

„Das Unbegreiflichste der Macht“

Zur Genese und Wirkungsweise politischer Imaginationen um 1900

Magisterarbeit im Fach Neuere Deutsche Literatur
eingereicht am 04.11.2005 bei
Prof. Dr. Albrecht Koschorke und Prof. Dr. Almut Todorow

Vorgelegt von: Mirko Mandić
Matr.-Nr.: 01/452733
Studienfächer: Deutsche Literatur / Kunst- und Medienwissenschaft / VWL
Anschrift: Brauneggerstr. 47 – 78462 Konstanz
Tel.: 07531-385306 – mirko.mandic@uni-konstanz.de

ERKLÄRUNG:

1. Ich versichere hiermit, dass ich die anliegende Arbeit mit dem Thema

„Das Unbegreiflichste der Macht“

Zur Genese und Wirkungsweise politischer Imaginationen um 1900

selbständig verfasst und keine anderen Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe. Die Stellen, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Falle durch Angaben der Quelle, auch der benutzten Sekundärliteratur, als Entlehnung kenntlich gemacht.

2. Die Arbeit wird nach Abschluss des Prüfungsverfahrens der Universitätsbibliothek Konstanz übergeben und ist durch Einsicht und Ausleihe somit der Öffentlichkeit zugänglich. Als Urheber der vorliegenden Arbeit stimme ich diesem Verfahren zu.

Konstanz, den _____

Unterschrift

INHALT

1	BEGEGNUNG MIT DER MACHT: ZU EINER POLITISCHEN SIGNIFIKATION DER OBERFLÄCHE.....	5
2	OBERFLÄCHEN DES POLITISCHEN: ,DIE WEISE VON LIEBE UND TOD DES CORNETS CHRISTOPH RILKE' ...	10
2.1	SEHNSÜCHTE.....	13
2.1.1	<i>Abwesende Heimat</i>	14
2.1.2	<i>Abwesende Frauen</i>	16
2.1.3	<i>Abwesende Männer</i>	18
2.2	AHNUNGEN.....	20
2.2.1	<i>Poesie und Andacht</i>	20
2.2.2	<i>Frauenopfer I</i>	25
2.2.3	<i>Männerbund und Poetologie des Abendmahls</i>	28
2.3	SCHÖPFUNGSGESCHICHTEN.....	35
2.3.1	<i>„Cornet!“</i>	35
2.3.2	<i>„Mann!“/Frauenopfer II</i>	39
2.4	EIN GEMALTER BRIEF.....	41
2.5	ENTSCHEIDUNGEN.....	45
2.5.1	<i>Weibliche Feste und männliche Träume</i>	46
2.5.2	<i>Investitur/Devestitur</i>	49
2.5.3	<i>Frauenopfer III</i>	53
2.5.4	<i>Fahne: Fetisch und leerer Signifikant</i>	56
2.5.5	<i>Krieg und Gartenpartys</i>	63
3	UNBEGRIFFLICHKEIT UND MACHT	66
	LITERATUR.....	71
	PRIMÄR.....	71
	SEKUNDÄR.....	71

Wenn zwei oder drei Menschen zusammenkommen, sind sie deshalb noch nicht beisammen. Sie sind wie Marionetten, deren Drähte in verschiedenen Händen liegen. Erst wenn ‚eine‘ Hand alle lenkt, kommt eine Gemeinsamkeit über sie, welche sie zum Verneigen zwingt oder zum Dreinhauen.¹

¹ Rilke, Rainer Maria: Notizen zur Melodie der Dinge. In: ders.: Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden. Hg. v. Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski und August Stahl. Frankfurt a.M./Leipzig 1996. Bd.4. S.105.

1 Begegnung mit der Macht:

Zu einer politischen Signifikation der Oberfläche

Am 15. Juli 1922 schildert Rainer Maria Rilke seiner Brieffreundin Margot Gräfin Sizzo-Noris-Crouy den Staatsbesuch des vietnamesischen Kaisers in Frankreich:

Haben Sie gelesen, mit welchen Worten kürzlich der Kaiser von Annam, Khai-Dinh, das Wesen des französischen Geistes neben dem seines Volkes ausgewogen und, in orientalischer Anmut, gerühmt hat. Er sagte, in Paris: ‚Vous êtes une grande idée vivante, active, créatrice et féconde. Nous sommes une grande idée mélancolique et calme s’attachant avec charme au culte du Passé’ – ists nicht herrlich? Und wie wäre die Welt zu harmonisieren, wenn Völker sich einander so zugeben wollten, jedes zu seiner Art und der des anderen ehrfürchtig und staunend zugestimmt.²

Rilke nimmt den Bericht über ein realpolitisches Ereignis zum Anlass, die Frage nach den Möglichkeiten internationaler Koalitionen zu stellen. Dazu werden die Worte des Kaisers – die aus pragmatischer Sicht wohl eher Ausdruck diplomatischen Kalküls waren – für ein gesamtgesellschaftliches Zukunftsmodell in Anspruch genommen, das sich auf die vollständige symbiotische Harmonisierung und Gleichberechtigung politischer Einzelakteure richtet.³ Voraussetzung und Muster einer solchen – staatenübergreifenden – Allianz bildet dabei zunächst die explizite Artikulation einer nationalen Homogenität, die en miniature jene kulturellen Praktiken sichtbar werden lässt, die auch für die Konstituierung eines weltumspannenden Gemeinschaftssinns erforderlich zu sein scheinen. So heißt es weiter im besagten Brief:

Dazu [zur Harmonisierung der Welt] freilich ists not, daß man die Art rein erkenne, ja daß mans – ach – zur Art bringe und, und in der Mitte der Art, zur *Idee!*⁴

Bedingung für internationale Harmonisierung ist demnach ein Bewusstsein eigener ‚Art‘. Dass sich eine solche Vorstellung nationaler Spezifik indes nicht als außermaterielle Transzendenz, sondern als imaginärer Bezirk erweist, der – das zeigt die Raumsemantik („in der Mitte“) unmissverständlich an – topisch beschränkt und damit artikulatorisch zugänglich gemacht werden will, wird durch die Tatsache erhellt, dass es sich bei der kollektiven Identität offensichtlich um eine aktive Suchbewegung handelt, die von der Gemeinschaft um ihrer eigenen Selbstbeschreibung willen auszugehen hat. Die Eigenheit einer gemeinschaftlichen Idee vermag sich offenbar nicht unter Rückgriff auf einen metaphysischen Ursprung zu legi-

² Rilke, Rainer Maria: Die Briefe an Gräfin Sizzo. 1921-1926. Hg. v. Ingeborg Schnack. Frankfurt a.M. 1977. S.43.

³ Zur Frage nationaler Identität im Kontext europäischer Pluralität vgl. Storck, Joachim W.: Rilke als Europäer. In: Peter Demetz u.a. (Hg.): Rilke – ein europäischer Dichter aus Prag. Würzburg 1998. S.211-221. Ders.: Rilkes ‚jubelnde Vaterlandslosigkeit‘. In: Sigrid Bauschinger/Susan L. Cocalis (Hg.): Rilke-Rezeptionen. Rilke Reconsidered. Tübingen/Basel 1995. S.1-14.

