einer „philosophischen Anthropologie“ soll das hier von Rilke gezeichnete Bild vom menschlichen Dasein in seiner einfachsten Form aus der dichterischen Gestaltung herausgelöst werden.

Die Hintergründe einer solchen Beschäftigung liegen in dem tiefen Verhältnis zwischen Ausdruck und Deutung, auf dem jede menschliche Selbsterfassung beruht: Was vor dem unmittelbaren Blick ins eigene Innere zu zerfließen droht, hält stand und wird zugänglich, wo es zum gestalteten Ausdruck geworden ist. Aus diesem Grund ist die philosophische Beschäftigung mit dem Menschen immer wieder auf die Dichter verwiesen, nicht zufällig und nicht als äußerlicher Schmuck durch schöne Form, sondern wesensmäßig, durch dieses Verhältnis von Ausdruck und Deutung bedingt. Und unter den Dichtern werden weiter immer wieder diejenigen wichtig, deren Blick sich schon selber nach innen wandte und hell-sichtig wurde für die Deutung des eigenen Daseins. Hier hat Rilke eine wesentliche Seite mit einer Klarheit gesehen, wie wir sie sonst nicht finden.

Die Frage nach dem Wesen des menschlichen Lebens beherrscht die „Sonette an Orpheus“, aber sie erscheint sofort in der besondern Form: als Frage nach dem „sein“ des Menschen: „Wann aber sind wir?“ (13). Dieses selbstverständlich klingende „sein“ tritt immer wieder hervor und erhält einen besondern, nachdrücklichen Klang, der schon ans Mythische streift. Und hinter ihm taucht zugleich, mit innerer Notwendigkeit, ein andres auf: das „nicht-fein“, das „nichts“, so daß das Leben in diese Spannung zwischen „sein“ und „nicht-sein“ hineingestellt ist: „Sein — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung“ (II 13). So als Frage nach dem „sein“ ist die Deutung des menschlichen Lebens von vornherein in eine ganz bestimmte Ebene hineingestellt: Man fragt nach dem „sein“ als dem Festen, dem Bleibenden, In-sich-beruhenden. Und indem man so fragt, weiß man, daß menschliches Leben von sich aus keine Dauer hat, sondern „schwindet“ und vergänglich ist. Gerade aus dem Erleben von der Zeitlichkeit als der Nichtigkeit des Lebens entsteht die Frage nach dem „sein“ als dem Halt, an dem man sich klammern könnte: als die Frage, ob überhaupt dem Menschen eine Erhebung über die Nichtigkeit, d. h. eigentliches „sein“ erreichbar sei. Und gegenüber dieser Verzweiflung erhebt sich dann die Gegenfrage: [340/341]

„Gibt es wirklich die Zeit, die Zerstörende? ...
Sind wir wirklich so ängstlich Zerbrechliche,
wie das Schicksal uns wahr machen will?“ (II 27).

Diese Besorgnis treibt die entscheidende Frage nach dem „sein“ des Menschen hervor. Die „Sonette an Orpheus“ entwickeln die Antwort auf diese Frage in drei entscheidenden Zügen:

* Erschienen in: Dichtung und Volkstum 38 (1937), S. 340-348. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

als „hören“, als „überschreiten“ und als „rühmen“.

Das erste ist die Deutung des menschlichen Lebens als „hören“. „Hörend“ ist der Mensch offen und hingegen an den Reichtum und die Mannigfaltigkeit, die aus der Welt in ihn einströmen. „Hören“ meint hier die reine Rezeptivität des Empfangens, des an den Gegenstand ganz hingegenen Wahrnehmens. Es tritt als das Welt-Offene der sich gern von allein Einfluß abschließenden Spontaneität gegenüber. Das „hören“ tritt als das Unmittelbarere an die Stelle des schon zu sehr theoretisch abgeblaßten „sehens“. Aber auch die andern „niedereren“ Sinne können symbolisch für diese reine Empfänglichkeit eintreten, so etwa das „erschmecken“ des Geschmacks einer Frucht:

„Voller Apfel, Birne und Banane,
Stachelbeere ... alles dieses spricht
Tod und Leben in den Mund ... Dies kommt von weit ...
Wo sonst Worte waren, fließen Funde,
aus dem Fruchtfleisch überrascht befreit“ (I 13).

