

DE SCHOONHEID VAN HET EENMALIGE EEN ANALYSE VAN RILKES EERSTE ELEGIE VAN DUINO

door Jesse DOORNENBAL (Leiden)

Home is where one starts from. As we grow older
The world becomes stranger, the pattern more complicated
Of dead and living.¹

T.S. Elliot

1. AANLEIDING VOOR EEN ZOEKTOCHT

De *Duineser Elegien* kennen een bijzondere ontstaansgeschiedenis. In 1912 verblijft Rainer Maria Rilke (1875-1926) op het kasteel Duino te Italië. Mijmerend over een antwoord op een brief, loopt hij door een storm heen, tot hij plots een stem hoort boven het geluid van de ruisende wind en de bruisende golven. De stem roept: “Wie, als ik riep, zou mij dan horen uit de reien der engelen?”² Vanuit een haast religieuze

Jesse DOORNENBAL (1995) is docent aan het Instituut Politieke Wetenschap en buitenpromovendus aan het Instituut voor Wijsbegeerte van de Universiteit Leiden. Recente publicaties: “Nietzsches worsteling met het pessimisme”, *Tijdschrift voor Filosofie* 84 (2022): 397-434; “Zijn wij krankzinnig omdat wij niet krankzinnig geworden zijn?” Nietzsches nihilisme in *Die Schlafwandler* van Broch”, *Filosofie-Tijdschrift* 32 (mei, 2022): 21-27.

¹ T.S. Elliot, *Vier kwartetten*, vert. Paul Claes (Amsterdam: Koppennix, 2022), 62.

² Rainer Maria Rilke, *De elegieën van Duino*, vert. Atze van Wieren (Utrecht: IJzer, 2018), 16. Hierna verwijs ik naar de elegieën met de afkorting DE (*Duineser Elegien*) met het nummer van de betreffende elegie en het paginanummer erachter. Als ik naar de brief verwijs van Witold Hulewicz of het commentaar van Van Wieren, dan gebruik ik de standaardverwijzing.

inspiratie schrijft hij de dagen erna de eerste twee elegieën. Mede door de verwarring die de Eerste Wereldoorlog teweegbrengt, ligt het schrijven aan de elegieën voor een lange tijd stil. Pas tien jaar later, in 1922, smeedt Rilke het tot een geheel. Begeesterd door een creatieve impuls schrijft en herschrijft hij de elegieën in drie weken en voegt hier ook *Die Sonette an Orpheus* aan toe. Later zal Rilke over deze uitzonderlijke creatieve weken zeggen dat hij slechts hoefde op te schrijven wat hem gedictieerd werd.³

In dit essay interpreteer ik de eerste elegie van Duino. De elegieën vormen samen een levensweg. Aan de hand van de eerste elegie werp ik enig licht op de gehele weg die Rilke in de elegieën aflegt. We vertrekken bij het onderscheid dat hij maakt tussen engelen, dieren en mensen. De mens bewoont het midden tussen engel en dier, omdat hij zich te verhouden heeft tot zijn dood. Het menselijk leven wordt daarmee getekend door de grenssituatie tussen leven en dood. Het maakt dat wij ons niet zo thuis in de wereld voelen. Doordat God in ons tijdsgewricht niet langer als ankerpunt functioneert, merken wij die existentiële thuisloosheid — paradoxaal genoeg — moeilijker op. Tegelijk getuigt onze verhouding tot de wereld, die gekenmerkt wordt door een beheersingsdrang, van die thuisloosheid.

In de elegieën verkent Rilke of we door een levenshouding van radicale ontvankelijkheid voor het leven als geheel, als eenheid van leven en dood, een thuis kunnen vinden. De leegte die wij ervaren door Gods afwezigheid moet geheel erkend en doorleefd worden om het beroep dat de dingen op ons doen te horen. Aan de hand van het prozafragment *Erlebnis* verken ik de mystieke en de occulte dimensie van die radicale ontvankelijkheid, wat terugkomt bij Rilkes “heiligen” en de “jonge doden”. Tegen het eind van de eerste elegie kantelt het perspectief van de levende naar een jonge dode. Het blijkt dat zij elkaar kunnen helpen om de eenheid van leven en dood te realiseren.

Tot slot stel ik de vraag of Rilke het lot van het menszijn de moeite waard vindt. Zowel de levenden als de doden blijven op een bepaalde

³ Romano Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Eine Interpretation der Duineser Elegien* (München: Kösel, 1953), 16-17, 27.

manier gebonden aan de eindigheid en zullen nooit — zelfs niet in de dood — het onderscheid tussen leven en dood overstijgen. In dat opzicht staat ons bestaan in schrill contrast met de engelen, die de tijdgebonden wereld geheel overstijgen. Gedurende de elegieën worstelt de dichter met de vraag waarom we dan toch mens moeten zijn. Verkiest Rilke het tijdloze engelenheelal boven de wereld van de mensen?

2. GRENSSITUATIES VAN DE MENSELIJKE EXISTENTIE

De elegieën zijn vanaf de eerste zin uit 1912 tot de afronding in 1922 het product van een overweldigende creatieve inspiratie. Het doet denken aan wat Friedrich Nietzsche schrijft over de inspiratie die ten grondslag ligt aan zijn Zarathustra: “Je hoort, je zoekt niet; je neemt, je vraagt niet wie er geeft; als een bliksem flitst een gedachte op, onafwendbaar, zonder aarzeling in de juiste vorm, — ik heb nooit een vrije keus gehad.”⁴ Het spreekt van een radicale ontvankelijkheid, waarin de grens tussen binnen- en buitenwereld wordt overschreden. Inspiratie is een ervaring die we, met een woord van Karl Jaspers, kunnen typeren als *Grenzsituation*. Het is een situatie aan de grens van wat er in het menselijk bestaan “gevoeld, beleefd en gedacht wordt”.⁵ In zoverre het een grens markeert, is het verbonden met de menselijke eindigheid, maar omdat de grenssituatie wel *als grens* ervaren kan worden, getuigt het van een ontvankelijkheid voor iets *voorbij de eindigheid*.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, vert. Pé Hawinkels en Paul Beers (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005), 98; EH Z 3, 6.339. Voor de verwijzingen naar Nietzsche geef ik eerst de Chicago-verwijzing en na de ‘;’ voeg ik de standaardnotering van de *Kritische Studienausgabe* (= KSA, G. Colli en M. Monitnari, Berlin: de Gruyter, 1980) eraan toe. De opbouw van de referenties aan Nietzsches gepubliceerde werken is als volgt: ‘Afkorting van boek’ ‘aforisme/hoofdstuk’, ‘KSA deel’ ‘;’ ‘paginanummer’. Bij verwijzing naar de Nachlass: ‘aantekeningboek’ ‘[fragment]’, ‘KSA deel’ ‘;’ ‘paginanummer’.

Volgens Paul Bishop is Nietzsche de belangrijkste filosoof voor Rilke. De dichter las *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, *Die Geburt der Tragödie* en *Also sprach Zarathustra*. Bishop, “Rilke: Thought and Mysticism”, in *The Cambridge Companion to Rilke*, ed. Karen Leeder and Robert Vilain (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010), 159-73, (pp. 160-61). Nietzsches invloed op Rilke is in zijn vroege werk al zichtbaar (in *Der Apostel*, *Ewald Tragy* en *Christus-Visionen* bijvoorbeeld). Volgens Erich Heller blijft dat echter imiterend van aard en komt het pas tot zijn recht in de elegieën en sonnetten. Heller, *The Importance of Nietzsche* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988), 90.

⁵ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Springer, 1971), 229.

Die grenssituaties staan centraal in de poëzie van Rilke: het scheidingsgebied tussen dood en leven tekent zijn zoektocht naar een thuis in de wereld.⁶ In die zoektocht overschrijdt de mens steeds de grenzen van het menselijk bestaan, waardoor hij gewezen wordt op zijn fundamentele thuisloosheid. Aan de hand van het contrast tussen de mens en de engel verwoordt de dichter de existentiële vertwijfeling die hieruit voortvloeit.

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

WIE, als ik riep, zou mij dan horen uit de reien
der engelen? en stel eens, één nam mij
plotseling aan het hart: ik zou vergaan
door zijn sterker bestaan. Want het schone is niets
dan het begin der verschrikking, dat wij net nog verdragen,
en wij bewonderen het zo, omdat het onaangedaan nalaat
ons te vernietigen. Iedere engel is vreeswekkend.⁷

Voor ons mensen is de engel het zinnebeeld van het *verhevene* of het *numineuze*: hij is vreeswekkend én fascinerend.⁸ De engel is vreeswekkend door zijn sterker bestaan. Het idee dat wijzelf het centrum van het bestaan zijn, wordt doorbroken door de ervaring van iets dat ons overstijgt. Net zoals Rilke bij het kasteel Duino dreigen we dan het contact met het alledaagse te verliezen, wat we ervaren als een grote schok.

⁶ Wim Bronzwaer, "Vertaallaboratorium: De vrouw in de vitrine. Over een sonnet van R.M. Rilke en zijn vertalingen", *De Revisor* 19 (1992): 76-84 (p. 81); Rilke, *Duino Elegies*, ed. and trans. J.B. Leishman and Stephen Spender (London: Chatto and Windus, 1975), 153.

⁷ DE 1, 26-27.

⁸ Rudolf Otto vergelijkt het numineuze met het verhevene bij Kant, zonder het geheel gelijk aan elkaar te stellen. Otto, *Het heilige: Over het buitensporige van het numineuze, het mysterie dat ons doet huiveren en fascineert*, vert. Daniël Mok (Amsterdam: Abraxas, 2012), 108-9. Guardini noemt Rilkes engel een "numineus" wezen, dat tegelijk niet absoluut is. Dat wil zeggen dat zijn wezen het menselijk bestaan overstijgt, zonder dat het dat omvat (zoals een God die de mens in zijn beeld geschapen heeft, wel zou doen). Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 14.

De confrontatie met de engel is een grenservaring. Wij, mensen, worden er op een dubbele manier door gerelativeerd: enerzijds *kan* de engel ons vernietigen, anderzijds zijn wij voor hem niet eens relevant genoeg om dat te doen (“onaangedaan” laat hij na “ons te vernietigen”).⁹ Paradoxaal genoeg fascineert de engel ons tegelijkertijd. Er gaat namelijk een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit van datgene dat ons overschrijdt en ons in dionysische zinsvervoering kan brengen.¹⁰ Het huiveringwekkende staat, volgens Rudolf Otto, “in een wonderlijke contrast-harmonie” met het fascinerende.¹¹ De engel is een *mysterium tremendum et fascinans*. Het heilige van de engel kan niet in begrippen uitgelegd worden, maar alleen worden aangewezen in de “bijzondere gevoelsreactie in het innerlijk” die het teweegbrengt.¹²

⁹ Guardini beschrijft de engel als het wezen dat de grenzen van het menselijk bestaan markeert. Een confrontatie met de engel kan daarom begrepen worden als een grenservaring. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 31-32. De onverschilligheid van de numineuze engelen lijkt op de wijze waarop Friedrich Hölderlin de goden beschrijft in *Brod und Wein*: “Want weliswaar leven de goden, / echter boven ons hoofd, hoog in een ander domein. / Eindeloos werken zij daar, maar het is alsof ’t hun niet aanging, / dat wij leven zozeer sparen de hemelen ons.” Hölderlin, *Gedichten*, vert. Ad den Besten (Amsterdam: Athenaeum/Polak & van Gennep, 2011), 102.

¹⁰ In Nietzsches tragedieboek zien we het fascinerende en huiveringwekkende ook terugkomen in zijn analyse van de dionysische zinsvervoering, die ten grondslag ligt aan de Griekse kunst. De grenservaring van de extase doorbreekt de alledaagse ervaringsstructuur, waarbij de mens zichzelf als een subject tegenover een objectieve wereld ervaart. Enerzijds heeft het “oppermachtige eenheidsgevoel dat ons terugleidt naar de boezem van de natuur” iets fascinerends. Anderzijds schuilt er ook iets vreeswekkends in het feit dat “de normale grenzen en beperkingen van het bestaan” worden doorbroken. Datgene wat ons normaal houvast geeft, valt namelijk weg. Dat is echter geen probleem zolang die eenheidservaring aanhoudt. Door de versmelting met het overvloedige leven is er een lethargie ten aanzien van het persoonlijke leven. Het vreeswekkende doet met name zijn intrrede wanneer het alledaagse verstaan van de wereld terugkeert en het verruimde bewustzijn zich weer vernauwt. De vervlakte en door lijden getekende werkelijkheid wordt ontmoet met “walging”. De kunst verschijnt vervolgens als reddende engel: door het verschrikkelijke kunstzinnig te beteugelen in het *verhevene* en het absurde kunstzinnig te ontladen in het *komische*, wordt het leven weer levenswaardig. Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, vert. Hans Driessen (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2017), 51-52; GT 7, 1.56-57. Karlfried Graf Dürckheim wijst op een tekst van Eckhart waaruit blijkt dat deze mysticus ook waarschuwde voor het gevaar van buitengewone bewustzijnstoestanden zoals extase of verzonkenheid: “Wanneer je ooit in meditatieve verzonkenheid in een toestand geraakt die zó heerlijk is dat je er wel altijd in zou willen verblijven, ruk je er dan uit los, zo snel als je kunt, en grijp het eerste het beste aan wat er te doen is, want het zijn smeltende gevoelens, anders niets!” Karlfried Graf Dürckheim, *Transcendentiaal ervaren: De zin van volledige menswording*, vert. J.L. Kessels-Ophoff (Katwijk: Servire, 1980), 31.

¹¹ Otto, *Het heilige*, 92.

¹² Otto, *Het heilige*, 46.