⁴ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.43.

timieren sondern bleibt auf die imaginären Praktiken des Systems selbst angewiesen. Für Rilke stellt sich die Situation Europas unter diesem Blickwinkel wie folgt dar:

Wieviele Staaten könnten aus sich versichern, eine [Idee] zu haben? Deutschland in den vierzig Jahren seiner Pseudo-Prosperität, lebte von einer *idée-fausse*, einer *idée-fixe* – und mißbrauchte sein Talent zur Idee in diesem eitlen Irrtum –, Österreich war zu nachlässig, zu nonchalant, um sich zur ‚Idee‘ zu durchdringen, die eine sehr gültige und versöhnliche hätte werden sollen.⁵

Während Österreich und Deutschland also aus verschiedenen Gründen die Möglichkeit der Imagination einer nationalen Verbundenheit abgesprochen wird⁶, kann sie einem anderen Staat konzidiert werden:

Ungarn müßte eine [Idee] haben: denn sein Glaube an seine Krone, dieser stille, unbeirrliche Drang, durch die Jahrhunderte hin, in einem *Ding* das Unbegreiflichste der Macht sich rein zu erhalten, kann nichts anderes sein, als eine große verschwiegene Idee; die Stephans-Krone wäre gewissermaßen der Akkumulator dieser ins Unantastbare und Gemeinsame hinein gesparten Kraft: *sie denkt*, es denkt in ihr wie in einem goldenen Haupte...⁷

Die Frage, warum gerade der erst wenige Jahre zuvor ausgerufenen ungarischen Republik die Existenz einer nationalen Spezifik zugestanden werden kann, beantwortet Rilke mit dem Hinweis auf die Gegebenheit sinnlicher Realisationen politischer Gemeinschaften. Ungarn vermochte es demnach offenbar über Jahrhunderte hinweg, eine kollektive Identität auszubilden, da es die Möglichkeit hatte und die Notwendigkeit sah, diese materiell zu kondensieren und sinnlich zu konkretisieren. Sichtbares Symbol dieser nationalen Veranschaulichungspraxis stellt die Stephanskrone dar. Entscheidend für die gelingende Funktionalisierung der Stephanskrone als materialisiertes Sinnbild scheint indes nicht so sehr der Gegenstand selbst als vielmehr der ‚Glaube‘, d.h. die gemeinschaftliche Imagination seiner Gültigkeit zu sein. Sie erst ermöglicht es dem Kollektiv, Verfahren der Selbstbeschreibung zu entwickeln und diese im kontingenten Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklungen zu institutionalisieren.⁸ Eine Identität der Gemeinschaft wird mithin nicht nur nachträglich symbolisch verdichtet, sondern durch den Verdinglichungsprozess allererst hervorgebracht. Die Frage nach den Bedingungen

⁵ Ebd.

⁶ Zur multiethnischen Verfasstheit der österreich-ungarischen Monarchie vgl. auch Storck, Joachim W.: ‚... sa mosaïque multicolore ...‘ Rilke, Österreich und die Nachfolgestaaten der Donaumonarchie. In: Ferenc Szász (Hg.): Rilke, die Donaumonarchie und ihre Nachfolgestaaten. Vorträge der Rilke-Gesellschaft 1993 in Budapest. Budapest 1994. S.11-27. Zu Rilkes Auseinandersetzung mit Deutschland vgl. Storck, Joachim W.: Rilke und das Problem der ‚deutschen Identität‘. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 18 (1991). S.59-76.

⁷ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.43f.

⁸ Zur Geschichte der nationalen Selbstbeschreibung Ungarns vgl. Klimó, Árpád von: Nation, Konfession, Geschichte. Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948). München 2003. S.185ff.

einer harmonisierten politischen Weltordnung gerät zur Entscheidung über die symbolische Verfasstheit des Politischen schlechthin.⁹

Rilkes Interesse für Ereignisse der Tagespolitik spricht unübersehbar aus den zitierten Briefzeilen. Es scheint jenem Standpunkt geradezu diametral gegenüber zu stehen, den der Autor mehr als zwanzig Jahre zuvor 1898 in seinem Vortrag über ‚Moderne Lyrik‘ eingenommen hatte:

Nach solchen Perioden, in denen die Kunst wiederum als läppischer Luxus entlarvt scheint, bemüht sie sich unwillkürlich rasch ihren nahen und notwendigen Zusammenhang mit dem Leben zu zeigen; sie klammert sich ängstlich an die letzten auffälligsten Erscheinungen des Tages an, sie verherrlicht einen Krieg, einen König, ja sie tritt sogar in den Dienst kleiner politischer oder sozialer Parteiinteressen: sie wird tendenziös. Und so ist sie gerade dann am wenigsten – Kunst, wenn man beginnt, sie wieder berechtigt und – sagen wirs nur frei – nützlich zu finden. Denn eine Kunst, welche mit Gebärden des Zornes oder des Beifalls die flüchtigen unbedeutenden Ereignisse des Tages begleitet – und sei sie noch so patriotisch – ist gereimter oder gemalter Journalismus, dem der erziehliche und kulturelle Wert gewiß nicht geschmälert werden soll – aber keine *Kunst*.¹⁰

Wenn hier gesellschaftlichen Angelegenheiten jeglicher Art die Relevanz für eine Begründung künstlerischer Geltung abgesprochen wurde, so greift es umgekehrt in zweierlei Hinsicht zu kurz, Rilkes Beschäftigung mit politischen Inhalten in eine ästhetische Sekundarität brieflicher Alltagskommunikation auszusiedeln:

1. Schon eine erste flüchtige Lektüre des Briefes hat gezeigt, dass sich Rilkes Interesse an den Schlagzeilen des politischen Tagesgeschäfts (dem kaiserlichen Staatsbesuch) recht schnell zugunsten jener Frage nach der medialen Konstitution und Bedingtheit des Politischen verflüchtigte. Das außenpolitische Ereignis stellt offenbar nur den Katalysator für eine Denkbewegung dar, an deren Ende auf den ersten Blick die ästhetische Bearbeitung und Reformulierung der politischen Wirklichkeit zu stehen scheint.
2. Umgekehrt offenbart auch (und gerade) Rilkes oft „esoterisch“¹¹ anmutendes Frühwerk die Tendenz, für gesellschaftliche Aktualitäten zugänglich zu sein und in die kollektiven politischen Realitäten einzugreifen. Augenfälligstes Beispiel einer solchen Öffnung scheinbar ästhetizistischer Souveränität der Kunst stellt die Rezeptionsgeschichte des 1899 entstandenen Prosagedichts ‚Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ dar. Die Tatsache, dass der Text mit seinem Erscheinen 1906

⁹ Wenn in der Folge die Kategorie des ‚Politischen‘ ins Feld geführt wird, so stets im Sinne Carl Schmitts, der sie als „Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation“ bestimmte. Vgl. Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen. München/Leipzig 1932. S.14.

¹⁰ Rilke, Werke. Bd.4. S.63.