In dieser Hingabe des „hören“-könnens sind ihm die Tiere vorbildlich, von denen es gleich zu Anfang heißt:

„... und da gab sich, daß sie nicht aus List
und nicht aus Angst in sich so leise waren,
sondern aus Hören“ (I 1).

Was aber für das Tier selbstverständliches Wesen ist, wird für den Menschen zur Tugend; denn der Mensch hat die Möglichkeit, von der Natur abzufallen und sich selbstgenügsam in sich abzuschließen. Darum wird es für ihn zur besondern und schwer zu erfüllenden Aufgabe, sein Eigenwesen still werden zu lassen und „hörend“ sich wieder in das Ganze einzufügen. „Hörend“ wird der Mensch dann „endlich offen und Empfänger“ (II 5). Aber wenn er das Leben des Ganzen ungehindert durch sich hindurchströmen läßt, wird der „hörende“ dann zugleich ein „Mund der Natur“ (I 26).

In dem „hören“ liegt aber schon ein weiteres: Es meint den ehrfürchtigen Zustand, in dem der Mensch wahrnimmt: „ein Spielen von reinen Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert“ (II 10). Dies Wahrnehmen bedeutet nicht nur ein Hingegenensein an die äußere Welt, sondern zugleich, kraft der Einheit aller Natur, die sich hier eröffnet, ist es ein „hören“ auf die innere Stimme, auf das innere Gesetz im Menschen. „Hörend“ besinnt sich der [341/342] Mensch auf sein eigentliches „sein“, und in dieser Besinnung kehrt er „zurück in den reinen Bezug“ (II 13). „Bezug“ -^ als „klarer“ (I 6), „reiner“ (II 13), „wirklicher Bezug“ (II 12) genommen — wird hier zu dem wiederkehrenden Wort, das das eigentliche „sein“ des Menschen bezeichnet.

Hier findet dann das menschliche „sein“ seine erste begrifflich scharfe Bestimmung: Der Mensch hat gar kein in ihm selbst beruhendes Sein, sondern ein „sein“ kommt ihm nur zu, insofern er eine Leistung für das Ganze erfüllt. Das „sein“ des Menschen liegt im Bezogenensein auf etwas anderes. Und zwar nicht so, daß ein in sich fertiges Wesen des Menschen dann hinterher in einen Bezug eintreten könnte oder sollte, sondern der Mensch „ist“ Bezug — und nichts außerdem. Und die eigentümliche Tugend des Menschen liegt grade darin, daß er der

Versuchung eines in sich beschlossenen Eigenseins widersteht und demütig ins reine Bezogen-sein zurückkehrt.

Im Sinn dieses „bezogen-seins“ auf ein Ziel heißt es an einer Stelle von der Kunst des Fliegens:

„Erst wenn ein reines Wohin ... Knabenstolz überwiegt,
wird ... jener ... sein, was er einsam erfliert“ (I 23).

Darin wird also ausdrücklich das Sein des Menschen mit seinem Ziel gleichgesetzt; sein Sein besteht in einem „reinen Wohin“. Und an anderer Stelle heißt es von den beiden Sternen, die im Sternbild des Reiters „eins“ geworden sind:

„Aber sind sie's? Oder meinen beide
nicht den Weg, den sie zusammen tun?“ (I 11),

Ihr Sein liegt nicht in ihnen selbst, auch nicht in dem größern Ganzen, das sie zusammen bilden, sondern liegt einzig in dem „Weg“, den sie zusammen „meinen“. Damit berührt sich, was hier als „Bezug“ ausgesprochen ist, mit dem, was die Philosophie als „Intentionalität“ zu fassen gesucht hat; denn intendere heißt ja meinen.

Das „meinen“ im „reinen Bezug“ aber verschärft sich zum „überschreiten“ alles im Eigenwesen beharrenden Seins: „Er gehorcht, indem er überschreitet“ (I 5). Damit wird die Intentionalität zum „Transzendenz“ — in dem Sinn, wie dieser Begriff in der neueren Philosophie gebraucht wird, wo es nicht eine Form der Erkenntnis, sondern eine Form des Seins des Menschen selbst bedeutet.