In *Die Geburt der Tragödie* reflecteert Nietzsche op verheven voorstellingen uit de Griekse kunst, die doen denken aan Rilkes engel.¹³ Het verschrikkelijke dat ons kan vernietigen, wordt betoegeld doordat het artistiek vorm krijgt in het beeld van de engel. Die betoegeling van het verschrikkelijke voorkomt dat wij ten onder gaan aan “gevoelens van weerzin” en zorgt dat we kunnen genieten van die sublieme voorstelling. Hiermee blijft het vreeswekkende bewaard, zonder dat het ons geheel verlamt. Het zijn “voorstellingen waarmee te leven valt”.¹⁴ In die geest begint de tweede elegie: “IEDERE engel is vreeswekkend. En toch, wee mij, / zing ik u toe.”¹⁵ De engel wordt bezongen omdat hij het onderscheid tussen leven en dood overstijgt, terwijl de mens gevangen lijkt in zijn eindigheid. De eersten “weten vaak niet, of ze gaan / onder levenden of doden,” terwijl wij “te sterk onderscheiden”.¹⁶ De engel, als zinnebeeld van het verhevene of numineuze, belichaamt een transcendente werkelijkheid. Het beeld dat Rilke van de engel heeft, drukt iets dubbelzinnigs uit over de menselijke existentie: enerzijds is de engel niet gebonden aan leven en dood, is hij vreeswekkend en niet begaan met het menselijk lot. Enkel zijn bestaan confronteert ons al met onze eindigheid en eenzaamheid. De dichter verkropt daarom zijn “donker gesnik” voor de engel.¹⁷ Anderzijds getuigt ook juist de menselijke voorstelling van de engel ervan dat de mens niet geheel opgaat in zijn eindigheid, maar ook open kan staan voor een wezen dat leven en dood transcendeert.¹⁸

Het menselijke vermogen tot openheid voor transcendentie blijkt uit het contrast tussen de mensen en de dieren, zoals Rilke dat in de achtste elegie thematiseert. Het dier is het symbool van radicale immanentie.

¹³ Rilke was ook bekend met de verhouding die Nietzsche schetst tussen de dionysische zinsvervoering en de Griekse kunst (zie ook noot 10). Rilke, “64. Marginalien zu Friedrich Nietzsche. »Die Geburt der Tragödie« (1900)”, in *I Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, hrsg. von Bruno Hildebrand (Berlin: Max Niemeyer Verlag, 1978), 131-32 (p. 131).

¹⁴ Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 52; GT 7, 1.57.

¹⁵ DE 2, 33.

¹⁶ DE 1, 31.

¹⁷ DE 1, 27.

¹⁸ Florian Jacobs merkt op dat Rilke een eigen angelologie creëert. Die wijkt af van het Bijbelse beeld van engelen, die immers nooit *schrecklich* worden genoemd. Jacobs, *Blijven is nergens* (Amsterdam: Boom, 2022), 227. Rilke schrijft in zijn brief naar Hulewicz dat “de ‘engel’ van de elegieën [...] niets te maken [heeft] met de engel van de christelijke hemel (veeleer met de engelengestalten van de islam)...” Rilke, *De elegieën van Duino*, 108.

Het bestaan is voor het dier “oneindig”, juist omdat het geen weet heeft van zijn eigen eindigheid. Het is “vrij van dood” en daarmee “blind / voor zijn toestand”. Dieren leven in een werkelijkheid die “niet te bevatten” is, maar wel “puur, zoals zijn kijken”. Het dier leeft in het oneindige, omdat het onmiddellijk samenvalt met zijn gesitueerdheid. Het lijkt soms dat Rilke de situatie van de dieren daarom hoger acht dan die van mensen. Wij hebben immers nooit “de heldere ruimte voor ons, waarin de bloemen / oneindig opengaan”.¹⁹ Wij leven daarentegen in een *wereld* die beperkingen kent. Mensen voelen zich thuisloos in de wereld, terwijl dieren zichzelf voortdurend herkennen in de werkelijkheid. De ontvankelijkheid van de dieren, die Rilke lijkt te beschrijven als een volledige openheid naar de werkelijkheid, is eigenlijk zeer beperkt. In die werkelijkheid komen zij namelijk alleen zichzelf tegen; en nooit het andere.²⁰ Net zoals dieren geen weet hebben van de dood, hebben ze ook geen weet van de engel of iets anders dat hen overstijgt. Ze kennen alleen het leven, terwijl de menselijke existentie getekend wordt door de grenssituatie tussen leven en dood: “Van bloeien en verdorren zijn wij ons tegelijk bewust”.²¹ Alleen mensen zijn in dat opzicht ontvankelijk voor ervaringen die hun eigen positie doen wankelen. Het “schrander dier”, dat al iets meer afstand tot de werkelijkheid heeft waarin het leeft, merkt hier iets van op. Het heeft immers door dat wij mensen “niet zo thuis en vertrouwd zijn / in onze verklaarde wereld”.²²

3. DE THUISLOZE MENS

De mens houdt het midden tussen de engel die onaangedaan is door de wereld en het dier dat met de werkelijkheid samenvalt. In zoverre wij

¹⁹ DE 8, 69, 71.

²⁰ De dieren en engelen lijken allebei alleen zichzelf tegen te komen. Rilke beschrijft de engelen als “*spiegels*: die de weggestroomde eigen schoonheid / opnieuw scheppen, terug op het eigen gelaat.” Hij vraagt zich echter ook af of zij misschien toch iets van ons meekrijgen: “Vangen de engelen / werkelijk alleen het hunne op, het van hen weggestroomde, / of is soms, als bij vergissing, een zweem van / ons wezen erbij?” DE 2, 33, 35.

²¹ DE 4, 45.

²² DE 1, 27.

onzelf als *tegenover* de wereld ervaren, zijn wij ook “niet één met onszelf”.²³ “Dit noemt men noodlot: tegenover-zijn / en niets dan dat en altijd tegenover.”²⁴ Die gespletenheid in onszelf en tussen ons en de wereld maakt dat wij grenservaringen *kunnen* hebben (in tegenstelling tot het dier en de engel), maar lijkt ons tegelijk te veroordelen tot een leven dat getekend wordt door eenzaamheid en thuisloosheid.²⁵

Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf
dunkelen Schluchzens. Ach, wen vermögen
wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht,
und die findigen Tiere merken es schon,
daß wir nicht sehr verläßlich zu Haus sind
in der gedeuteten Welt.

En daarom houd ik mij in en verkrop de lokroep
van mijn donker gesnik. Ach, op wie kunnen wij
staat maken? Niet op engelen en niet op mensen,
en de schrandere dieren hebben al door
dat wij niet zo thuis en vertrouwd zijn
in onze verklaarde wereld.²⁶

Engel noch dier biedt uitkomst voor de existentiële eenzaamheid van de mens, omdat beiden niet kunnen weten waardoor wij getergd worden. Je zou daarom verwachten dat de mens juist bij de andere mens zijn eenzaamheid en thuisloosheid zou kunnen doorbreken. De andere weet immers wat het is om mens te zijn. Volgens Rilke wordt die thuisloosheid bij de andere echter niet werkelijk opgeheven. Mensen schuilen bij elkaar

²³ DE 4, 45.

²⁴ DE 8, 71.

²⁵ Otto Friedrich Bollnow vergelijkt deze kant van Rilkes proza en poëzie met het levensgevoel van de existentiële filosofie, waarin de duistere kanten (dood, schuld, noodlot, angst, vertwijfeling, eenzaamheid, thuisloosheid) van de menselijke existentie tot centrum worden gemaakt. In *Nieuwe geborgenheid* bekritiseert Bollnow het existentialisme vanwege een eenzijdige focus op de ellende van het menszijn in een zwijgzaam universum. Hij wijst naar de noodzaak om een nieuwe geborgenheid in de wereld te vinden. Menigmaal wordt, volgens Bollnow, het nieuwe gelukzalige vertrouwen dat Rilke uiteindelijk in het leven vindt over het hoofd gezien, doordat de late Franse gedichten niet of nauwelijks in ogenschouw worden genomen. Hij gaat zelfs zo ver dat deze gedichten verstaan kunnen worden als een herroeping van de existentiële levensbeschouwing, zoals die in de elegieën ontwikkeld is. Bollnow, *Nieuwe Geborgenheid: Een bijdrage ter overwinning van het existentialisme*, vert. Titia Johanna Langeveld-Bakker (Utrecht: Bijleveld, 1958), 21-22; Rilke (Stuttgart: Kohlhammer, 1956), 25, 311. In mijn ogen moet de late fase van Rilkes poëzie veeleer gelezen worden als de bekroning van zijn existentiële worsteling met het leven, dan als een herroeping daarvan.

²⁶ DE 1, 26-27.

voor hun eenzaamheid, ze verbergen “slechts samen voor elkaar hun lot”.²⁷ Later in de elegie bezingt Rilke toch het liefhebben, waarin zijn ideaal van de bezitloze liefde naar voren komt. Alleen de onvervulde liefde is onvergankelijk, want het bezit betekent het einde van het verlangen. De dichter prijst daarom hen die in eenzaamheid liefhebben, en noemt de mensen die comfort bij elkaar gevonden hebben “de bevredigden” [*die Gestillten*]. Het bestaan van hen die liefhebben zonder geliefd te worden, verdient een “nooit te volbrengen lofzang”, mede vanwege hun tragisch lot. De “uitgeputte natuur” neemt hen namelijk “weer tot zich, als was zij niet bij machte dit tweemaal / te volbrengen”.²⁸ Het onvervuld blijven van hun liefde put de natuur uit, omdat de kracht van het verlangen de menselijke natuur te boven gaat.²⁹

Volgens Rilke moeten we geen comfort zoeken bij elkaar, of te gronde gaan aan het onvervulde verlangen van de liefde. Hij draagt ons daarentegen op om ons van de geliefde te bevrijden, door met de kracht van het verlangen onszelf (inclusief onze gehechtheid aan de geliefde) te overstijgen en daarmee een openheid naar het leven mogelijk te maken.

Sollen nicht endlich uns diese ältesten Schmerzen
fruchtbarer werden? Ist es nicht Zeit, daß wir liebend
uns vom Geliebten befreien und es bebend bestehn:
wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung
mehr zu sein als er selbst. Denn Bleiben ist nirgends.

Moeten deze oudste der smarten ons niet eindelijk
vruchtbaarder worden? Wordt het niet tijd, dat wij liefhebbend
ons van de geliefde bevrijden en het trillend doorstaan:
zoals de pijl standhoudt tegen de pees, om in de afzet, verdubbeld,
meer te zijn dan zichzelf. Want blijven is nergens.³⁰

De liefde is de “oudste der smarten”, die vruchtbaar voor ons moet worden. Het overstijgen van onszelf en onze gehechtheid aan de geliefde vergelijkt Rilke met een pijl die “standhoudt tegen de pees”. De liefde

²⁷ DE 1, 27.

²⁸ DE 1, 29.

²⁹ Ik meen dat Guardini dat verkeerd interpreteert: de natuur neemt volgens hem het liefdespaar in zich terug, in plaats van hen die liefhebben zonder geliefd te zijn. Guardini doordenkt niet het onderscheid tussen “die Liebenden” en “die Gestillten”. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 45-46; DE 1, 28-29.

³⁰ DE 1, 28-29.

voor de persoon krijgt zijn betekenis “in de afzet”, net zoals de spanning op de boog alleen nut heeft als er een pijl mee afgeschoten wordt. De kracht van het liefdesverlangen komt pas tot zijn recht als het afgeschoten wordt, zich bevrijdt van de geliefde, om daarmee “meer te zijn dan zichzelf”.³¹ Die beweging maakt hen die liefhebben, zoals Guardini beschrijft, tot de plek “waar het bestaan ontwaakt tot het bewustzijn van zijn eigen pure werkelijkheid”.³² In de negende elegie schrijft Rilke: “Is het niet de heimelijke list / van deze zwijgzame aarde, als zij aandringt in hen die liefhebben, / dat in hun gevoel alles tot verrukking wordt gebracht?”³³ De andere mens kan de thuisloosheid van de mens niet overwinnen, maar alleen dienen als een brug tot een verrukkelijk of extatisch verstaan van het zijn. We horen een weerklank van het adagium van Nietzsches Zarathustra: “De mens is iets wat overwonnen moet worden.”³⁴

Zolang zo’n verrukkelijke vertrouwdheid met de aarde nog niet bereikt is, blijven we thuisloos. Die thuisloosheid drukt niet alleen iets uit van de gespletenheid die in iedere mens zit, maar geldt volgens Martin Heidegger in het bijzonder voor de tegenwoordige mens, die in het tijdperk leeft dat getekend wordt door de afwezigheid van God.³⁵ Dat

³¹ DE 1, 28-29.

³² Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 51. Eigen vertaling. Rilkes theorie van liefde wordt bekritiseerd door Guardini: “Lieben heißt, Jemanden lieben. Liebe ist die lebendigste Wirksamkeitsform der Person gegenüber der Person. Im Liebesbezug entsteht zwar nicht aber erwacht im Anderen das Du wie im Selbst das Ich, und ohne den Wechselbezug von Du und Ich gibt es keine Liebe” (53). Volgens Guardini resulteert Rilkes ideaal van bezitloze liefde in de ontkenning van de waarde van de persoon, omdat werkelijke liefde pas bereikt zou worden als het onderscheid tussen de geliefden opgeheven wordt (419).

³³ DE 9, 77.

³⁴ Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, vert. Ria van Hengel (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2013), 14; Z I Vorrede 3, 4.14. Rilkes opvatting van liefde sluit nauw aan bij het fragment *Von Kind und Ehe*. Zo bekritiseert Zarathoestra ook het “armzalige genot” van mensen die slechts comfort bij elkaar zoeken. Het huwelijk dient daarentegen een middel te zijn om boven zichzelf uit te scheppen, door via de ander zichzelf te overstijgen. Zarathoestra spreekt: “Huwelijk: zo noem ik de wil om getweeën het ene te scheppen dat meer is dan degenen die het scheppen.” 70; 4.90-91.