¹¹ Storck, Joachim W.: Politisches Bewusstsein bei Rilke. In: Rainer Maria Rilke: Briefe zur Politik. Hg. v. Joachim W. Storck. Frankfurt a.M./Leipzig 1992. S.697-725. Hier S.697.

zum „Kultbuch“¹² zweier heranwachsender Kriegsgenerationen avancieren konnte, zeigt offenbar die Politisierungsmöglichkeiten einer gemeinhin als rein ästhetisch ausgewiesenen Sphäre an.

Statt nun jedoch eine Ästhetisierung genuin politischer Inhalte einerseits einer Politisierung ästhetischer Autonomie andererseits gegenüber zu stellen, soll im Folgenden die These einer Ununterscheidbarkeit von politischem und ästhetischem Paradigma verfolgt werden. Sie gründet auf der noch zu überprüfenden Annahme, dass beide Paradigmen als Oberflächensignifikationen der literarischen und gegenständlichen Wirklichkeit inszeniert werden. Das heißt zunächst, dass sowohl ästhetische wie auch politische Bedeutung sich innerhalb der wahrnehmbaren Materialität ihrer Signifikanten herstellt und legitimiert. Besagt dies im einen Fall, dass operationalisierbare politische Sinnstiftung unmittelbar von der Möglichkeit gesellschaftlicher Selbstbeschreibung abhängt – ein Umstand, der die Frage nach einer rhetorischen und ästhetischen Unhintergebarkeit des Politischen aufwirft –, so ist umgekehrt nach der Spezifik einer Literatur zu fragen, die nicht nur ihre Durchlässigkeit für die kontingenten zeitgeschichtlichen Inhalte offenbart, sondern selbst das Kommunikationsmodell bereitzustellen scheint, innerhalb dessen die Artikulation politischer Identität (als Imagination) überhaupt erst zu denken ist.

Die vorliegende Arbeit will der Frage nachgehen, inwiefern für eine solche wechselseitige Konditionierung von ästhetischem und politischem Paradigma jene Praktiken der Oberflächensignifikation verantwortlich sind, die die Autorität ihrer Bedeutung aus der materiellen Gegenwart und Sichtbarkeit ihrer Signifikanten beziehen. ‚Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ eignet sich für eine Untersuchung der Verschränktheit von Ästhetik und Politik in besonderer Weise, da die Problematik politischer Sinnstiftung in der Beschreibung der militärischen Stationen des jungen Soldaten Christoph von Langenau thematisch wird. Die Arbeit geht deshalb von einer genauen Lektüre des Prosagedichts aus, in der dokumentiert werden soll, auf welche Weise der literarische Text Verfahren entwickelt und Topoi aufruft, die einer politischen Semiologie der Oberfläche nicht nur zuarbeiten sondern diese allererst als ästhetische Erfahrung begründen. Es wird zu zeigen sein, wie die Frage nach der Möglichkeit politischer Identität als ununterscheidbar von der Frage inszeniert wird, auf welche Weise jener Identität zur symbolisch-materiellen Anschauung ihrer selbst verholphen wird. Die Konstituierung politischen Sinns als ästhetische Praxis ist dementsprechend unmittelbar an die Bedingungen für die Genese und Wirkungsweise politischer Symbolik gekoppelt.

¹² Vgl. Wagner-Egelhaaf, Martina: Kultbuch und Buchkult. Die Ästhetik des Ichs in Rilkes ‚Cornet‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988). S.541-556.

Das kurze Prosagedicht vom Leben und Sterben des Fähnrichs von Langenau reflektiert diesen Umstand, indem es – historisch zur Zeit der nationalen Bedrohung Österreichs durch die Türken im 17. Jahrhundert angesiedelt – die imaginären Praktiken schildert und eigens sichtbar macht, die für eine ästhetische Konstitution des Politischen verantwortlich sind und die dazu führen konnten, dass die kollektive Phantasmatik ganzer Kriegsgenerationen derart angeregt wurde, dass mit Ende des Zweiten Weltkrieges die ‚Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ bereits eine Auflagenzahl von 790.000 Exemplaren erreicht hatte.¹³ Auch das offensichtliche Identifikationspotential, das der Text bereitstellte, soll im Lichte jener spezifischen Ununterscheidbarkeit zwischen symbolischer Verfasstheit und politischer Wesensbestimmung neu betrachtet werden. Die Interpretation folgt dem Verlauf des Textes meist akribisch. Sie verspricht sich von diesem Vorgehen Aufklärung über einzelne Etappen der Genese politischer Imaginationen.¹⁴

¹³ Vgl. Rilke, Werke. Bd.1. S.711.

¹⁴ Zitiert wird nach der von Walter Simon herausgegebenen Zusammenstellung sämtlicher Textvarianten: Rilke, Rainer Maria: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Text-Fassungen und Dokumente. Hg. v. Walter Simon. Frankfurt a.M. 1974. Falls nicht anders angegeben, beziehen sich im Folgenden die Seitenzahlen, die in Klammern direkt hinter das Zitat eingefügt werden, auf diese Ausgabe. Andere Texte werden nach der bereits aufgeführten (vgl. Fußn.1), 1996 erschienenen Werkausgabe zitiert.

2 Oberflächen des Politischen:

‚Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘

Rast! Einmal wieder ruhen. Träumen von den heimischen Truhen und sich ruhig im Grase dehnen und das Sehnen und Kühlewähnen der verrauschenden Lichtfontänen nicht mehr senden in alle Welt. [...] Brand! Und er klirrt an der Glätte. Über die Kette der Minarette flackt schon Geknatter. Weiße Wände heben die Hand. Aber ein satter Nachtgevatter ist ohne Blende über die niederen Nelken geneigt. Schweigt. Lüsterne Flüsse ahnen allen Bestatter. Der von Langenau bricht – und das Licht ist das Tor – vom Gesicht aus der Nacht durch die Wacht in den Chor und sendet flatternder Fahnen Gewicht hell heiß aus den brechenden Brettern hervor. Verwirrt das Gehöft. Durchklirrt die Gefahr und schirrt seine Stute. Und der ganzen staunenden Mädchenschar – ihr girrt noch geblufft über Tag und Jahr der Rilkesche Rhythmus im Blute.¹⁵

Die 1927 veröffentlichte Parodie von Robert Neumann kann exemplarisch als Ausdruck jener Distanz verstanden werden, die seit dem Erscheinen der ‚Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ gemeinhin gegenüber Rilkes Frühwerk eingenommen wird. Äußert sie sich bei Neumann in der ironischen Imitation stilistischer Merkmale, so tritt sie bis in die heutigen Tage als verhaltene Belächelung des poetischen Pathos auf bzw. macht sich – seitens einer gutwillig bis apologetisch agierenden Rilke-Forschungsgemeinde – in Form schamhafter ideologischer Verlegenheit bemerkbar.¹⁶ ‚Die Schmonzette vom Cornet Christoph Rilke, die berühmte Weise von Liebe, Tod und Kitsch‘¹⁷ trifft seit jeher in literarischer Kritik wie noch in den jüngsten Beispielen literaturwissenschaftlicher Arbeitspraxis meist auf Ablehnung, Relativierung oder Ignoranz¹⁸, wobei die Vorbehalte abwechselnd von einer ästhetischen oder politischen Warte aus begründet werden. Rilkes überzeichnende ‚manieristische Sprachlust‘¹⁹ bildet dabei ebenso oft den Ausgangspunkt der Argumentation wie die Verherrlichung des ‚Krieg[es] als heroisch-vitalistische Erlebniswelt‘²⁰ und als Ort männlicher Reifungsprozesse. Die Forschungsarbeiten bewegen sich angesichts solcher Textbefunde zumeist

¹⁵ Neumann, Robert: Aus der Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Nach Rainer Maria Rilke. In: ders.: Mit fremden Federn. Parodien. Stuttgart 1927. S.33f.