Dieses „überschreiten“ heißt zunächst, daß das Sein des Menschen nichts Festes ist, sondern ein Werden, d. h. daß der Mensch in jedem einzelnen Augenblick das, was er ist — sein „Sein“, sofern sich dieses als ein fester Besitz fassen ließe ^ in Richtung auf eine Zukunft überschreitet. Es gibt kein Sein, sondern ein wechselndes Werden. Das wirkt zunächst unheimlich, und der Mensch flieht [342/343] demgegenüber gern in ein festes Sein zurück: „Bang verlangen wir nach einem Halte“ (II 23). Aber: indem der Mensch so nach Festigkeit strebt, ist er kein „Hörender“ mehr und nicht mehr „Bezug“, sondern hat sich schon in seinem Sonderdasein verfestigt:

„Was sich ins Bleiben verschließt, schon ist's das Erstarrte“ (II !2).

Es kommt also grade darauf an, daß der Mensch aus den Halt in der Festigkeit verzichtet und sich dieser Wandlung überantwortet, in der das Leben durch ihn hindurchströmt: „Geh in die Verwandlung aus und ein“ (II 29). Der Notwendigkeit dieser Wandlung gilt vor allem das Sonett:

„Wolle die Wandlung, O sei Von der Flamme begeistert,
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;
jener entwerfende Geist, der alles Irdische meistert,
liebt in dem Schwung der Figur nichts als den wendenden Punkt.“

Und weiter:

„Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung“ (II 12).

Aber das „überschreiten“ bedeutet nicht nur das Hinausgehen über das feste Sein und die stete Verwandlung, sondern zugleich ein Tieferes: das „überschreiten“ des empirischen Seins in eine höhere (wenn man vorläufig so sagt: idealische) Ebene. Dieser Gedanke erhält seine reinste Gestalt in dem bedeutendsten der Sonette:

„Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter
dir, wie der Winter, der eben geht.
Denn unter Wintern ist einer so endlos Winter,
daß, überwinternd, dein Herz überhaupt übersteht.
Sei immer tot in Eurydike —, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.
Sei — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.
Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl“ (II 13),

Im „überschreiten“ ist hier ein Doppeltes zusammengenommen: ein Überschreiten aus einem niedern zu einem höhern, vom uneigentlichen zum eigentlichen Sein, und zugleich ein Überschreiten vom Leben in den Tod, also grade nicht zum Sein, sondern zum Nichts. Und insofern sind die ganzen Sonette zu- [343/344] gleich eine Deutung des Todes. Die Frage nach dem „sein“ und die nach dem Tod sind unauflöslich verknüpft: „Nur der schweigende Tod, der weiß, wer wir sind“ (II 24). Das Verständnis der Sonette hängt an dem Verständnis dieser einen Verknüpfung der beiden Formen des Überschreitens.

Wenn man den Faden des Gedichts selbst nachzugehen «ersucht, so geht es aus von der Forderung, das reine „bezogensein“ wiederherzustellen: „singender steige, preisender steige zurück in den reinen Bezug.“ Aber — und hier setzt das Neue ein — dieser Bezug ist ein solcher, daß der Mensch in ihm — und grade wenn er ihn in seiner Reinheit erfüllt — ein „Schwindender“ ist. Bestand im äußern Sinn hat grade nicht das Eigentliche, sondern das vom Ganzen losgelöste und in sich verfestigte Einzeldasein: „Wir Gewaltamen, wir währen länger“ (II 5). Die Rückkehr in den „reinen Bezug“ ist dagegen immer schon „überschreiten“ in dem Sinn, daß in ihm die Kraft des vitalen Lebens verlorenght. Die Schwäche im Vitalen wird hier als notwendige Begleiterscheinung des Hinüberschreitens zum eigentlichen „sein“ gedeutet. Der Mensch kann dieses nur erreichen, indem er das „schwinden“ des natürlichen Daseins mit Freiheit ergreift und grade der Vergänglichkeit noch ihren Sinn abzugewinnen weiß: „Sei altem Abschied voran, als wäre er hinter dir.“ Dieser „Abschied“ aber und dies „schwinden“ wird dann tiefer gedeutet am Gleichnis vom Glas: „Sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.“ So muß der Mensch zur Erfüllung seines eigentlichen „seins“ die empirische Vernichtung wagen. Aber dies darf wieder nicht so verstanden werden, daß er die empirische Vernichtung als solche anstreben sollte (denn dann wäre ja unausdenk-

bar, in welcher Weise so das eigentliche „sein“ erfüllt würde), sondern so, daß er diejenige Zerbrechlichkeit bewußt auf sich nehmen soll, die notwendig mit dein „überschreiten“ von, niedern zum höhern Dasein verbunden ist. Und das führt dann vor die allgemeinere Frage, in welcher Weise dann diese beiden Formen des Seins miteinander verbunden sind.