³⁵ Martin Heidegger, “Wozu dichter?”, in *Gesamtausgabe*, I Abteilung: *Veröffentliche Schriften, 1914-1970*, Band 5: *Holzwege*, hrsg. von Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 248-95 (p. 249). De afwezigheid van God is ook in de elegieën voelbaar. God is op de achtergrond, terwijl de engel op de voorgrond aanwezig is. Er is echter een relevant verschil tussen hen. De engel is namelijk wel transcendent, maar niet “absoluut” zoals God (zie noot 8). In dat opzicht dient de engel niet als maatgevend oriëntatiepunt voor het menselijk leven. Hij is überhaupt niet betrokken op ons lot. De afwezigheid van God duidt op het wegvallen van God als horizon waarbinnen alles verschijnt, wat niet gecompenseerd kan worden door de aanwezigheid van de engel.

betekent dat God, zoals Nietzsches dolle mens proclameert, niet langer een eenduidig oriëntatiepunt is, dat richting geeft aan het bestaan van de mens. De horizon waarbinnen alle dingen hun betekenis kregen, is weggevallen, waardoor er slechts een lege ruimte is overgebleven.³⁶ De dichters zoeken in het tijdperk van Godsverduistering naar de sporen die de goden hebben achtergelaten, naar “het laatste goud van vervallen sterren”.³⁷ De noodzaak van die zoektocht begint echter steeds onduidelijker te worden. Heidegger schrijft:

Niet alleen is het heilige als spoor dat leidt naar de goddelijkheid verloren gegaan, maar zelfs de sporen die leiden naar dat verloren spoor zijn bijna uitgewist. Hoe meer de sporen zijn uitgewist, hoe minder een afzonderlijke sterveling, die de afgrond bereikt, daar in staat is om acht te slaan op een hint [*Wink*] of een opdracht [*Weisung*].³⁸

Wij zijn de ‘metafysisch dakloze’, de thuisloze mens bij uitstek, of we dat nu weten of niet. Toch proberen we op allerlei manieren ons de wereld eigen te maken, door wetenschap proberen we haar te kennen, door technologie haar te beheersen, door een consumptiedrift (die aangedreven wordt door de motor van het kapitalisme) proberen we haar toe te eigenen. Volgens Heidegger en Rilke drukken die pogingen veel-*eer* onze *vreemdheid*, dan onze *vertrouwdheid* met het zijn uit.

4. DIAGNOSE VAN HET TIJDSGEWRICT

Door de dood van God is de plaats van de mens in het universum op losse schroeven komen te staan. We zijn thuisloos doordat wij verscheurd worden door onze positie tussen engel en dier, waardoor onze plaats in de wereld aan het wankelen gebracht kan worden. Het is echter niet vanzelfsprekend dat onze thuisloosheid als zodanig wordt opgemerkt. Het onderscheid tussen ‘boven’ en ‘beneden’, tussen geborgenheid en

³⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005), 130; FW 125, 3.481.

³⁷ George Trakl, *Gedichten*, vert. Jan U. Terpstra (Nijmegen: Flanor, 2020), 25; Heidegger, “Wozu dichter?”, 272.

³⁸ Heidegger, “Wozu dichter?”, 272-73. Eigen vertaling.

thuisloosheid, valt namelijk met Gods dood ook weg. We kunnen ons 'thuis' voelen in een wereld, waarvan we in werkelijkheid vervreemd zijn (zoals de mensen op het marktplein die spottend aan de dolle mens vragen of God zich dan verstopt heeft).³⁹ Tegelijk getuigt onze hele verhouding tot de wereld van die thuisloosheid. Dat blijkt uit onze poging om de wereld te beheersen of toe te eigenen. Hoe moeten we Rilkes diagnose van de tijd begrijpen?

In de eerste elegie wijst Rilke erop dat de wetenschappelijke verhouding tot de wereld blijk geeft van onze thuisloosheid. Ik herhaal: wij zijn "niet zo thuis en vertrouwd / [...] in onze verklaarde wereld".⁴⁰ Waarom schieten onze verklaringen tekort? Waarom helpen ze ons niet om ons thuis en vertrouwd in deze wereld te voelen? In de achtste elegie beschrijft Rilke de mens, die altijd en overal slechts toeschouwer blijft: "Het [leven] overstelpt ons. Wij ordenen het. Het valt uiteen. / Wij ordenen het opnieuw en vallen zelf uiteen."⁴¹ Door het kennen hebben we geleerd hoe we een *huis* bouwen, maar we kunnen er geen *thuis* van maken. De wetenschapper beschrijft de wereld, maar kan de wereld niet herscheppen in zijn innerlijk, zoals de dichter probeert. Hoewel de wetenschapper geraakt kan worden door ontdekkingen van de wereld, blijft het uiteindelijk zijn onderzoeksobject waar hij tegenover staat. Aan het eind van een dag in het laboratorium kan hij naar huis gaan, zonder dat de wereld zelf ooit werkelijk thuis geworden is. We dringen met onze wetenschappelijke ordeningen niet door tot het overvloedige van het leven, maar proberen die overvloed te kanaliseren zodat wij er niet aan te gronde gaan. Maar na het ordenen, vallen we zelf uiteen. De voorlopigheid van iedere ordening die wij in de wereld leggen, drukt ons op onze eindigheid. Voor zover we onze identiteit ontleen aan die ordening, vallen we zelf uiteen als de ordening doorbroken wordt.

De ordening van de wereld kleurt ook de ervaring die we van die wereld hebben. Doordat de ordeningen die wij aanbrengen uiteenvallen, verandert ook onze verhouding tot de wereld. Het uiteenvallen

³⁹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130; FW 125, 3.481.

⁴⁰ DE 1, 27.

⁴¹ DE 8, 73.

van een door God geordende wereld wordt zichtbaar in de wetenschappelijke verhouding tot de wereld.⁴² Die ontwikkeling staat in verband met het Amerikaanse kapitalisme, dat ook kenmerkend is voor Rilkes tijd. Dat wat voorheen ervaren werd als Gods schepping verschijnt als een verzameling van objecten tegenover ons, die toegeëigend en geconsumeerd kunnen worden.⁴³ In een brief aan Witold Hulewicz, een Poolse vertaler van de elegieën, brengt hij de gevolgen van het laatste onder woorden.

Nog voor onze grootouders was een ‘huis’, een ‘waterput’, een toren die hen vertrouwd was, ja hun eigen kleding, hun mantel: oneindig veel meer, oneindig vertrouwd; haast elk ding een vat waarin zij iets menselijks aantreffen en iets menselijks aan toevoegden. Nu komen, vanuit Amerika, lege onbetekenende dingen op ons af, schijn-dingen, *levens als verpakkingen zonder inhoud*.⁴⁴

Voorheen was er een bepaalde vertrouwdheid tussen de mens en de dingen. Mede door de verzakelijking van de leefwereld is er sprake van een omwenteling van die verhouding: de dingen worden vervangbaar en gebruiksgoed, waardoor het vertrouwde en het menselijke aan de dingen verdwijnt. “De tot leven gebrachte, de doorleefde, de met ons *meewetende dingen* worden schaars en kunnen niet meer worden vervangen.”⁴⁵ Rilke speculeert dat hij zich op het kantelpunt van de tijd bevindt: “*Wij zijn misschien de laatsten die nog zulke dingen hebben gekend*.”⁴⁶ In die woorden weerklinkt Hölderlins “armzalige” of “lichtloze tijd” [*dürftiger Zeit*] uit *Brot und Wein*.⁴⁷ Net zoals de dichter de

⁴² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 226; FW 357, 3.600.

⁴³ Doornenbal, “Zijn wij krankzinnig omdat wij niet krankzinnig geworden zijn?”, 25.

⁴⁴ Rilke, *De elegieën van Duino*, 107.

⁴⁵ Rilke, *De elegieën van Duino*, 107. Het is opmerkelijk dat hier de dingen als “meewetend” of, daaraan tegengesteld, als betekenisloos worden beschreven. Is de mens niet degene die verandert, in plaats van het ding? Rilke wil niet zomaar de mens in isolement bespreken, maar de mens in verhouding tot zijn wereld. Het heeft alleen zin om over mens óf wereld te spreken in de context van die verhouding. De wereld is namelijk het eigene aan de mens. De engel kent de wereld niet, het dier heeft geen wereld zoals de mens die heeft (zie §2).

⁴⁶ Rilke, *De elegieën van Duino*, 107.

⁴⁷ Heidegger, “Wozu Dichter?”, 248. Heidegger ontleent die term aan de elegie *Brot und Wein* van Hölderlin. Door de vertaler Ad den Besten wordt *dürftiger Zeit*, bij gebrek aan beter, als “lichtloze tijd” vertaald. “*Dürftig* betekent volgens het woordenboek: schamel, armelijk, armzalig. Alleen ook die termen treffen het niet. Als *dürftig* karakteriseert Hölderlin een tijdsgewricht waarin alle vermoeden van het goddelijke is weggezonken. Daarom: het is nacht, terwijl bijna iedereen de Verlichting viert in de

afwezigheid van de goden nog opmerkt, is hij de laatste die nog een herinnering heeft aan de vertrouwdheid met de dingen. Zij die het verlies van die vertrouwdheid met de dingen en de Godsverduistering niet langer als gemis ervaren, noemt Nietzsches Zarathustra “de laatste mens” en typeert Hermann Broch als de “zakelijke mens”.⁴⁸

In de negende elegie brengt Rilke dat verlies van vertrouwdheid met de dingen in verband met de techniek. Net zoals wij de vertrouwdheid met de dingen verliezen als ze louter tot consumptiegoed worden, ontvalt het ‘ware beeld’ van de dingen ons als we ze herleiden tot hun nut of technische functie.

Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.
[...]
Zwischen den Hämmern besteht
unser Herz, wie die Zunge
zwischen den Zähnen, die doch,
dennoch, die preisende bleibt.

Meer dan ooit
ontvallen ons de dingen, die beleefd kunnen worden, want
wat hen verdringend vervangt, is een doen zonder beeld.
[...]
Tussen de hamerslagen houdt
ons hart stand, zoals de tong
tussen de tanden, die toch,
desondanks, de prijzende blijft.⁴⁹

De hamerslagen van de machine kenmerken zich door een “doen zonder beeld”. Het handelen zonder verbeeldingsvermogen en vertrouwdheid met de dingen verwijst naar de mechanisering van het leven. De machine omsluit het hart “zoals de tong / tussen de tanden”, waardoor het op het eerst gezicht lijkt dat we geheel overgeleverd zijn aan die verarming van de leefwereld.

waan van ‘wat hebben we het heerlijk ver gebracht’ — een tijd als de onze dus of althans als de tijd die achter ons ligt.” Hölderlin, *Gedichten*, vert. Ad den Besten (Baarn: de Prom, 1988), 219.

⁴⁸ Doornenbal, “‘Zijn wij krankzinnig omdat wij niet krankzinnig geworden zijn?’”, 23.

⁴⁹ DE 9, 77.

Het “doen zonder beeld” doet denken aan Carl Jungs typering van dit tijdsgewricht als een “schrikwekkende armoede aan symbolen”. De wortels hiervan herleidt hij tot de Verlichting en de beeldenstorm van de Reformatie, waardoor de “beschermende muur van de heilige beelden” botste “met het ontwakende verstand”. Parallel aan de diagnose van Nietzsche en Heidegger verbindt Jung dat met het sterven van de goden: doordat mensen gingen vragen naar de zin van de beelden, verschijnen de archetypische beelden als “door mensenhanden gemaakte, uit hout of steen gevormde, nutteloze dingen”.⁵⁰ Later, tijdens de technologische revolutie, wordt die breuk nog radicaler. Guardini merkt op dat die revolutie een duidelijk kantelpunt van de kracht van het ‘beeld’ in de menselijke cultuur markeert. De kracht die het beeld in de periode van de magie en mythe had, is voor ons al nauwelijks meer voorstelbaar.⁵¹ De uitholling van de kracht van de beelden lijkt hand in hand te gaan met de dingen die zelf ook als louter middel verschijnen.⁵²

De bezielde wereld is onttoverd, maar Rilke schrijft ook dat “ons hart” standhoudt tussen de hamerslagen. Het vermogen om de dingen te prijzen en binnen te voeren in ons hart hebben we nog niet geheel verloren. In de negende elegie schrijft de dichter: “Zijn wij misschien *hier* om te zeggen: huis, / brug, bron, poort, kruik, vruchtboom, venster, —/ hoogstens: zuil, toren.... maar let wel, het *zeggen*, / oh het *zo* te zeggen, als zelf de dingen nooit innig / dachten te zijn.”⁵³ Die

⁵⁰ Carl Jung, *Archetypen*, vert. Elisabeth Camerling (Wassenaar: Servire, 1975), 20-21. Jung meent dat de beelden niet werkelijk betekenisloos zijn, maar dat wij alleen de verkeerde vragen stellen. In de ‘emancipatie’ van de beelden heeft de verlichte mens “alleen maar ontdekt dat hij tot nu toe nog helemaal niets over die beelden gedacht heeft.” Door middel van zijn analytische psychologie begrijpt Jung die symbolen en beelden als structuren van het collectieve onbewuste, die begrepen moeten worden in de context van het individuatieproces dat de mens kan doorlopen.

⁵¹ Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 352.

⁵² Hoewel Rilkes kritiek romantischer is dan Heideggers analyse van het wezen van de techniek, lijken ze wel bij elkaar aan te sluiten. In *Die Frage nach der Technik* laat Heidegger zien dat de techniek niet slechts een middel is tot de doelen die wijzelf gesteld hebben, maar dat door het technisch-wetenschappelijk verstaan van de wereld alle dingen als louter middel tot onze doelen verschijnen. De techniek is daarmee niet slechts een middel dat wij beheersen, maar heeft ons gehele verstaan van de dingen in zijn greep. Heidegger, *De vraag naar de techniek*, vert. Mark Wildschut (Nijmegen: Vantilt, 2014). In de sonnet XVIII brengt Rilke dat expliciet onder woorden, wanneer hij schrijft dat ons horen wordt bepaald door de machine. Rilke, *De sonnetten aan Orpheus*, vert. Wessel ten Boom (Utrecht: IJzer, 2019), 54.