¹⁶ Vgl. etwa Theel, Robert: ‚Alphabet des Unheils‘. Rilke, der Krieg, die ‚poetische Mobilmachung‘ und der Cornet. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 20 (1993). S.87-114.

¹⁷ Grieser, Dietmar: Cornet ’69. Materialien für eine zeitgemäße ‚Weise von Liebe und Tod‘. In: Rilke, Weise von Liebe und Tod. S.378.

¹⁸ In einer der neuesten Studien zu Rilkes Frühwerk wird der ‚Cornet‘ schlichtweg übergangen. Vgl.: Löwenstein, Sascha: Poetik und dichterisches Selbstverständnis. Eine Einführung in Rainer Maria Rilkes frühe Dichtungen (1884-1906). Würzburg 2004.

¹⁹ Braungart, Wolfgang: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. In: Manfred Engel (Hg.): Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2004. S.212.

²⁰ Theel, ‚Alphabet‘. S.88.

zwischen Apologetik²¹ und (vor allem seitens einer für Geschlechterfragen sensibilisierten Literaturwissenschaft) rückhaltloser Verurteilung.²² Im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist die Zahl der wohlwollenden Stimmen weiter gesunken. In der Tat fällt es schwer, gegenüber einer offensichtlichen Ästhetisierung kriegerischer Praxis moralische Neutralität zu wahren. Rüdiger Görner bleibt angesichts eines oberflächlichen Textbefundes dann auch nichts anderes übrig als zu konstatieren:

Nein, sie lassen sich heute nicht mehr vertreten, diese heroisch-anachronistischen Leitbilder, einschließlich der Ästhetisierung des Soldatentodes, wie sie der Erzähler des ‚Cornet‘ betreibt, als er das Ende des Fähnrichs schildert.²³

So berechtigt der Einbezug von Wertekategorien zwar für eine angemessene Beurteilung des Textes scheint, so träge ruhen sich die Arbeiten insofern auf ihrem moralischen Urteil aus, als sie im Gegenzug weitestgehend auf eine genaue Textlektüre verzichten und sich mit einer schlagwortartigen Charakterisierung zufrieden geben.²⁴ So bemerkt Wolfgang Braungart: „Die Forschung zum ‚Cornet‘ ist insgesamt wenig kontrovers. Zu offensichtlich sind Thematik, Motivid und Symbolik.“²⁵ Wenn dies zutrifft, ist es jedoch um so erstaunlicher, dass eben diese Textstrukturen bisher in kaum überzeugendem Maße freigelegt wurden. Dies soll hier nachgeholt werden. Auch von einer kultursoziologischen Warte aus, die berücksichtigt, dass es sich bei dem ‚Cornet‘ um ein literarisches Zeugnis handelt, das für die psychische Verfasstheit und die kollektive Phantasmatik der jungen Kriegsgeneration prägend war, gilt es, den Text ernst zu nehmen und einer kritischen Relektüre zu unterziehen.

In gleichem Maße nämlich, wie die literarische Kritik und die Literaturwissenschaft den Text von Beginn an marginalisierte, relativierte oder gar ignorierte, erlangte er 1912 mit seinem Erscheinen in der neu gegründeten Insel Bücherei eine ungewöhnliche Popularität und wurde zum Objekt einer geradezu kultischen Verehrung. Die ungeheure Rezeption, die der ‚Cornet‘ vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfuhr, hing dabei wesentlich mit der Tatsache zusammen, dass er während des Ersten Weltkrieges die – neben der Bibel – bevorzugte

²¹ Herbst, Hildburg: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke: Ein Vergleich der Urfassung mit dem endgültigen Text. In: *German Quarterly* 50 (1977). S.21-31. Vgl. auch: Freedman, Ralph: Rainer Maria Rilke. Der junge Dichter 1875-1906. Frankfurt a.M./Leipzig 2001. S.349ff.

²² Vgl. z.B. Krüger, Bettina: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Buchkult und Kultbuch in den Weltkriegen. In: <http://paraplue.de/archiv/unkultur/cornet>. (17.01.2005)

²³ Görner, Rüdiger: Rainer Maria Rilke. Im Herzwerk der Sprache. S.56.

²⁴ Vgl. Möller, Herbert: ‚Ein Deutscher offenbar.‘ Einige Bemerkungen zum Leben und Sterben eines Reiterfahnrichs. In: Hartmut Heep (Hg.): *Unreading Rilke. Unorthodox Approaches to a Cultural myth*. New York u.a. 2001. S.35-42. Hier S.36. Vgl. auch: Brittnacher, Hans Richard: *Priester und Paria. Der Offizier in der Literatur des Fin de siècle*. In: Ursula Brey Mayer u.a. (Hg.): *Willensmenschen. Über deutsche Offiziere*. 2.Aufl. Frankfurt a.M. 2000. S.189-207. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. An dieser Stelle sei insbesondere auf die Arbeiten von Martina Wagner-Egelhaaf und Ulrike Brunotte hingewiesen, auf die an späterer Stelle zurückzukommen sein wird.

²⁵ Braungart, W., *Weise von Liebe und Tod*. S.215.

Frontlektüre darstellte und zu „einem Identifikationsbuch der heranwachsenden Generation“²⁶ junger Soldaten avancierte:

Ich weiß nicht ob ich den Krieg so leicht ertragen hätte, wären nicht ‚Weise von Liebe und Tod‘ und ‚Stundenbuch‘ meine ständigen Begleiter gewesen. Sie waren das Wahrzeichen meines Tornisters; wenn der grüne Einbanddeckel des ‚Cornets‘ irgendwo aus den Flanellhemden und Schnürstiefeln hervorleuchtete, dann wußte ich: das ist mein Tornister, dann wußte ich noch mehr: hier bin ich zu Haus. [...] Wir Jünger in Rilke sind trotzdem immer um eine tapfere anständige Haltung bemühte Soldaten gewesen – denn lehrte der Cornet Christoph etwas anderes?²⁷

Der ‚Cornet‘ stellte demzufolge eine wichtige literarische Artikulation einer andernorts vielfach bezeugten jugendlichen Aufbruchstimmung und einer romantisierten Wahrnehmung der Kriegswirklichkeit dar.²⁸ Als ‚Kultbuch‘ leistete er dabei offensichtlich mehr als die Fingierung einer literarischen ‚Gegen-Welt‘. Die außerordentliche Rezeption wurde vielmehr durch ein besonderes identifikatorisches Potential des Textes bestimmt. Wenn Martina Wagner-Egelhaaf völlig richtig herausstellt, dass diese Identifikationsangebote des Textes an eine generelle „erotisch erfahrbare Materialität der Signifikanten“²⁹ gebunden sind, darf jedoch nicht die literarische Spezifik der Identitätsfindung aus den Augen verloren werden, die die Figur des Fahnenträgers Christoph Rilke selbst durchläuft und die seitens einer desorientierten Kriegsjugend offenbar als vorbildliches (und damit zu imitierendes) Kriegsverhalten verstanden wurde. Es scheint deshalb lohnenswert, danach zu fragen, welche Textmerkmale und -strukturen dafür verantwortlich sind, dass der ‚Cornet‘ nicht nur zur Projektionsfläche einer ganzen Generation werden konnte sondern dass er offensichtlich eine imaginative Topik bereitstellte, mit deren Hilfe sich seine in vielerlei Hinsicht entwurzelten Rezipienten verorten und sich ihrer eigenen Identität vergewissern konnten.