Wenn es an einer Stelle heißt:

„Mag auch die Spiegung im Teich
oft uns verschwimmen:
Wisse das Bild“ (I 9),

so möchte es scheinen, als ob das Verhältnis vom höhern zum niedern Sein nach der Art der Platonischen Ideenlehre verstanden sei: Alles Irdische ist nur ein Abbild des ewigen Ideenreichs. Auch an andern Stellen scheint dieser Gedanke durch. So genommen hätte das empirische Dasein selbst gar keinen Wert. Es wäre das beste, aus der Welt der Abbilder in die der Urbilder zurückzukehren, d. h. den „Kerker“ des Leibes abzuwerfen. Der Tod wäre dann [344/345] das Tor, durch das hindurch der Mensch zum eigentlichen Sein kommt, aber selbst noch eigentliches Sein.

Aber diese Auffassung trifft nicht, was Rilke gemeint hat. Für ihn „ist“ der Tod gradezu eigentliches Sein des Menschen. Das liegt darin begründet, daß bei ihm das Verhältnis von der empirischen zu der idealischen Welt in andrer und tieferer Weise verstanden ist. Für ihn gibt es keine idealische Welt, die unabhängig von der empirischen bestünde, sondern die Idealität soll innerhalb der irdischen Welt selbst verwirklicht werden.

Allerdings ist diese Verwirklichung in der empirischen Welt und mit den Mitteln der empirischen Welt zugleich ein „überschreiten“, denn es wird hier ein „sein“ herausgestellt, das nicht mehr das der „natürlichen“ Welt ist und darum nicht mehr über die Mittel verfügt, mit denen das natürliche Dasein seinen Bestand schützt. Es ist das Sein einer reinen Vollkommenheit, wie es am besten an den Gebilden der Kunst anschaulich ist. Aber die Forderung ist: dieses reine Sein der Kunst — deren Unabhängigkeit von der Welt des „Willens“, d. h. des natürlichen Trieblebens schon etwa Schopenhauer gelehrt hat — jetzt in das Leben selbst zu übertragen: also nicht künstlerische Werke hervorzubringen, die in einer kristallinen Durchsichtigkeit jenseits der natürlichen Wirklichkeit stehen, sondern diese kristallene Durchsichtigkeit im eignen Dasein zu verwirklichen. Der Mensch soll selber zum „klingenden Glas“ werden. Das aber bedeutet, daß er die Hinfälligkeit des Schönen in sein eigenes Dasein hineinnehmen soll.

Er erlangt diese Vollkommenheit nur auf Kosten seiner äußeren Kraft. Jede Verfeinerung ist Schwächung. Je weiter der Mensch hier kommt, um so zerbrechlicher wird er. Und niemand gelangt zur Vollkommenheit, der hier noch nach Sicherung gegenüber dieser Zerbrechlichkeit sucht, wie auch ein Glas mit der Feinheit des Gebildes an Widerstandsfähigkeit abnimmt. Insofern ist dann das eigentliche „sein“ notwendig bedroht, und zwar um so gefährdeter, je reiner es seine Vollkommenheit entwickelt. So sind wir notwendig, insofern wir uns für dieses „sein“ entscheiden, „wir unendlich Gewagten“ (II 24). Darauf kommt es hier an: daß der Mensch, wissend nm diese Zerbrechlichkeit, dennoch auf äußere Sicherung seines Lebens verzichtet und seine „innige Schwingung ... völlig vollzieht dieses einzige Mal“. Indem er so zur

reinen Gestalt seines Wesens durchdringt, ist dann das empirische Dasein schon zurückgeblieben. Das Vollkommene kann durch längern Bestand in der Zeit nicht gewinnen. Es kann getrost die „Zahl“, das Kennzeichen des empirischen Daseins, vernichten.