⁵³ DE 9, 77.

opdracht om de dingen te verinnerlijken is in de eerste elegie nog niet zo expliciet geformuleerd. Toch draagt hij ons ook hier al op om ontvankelijk te worden voor de wereld. Na de weg die hij in de elegieën voltrekt, wordt die opdracht steeds eenduidiger onder woorden gebracht.

5. LEEGTE EN ONTVANKELIJKHEID

De mens is thuisloos in de wereld. Wetenschap, techniek en consumptie brengen hier geen verandering in, maar getuigen eerder van die thuisloosheid. Nadat Rilke schrijft “dat wij niet zo thuis en vertrouwd zijn / in onze verklaarde wereld”, suggereert hij dat een openheid naar het leven in zijn eenvoud uitkomst kan bieden.

Es bleibt uns vielleicht
irgend ein Baum an dem Abhang, daß wir ihn täglich
wiedersähen; es bleibt uns die Straße von gestern
und das verzogene Treusein einer Gewohnheit,
der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht.

Er rest ons misschien
ergens een boom op de helling en ons dagelijks
weerzien daarvan; er rest ons de straat van gisteren
en de blijvende trouw van een gewoonte
die het bij ons beviel, en daarom bleef ze en ging niet.⁵⁴

Het is het alledaagse dat we dieper op ons moeten laten inwerken; waarvoor we ontvankelijk moeten worden. Wellicht kan het dagelijks weerzien van “een boom op de helling” ons iets van een thuis geven.

In de boom schuilt een belangrijke symbolische waarde voor Rilke. Hij verbeeldt het bestaan als zodanig: enerzijds reikt de boom naar de hemel en ontstijgt hij zichzelf door vrucht te dragen; anderzijds wortelt de boom diep in de aarde, waarmee hij zichzelf voedt. In de loop van de seizoenen verandert de boom van uiterlijk, maar zijn “vorm” [*Gestalt*] blijft toch gelijk.⁵⁵ De eenheid van leven en dood wordt zodoende

⁵⁴ DE 1, 26-27.

⁵⁵ Dat heb ik ontleend aan de aantekeningen van Bronzwaer die hij opgenomen heeft in zijn vertaling van de elegieën. Rilke, *De elegieën van Duino & De sonnetten aan Orpheus*, vert. Wilhelmus Bronzwaer, Wouter Blok en Cornelius Onno Jellema (Baarn: Ambo, 1996), 101.

zichtbaar in de boom: in de lente zien we het frisse blad als teken van het nieuwe leven, dat tot bloei komt in de zomer, vervalt in de herfst, sterft in de winter, om tot nieuw leven te komen in de lente. De levensboom kan ons een gevoel van thuis geven, omdat we hierin kunnen herkennen dat in de wordende stroom van het bestaan (de wisseling van de seizoenen) er ook iets bij zichzelf blijft. De levensboom wordt niet verscheurd door zijn hang naar het hogere en zijn gebondenheid aan de aarde: hij vindt rust in zijn plek ertussenin. Rilke pleit voor een ontvankelijkheid voor het bestaan als geheel, om rust te vinden in onze eigen plek tussen hemel en aarde, tussen engel en dier. Of naar Zarathustra in het fragment *Von Baum auf Berge*: “Met de mens is het net zoals met de boom. Hoe meer hij de hoogte en het licht in wil, des te sterker werken zijn wortels zich omlaag, de aarde in, het donker in, de diepte in, — het kwaad in.”⁵⁶

Toch kunnen we volgens Rilke niet zomaar een thuis vinden door een radicale ontvankelijkheid voor het leven als geheel, als eenheid van leven en dood. In de eerste elegie biedt het dagelijkse weerzien van de boom geen uitkomst, doordat het overtroefd wordt door de vreemdheid van de nacht: “O en de nacht, de nacht, als de wind vol van heelal / ons schrijnt in het gelaat —”.⁵⁷ De nacht wijst naar de transcendente werkelijkheid van de engelen die in het heelal (en niet in de wereld) wonen. Hij is verwant aan de nacht van Hölderlin waarin de goden vluchten en het universum zwijgzaam is tegenover ons verlangen om een thuis te vinden: “de geestvervoerende nacht / komt; / vol met sterren, naar ’t schijnt weinig bekommerd om ons.”⁵⁸ Die verlatenheid wordt ook door Nietzsches dolle mens onder woorden gebracht, nadat hij God dood heeft verklaard: “Voelen we de adem van lege ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht?”⁵⁹ Het universum neemt het gevoel

⁵⁶ Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 43; Z I, 4.52. Bronzwaer merkt op dat Rilke “de boom op de helling” waarschijnlijk ontleende aan dit fragment. Rilke, *De elegieën van Duino & De sonnetten aan Orpheus*, 101.

⁵⁷ DE 1, 27.

⁵⁸ Hölderlin, *Gedichten*, 99. Geciteerd uit de bundel van 2011 en niet uit die van 1988 (zie vershil noot 9 en 47).

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130; FW 125, 3.481.

van heimwee (als we onze thuisloosheid al opmerken) in ons niet weg, maar is voelbaar in de leegte die in onszelf te bemerken is.

Toch heeft de duistere leegte als gevolg van het zwijgen van engelen, goden en zelfs de ene God, niet het laatste woord voor Rilke. Door open te staan voor die leegte kan, merkwaardig genoeg, zelfs de wereld op een geheel andere wijze verschijnen.

Weißt du's *noch* nicht? Wirf aus den Armen die Leere
zu den Räumen hinzu, die wir atmen; vielleicht daß die Vögel
die erweiterte Luft fühlen mit innigerm Flug.

Ja, die Frühlinge brauchten dich wohl. Es muteten manche
Sterne dir zu, daß du sie spürtest. Es hob
sich eine Woge heran im Vergangenen, oder
da du vorüberkamst am geöffneten Fenster,
gab eine Geige sich hin. Das alles war Auftrag.
Aber bewältigtest du's?

Weet je het *nog* niet? Werp uit je armen leegte
de ruimte in, die wij ademen; misschien dat de vogels
de verruimde lucht voelen met inniger vlucht.

Ja, de lentes hadden jou wel nodig. Nogal wat sterren
verlangden, dat je hen waarnam. Er welde
een golf op uit het verleden, of een viool
gaf zich helemaal als je voorbijging
aan een open venster. Dat alles was opdracht.
Maar kun je het aan?⁶⁰

Rilke draagt ons op om de leegte die wij in onszelf bemerken, de ruimte in te werpen. We moeten ons niet overgeven aan een vooruitgangsgeloof, door een onvoorwaardelijk vertrouwen in de wetenschap of in de techniek, in de hoop daarmee de leegte op te schorten. Evenmin moeten we de leegte proberen op te vullen met in allerijl gekochte 'belevissen'. De leegte moet erkend en doorleefd worden als iets dat deel van ons is, voordat we het in de ruimte kunnen werpen. Er is geen andere weg dan erdoorheen. Door ontvankelijk te zijn voor de leegte zelf, kan de ruimte waarin wij ons bevinden zich voor ons openen. Rilke beschrijft dat als een vorm van ontvankelijkheid, waarin het onderscheid tussen passiviteit en activiteit overstegen wordt.

⁶⁰ DE 1, 27.

Rilke schrijft: “Werp uit je armen leegte / de ruimte in, die wij ademen; misschien dat de vogels / de verruimde lucht voelen met inniger vlucht.” Enerzijds moeten we de leegte *werpen uit onze armen*, het vraagt onze volledige inspanning. Anderzijds drukt die leegte juist de ontkenning uit van iedere bepaaldheid of projectie waarmee we de wereld bij voorbaat inkleuren. Het sluit aan bij de laatmiddeleeuwse mysticus Meister Eckhart, die in een preek schrijft dat je vrij van “alle aangeleerde voorstellingen moet zijn”, zodat je ontvankelijk bent voor het “aanwezige Nu”. Maar wanneer je jezelf slechts leeg maakt van voorstellingen, breng je nog geen vrucht voort, waardoor de ontvankelijkheid van geen enkel nut is.⁶¹ We moeten daarom de leegte werpen in “de ruimte [...], die wij ademen”. De adem laat ons het actieve en passieve karakter van ontvankelijkheid begrijpen als een dynamiek. Ademen hoeven we niet bewust te doen, waardoor we ook zouden kunnen zeggen dat we *worden geademd*.⁶² Bij het inademen verlaten we ons op de lucht waarin wij ons bevinden, op de ruimte “die wij ademen”. Bij het uitademen schenken we terug wat we ontvangen hebben. In *Die Sonette an Orpheus* schrijft Rilke: “Stille vriend der vele verten, voel je / hoe jouw adem nog meer ruimte maakt?”⁶³ Het is onze adem, ons terugschenken van wat we ontvangen hebben, dat ruimte maakt voor de vogels om te voelen met inniger vlucht. Ware ontvankelijkheid transcendeert het onderscheid tussen actief en passief.

Vanuit een grondhouding van ontvankelijkheid, vanuit het werpen van de leegte in de ruimte, keert Rilke zich naar de wereld om ons heen. Alles doet een beroep op ons: de lentes hebben ons nodig, de sterren verlangen dat we hen waarnemen, een golf deelt ons het verleden mee,

⁶¹ Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen: Preken & Traktaten*, vert. Cornelius Onno Jellema (Groningen: Historische Uitgeverij, 2018), 71-72. Rilke was ook bekend met de preken van Eckhart. Bishop, “Rilke: Thought and Mysticism”, 162.

⁶² Het belang dat Rilke hecht aan de adem doet denken aan Genesis. Ruach (רוח) is het Hebreeuwse woord dat in Genesis 1:2 gebruikt wordt voor Gods geest, maar het kan ook vertaald worden met wind of adem. In Genesis 2:7 blaast God de adem in de longen van de eerste mens, wat herinnert aan het *geademd worden*: “Dan formeert de Ene, God, / de *-rode-* mens / van stof uit de *-rode-* grond / en blaast in zijn neusgaten/ ademhaling van leven; / zo wordt de *-rode-* mens / tot levende ziel” (Naardense Bijbelvertaling). De ‘rode mens’ is een vertaling van ‘Adam’. De vertaler heeft hiervoor gekozen, omdat anders het Hebreeuwse woordspel met *dam* (bloed), *adam* (rode mens of mensheid) en *adama* (rode grond) verdwijnt. Pieter Oussoren, “Nawoord bij de Bijbel van Jezus”, (2017), www.naardensebijbel.nl/bijbel-van-jezus/nawoord-bijbel-jezus.

⁶³ Rilke, *De sonnetten aan Orpheus*, 131.

en de viool geeft zich over om door ons gehoord te worden. In de radicale ontvankelijkheid blijkt de leegte in ons geen nihilistische leegte, maar juist vanuit die leegte blijkt dat de werkelijkheid niet betekenisloos is geworden. Ze doet een beroep op mij wanneer ik voorbij een open venster loop. De schoonheid van de natuur heeft immers pas betekenis in relatie tot een oog dat het waarneemt. Zo sprak ook Nietzsches Zarathustra tegen de zon: “O grote ster! Waar zou uw geluk zijn zonder hen die u beschijnt!”⁶⁴ Niet alleen heb ik de lente nodig om mij uit mijn winterdip te halen, maar de lente zelf haalt opgelucht adem *in* en *door* mij. René Char dicht: “Ik heb je lief’ herhaalt de wind tegen alles wat hij in leven houdt. Ik heb je lief en jij leeft in mij.”⁶⁵

De opdracht is het eenvoudige volledig op je in te laten werken, zodat je het beroep dat de dingen op je doen kan horen. “Kun je het aan?” vraagt Rilke. In de negende elegie komt de lente terug als hij de aarde bezingt: “Oh geloof mij, jouw lentes / zijn niet meer nodig om mij voor jou te winnen —, één, / ach, één enkele is ons bloed al te veel.”⁶⁶ Het leven is een overvloed. We kunnen geen dijk bouwen tegen de overvloedige stroom van het leven zelf, hooguit wanen we onszelf voor een moment veilig in “onze verklaarde wereld”. Uiteindelijk is het leven een “eeuwige stroom” die ons meesleurt en overstemt.⁶⁷ Het leven geeft zich helemaal; geef ik mijn aandacht net zo overvloedig?

⁶⁴ Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 11; Z I Vorrede 1, 4.11. Dezelfde Zarathoestra spreekt later ook kritisch over het sentiment van de romantische dichters, waarmee hij zich tegelijkertijd identificeert en zich ervan distancieert: “En als er tedere gevoelens bij hen opkomen, dan denken de dichters altijd dat de natuur zelf verliefd op hen is” (130; Z II Dichtern, 4.164). De romantiek van Rilke roept de vraag op of hij de natuur niet te antropomorf opvat, wanneer hij schrijft over lentes en sterren die verlangen naar onze aandacht. Het kan ook zijn dat uiteindelijk niet de natuur antropomorf wordt opgevat, maar dat Rilke die taal inzet om juist de mensen zelf te ‘naturaliseren’, om ons weer meer deel van de natuur te laten voelen. Bij Novalis zien we dat het vergeestelijken van de natuur en het naturaliseren van de mens hand in hand gaat. Het werkelijk verstaan van de natuur betekent, volgens hem, dat we enerzijds onszelf begrijpen als onderdeel van de natuur. Anderzijds betekent het dat we de natuur moeten verstaan als gelijk aan onszelf, als een geestelijk wezen. Door waarachtige poëzie voelt men “hoe een innerlijk verstand van de natuur zich beweegt en het zweeft, als het hemelse lichaam ervan, in haar en tegelijk boven haar.” Novalis, *De leerlingen te Saïs*, vert. Mieke Mosmuller (Baarle Nassau: Occident, 2013), 19. Nader onderzoek naar die verhouding tussen natuur en geest in de poëzie van Rilke zou helderheid kunnen verschaffen over die vraag.