Einen wichtigen Bestandteil dieser Topik stellt z.B. das Motiv der Fahne dar. Bildet sie einerseits das Zentrum der individuellen Selbstbestimmungspraxis des Cornets, so fungiert sie andererseits als Teil einer kollektiven Symbolik des Politischen. In beiden Fällen, so könnte

²⁶ Brunotte, Ulrike: Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne. Berlin 2004. S.49. Martina Wagner-Egelhaaf geht – darauf wird später zurückzukommen sein – in ihrem Aufsatz u.a. der Frage nach, welche semiotischen Parameter eine solch kultische Rezeption begünstigen bzw. allererst ermöglichen. Vgl. Wagner-Egelhaaf, Martina: Kultbuch und Buchkult. Die Ästhetik des Ichs in Rilkes ‚Cornet‘. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 107 (1988). S.541-556. Einige Zahlen zur Rezeptionsgeschichte sind nachzulesen bei Walther, Peter: ‚Wie ein Fähnrich zum Feldwebel wird‘. Grenzen der Offenheit in Rilkes ‚Cornet‘. In: Weimarer Beiträge 37 (1991). S.131. Vgl. hierzu auch Krüger, Weise von Liebe und Tod.

²⁷ Hein, Alfred: Cornet und Feldsoldat. Zitiert nach: Rainer Maria Rilke: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Text-Fassungen und Dokumente. Hg. v. Walter Simon. Frankfurt a.M. 1974. S.287f.

²⁸ Vgl. u.a. Schubert-Weller, Christoph: „Kein schöner Tod ...“ Die Militarisierung der männlichen Jugend und ihr Einsatz im Ersten Weltkrieg. Weinheim/München 1998. Vgl. auch Koebner, Thomas u.a. (Hg.): ‚Mit uns zieht die neue Zeit.‘ Der Mythos Jugend. Frankfurt a.M. 1985. Zu weiteren literarischen Zeugnissen vgl. Philipp, Klaus-Peter: Volk des Zorns. Studien zur ‚poetischen Mobilmachung‘ in der deutschen Literatur am Beginn des ersten Weltkrieges, ihren Voraussetzungen und Implikationen. München 1979.

²⁹ Wagner-Egelhaaf, Kultbuch und Buchkult, 542. Später (vgl. 2.5.4, 2.5.5) wird auf diese These zurückzukommen sein.

zunächst hypothetisch formuliert werden, verkörpert sie den Fluchtpunkt der unterschiedlichen narrativen und motivischen Bedeutungslinien, die der Text entwickelt. Die nachfolgende Analyse wird versuchen, die unterschiedlichen Motivkonstellationen und Textverfahren in den Blick zu nehmen, von denen angenommen wird, dass sie für die Identitätsfindung der Figur genauso wie für die Identifikationspraktiken der Rezipienten in hohem Maß verantwortlich gemacht werden können.

Vom ‚Cornet‘ existieren drei Textfassungen, die aus den Jahren 1899, 1904 und – die letzte, vom Autor für die endgültige Veröffentlichung nochmals überarbeitet und autorisiert – aus dem Jahr 1906 stammen. Überzeugende Arbeiten, die sich mit den Abweichungen auseinandersetzen und dies produktiv für ihre Interpretationsarbeit zu nutzen wüssten, liegen bislang nicht vor.³⁰ Auch die vorliegende Analyse ignoriert die Textgenese und bezieht sich fast ausnahmslos auf die endgültige Fassung von 1906. Nur vereinzelt – und nur, insofern es die Argumentation erhellt – wird auf Diskrepanzen in den früheren Fassungen verwiesen.

2.1 *Sehnsüchte*

Die ‚Weise von Liebe und Tod‘ setzt mit der Schilderung einer für die kollektive Kriegsimagination charakteristischen Szenerie ein: dem ebenso gleichförmigen wie von unbestimmter Angst erfüllten Ritt in die Schlacht. Das so entworfene Stimmungsbild einer resignierten kleinen Kompanie kann mit Ulrike Brunotte als Impression beschrieben werden, die vom Gemütszustand der Melancholie bestimmt wird.³¹ Kann darunter in einer ersten Begriffsbestimmung zunächst das Bewusstsein über die Vergeblichkeit der eigenen Situation, und die Artikulation eines fatalistischen Ergebnheitsgestus verstanden werden, so bestätigt sich diese erste Diagnose angesichts der Eingangsverse: „Reiten, reiten, reiten, durch den Tag, durch die Nacht, durch den Tag./ Reiten, reiten, reiten.“ (43) Die Monotonie des Reitens als Bewegung, die keiner fixierbaren (Aus-)Richtung untersteht, kann exemplarisch für die Selbstbezüglichkeit einer Realität verstanden werden, deren Gesetzmäßigkeiten sich außerhalb jeglicher Zugriffsmöglichkeiten durch autonome Subjekte vollziehen. Anfang und Ende der Bewegung liegen in räumlicher wie zeitlicher Hinsicht im Dunkeln und gehorchen einer Logik des Zirkulären, der sich das nicht mehr vorhandene Subjekt der Bewegung bereits unterworfen hat.

³⁰ Hildburg Herbst listet die Unterschiede zwischen erster und endgültiger Fassung lediglich auf, ohne daraus jedoch Konsequenzen für mögliche Deutungen zu ziehen. Stattdessen zeichnet sie recht spekulativ eine imaginäre Schöpfungsgeschichte nach: „Es geht nicht darum, Rilke lächerlich zu machen; im Gegenteil, wenn man sich vergegenwärtigt, wie er diese Erzählung in schöpferischer Ekstase aufs Papier geworfen hat, kann man keine kühle Kontrolle über die Flut seiner Worte erwarten. Umso mehr ist anzuerkennen, wie er später, als er Abstand gewonnen hatte, diesen Wildling beschnitt, ohne die ihm eigentümliche Wirkung zu zerstören.“ Vgl. Herbst, *Weise von Liebe und Tod*. S.27.

³¹ Vgl. Brunotte, *Zwischen Eros und Krieg*. S.50.

Brunotte hat weiterhin darauf aufmerksam gemacht, wie der Text selbst bereits in den ersten Zeilen diesen Bewegungsautomatismus nachvollzieht, indem er an die Stelle der Fragen nach Ursprung und Richtung des Reitens die rhythmisch-poetische Bewegung des Signifikanten selbst setzt. Die diagnostizierte Melancholie scheint in dieser Hinsicht verständlich.