So ist im „überschreiten“ beides vereinigt: der Übergang ins eigentliche Sein und zugleich der Übergang ins Nichts. Beide Seiten sind hier nicht nur [345/346] verbunden, sondern sie sind eins. Um das nicht ans dem Auge zu verlieren, muß man im ganzen strengen Sinn gegenwärtig haben, daß das „sein“ des Menschen im „überschreiten“ gesehen wird: Er kann nicht durch das „überschreiten“ in ein andres, ideales Reich hinübergehen, um dort am Ziel zu sein, sondern das Ziel ist immer das „überschreiten“ selbst. Die Vollkommenheit des „Überschreitens“ liegt also grade nicht im Ziel, das es haben könnte, dieses liegt vielmehr nur immer im Nichts vor ihm, und seine Vollkommenheit liegt im Vollzug des Vorgangs als solchen.

In dieser Weise handelt es sich nicht um ein Jenseits, sondern um die irdische Wirklichkeit selbst, aber was in ihr verwirklicht wird, hat trotzdem nicht die Weise des natürlichen Daseins, sondern der Mensch kann im eigentlichen Sinn nur „sein“, indem er „schwindet“ (I 5): „Er gehorcht, indem er überschreitet“ (I 5).

Aber wenn es so kein getrenntes ideales Reich gibt und dennoch im Empirischen das Ideale stets „schwindet“, geht damit nicht jeder „Sinn“ des Seins und jede Stetigkeit des höhern Lebens, die allein die einzelnen Taten der einzelnen Menschen zu einem größern gemeinsamen Leben verbinden könnte, verloren? An diesem Punkt wird jetzt die dritte Bestimmung sichtbar: Was im „klingen“ schon zum Durchbruch kam, wird jetzt ausdrücklich als die dritte Seite des „seins“ herausgehoben. Das „schwinden“ ist nur insofern Vollkommenheit, als es zugleich ein „rühmen“, ein „preisen“, ein „singen“ ist: „Wir (sind) gerecht nur, wo wir dennoch preisen“ (II 23). Oder an anderer Stelle:

„Ach, der Erde, wer kennt die Verluste?
Nur wer mit dennoch preisendem Laut
säuge das Herz, das ins Ganze geborne“ (II 2).

In immer neuen Wendungen durchziehn diese Worte als eigentliches Thema den ganzen Zyklus, und nur von hier aus wird der Sänger Orpheus zur Verkörperung des Menschen schlechthin:

„Rühmen, das ist's! Ein zum Rühmen Bestellter
ging er hervor wie das Erz aus des Steins Schweigen“ (I 7).

„Singen“ ist einmal die Form, in der sich der Mensch zur reinen Form gestaltet, aber in der Gestaltung wird der Mensch zugleich vernehmbar für die andern Menschen. Und indem er sie durch sein „singen“ zum „hören“ zwingt, schließt sich der Kreis: Der Einzelne wird als ein „Singender“ zum Mittler des eigentlichen „seins“ und ermöglicht auch den andern das „überschreiten“. Grade als Sterbender wird also der Mensch zum Kündler des Ewigen. Und in [346/347] diesem Künden und Vernehmen wirkt das höhere Dasein, ohne daß es als solches Bestand hätte, über die Zeiten hinweg.

Auch für das „rühmen“ gilt dasselbe wie früher für das „hören“ und das „überschreiten“: Es sind nicht mögliche Tätigkeiten, die der Mensch ausüben oder nicht ausüben kann, sondern

der Mensch „ist“ nur — im Sinn eines wahrhaften „seins“ — insofern er „hört“, „überschreit“, „rühmt“. In dieser Dreiheit gliedert sich sein „sein“ aus, und es ist vollständig nur, wenn alle Seiten dieser Dreiheit verwirklicht sind. Darum ist „rühmen“ schon das „sein“ selbst, und nicht als bloßer „Ausdruck“ zu begreifen — so, als ob der Ausdruck erst aus dem Leben seine Realität entlehnte, sondern Realität im vollen Sinn hat n u r der Gesang, und unser Leben nur, indem es an diesem Gesang teilhat:

„Gesang ist Dasein, Für den Gott ein Leichtes,
Wann aber sind wir? ...
Dies ist's nicht, Jüngling, daß du liebst, wenn auch
die Stimme dann den Mund dir aufstößt ... Das verrinnt,
In Wahrheit singen ist ein anderer Hauch.
Ein Hauch um Nichts. Ein Wehn in Gott. Ein Wind“ (I 3).