⁶⁵ René Char, *Woede en mysterie*, vert. Anno Lampe (Utrecht: IJzer, 2017), 51.

⁶⁶ DE 9, 79.

⁶⁷ DE 1, 31.

6. EEN BOOM OP DE HELLING

Rilke pleit voor een radicale ontvankelijkheid voor het leven als geheel, wat gesymboliseerd wordt door de levensboom. Eerder zagen we dat het dagelijkse weerzien van de “boom op de helling” ons wijst op de noodzaak om ontvankelijk te zijn voor het leven als geheel. Aan de hand van het prozafragment *Erlebnis* (1913) kunnen we concreter maken wat onder een dergelijke openheid verstaan kan worden. In dat fragment beschrijft Rilke een ontmoeting met die boom ergens op de helling.⁶⁸ Met een boek in zijn hand wandelde hij heen en weer, tot hij tegen een boom aanleunde, waarna hij voor even “aan de andere kant van de natuur beland” was. Hij voelde zich “volledig opgenomen door de natuur” en vertoefde in “een bijna onbewust kijken”.

Geleidelijk ontwaakte zijn aandacht voor een gevoel dat hij nooit eerder had gekend: alsof er haast onmerkbaar trillingen uit het binnenste van de boom in hem verdergingen. Hij legde dat voor zichzelf simpel uit als dat een aan niets zichtbare zachte luchtstroom die wellicht over de helling naar beneden trok zich in de takken manifesteerde, hoewel hij moest erkennen dat de stam te stevig leek om door zo’n zwak waaien merkbaar te worden beroerd.⁶⁹

Niet alleen de stam was eigenlijk te stevig om door het waaien in beweging gebracht te worden, het waaien had “gezien de feitelijkheid van de fysieke ervaringen” door Rilke überhaupt niet ervaren kunnen worden. Nog nooit hadden “zachtere bewegingen” hem vervuld.⁷⁰ Zijn poëzie is de poging om dat gevoel mededeelbaar te maken, zonder de ervaring zelf te verstarren. Het is de poging om voelbaar te maken wat bijna niet gevoeld kan worden.

Behoedzaam beschrijft Rilke hoe zijn verhouding tot de dingen verandert. De dingen lijken tegelijk verder van hem af te staan en nabijer te zijn.

Traag om zich heen kijkend, zonder nog van houding te veranderen, herkende hij alles, herinnerde hij het zich, glimlachte hij er als het ware met verre genegenheid naar, liet hij het begaan als iets van veel vroeger, wat ooit, in

⁶⁸ Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 35. Jan Oegema, *Rilke en de wijsheid: De kunstenaar als leraar* (Amsterdam: Prometheus, 2022), 135.

⁶⁹ Rilke, *De andere kant van de natuur*, vert. Huub Beurskens (Amsterdam: Koppernik, 2019), 59.

⁷⁰ Rilke, *De andere kant van de natuur*, 60.

afgesloten constellaties, deel van hem had uitgemaakt. Hij keek een vogel na, had aandacht voor een schaduw, ja, gewoon het pad zoals dat liep en zich verloor, vervulde hem met een bedachtzaam inzicht dat hem eens te meer zuiver leek omdat hij zich er los van wist.⁷¹

Vanuit die geestverruimende toestand herkent de dichter alle dingen, waartussen hij altijd al leefde. Normaal gesproken is hij, net als ieder mens, betrokken op slechts een gedeelte van de dingen, waardoor de dingen verschijnen “in afgesloten constellaties”. Maar nu kan hij alles “dat deel van hem had uitgemaakt” met een “met verre genegenheid” op zich laten inwerken. Op een soortgelijke wijze hecht hij zich niet aan het “bedachtzame inzicht” dat hem toevalt wanneer hij naar de alledaagse dingen om zich heen kijkt. Net zoals de wereld om zich heen lijkt het inzicht “zuiver [...] omdat hij zich er los van wist”. Rilke beschrijft een mystieke gelatenheid, voorbij het onderscheid tussen afstand en nabijheid. De intieme verbondenheid tussen alle dingen kan zich tonen omdat de gehechtheid aan dit of dat wegvalt.

De *Erlebnis* kan begrepen worden als een grenservaring. Paul Bishop beschrijft het als een ervaring waardoor Rilkes “waarneming van de wereld *en* van zichzelf als subject van die ervaring” kantelt.⁷² Het kantelt doordat de drempel van het bewustzijn plotseling verschuift. Indrukken die normaal gesproken niet over de “psychofysische drempel van gevoeligheid [*Empfindungsschwelle*]” komen, en dus onbewust blijven, dringen zich opeens wel aan de dichter op. Die gevoeligheidsdrempel is, volgens Carl du Prel, niet in steen gegrift, maar is bewegelijk: het bewustzijn kan zich verruimen of vernauwen.⁷³ Vandaar dat Rilke het

⁷¹ Rilke, *De andere kant van de natuur*, 61.

⁷² Paul Bishop, “Rilke: Thought and Mysticism”, 163.

⁷³ Carl du Prel, *Die Philosophie der Mystik* (Leipzig: Ernst Günthers, 1885), IV-V. Niet alleen door psychedelica of meditatie verschuift die drempel, maar ook in de droom staan we al open voor geheel andere bewustzijnstoestanden dan overdag. Du Prel besteedt zelf veel aandacht aan hypnose. Het is een fenomeen waardoor we volgens hem inzicht kunnen krijgen in de schaduwzijde van onze psyche.

Du Prel was een bekend spiritist en filosoof uit Rilkes tijd, met wiens werk Rilke bekend was. In een brief aan hem brengt hij zijn zoektocht naar een alternatief voor het materialisme en zijn poëtische inspiratie in verband met zijn fascinatie voor het spiritisme. Paul Bishop, “Rilke: Thought and Mysticism”, 163. Voor een uitgebreide studie naar Rilkes interesse en poëtische verwerking van het occultisme: Gísli Magnússon, *Esotericism and Occultism in the Works of the Austrian Poet Rainer Maria Rilke: A New Reading of His Texts* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2014). Er is ook scepsis ten

een haast “onbewust kijken” noemt, als alle dingen op een andere wijze aan hem verschijnen. De drempel die het bewuste van het onbewuste scheidt, loopt parallel aan het relatieve onderscheid dat Rilke tussen het bewustzijn van leven en dood maakt. In de brief aan Hulewicz schrijft de dichter dat de dood “de van ons afgewende, door ons niet belichte *kant van het leven*” is. Net zoals het onbewuste deel is van het psychische leven, is de dood ook deel van ons leven. Aanvankelijk zijn we afgewend van het onbewuste en de dood, maar Rilke draagt ons op om die schaduwzijde met “het meest intense bewustzijn van ons te realiseren, dat *in beide onbegrensde rijken* thuis is, uit *beide onuitputtelijk* gevoed...”. Ons alledaagse bewustzijn is deel van een omvattend bewustzijn, dat het onderscheid tussen bewust en onbewust, leven en dood overstijgt. Om recht te doen aan het leven als geheel moeten we open staan voor die oorspronkelijke “*grote eenheid*”.⁷⁴ In *Erlebnis* getuigt Rilke van een dergelijke eenheidservaring.⁷⁵

Aan de andere zijde van de natuur krijgt Rilke voor even oog voor de eenheid van leven en dood, waarin het onderscheid tussen binnen- en buitenwereld lijkt weg te vallen: het is “alsof er haast onmerkbaar trillingen uit het binnenste van de boom in hem verdergingen”. In het gedicht *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen* getuigt Rilke opnieuw van een dergelijke ervaring:

Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum:
Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still
durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
ich seh hinaus, und *in* mir wächst der Baum.

Door allen reikt één ruimte wereldwijd:
ruimte inwendig. Vogels vliegen stil
recht door ons heen. O, nu ik groeien wil,
zie ik ginds de boom die hoog *in* mij gedijt.⁷⁶

aanzien van Rilkes occulte belevenissen. Er wordt gesuggereerd dat hij deed alsof hij dergelijke ervaringen had om over zijn writer's block te komen. Thomas Laqueur, “Why the Margins Matter: Occultism and the Making of Modernity”, *Modern Intellectual History* 3 (2006): 111-35 (p. 116).

⁷⁴ Rilke, *De elegieën van Duino*, 105.

⁷⁵ Mien Theissen, “Rainer Maria Rilke (1875-1926)”, *Opwaartsche wegen* 14 (1936-1937): 188-98 (p. 195).

⁷⁶ Rilke, *Gedichten uit de jaren 1913-1926*, vert. Wouter Blok en Cornelius Onno Jellema (Amsterdam: Ambo, 1993), 37.

De boom waarvan de trillingen in Rilke verdergingen, groeit nu *in* hem. Ook de vogels vliegen door hem heen. De grens tussen het binnenste van het bewustzijn en de buitenwereld wordt opgeheven in het begrip “*Weltinnenraum*”.⁷⁷ Het is niet enkel een onzichtbare ruimte die zich *in ons bevindt*, maar alle wezens delen hierin. Die “*ene ruimte*” reikt door allen, maar alleen “de ons overtreffende wezens, de ‘engelen’, [zijn er] thuis”.⁷⁸ Ook het onderscheid tussen leven en dood wordt hier overstegen, wat Rilke letterlijk lijkt te nemen. Hij tekent in *Erlebnis* op dat hij voorbereid was om de overleden dochters Polyxène en Raimondine van Marie von Thurn und Taxis “te zien verschijnen in de bocht van het pad”.⁷⁹ Toen hij verbleef op het kasteel van die bevriende prinses in Duino, vertelde hij vaker aan haar dat hij sterk het idee had dat zij om hem heen waren.⁸⁰

7. DE HEILIGEN EN DE JONGE DODEN

De zoektocht naar een thuis in de wereld krijgt in de eerste elegie een mystieke en occulte dimensie, die nauw aansluit bij de tekst *Erlebnis*. Rilkes speculaties over de “onzichtbare” wereld en de “*ene ruimte*” zijn verbonden met buitengewone bewustzijnstoestanden, die mogelijk zijn door een plotselinge verschuiving van de gevoeligheidsdrempel van het bewustzijn. Rilke verbindt dat met een onvoorwaardelijke religieuze ontvankelijkheid:

Stimmen, Stimmen. Höre, mein Herz, wie sonst nur
Heilige hörten: daß sie der riesige Ruf

⁷⁷ Rilke, *Gedichten uit de jaren 1913-1926*, 130. Käte Hamburger herkent in Rilkes “*Weltinnenraum*” zijn verwantschap met Husserls fenomenologie: de “wereld” verschijnt niet als tegengesteld aan het “ik”, maar is een geleefde wereld, een “levenswereld”. Voor de fenomenoloog is de wereld “niet meer het ‘Weltraum’, maar het ‘Weltinnenraum’”. Käte Hamburger, “Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes”, in *Rilke in neuer Sicht*, hrsg. von Käte Hamburger, (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), 134. Eigen vertaling. Zie ook noot 45.

⁷⁸ Rilke, *De elegieën van Duino*, 105.

⁷⁹ Rilke, *De andere kant van de natuur*, 61. Maurice Blanchot bekritiseert Rilke voor zijn suggesties om geesten te voelen of te zien. De voorstelling van geesten getuigt volgens hem van een poging om het lege van de ervaring van de nacht in te vullen, om toch een vorm van houvast te vinden in een ervaring die juist de onmogelijkheid van iedere oriëntatie uitdrukt. Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trans. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1982), 163.

⁸⁰ Rilke, *De elegieën van Duino*, 92.

aufhob vom Boden; sie aber knieten,
 Unmögliche, weiter und achtetens nicht:
 So waren sie hörend. Nicht, daß du *Gottes* ertrügest
 die Stimme, bei weitem. Aber das Wehende höre,
 die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet.
 Stimmen, stemmen. Hoor, mijn hart, zoals vroeger slechts
 heiligen hoorden: dat de reusachtige roep
 hen verhief van de grond; zij echter bleven geknield,
 de onmogelijken, en sloegen er geen acht op:
 zo hoorden zij. Niet dat je *Gods* stem
 zou verdragen, o nee. Maar hoor het waaien,
 de nooit onderbroken tijding die zich uit stilte vormt.⁸¹

Vanuit de stilte hoort de dichter stemmen. Die stemmen zijn de dingen om ons heen die een beroep op ons doen — de lente, de sterren, de viool (zie §5).⁸² Ze vragen om opgemerkt te worden zodat we ze kunnen binnenvoeren in ons hart. Vanwege het geluid in ons (door gedachten) en om ons heen (door allerlei indrukken) blijven die ‘stemmen’ meestal onder de bewustzijnsdrempel. Rilke wil zich hiervoor openstellen. Het is zijn aspiratie “om juist bij het allerstilste altijd attent te zijn”.⁸³ Daarom draagt hij zijn hart op om met dezelfde onvoorwaardelijke overgave te luisteren zoals “vroeger slechts / heiligen hoorden”.

De mystieke heiligen horen (in tegenstelling tot Rilke) geen veelheid aan stemmen, maar enkel de “reusachtige roep” van “*Gods* stem”. Zij bewandelen het pad van verstilling en zelfontleding. Knielend vergeten zij zichzelf, waardoor ze niet opmerken dat ze (fysiek en niet alleen geestelijk) opgetild worden en boven de grond zweven. Rilke verwijst hier naar het verschijnsel dat in mystiek bekend staat als levitatie, wat wij normaal gesproken voor onmogelijk houden.⁸⁴ Door dat bovenmenselijke vermogen noemt Rilke hen de “onmogelijken”.⁸⁵ De heiligen overtreffen ons, doordat ze *Gods* stem kunnen verdragen. Voor ons, als niet-heiligen, lijkt dat immers onmogelijk.⁸⁶ Zelfs tot Mozes sprak God:

⁸¹ DE 1, 29.