Fragt man allerdings nach den Ursprüngen dieser Melancholie, so scheinen diese offenbar in einer vorerst nicht näher bestimmbaren „Sehnsucht“ (43) bzw. im Bewusstsein der Existenz eines Abwesenden begründet zu liegen. Es wird zu zeigen sein, wie diese Defiziterfahrung sehr allgemein als das Ergebnis nicht gelingender Selbstverortungspraktiken beschrieben werden kann, und wie die so markierte Ausgangskonstellation die weiteren Positionierungsversuche des Protagonisten bedingt. Indem die Wirklichkeit nämlich einmal als Repräsentant des Abwesenden („Baum“, „Turm“ (43), Heimat, „Mutter“ (44), Frauen) fungiert, steht das weitere Geschehen im Zeichen des Versuchs, die erfahrenen Defizite zu restituieren. Im Folgenden gilt es also zunächst danach zu fragen, wie die fehlende Verortung des ‚von Langenau‘ literarisch inszeniert wird. Sie kann in geographischer, sexueller und politischer Hinsicht konstatiert werden.

2.1.1 Abwesende Heimat

Zuallererst gilt es festzustellen, dass die Träger einer möglichen Handlung vorderhand abwesend sind. Das Eingangskapitel entwirft vielmehr zunächst eine Szenerie, die fast traumhaft von einem Standpunkt außerhalb tatsächlicher Konfrontation angeordnet zu sein scheint: Das unpersönliche „Man“ wie das nicht näher spezifizierte „Wir“ bezeugen diese räumliche Distanz.³² Dennoch handelt es sich um eine literarische Topographie, die unzweifelhaft bereits das Ergebnis eines menschlichen Wahrnehmungsvorgangs ist: „Es gibt keine Berge mehr, kaum einen Baum. Nichts wagt aufzustehen. Fremde Hütten hocken durstig an versumpften Brunnen.“ (43) Im Gegensatz zu der genauen historischen Verortung der Figuren in der Vorrede scheint hier kein Raum außerhalb subjektiver Wahrnehmung bestehen zu können.³³ Die Grenze zwischen der Faktizität einer unverrückbaren Außenwelt und der Kontingenz individueller Raumerfahrung scheint aufgehoben. Objektive räumliche Orientierungsschemata, die für Figuren wie Rezipienten gleichermaßen geltend gemacht werden könnten, sind aufgelöst, was die Frage nach den textuellen Strategien aufwirft, mit denen Raum im vorliegenden Text

³² Braungart weist auf die identifikatorische Funktion des kollektiven ‚Wir‘ hin, „durch das sich eine ganze Generation angesprochen fühlen konnte.“ Vgl. Braungart, W., *Weise von Liebe und Tod*. S.212.

³³ Ein solcher Raum existiert nicht in der erzählten Gegenwart sondern wird vielmehr in der Benennung des Soldaten – als ‚der von Langenau‘ – als Gegenwart einer Abwesenheit aufgerufen. Vgl. hierzu die Explikation des historischen Herkunftsraumes in der Vorrede: „... den 24. November 1663 wurde Otto von Rilke / auf Langenau / Gränitz und Ziegra / zu Linda mit seines in Ungarn gefallenen Bruders Christoph hinterlassenem Antheile am Gute Linda beliehen. [...]“ (41)

evoziert und als subjektiv erfahrener Raum kenntlich gemacht wird. Wie ist die so inszenierte Landschaft überhaupt beschaffen und welche Funktion nimmt diese Raumdarstellung für die weitere narrative und motivische Textentwicklung ein?

Wenn – wie Natascha Würzbach konstatiert – „jeder narrativen Raumdarstellung lokaldeiktische Referenzen zugrunde [liegen]“³⁴, so muss bei diesen ersten Versen zunächst von der schlichten Abwesenheit solcher (einzelne Elemente des Raumes verbindenden) innerstrukturellen Bezugspunkte die Rede sein. Stattdessen stellt das kontinuierliche „Reiten, reiten, reiten“ die einförmige und deiktisch unbestimmte Bewegung innerhalb eines nicht weiter strukturierten Raumes dar. Alle Vertikalen, „Berge“, „Baum“ und „Turm“ (43), die als topographische Akzente der Orientierung und Verortung der literarischen Figur dienen könnten, sind verschwunden zugunsten einer gleichförmigen Einebnung der Landschaft („Hütten hocken an versumpften Brunnen“ (43)). Diese Einebnung verlagert sich zudem gleichermaßen in den menschlichen Wahrnehmungsapparat, der angesichts einer fremden Geographie scheinbar nicht länger als tragfähiges Medium räumlicher Orientierung fungieren kann: „Man hat zwei Augen zuviel.“ (43)

Zu Recht lässt sich also fragen, ob eine Narration zu diesem Zeitpunkt überhaupt schon eingesetzt hat. Versteht man nämlich mit Jurij Lotman die Überschreitung einer klassifikatorischen (z.B. topographischen) Grenze als Bedingung der Möglichkeit von Narration³⁵, so ist eine solche narrative Dimension der ersten Szene mehr als zweifelhaft. Der in ihr inszenierte Raum gründet stattdessen auf der Unsicherheit einer zielgerichteten Bewegung und markiert eine subjektiv erfahrene Dynamik, die sich in einem Schwebezustand zwischen Linearität und Zyklizität aufhält und eine Grenzüberschreitung geradezu verweigert: „Vielleicht kehren wir nächstens immer wieder das Stück zurück, das wir in der fremden Sonne mühsam gewonnen haben? Es kann sein.“ (43)³⁶ Der Raum wird zum psychischen Erlebnisraum³⁷, in dem sich die Erfahrung der Landschaft einerseits und der Gemüts- und Bewusstseinszustand der literarischen Figur andererseits (Raumwahrnehmung und Selbstpositionierung) wechselseitig aufeinander beziehen können. Die Landschaft bildet – anders gesagt – keine signifikante Oberflächenstruktur aus, die eine orientierende und mithin identitätsstiftende Funktion übernehmen könnte.

³⁴ Würzbach, Natascha: Erzählter Raum. Fiktionaler Baustein, kultureller Sinnträger, Ausdruck der Geschlechterordnung. In: Jörg Helbig (Hg.): Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. Festschrift für Wilhelm Füger. Heidelberg 2001. S.105-129. Hier S.108.

³⁵ Vgl. Lotman, Jurij: Die Struktur des künstlerischen Textes. Hg. v. Rainer Gröbel. Frankfurt a.M. 1973. S.356f.

³⁶ Entgegen einer zielgerichteten soldatischen Eroberung des fremden Raums wird mit dieser zirkulären Wahrnehmung der Umwelt gleichsam die Demontage einer intentionalen imperialen Bewegung vollzogen.

³⁷ Vgl. Winzen, Matthias: Hysterisierte Räume. In: Silvia Eibelmayer u.a. (Hg.): Die verletzte Diva. Hysterie, Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Köln 2000. S.154-178.