So ist im „rühmen“ das empirische Dasein schon immer belanglos geworden. Der Sänger ist im „reinen Bezug“ nur noch die Stimme eines größeren Ganzen, das durch ihn hindurchspricht. So ist der in Wahrheit „Rühmende“ zugleich der „Überschreitende“, und die Reinheit des „rühmens“ ist nur dem erreichbar, der selbst schon an der Grenze steht:

Nur wer mit Toten vom Mohn aß, von dem ihren,
wird nicht den leisesten Ton wieder verlieren“ (I 9),

Aber grade, und das ist das Geheimnis dieser Existenz: indem der Mensch im „hören“, „überschreiten“, „rühmen“ auf alle äußere Macht verzichtet, gewinnt er einen neuen Einfluß in der Welt. Denn von der Reinheit einer solchen Lebensgestaltung geht ein eigentümlicher Zwang aus. Es ist, als ob vor der Stille der Lärm, vor der Klarheit die Verworrenheit, vor der reinen Gestalt das Chaos sich der Uneigentlichkeit ihres Seins bewußt würden — so daß das Stille das Laute zum Schweigen zwingt. Das ist der bedeutsame Sinn des einen Gedichts:

Du aber, Göttlicher, du, bis zuletzt noch Ertöner,
da dich der Schwärm der verschmähten Mänaden befiel,
hast ihr Geschrei übertönt mit Ordnung ... und alle die scharfen
Steine, die sie nach deinem Herzen warfen,
wurden zu Sanftem an dir und begabt mit Gehör“ (I 26). [347/348]

Aber — und das ist jetzt das Entscheidende — das Stille zwingt das Laute nur dadurch, daß es sich selbst in seiner Zerbrechlichkeit der blinden Gewalt des Lauten preisgibt, sich selbst in seinem eigenen Sein in die Möglichkeit der Vernichtung hineinhält; denn die Erfahrung von der Gewalt dieser Ordnung ergibt sich für niemand im bloßen Anschauen, sondern immer nur aus der rückwirkenden Erfahrung der schon erfolgten Verletzung: Erst aus der erprobten Möglichkeit der gewaltsamen Überwältigung des zur Reinheit Geformten durch die ungeformte Gewalt erwächst das Gefühl der Ehrfurcht vor ihm und damit seine formende Macht.

„Nur weil dich reißend zuletzt die Feindschaft verteilte,
sind wir Hörende letzt“ (I 26).

In diesem Sinn dann auch an anderer Stelle:

„Ordne die Schreier, singender Gott!“ (II 26).

So steht der Mensch als ein „Schwindender“ zwischen dem festen Sein und dem fließenden Werden, und zwar nicht in irgendeiner unklaren Vermischung, sondern in diesem scharf herausgearbeiteten Zusammenhang. In der Betonung dieser eigentümlichen Zwischenstellung schließt das letzte Gedicht:

„Zu der stillen Erde sag: Ich rinne.
Zu dem raschen Wasser sprich: Ich bin“ (II 29).

Von hier aus findet dann die Frage nach der Vergänglichkeit des Lebens, die Frage nach dem echten „sein“ ihre Beantwortung:

„Sind wir wirklich so ängstlich Zerbrechliche,
wie das Schicksal uns wahr machen will?“ (II 27).

Es gibt ein echtes Sein, das vom Ansturm der Zeit nicht mehr berührt wird. Freilich ist dieses nicht das des natürlichen Daseins, sondern ein solches, zu dem sich der Mensch erst in besonderem „Entschluß“ erhebt, indem er sich bewußt „dem Wandel in die Zähne“ hält und im „schwinden“ noch „rühmend“ seine letzte Möglichkeit hergibt. In dieser Entschlossenheit zum eigentlichen „sein“ überwindet er die Zerstörung der Zeit:

Meide den Irrtum, als ob es Entbehrungen gebe
für den geschehenen Entschluß, diesen: zu sein!“ (II 21).