⁸² Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 54.

⁸³ Rilke, *De andere kant van de natuur*, 60.

⁸⁴ Rilke, *De andere kant van de natuur*, 57.

⁸⁵ Magnússon, *Esotericism and Occultism*, 119.

⁸⁶ Käte Hamburger, *Rilke: Eine Einführung* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976), 107.

“Je zult niet bij machte zijn / om mijn gelaat te zien; / want nooit ziet de *-rode-* mens mij aan / en overleeft het.”⁸⁷

Wat heeft het te betekenen dat wij Gods stem niet kunnen verdragen? Het lijkt ons erop te wijzen dat het volledig transcendente niet toebehoort aan onze leefwereld. In de elegieën is Rilkes toegang tot het transcendente bemiddeld door de engelen en heeft hij niet, zoals de heiligen, onmiddellijk toegang tot God. Volgens Günther Däss distantieert Rilke zich hiermee van zijn vroegere pantheïstische godsopvatting, zoals hij dat in *Das Stundenbuch* onder woorden bracht.⁸⁸ Wat is er in zijn verhouding tot God veranderd? Net zoals in zijn poëzie de leegte en de nacht verwijzen naar de dood van God, wijst Rilke hier naar het feit dat God niet langer vanzelfsprekend is. Dat komt tot uiting in zijn verhouding tot de heiligen. Hij wil luisteren zoals “vroeger slechts / heiligen hoorden.”⁸⁹ Tegenwoordig kunnen ook niet-heiligen met dezelfde overgave luisteren, die eerder alleen voor heiligen was weggelegd. Met dezelfde overgave, maar niet *naar* hetzelfde. Misschien niet alleen omdat de niet-heiligen Gods stem niet zouden verdragen, maar ook omdat Hij zijn stem verloren is, en er alleen stilte overblijft?

Ongeacht Gods zwijgen, wil Rilke luisteren zoals de heiligen deden. Niet naar Gods stem, maar naar de stilte. “Hoor het waaien [*das Wehende*], / de nooit onderbroken tijding die zich uit stilte vormt.” Wim Bronzwaer vertaalt: “Hoor de stroming der ruimte, / de aanhoudende boodschap die zich uit stilte vormt.”⁹⁰ Vanuit de stilte die Gods zwijgen laat, kom je niet in een zuiver niets, maar kan je oor krijgen voor het waaien. Het waaien is de uit stilte gevormde mededeling [*Nachricht*] die voortdurend tot ons spreekt en een beroep op ons doet om ontvankelijk te zijn. De mededeling vormt zich *uit de stilte*, waardoor datgene dat tot ons spreekt, zich ook telkens onttrekt. Door te verwijlen in de leegte die

⁸⁷ Exodus 33:20 (Naardense vertaling). Zie noot 62 voor toelichting van ‘de rode mens’.

⁸⁸ Günther Däss, *Wirklichkeitsintuition und Wirklichkeitstreue in Rilkes Duineser Elegien* (Haarlem: Haarlem Univ. Press, 1970), 47.

⁸⁹ In het Duits staat er: “Höre, mein Herz, wie sonst nur Heilige hörten”. Het kan zowel vertaald worden als “zoals anders alleen heiligen hoorden”, maar ook als “zoals vroeger alleen heiligen hoorden”. Het woord ‘*sonst*’ draagt namelijk de betekenissen ‘bij andere gelegenheden’ en ‘in andere tijden’ in zich.

⁹⁰ Rilke, *De elegieën van Duino & de sonnetten aan Orpheus*, 39.

het laat, kunnen we ontvankelijk zijn voor het geheel waarin de dingen verschijnen en waarvan wij ook deel zijn.⁹¹ Het waaien stroomt namelijk ook, als adem, door ons heen. Cornelius Onno Jellema en Wouter Blok schrijven het volgende erover: “Wind is het onzichtbare uit de wereld-ruim komende, waartoe door verinnerlijking de zichtbare wereld herleid moet worden. Als adem is de wind het onzichtbare in ons, dat ons met alles verbindt.”⁹² (zie §5).

Door ontvankelijk te zijn voor “*das Wehende*” kunnen we voeling krijgen met de jonge doden:

Es rauscht jetzt von jenen jungen Toten zu dir.
 Wo immer du eintratst, redete nicht in Kirchen
 zu Rom und Neapel ruhig ihr Schicksal dich an?
 [...]
 Was sie mir wollen? leise soll ich des Unrechts
 Anschein abtun, der ihrer Geister
 reine Bewegung manchmal ein wenig behindert.
 Van gindse jonge doden ruist zij je thans toe.
 Waar je ook binnenging, sprak hun noodlot
 je niet kalm toe in kerken te Rome en Napels?
 [...]
 Wat zij van mij willen? dat ik zachtjes de schijn
 van onrecht wegneem, die het zuiver bewegen
 van hun geest soms een weinig hindert.⁹³

Vanuit de stilte worden we ontvankelijk voor de roep van de dingen en vervaagt het onderscheid tussen leven en dood. Het waaien van de wind ruist ons de “van gindse jonge doden” toe. De jonge doden zijn deel van de stemmen die een beroep op ons doen. Meer dan mensen

⁹¹ Rilke contrasteert “*das Wehende*” (het “waaien” of “de stroming der ruimte”) met de stem Gods, wat ons wellicht op een fundamenteel onderscheid wijst. Het geheel toont zich niet zozeer in Gods stem, maar in het waaien van de wind waarin de tijding gevormd wordt. Wellicht wijst het ons erop dat Rilke het zijn niet, zoals Heidegger meent, begrijpt als het hoogste zijnde (Gods stem). Amelia Valtolina vermoedt dat Heidegger Rilke ten onrechte duwt in een metafysica van de tegenwoordigheid, doordat hij niet genoeg oog had voor het belang van leegte en afwezigheid in Rilkes poëtisch denken over het zijn. Nadere studie is vereist om uit te maken of door Valtolina’s lezing Heideggers interpretatie van Rilke weerlegd kan worden. Valtolina, *In absentia: Zur Poetik der Latenz in Rainer Maria Rilkes Dichtkunst* (Tübingen: Stauffenburg, 2021). Zie Eric Bolle, “Rilke: ‘Een leerling van de dood’”, *Steven vrijplaats* (2022), <https://streventijdschrift.be/rilke-een-leerling-van-de-dood>.

⁹² Rilke, *Gedichten uit de jaren 1913-1926*, 159.

⁹³ DE 1, 28-29.

die op leeftijd zijn gestorven, doen de jonggestorvenen een beroep op ons omdat hun leven te vroeg is afgebroken en daarmee onvoltooid is. De levenden moeten hun leven in herinnering en door verinnerlijking voltooien. In zijn poëzie doet Rilke een poging: hij schreef verschillende requiems voor jonggestorvenen. Met name in het requiem dat hij schreef in nagedachtenis van een vriendin van zijn vrouw Clara Westhoff wordt het proces van verinnerlijking zeer precies en beeldend beschreven.⁹⁴

Het beroep dat de jonge doden in het bovenstaande fragment doen op de levenden, heeft een andere nadruk. Ze willen dat “de schijn / van onrecht” wordt weggenomen, zodat hun geest weer zuiver kan bewegen. Rilke beschouwt de dood niet als een werkelijk onrecht. Hiermee verzet de dichter — die katholiek opgevoed was — zich tegen de christelijke notie dat de dood overwonnen moet worden. De dood is een rechtmatig deel van het leven, dat we moeten erkennen en doorleven. Toch suggereert Guardini dat het zuiveren van het schijnbare onrecht verwantschap heeft met het katholieke idee van de zuivering van de ziel in het vagevuur. Rilke zou, zoals hij vaker doet, iets christelijks vertalen in seculiere taal.⁹⁵ In mijn ogen is het veeleer een *Umwertung* dan een vertaling hiervan: de levenden moeten immers niet bidden dat het werkelijk onrecht van de dood vereffend wordt, maar ze hoeven slechts de schijn van onrecht weg te nemen om het leven in zijn oorspronkelijke onschuld te herstellen (die onschuld staat haaks op de christelijke leer over de erfzonde). Waar Nietzsche de “onschuld van het worden” probeert te bewijzen, wil Rilke het invoelen en tonen.⁹⁶

⁹⁴ Rilke, *Requiem*, vert. Hilde Ketelaar (Leuven: Uitgeverij P, 2021), 26-36.

⁹⁵ Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 62-63. Guardini ziet overigens het verschil tussen Rilkes verhouding tot de dood en die van het christendom niet over het hoofd. Het is zelfs de kern van zijn kritiek op de dichter. Voor de mens is de dood een realiteit die niet geaccepteerd kan worden. De persoon die het zou accepteren wordt immers door de dood zelf weggevaagd. We hebben daarom verlossing nodig. Aan het eind van zijn commentaar op de elegieën laat Guardini zien dat Rilkes opvatting over de dood nauw verbonden is met zijn opvatting over de liefde: net zoals Rilkes ideeën over liefde alleen houdbaar zijn als de persoon niet van absolute waarde is, hebben zijn ideeën over de dood alleen betekenis als die absolute waarde van de persoon gerelativeerd wordt (323). Bronzwaer relateert die kritiek van Guardini: hij bekritiseert de nadruk op verlossing als katholiekdogmatisch. Rilke, *De elegieën van Duino & de sonnetten aan Orpheus*, 15.

⁹⁶ Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten: [Deel 5] voorjaar 1884 – herfst 1885*, vert. Michel van Nieuwstadt en Mark Wildschut (Nijmegen: SUN, 2007), 437; 36[10], 11.553.

8. POËZIE TUSSEN LEVEN EN DOOD

Rilkes poëzie bewoont de grenssituatie tussen leven en dood. Het perspectief kantelt in de eerste elegie van de levende naar de dode. De persoon die aan het woord is, is niet langer de levende, die zich open probeert te stellen voor de jonge doden. Het is een jonggestorvene (wellicht Polyxène of Raimondine) die terugblijkt op haar leven en moet wennen aan het dood zijn. Ze zoekt een nieuwe thuis, die ze mogelijk als levende nooit heeft kunnen vinden. In de afstand die ze tot het leven ervaart, wijst ze ons erop hoe wij mogelijkwijs een thuis kunnen vinden in de wereld van de levenden.

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

Echter, het is vreemd de aarde niet meer te bewonen,
amper geleerde gewoontes niet meer te beoefenen,
rozen, en andere eigen beloftevolle dingen
niet de zin van een menselijke toekomst te geven;
dat, wat men was in oneindig bange handen,
niet meer te zijn, en zelfs de eigen naam
weg te doen als een kapot stuk speelgoed.⁹⁷

De jonggestorvene is bevreemd doordat ze de aarde niet langer bewoont. De dood is, in de eerste plaats, een verlies van de vertrouwdheid met de aarde, hoe beperkt die vertrouwdheid ook zijn mag. We hebben weliswaar gezien dat onze verhouding tot de wereld gekenmerkt wordt door thuisloosheid, maar blijkbaar kunnen we te midden van de dingen toch iets van een plek vinden. Ze wijst ons op datgene wat ze mist: niet langer kan ze haar “eigen beloftevolle dingen / [...] de zin van een menselijke toekomst” geven. Het mag duidelijk zijn dat haar leven te vroeg afgebroken is: ze was zelf de zin van de menselijke toekomst, de

⁹⁷ DE 1, 31.

belofte van de volgende generatie. De gewoontes die we krijgen in het leven, had ze nog maar amper aangeleerd. Maar de “oneindig bange handen” van de mensen die haar koesterden, konden haar niet beschermen tegen de dood. Haar persoon wordt gebroken door de dood: ze moet haar “eigen naam” weg doen, “als een kapot stuk speelgoed”. Niet langer kan ze direct aangesproken worden door de levenden. Dat wil overigens niet zeggen dat ze door de levenden vergeten wordt: ze doet *zelf* haar eigen naam weg.

Rilke vervolgt:

Seltsam, die Wünsche nicht weiter zu wünschen. Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose im Raume
flattern zu sehen. Und das Totsein ist mühsam
und voller Nachholen, daß man allmählich ein wenig
Ewigkeit spürt. —

Vreemd, wensen niet verder te wensen. Vreemd,
alles wat met elkaar te maken had zo los in de ruimte
te zien zweven. En het doodzijn is moeizaam
en vol achterstalligheid tot men allengs een weinig
eeuwigheid bespeurt. —⁹⁸

De dood voelt voor de jonge dode vreemd. In het leven was ze nog bevangen door verlangens, maar hier wenst ze niet verder te wensen. De dingen verliezen daardoor hun samenhang en zweven los in de ruimte. Meer dan iets anders scheidt ons verlangen de samenhang die wij beleven in de wereld, maakt dat wij overal causale verbanden zien. De samenhang die we zien maakt het mogelijk om ook onze complexere behoeften te bevredigen.⁹⁹ In de dood verdwijnt die samenhang samen met de wil, waardoor de jonge dode gestaag de aarde ontgroeit. Niet langer heeft ze de levenden nodig, ondanks dat wij haar wel nodig hebben. Het gezichtspunt kantelt weer naar dat van de levenden: “Tenslotte hebben ze ons niet meer nodig, de jonggestorvenen, / men raakt het aardse zacht onwend, zoals men mild ontgroeit / aan de borsten van een moeder.”¹⁰⁰

⁹⁸ DE 1, 31.

⁹⁹ Dit idee vinden we ook terug in het hoofdwerk van Arthur Schopenhauer. Zie §19 van Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (Zürich: Haffmans Verlag, 1988).

¹⁰⁰ DE 1, 31.