Die Unsicherheit bei der Bestimmung exakter räumlicher Koordinaten korrespondiert mit einer Irritation bezüglich zeitlicher Markierungen. Das spekulative „Es muß also Herbst sein“ (43) bildet auf temporaler Ebene das Äquivalent zu einer Raumwahrnehmung, die über ihre gegenwärtige Situation keine klaren Aussagen treffen und sich demzufolge ihr gegenüber nicht positionieren kann. An die Stelle realer Verortungspraktiken tritt die Imagination vergangener Räume und Zeiten, die (im Gegensatz zur Wahrnehmung der Gegenwart) in aller apperzeptiven Klarheit und Intensität erfolgt: „Aber wir haben im Sommer Abschied genommen. Die Kleider der Frauen leuchteten lang aus dem Grün.“ (43) Der abwesende Raum der Heimat (die Endosphäre) kann für kurze Zeit als Ersatz für den tatsächlichen Raum der Fremde (Exosphäre³⁸) aufgerufen werden.

Wenn die Raumwahrnehmung aber in einem solch engen Zusammenhang mit jeder weiteren Bestimmung der literarischen Figur steht, dann scheint es augenfällig, dass mit der räumlichen Versetzung des Subjekts mehr berührt wird als eine bloß geographische Orientierungslosigkeit. Mit dem Verlust der Heimat wird die Figur sich ihrer geographischen Zugehörigkeit unsicher. Gleichzeitig geht mit dieser Abwesenheit eines subjektiv als Heimat erfahrenen Ortes eine Störung der Integrität des Subjektes selbst einher. Seine Identität scheint unmittelbar an die Intensität, mit der es in und mit dem Raum interagiert, gebunden zu sein. Entsprechend enthält die erste Szene nur unpersönliche bzw. unbestimmte Handlungsträger. Festzuhalten bleibt, dass die gekennzeichneten Unsicherheiten, die die literarische Topographie hier hervorruft, nicht isoliert zu betrachten sind, sondern dass die Irritationen der räumlichen Oberflächensignifikation in vielerlei Hinsicht zu weiteren Verortungs- und damit Identitätsdefiziten überleiten, denen sich die Figur im Folgenden gegenüber sieht.

2.1.2 Abwesende Frauen

Die ‚Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ kann mit guten Gründen als Chronik einer sexuellen Identitätssuche bezeichnet werden, schildert sie doch parallel zu den militärischen Positionierungsversuchen die Irritationen der männlichen Adoleszenz. Der Schwellencharakter der pubertären Figur ist oft bemerkt worden: „Mit seinen achtzehn Jahren“ – so Ulrike Brunotte – „ist der Fähnrich ein liminales Wesen, noch fast ein Kind und schon fast ein Mann.“³⁹ Wenn es hingegen stimmt, dass die Literatur „für die Bearbeitung dieses Übergangs [vom Kindes- zum Erwachsenenalter] einen eigenen Handlungstyp hervor-

³⁸ Vgl. zu dieser Terminologie Neumann, Michael: *Contes de passages. Erzählte Adoleszenz*. In: ders. (Hg.): *Erzählte Identitäten*. München 2000. S.106-118.

³⁹ Brunotte, *Zwischen Eros und Krieg*. S.54.

gebracht hat⁴⁰, der die Mannwerdung anhand bestimmter literarischer Topoi (Trennung vom Elternhaus, Aufbruch in die Fremde, Bestehen von Prüfungen) inszeniert, so scheint ein solcher Handlungsverlauf im ‚Cornet‘ auf exemplarische Weise erfüllt zu sein. Mit der Erfahrung topographischer Fremdheit vollzieht sich eine „Krise der Individuierung“⁴¹ bzw. eine Orientierungslosigkeit bezüglich der sexuellen Verortung des Subjekts. Sie offenbart sich in einer zweifachen Abwesenheit des Weiblichen:

1. Wie bereits bemerkt ist die geographische Fremdheitserfahrung eng an die leibliche Abwesenheit der Mutter gebunden. Diese tritt lediglich in einem imaginierten Erinnerungsraum auf: „Jemand erzählt von seiner Mutter.“ (45) Die Trennung vom mütterlichen Körper verhindert damit gleichsam jede Möglichkeit der kindlichen Rückbesinnung auf eine ursprünglich stabile Mutter-Sohn-Beziehung. Die Beschreibung der Figur des Marquis‘ vollzieht dieses Defizit, zeugt sie doch von dem Versuch, jenes vergangene Reich der Kindheit zu restituieren, in dem „der kleine feine Franzose“ selbst die feste Position des geliebten Sohnes einnehmen konnte: „Er ist wie ein Kind, das schlafen möchte.“ (44) Auf die Bemerkung Christophs bezüglich einer möglichen Ähnlichkeit des Marquis‘ mit dessen Mutter „blüht der Kleine [!] noch einmal auf und stäubt seinen Kragen ab und ist wie neu.“ (44) Die punktuelle Erinnerung an seine Herkunft und die damit verbundene sichere genealogische Verortung vermag für kurze Zeit eine gegenwärtige Positionierung des Marquis‘ ebenso zu imaginieren, wie die tatsächliche leibliche Abwesenheit der Mutter diese Positionierung dauerhaft gefährdet.
2. Genauso wenig wie die Mutter steht allerdings die Geliebte als weiblicher Bezugspunkt innerhalb der pubertären Identitätssuche zur Verfügung. Auch ihre Abwesenheit wird im Text explizit markiert, wenn der Marquis auf die leibliche Distanz der Geliebten aufmerksam macht, indem er fragt: „Habt ihr auch eine Braut daheim, Herr Junker?“ (49) Die dadurch ausgelöste Erinnerung des Christoph von Langenau besteht in der Imagination einer von kindlicher Unbefangenheit gekennzeichneten Sexualität: „Und der von Langenau wird traurig. Er denkt an ein blondes Mädchen mit dem er spielte. Wilde Spiele.“ (49) Im Übergang von einer verwandtschaftlichen zu einer geschlechtlichen Beziehung zum Weiblichen manifestiert sich die Ambivalenz des pubertären Begehrens in der Zitation der (im biblischen Kontext) nicht minder ambiva-

⁴⁰ Neumann, M., *Contes de passage*. S.106. Neumann bezeichnet dieses Handlungsmuster, das die narrative Struktur solcher Adoleszenzgeschichten vorgibt, als ‚Conte de passage‘.

⁴¹ Mitscherlich, Alexander: *Pubertät und Tradition*. In: Barbara Grunert-Bronnen (Hg.): *Pubertät*. München/Bern 1968. S.222.

lent bewerteten Figur der „Magdalena“ (49). Einerseits treue Wächterin am Grab Christi, stellt sie andererseits die personifizierte sexuelle Verführungskraft dar. Ihre Abwesenheit zeugt mithin von der Unmöglichkeit einer erotischen Bezugnahme auf das Weibliche und damit von der Schwierigkeit einer männlichen Selbstpositionierung.