De levenden blijven achter met een raadsel. Het blijft duister wat er bedoeld wordt met de laatste zin van het vorig fragment: “En het dood-zijn is moeizaam / en vol achterstalligheid tot men allengs een weinig / eeuwigheid bespeurt.” Wij — als levenden — zien maar één zijde van het bestaan. Alleen van de moeizaamheid van het doodgaan kunnen we een voorstelling maken, niet van het dood *zijn*. Vanuit het perspectief van de jonge dode merkt Rilke op dat het dood zijn “moeizaam / en vol achterstalligheid” is. Met Rilkes *Malte* in het achterhoofd kunnen we dat begrijpen: ieder mens draagt de dood in zich zoals de “vrucht de pit”.¹⁰¹ Maar in het leven vergeten en verdringen wij de dood liever.¹⁰² We gaan wel dood, en dat weten we, maar dat betekent niet dat we het werkelijk beleven. Doordat de dood de zin bedreigt die we in ons leven leggen, hebben we “de dood uitgewezen en uit ons leven verdrongen”. In zekere zin staat de gehele menselijke geschiedenis in dat teken. We bezwoeren de dood met magische ritens, met een geloof in het hiernamaals, of probeerden haar te beheersen met technologische en medische innovaties. Daarom staan wij sinds “duizendtallen jaren” nog steeds “stuntelend als beginnelingen” tegenover de dood.¹⁰³

In de eerste elegie wordt de jonge dode geconfronteerd met de onontkoombare werkelijkheid van de dood. Net zoals ieder mens had ze zich van de dood afgewend, waardoor de dood dat wat achterstallig was nu kan inhalen.¹⁰⁴ Pas wanneer de dood doorleefd is (bij leven of bij dood) is er de mogelijkheid om een eeuwigheid te bespeuren. Vanuit het perspectief van de levende, die niet over de grens van de dood kan kijken, lijkt dat op het eerste gezicht slechts romantiek en speculatie. Maar aan de hand van de eerder aangehaalde brief van Hulewicz kunnen we begrijpen wat hiermee bedoeld wordt. De eeuwigheid moet “*niet in christelijke zin*” worden opgevat, met “een hiernamaals, waarvan de

¹⁰¹ Rilke, *De aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, vert. Pim Lukkenauer (Benthuizen: Astoria, 2022), 8.

¹⁰² Volgens Heidegger is dat nog meer het geval voor de mensen die leven in het tijdperk dat getekend wordt door Gods afwezigheid: “Dürftig bleibt die Zeit nicht nur, weil Gott tot ist, sondern weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich in das Rätselhafte.” Heidegger, “Wozu Dichter?”, 253.

¹⁰³ Rilke, *Brieven over God*, vert. A.J. Cuppen (Amsterdam: Balans, 1987), 14, 16.

¹⁰⁴ Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 66.

schaduw de aarde verduistert”.¹⁰⁵ De eeuwigheid die Rilke bespeurt is “*de grote eenheid*” die het leven en de dood omvat, waartoe we zelfs al bij leven toegang hebben.¹⁰⁶ Die eenheid van leven en dood noemt de dichter “*dat* rijk, waarvan wij de aan alle kanten onbegrensde diepte en invloed delen met de doden en hen die nog zullen komen”.¹⁰⁷ Door de dood volledig op ons in te laten werken, hebben we toegang tot dat rijk. Hoe wordt hierin het onderscheid tussen dood en leven overstegen?

Wij, mensen van hier en nu, zijn geen moment tevredengesteld in de tijdgebonden wereld, noch daaraan gebonden; altijd maar weer gaan wij naar hen die waren, naar onze afkomst en naar hen, die blijkbaar na ons komen. In die grootste ‘open’ wereld *zijn* allen, men kan niet zeggen ‘gelijktijdig’, want juist het wegvallen van de tijd bepaalt dat zij allen *zijn*.¹⁰⁸

Mensen zijn niet tevreden met de tijdgebonden wereld, doordat wij onze geliefden herinneren en denken aan hen in de toekomst. Alleen als we al een wereld met hen delen is het mogelijk om ons naar hen uit te strekken. Rilke noemt die wereld de “grootste ‘open’ wereld”, die de tijdgebonden wereld omvat: “Wat vergankelijk is, stort overal in een diep zijn.”¹⁰⁹ Bert Scheurs merkt op dat Rilke hiermee de tijdelijkheid en vergankelijkheid

¹⁰⁵ Rilke, *De elegieën van Duino*, 106. In die kritiek is de invloed van Nietzsche voelbaar. “Zieken en afstervenden waren het, die lichaam en aarde verachtten en het hemelse en de verlossende druppels bloed uitvonden: maar zelfs die zoete, duistere giften haalden ze uit lichaam en aarde.” Nietzsche, *Zo sprak Zarathoestra*, 34; Z I Hinterweltlern, 4.37. “Als men het zwaartepunt van het leven *niet* in het leven legt, maar verlegt naar het ‘hiernamaals’ — *naar het niets* — dan heeft men aan het leven elk gewicht ontnomen.” Nietzsche, *De antichrist*, vert. Pé Hawinkels (Amsterdam: Arbeiderspers, 2009), 61; AC 43, 6.217. Zie ook Walter Kaufmans essay “Nietzsche and Rilke”, *The Kenyon Review* 17 (1955): 1-22 (p. 12).

¹⁰⁶ Rilke, *De elegieën van Duino*, 105.

¹⁰⁷ Rilke, *De elegieën van Duino*, 105-6. Mijn analyse sluit aan bij Guardini. Zie *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 67-69.

¹⁰⁸ Rilke, *De elegieën van Duino*, 106.

¹⁰⁹ Rilke, *De elegieën van Duino*, 106. De “grootste ‘open’ wereld” is verwant aan wat Eckhart het “eeuwig Nu” noemt: “Zou de geest van iemand te allen tijde in die kracht met God zijn verenigd, dan zou zo’n mens niet kunnen verouderen; want het Nu waarin God de eerste mens schiep en het Nu waarin de laatste mens moet vergaan en het Nu waarin ik spreek zijn in God aan elkaar gelijk en er is niets dan één Nu. Kijk, zo’n mens woont met God in één licht; en daarom is in hem geen leed of tijdsduur, doch enkel een onveranderlijke eeuwigheid. In de waarheid bestaat voor hem niets verwonderlijks meer, en alle dingen hebben in hem hun plaats zoals *ze zijn*.” Eckhart, *Over God wil ik zwiigen*, 74. De gehele eindige werkelijkheid — van de eerste tot de laatste mens — wordt omvat door het eeuwig nu. De mens die zich volledig heeft verenigd met God, veroudert niet eens. Bij Eckhart wordt op grond van het eeuwig Nu haast de gehele eindige werkelijkheid ontkend. Rilke is voorzichtiger: het diepe zijn omvat het vergankelijke, maar doet het niet teniet.

van het bestaan niet wil ontkennen. De dichter wijst ons erop dat het wezen van het bestaan niet aangetast wordt door het stromen van de tijd: “de verstrijkende tijd is als een waterval — ‘het verval van de tijd’ die in een meer van ‘diep zijn’ stort, waarin verleden, heden en toekomst één ondeelbaar geheel vormen.”¹¹⁰ Het *ondeelbaar zijn* is het enige dat werkelijk aan de orde is. Het herinneren van het verleden en het indenken van de toekomst geschiedt altijd in het heden waarin wij *zijn*. Het is immanente transcendentie: Rilke overstijgt het leven en opent zich voor de andere zijde, de dood, door zich zo innig mogelijk met het zijn te verbinden.

9. DE TRILLING IN DE LEEGTE

Levenden en doden hebben elkaar nodig omdat ze allebei het onderscheid tussen leven en dood niet overstijgen. “De eeuwige stroom / sleurt in beide gebieden alle leeftijden / steeds met zich mee en overstemt ze in beide.”¹¹¹ Aangezien beiden toegewend zijn naar de andere kant van het leven, kunnen ze elkaar helpen om de eenheid van leven en dood te realiseren. In §8 hebben we gezien dat de levenden de schijn van onrecht van de dood kunnen wegnemen, zodat de geest van de dode zuiver kan bewegen. Daarvoor moet de jonggestorvene echter ook zelf de dood volledig onder ogen zien, wat bij leven vaak niet gebeurt is. Alleen als het schijnbare onrecht weggenomen is én de dood onder ogen gezien is, kan zij de eeuwigheid bespeuren.¹¹²

Schließlich brauchen sie uns nicht mehr, die Früheentrückten,
man entwöhnt sich des Irdischen sanft, wie man den Brüsten
milde der Mutter entwächst. Aber wir, die so große
Geheimnisse brauchen, denen aus Trauer so oft
seliger Fortschritt entspringt —: *könnten* wir sein ohne sie?

¹¹⁰ Rilke, *De sonnetten aan Orpheus*, vert. Bert Karel Scheurs (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2016), 18.

¹¹¹ DE 1, 31.

¹¹² Guardini interpreteert dat anders: “Die Toten, auch ‘die Früheentrückten’, jung Verstorbenen, brauchen uns in Wahrheit doch nicht. Was sie leisten müssen, leisten sie auch sie selbst.” *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, 70. Ik vermoed dat Guardini over het hoofd ziet dat de doden ons “uiteindelijk” [*Schließlich*] niet meer nodig hebben. Dat impliceert dat ze ons eerst wel nodig hadden. Rilke wijst ons er bovendien op dat wij “de schijn / van onrecht” weg moeten nemen. DE 1, 29.

Tenslotte hebben ze ons niet meer nodig, de jonggestorvenen, men raakt het aardse zacht ontwend, zoals men mild ontgroeit aan de borsten van een moeder. Wij echter, die zulke grote geheimen nodig hebben, uit welker leed zo vaak een gelukkig inzicht voortkomt —: *kunnen* wij zijn zonder hen?¹¹³

De jonggestorvene kan, geholpen door de levende, rust vinden. Uiteindelijk heeft ze ons levenden niet langer nodig. Wellicht stelt Rilke de dood hier iets te zacht voor. We kunnen ons afvragen of we het sterven van jonge mensen überhaupt kunnen begrijpen als een ‘zacht ontwennen’ of ‘mild ontgroeien’. Bovendien is het, volgens Rilke, mogelijk om door het leed van het verlies tot een “*seliger Fortschritt*” te komen.¹¹⁴ Wat houdt die “ziensloutering” in? Hoe kan het verlies van een geliefde een louterende werking hebben op de ziel?

De “ziensloutering” veronderstelt dat de levende het leed doorleeft. Van belang is dat de levende opmerkt dat het verlies van een geliefde niet noodzakelijk betekent dat het leven je verraden heeft. De schoonheid van het eenmalige leven van je geliefde is je gegeven door het leven. Rilke spoort ons aan om nog verder te gaan. Door het leed niet uit de weg gaan, maar het zo intensief en volledig mogelijk op ons in te laten werken, kunnen we een vermoeden krijgen van het boventijdelijke zijn, de “grootste ‘open’ wereld”, waarin alles deelt (zie §8). Door de jonggestorvene op die manier te verinnerlijken valt de schijn van onrecht van de dood tegelijk weg als de levende door het leed gelouterd wordt. Een dergelijke zin die zich *in het lijden* toont, kan nooit van *buitenaf* opgelegd worden.¹¹⁵ Het gemis verdwijnt niet. De tragiek van het eenmalige leven wordt niet overwonnen, maar erkend en doorleefd.¹¹⁶

¹¹³ DE 1, 30-31.

¹¹⁴ Atze van Wieren vertaalt “seliger Fortschritt” met een “gelukkig inzicht”. Bronzwaer vertaalt het met “heilzame lering”. Rilke, *De elegieën van Duino & de sonnetten aan Orpheus*, 41. In beide gevallen gaat de nadruk op vooruitgang of ontwikkeling die het woord “Fortschritt” bergt, verloren. Door de vertaling “inzicht” of “lering” wordt de suggestie gewekt, alsof het inzicht of de lering een inhoud bevat die we eventueel ook onder woorden zouden kunnen brengen. In mijn ogen gaat het veeleer om het doorleven van het leed, zonder het op enige wijze te rationaliseren. Ik meen daarom dat we het beter kunnen vertalen met “ziensloutering”.

¹¹⁵ Gerard Visser, *Gelatenheid: Gemoed en hart bij Meister Eckhart* (Amsterdam: Boom, 2018), 161.

¹¹⁶ Zie ook Oegema’s uiteenzetting over Rilke als “helper in de rouw”. Oegema, *Rilke en de wijsheid*, 202-45.

In de slotstrofe van de eerste elegie werkt Rilke de betekenis van de tragedie van het eenmalige leven voor de levenden verder uit.

Ist die Sage umsonst, daß einst in der Klage um Linos
wagende erste Musik dürre Erstarrung durchdrang;
daß erst im erschrockenen Raum, dem ein beinah göttlicher Jüngling
plötzlich für immer enttrat, das Leere in jene
Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt und tröstet und hilft.

Is de sage vergeefs, dat ooit in de klaagzang om Linos
schuchter eerste muziek dorre verstarring doordrong;
dat pas in de geschrokken ruimte, waar een haast goddelijke knaap
plotseling voor altijd uittrad, de leegte in zodanige
trilling raakte, die ons nu nog beweegt en troost en helpt.¹¹⁷

Linos was geliefd door allen vanwege zijn schoonheid, maar hij stierf jong. Hij was de leraar van Orpheus, de mythische musicus en profeet uit de Olympische godenwereld.¹¹⁸ De lege ruimte die was ontstaan door het sterven van Linos, de jonggestorvene, maakte Orpheus tot een klaagzang. Hij bracht de leegte tot trilling en schiep daarmee de muziek die door de “dorre verstarring” heen drong. Die trilling “beweegt en troost en helpt” ons nu nog. Het sterven veroorzaakte een leegte die doorklinkt in het heden. In dat opzicht delen zij die ons verlieten nog steeds in hetzelfde zijn als wij. Het heden is niet los te denken van het verleden, in het eeuwige zijn ligt alles besloten.

Het fragment biedt aanleiding om nogmaals te reflecteren op de verhouding tussen ontvankelijkheid, leegte en trillingen. Aanvankelijk kwam de leegte aan de orde in relatie tot het vluchten van de goden of de dood van God. De leegte die we in onszelf bemerken en het zwijgen van het universum ten aanzien hiervan, moeten we niet verdringen of proberen te beheersen. Door de leegte geheel te doorleven en vervolgens te werpen in de ruimte, kunnen we oor krijgen voor het beroep dat de dingen op ons doen (zie §5). In Rilkes *Erlebnis* hebben we gezien hoe

¹¹⁷ DE 1, 31.

¹¹⁸ Rilke kiest niet voor niets Orpheus als symbool: hij is namelijk degene die, vergelijkbaar met de engel, thuis is in onze wereld en in de onderwereld, de Hades. Volgens de mythe volgde Orpheus immers zijn geliefde Eurydice tot in het rijk van de dood. Hamburger, *Rilke*, 172. Rilke schreef hier ook een prachtig gedicht over: *Orpheus. Eurydice. Hermes*. Rilke, *Nieuwe gedichten*, vert. Peter Versteegen (Amsterdam: van Oorschot, 1997), 170-75.

een radicale ontvankelijkheid voor die leegte de gehele ervaring van de wereld en onszelf kan veranderen. Door de leegte op zich in te laten werken, voelde hij trillingen die te subtiel lijken om opgemerkt te kunnen worden. Rilke kreeg een vermoeden van de *wereldbinnenruimte*, waar de grens tussen binnen- en buitenwereld, tussen leven en dood overschreden wordt (zie §6). De stilte en de leegte kunnen de drempel van het bewustzijn verschuiven, waardoor het waaien van de wind de “van gindse jonge doden” ons toe ruist (zie §7).¹¹⁹

Aan de hand van het fragment over Linos en Orpheus kunnen we nog een extra laag ontdekken in Rilkes notie van leegte. De leegte die in trilling raakt, verwijst naar de geluidsgolven van de muziek, maar heeft ook een metafysische connotatie die verbonden is met onze aandacht. In de brief aan Hulewicz schrijft Rilke dat, door ontvankelijk te zijn voor de “dierbare zichtbare en tastbare dingen”, ze omgezet kunnen worden “in de onzichtbare trilling en gevoeligheid van onze natuur, die nieuwe trillingsgetallen toevoegt aan de trillingsferen van het universum”.¹²⁰ De aandacht van ons innerlijke materialiseert zich enerzijds in de muziek, maar schept anderzijds zelfs mee aan het universum zelf. Wellicht is dat de ruimte die onze adem maakt als we het terugschikken aan de ruimte waarin wij ons bevinden (zie §5). Rilke speculeert verder: “Aangezien de verschillende stoffen in het heelal niets anders dan verschillende trillingsexponenten zijn, bereiden wij op die wijze niet alleen psychische intensiteiten voor, maar *wie weet*, nieuwe lichamen, metalen, sterrennevels en sterrenbeelden.”¹²¹ Rilke is voorzichtig: dit laatste fragment staat tussen haken en hij schrijft “*wie weet*”.

10. PRIJS DE ENGEL DE WERELD AAN

Rilke spoort ons aan om te leven in verbondenheid met het geheel, waarin we de eenheid van leven en dood realiseren. Tegelijk blijven we mensen en zullen nooit, zoals de engelen, het onderscheid tussen leven

¹¹⁹ DE 1, 29.

¹²⁰ Rilke, *De elegieën van Duino*, 107.

¹²¹ Rilke, *De elegieën van Duino*, 107, cursivering zelf toegevoegd.

en dood overstijgen. Is Rilkes engelenheelal daarmee niet een verkapte aanklacht tegen onze wereld? Verkiest hij het eeuwige niet boven het vergankelijke? In de negende elegie komt prachtig naar voren hoe toch het aardse het zwaartepunt heeft:

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, das, von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt, neben der Hand und im Blick.

Prijs de engel de wereld aan, niet de onzegbare, tegenover *hem*
kun je niet pralen met het zalig aangevoelde; in het heelal,
waar hij gevoeliger voelt, ben jij een nieuweling. Toon hem daarom
het eenvoudige, dat, gevormd van geslacht op geslacht,
als iets van ons bestaat, bij de hand en in 't oog.¹²²

Wij, levende mensen, hoeven niet weg te gaan van de vergankelijke wereld. Rilke benadrukt zelfs dat we tegenover de engel niet moeten “pralen met het zalig aangevoelde.” De engel is namelijk thuis in het oneindig heelal, waarvan wij als nieuweling slechts een vermoeden hebben. Het is alsof Rilke hier zichzelf terechtwijst, aangezien hij als geen ander zich graag verliest in mystieke en metafysische speculaties over het oneindige. Hij roept zichzelf terug naar *onze* wereld: “Prijs de engel de wereld aan.” Vanwege onze vergankelijkheid verhouden we ons anders tot de wereld dan de engel, daarom moeten we hem het eenvoudig menselijke en de zintuigelijke dingen tonen, “bij de hand en in 't oog.”

Rilke vervolgt:

Sag ihm [der Engel] die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.
Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser,
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschließt,
dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding —, und jenseits
selig der Geige entgeht. — Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln
in — o unendlich — in uns! Wer wir am Ende auch seien.

¹²² DE 9, 76-77.

Zeg hem [de engel] de dingen. Hij zal heel verbaasd staan; zoals jij stond bij de touwslager in Rome, of bij de pottenbakker aan de Nijl. Toon hem, hoe gelukkig een ding kan zijn, hoe onschuldig en van ons, hoe zelfs het klagende leed een zuivere gestalte aanneemt, dient als een ding, of sterft tot een ding —, en aan gene zijde zalig ontkomt aan de viool. — En deze, van heengaan levende dingen beseffen, dat jij hen roemt; vergankelijk, vertrouwen zij ons, allervergankelijksten, hun redding toe. Willen, dat wij hen geheel herscheppen in het onzichtbare hart in — o oneindig — in ons! Wie wij tenslotte ook mogen zijn.¹²³

We moeten de engel de dingen tonen zoals ze voor ons, als mensen, zijn. Bij de jonge dode zagen we ook dat ze rouwt omdat ze niet langer haar “eigen beloftevolle dingen / [...] de zin van een menselijke toekomst” kan geven (zie §8).¹²⁴ Er schuilt waarde in die dingen doordat het onze “eigen” dingen zijn, die een “toekomst” gegeven kunnen worden. Het menselijk leven als *individueel* en *historisch* heeft een waarde, die een andere kwaliteit heeft dan het boventijdelijke bestaan van de engelen. Het stelt ons in staat om de vergankelijke dingen recht te doen. Die dingen hebben ons nodig, om hen te roemen, te herinneren, te vervolmaken in ons hart.

Wij mensen houden niet alleen een midden op tussen het eeuwige en het vergankelijke, we zijn de *brug* ertussen. We kunnen de dingen oneindigheid verlenen door ze met het meest intense bewustzijn binnen te voeren in “het onzichtbaar hart”. Hierin schuilt de mystieke dimensie van Rilkes poëzie: het hart wordt aangewezen als plaats waar de eenheid van alles ervaren kan worden, terwijl het zelf ‘onzichtbaar’ blijft. In dat opzicht kunnen we er eigenlijk niets over zeggen. Die mystieke speculaties hebben daarom slechts betekenis in zoverre we dat ook zelf kunnen ervaren. Het onzichtbare hart noemt Rilke ook wel het “*Weltinnenraum*”, de *wereldbinnenruimte*. Het is niet slechts een innerlijke ruimte, maar een ruimte die door alle dingen heen reikt (zie §6). Het hart geeft ons toegang tot die ruimte, waarin de verbondenheid tussen alle dingen, de eenheid tussen leven en dood ervaren kan worden.

¹²³ DE 9, 76-79

¹²⁴ DE 1, 31.

Het onderscheid tussen binnen- en buitenwereld valt hier weg, omdat het hart ons kan verbinden met alles dat leeft. In dat opzicht kunnen we uiteindelijk geen hard onderscheid maken tussen het andere dat door onze liefdevolle aandacht in ons voortleeft, en het andere dat we door onze aandacht in trillingen omzetten, waarmee misschien zelfs sterren-niels geschapen worden in het heelal (zie §9).

Rilke sluit het fragment af met de woorden: “Wie wij tenslotte ook mogen zijn.” Uit die zinsnede blijkt dat de dood, en het lijden dat daaruit volgt, niet geheel overwonnen wordt. Aan het begin van de negende elegie vraagt Rilke zich af, waarom we dan toch mens moeten zijn.¹²⁵ Het antwoord van Rilke duidt nogmaals op een prachtige manier de bijzonderheid van het menselijke aan:

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. Nie wieder. Aber dieses
ein Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein Mal*:
irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

Maar omdat hierzijn veel is, en omdat schijnbaar
alles hier ons nodig heeft, dit verdwijnende, dat
wonderlijk ons aangaat. Ons, de meest verdwijnenden. *Een* maal
alles, slechts *een* maal. *Een* maal en niet meer. En ook wij
een maal. Nooit weer. Maar dit
een maal geweest te zijn, zij het slechts *een* maal:
aards geweest te zijn, schijnt onherroepelijk.¹²⁶

In Rilkes poëzie zien we een verlangen naar het bestaan aan gene zijde, terwijl hij uiteindelijk de nadruk op het eenmalige en vergankelijke karakter van het bestaan legt. De mens vindt hier zijn thuis, niet elders. Het sterfelijk leven wordt niet verworpen: “Hierzijn is heerlijk.”¹²⁷ Alleen wij kunnen recht doen aan de eenmaligheid van de dingen, het

¹²⁵ In het opnemen en doorleven van die vraag betoont Rilke zich nogmaals als geestverwant van Nietzsche, die ook worstelde met het probleem van het pessimisme, de vraag naar de waarde en de zin van het menselijk leven. Zie Doornenbal, “Nietzsches worsteling met het pessimisme”.

¹²⁶ DE 9, 74-75.

¹²⁷ DE 7, 65.

aardse ervan. In een gefingeerde brief schrijft Rilke dat wij goed moeten “omgaan met het aardse, met innige liefde en in verwondering, als met het, voorlopig, enige dat we bezitten”.¹²⁸ *Het aardse is de schoonheid van het eenmalige*. De mens is de bloesem aan de boom van het bestaan, die kort maar prachtig bloeien kan.

11. BESLUIT

Het blijft een open vraag of de existentiële thuisloosheid van de mens overwonnen kan worden door een radicale ontvankelijkheid voor de wereld. Alleen door die vraag open te laten en de leegte niet te verdringen, kunnen we een poging doen om zelf ontvankelijk te worden. Misschien kunnen we dan doordringen tot het bewustzijn dat voeling heeft met leven én dood, zodat we vanuit dat omvattend bewustzijn openstaan voor het leven als geheel. De elegieën verbeelden de levensweg van Rilke, die uiteindelijk leidt tot een volmondige beaming van het menselijk leven. Het is nu aan ons.

Het appel dat Rilke op ons doet is veeleisend. We moeten leren leven met de gespletenheid die wij *zijn*, omdat we betrokken zijn op het zichtbare én het onzichtbare, het eenmalige én het eeuwige. Hij draagt ons op om de brug ertussen te zijn, om de eenvoudige en menselijke dingen oneindigheid te verlenen door ze binnen te voeren in ons hart. Wellicht scheppen we op die manier zelfs mee aan het heelal, dat ons ook doet duizelen. Die speculaties over de onzichtbare wereld en het oneindige heelal kenmerken Rilkes poëzie, maar zorgen er niet voor dat hij het menselijk leven veronachtzaamt. We leggen het niet af tegen de engelen. Door onze eenmaligheid is ons leven uniek.

Met al zijn verlangen naar het eeuwige legt Rilke het zwaartepunt in *de schoonheid van het eenmalige*. In het eenmalige krijgt het eeuwige een andere betekenis: het eeuwige staat niet tegenover de eindige werkelijkheid, maar is te ervaren door een diepe verbintenis met de eenmaligheid van het leven. We moeten zo intens het eenmalige doorleven dat we

¹²⁸ Rilke, *Brieven over God*, 28.

tevens het overkoepelende, eeuwige zijn *hierin* aanraken, iets wat ons zou toelaten contact te maken met de jonge doden. Rilke bewaart het leven in zijn hart als hij als een blad van de boom terugvalt in het oeroude, waarin het zaadje van de vernieuwing meegedragen wordt.

SLEUTELWOORDEN: Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien, thuisloosheid, receptiviteit, openheid, bewustzijn, mystiek.

KEYWORDS: Rainer Maria Rilke, Duineser Elegien, homelessness, receptivity, openness, consciousness, mysticism.

SUMMARY: *The Beauty of the Singular: An Analysis of Rilke's First Elegy of Duino*

In this essay, I offer a novel interpretation of Rilke's first elegy of Duino from the perspective of the homelessness of humanity. Starting with his distinction between angels, animals and humans, we discover that human life is characterized by the boundary situation between life and death, which renders us feeling homeless in the world. Today, God no longer functions as a stable point of reference, as the one who could alleviate this existential homelessness. Even though we are not always aware of our homelessness, our relationship with the world, characterized by an urge to control the variables of life, attests to it. The emptiness we experience must be fully acknowledged and lived through to determine whether an attitude of radical receptivity to life as a whole, encompassing both life and death, can help us find a home in the world. This human fate is challenging to bear, and perhaps finding a home will ultimately prove to be a futile endeavor. This raises the disquieting question: is being human worthwhile? In contrast to the timeless angelic universe, human life feels limited and inferior. Nevertheless, Rilke does not negate our life-world, but instead emphasizes the beauty of this singular existence, derived from the incredible fact that in this transitory life, the eternal shines.