Als Symbol der abwesenden Geliebten kann auf den ersten Blick die Rose verstanden werden, die nicht nur bloße Stellvertreterfunktion übernimmt sondern wahrhaft fetischistische Qualitäten beweist, insofern sie die abwesende Braut vorübergehend realiter darstellen kann. Eigentliches Objekt der Begierde und bloßer Stellvertreter dieser Begierde werden vorübergehend ununterscheidbar: „Die Gesichter sind dunkel. Dennoch leuchten eine Weile die Augen des kleinen Franzosen mit eigenem Licht. Er hat eine kleine Rose geküßt, und nun darf sie weiterwelken an seiner Brust.“(48) Gleichzeitig wird indes deutlich markiert, dass die Ununterscheidbarkeit von Signifikant (Rose) und Signifikat (Braut) nur von kurzer Dauer ist, welkt doch die Rose kontinuierlich weiter. Die Anwesenheit der Rose vermag das erotische Defizit der leiblichen Abwesenheit nicht dauerhaft auszugleichen. Sie verweist vielmehr fortwährend auf das ihr inhärente ‚Eigentliche‘ des weiblichen Körpers.

Die Ergebnisse dieses Kapitels seien an dieser Stelle kurz zusammengefasst: Es wurde gezeigt, auf welche Weise sich die geographische Ort- und Orientierungslosigkeit der Protagonisten auch als adoleszente Identitätskrise manifestiert. Diese artikuliert sich wie gesehen in einer zweifachen Abwesenheit des Weiblichen. Sowohl die Trennung von der Mutter als auch die von der Geliebten wird als nicht zu kompensierender Mangel erfahren, der zur Folge hat, dass die Möglichkeiten und Techniken der Selbstvergewisserung des Subjekts in Frage gestellt werden. Der so entstandenen Lücke innerhalb der jugendlichen Identitätskonstruktion muss im weiteren Verlauf der Textanalyse nachgegangen werden.

2.1.3 Abwesende Männer

Die Frage nach der Verortung des Subjekts kann nicht nur in geographischer oder geschlechtlicher sondern auch in politischer Hinsicht gestellt werden. Gleichzeitig zu der räumlichen und sexuellen Irritation des Christoph Rilke verhandelt der Text die Orientierungslosigkeit des Rekruten innerhalb des ihn umgebenden militärischen Verbundes. Wenn die militärische Gruppierung, der die Figur angehört, als „Haufen“(45) bezeichnet wird, so ist damit deutlich markiert, dass es sich hier um einen lockeren Zusammenschluss distinkter Elemente handelt. Das der Gemeinschaft zugrunde liegende Formierungsprinzip ist das der rein additiven Akkumulation. Der ‚Haufen‘ repräsentiert also gerade nicht das, was Gustave Le Bon als Kenn-

zeichen einer einheitlich organisierten, ‚psychologischen‘ Verbundenheit folgendermaßen charakterisiert hat:

Das Überraschendste an einer psychologischen Masse ist: welcher Art auch die einzelnen sein mögen, die sie bilden, wie ähnlich oder unähnlich ihre Lebensweise, Beschäftigungen, ihr Charakter oder ihre Intelligenz ist, durch den bloßen Umstand ihrer Umformung zu Masse besitzen sie eine Art Gemeinschaftsseele, vermöge deren sie in ganz anderer Weise fühlen, denken und handeln, als jedes von ihnen für sich fühlen, denken und handeln würde. [...] Die psychologische Masse ist ein unbestimmtes Wesen, das aus ungleichartigen Bestandteilen besteht, die sich für einen Augenblick miteinander verbunden haben, genau so wie die Zellen des Organismus durch ihre Vereinigung ein neues Wesen mit ganz anderen Eigenschaften als denen der einzelnen Zellen bilden.⁴²

Während die geordnete und ordnende Formation der ‚Masse‘ demnach die Position des in ihr enthaltenen Subjekts genau bestimmt, indem sie seine individuellen Ansprüche zugunsten einer (nicht auf die Eigenschaften der Einzelemente rückführbaren) ‚Gemeinschaftsseele‘ löscht, stellt sich der ‚Haufen‘ als bloßes Resultat einer Anhäufungspraxis dar, in dem die Unterschiede der einzelnen Mitglieder geradezu exponiert werden.⁴³ Die parataktische Reihung der „Herren, die aus Frankreich kommen und aus Burgund, aus den Niederlanden, aus Kärntens Tälern, von den böhmischen Burgen und vom Kaiser Leopold“ (46) reproduziert das additive Prinzip, auf das sich der lose soldatische Verbund gründet, auf der Ebene des Textes. Erneut kann die geographische Heimatlosigkeit als Ausdruck einer anders gelagerten (nämlich politischen) Verortungsproblematik aufgerufen werden. Die Schwierigkeit einer solchen Verortung kann hier als Bemühen verstanden werden, Anschlussmöglichkeiten an eine bestehende kollektive Identität zu schaffen bzw. eine solche Identität allererst zu begründen. Christoph von Langenau ist auch in diesem sozialen Sinn heimatlos, seine militärische Funktion ist unklar, die Möglichkeit eines funktionalen Handelns ist außer Kraft gesetzt, seine politische Identitätsbildung ist innerhalb eines Kollektivs, das selbst über keinerlei innere Bindungskräfte verfügt, verstellt. In Analogie zu den Überlegungen des vorigen Kapitels kann die Abwesenheit solcher gruppeninternen Bindungen als eine Abwesenheit männlicher Bezugsgrößen beschrieben werden, die die Identitätssuche der Figur erneut unterwandert. Manifestierte sich der Konflikt zuvor in einer Trennung von weiblichen Koordinaten des jugendlichen Begehrens, so sind es nun gleichgeschlechtliche Störungen, die eine (jetzt politische) Verortung des Soldaten verhindern, insofern in ihnen die individuellen Defiziterfahrungen lediglich kollektiv aufsummiert werden.

⁴² Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen. Stuttgart 1982. S.13.

⁴³ Vgl. Widdig, Bernd: Männerbünde und Massen. Zur Krise der männlichen Identität in der Literatur der Moderne. Opladen 1992.

Die vom Text entworfenen Ausgangskonstellationen für die Figur des Christoph Rilke lassen sich demnach rückblickend als Variationen eines bestimmten Abwesenheitsparadigmas beschreiben. Die innerhalb dieses Paradigmas verhandelten Inhalte waren wie gesehen geographischer und genealogischer, erotischer und politischer Natur. Fragt man allgemeiner nach der semiotischen Tiefenstruktur, die dem genannten Paradigma zugrunde liegt, so kann offensichtlich von einer Abwesenheit transzendenter Sinnhaftigkeit keine Rede sein, schildern die ersten Szenen doch zugleich identitäre Zustände, die sich im Modus der sehnsüchtigen Erinnerung ebenso äußern wie in imaginierten Einheitsphantasmen. Abwesend scheinen vielmehr die Signifikanten zu sein, die die Materialität der Kommunikation und damit die sinnliche Gegenwart und Oberfläche der imaginierten Sinnhaftigkeit garantieren. Beklagt wird keinesfalls die fehlende Bindung an die Mutter sondern ihre leibliche Absenz. Imaginierten Signifikanten stehen abwesende Signifikanten gegenüber.

2.2 Ahnungen

Die Imagination dieser Signifikate soll im Folgenden in den Blick genommen werden. Parallel zu der Erfahrung von Abwesenheiten werden im Text nämlich spezifische Einheitskonzepte aufgerufen, die als wichtige Bausteine innerhalb der jugendlichen Identitätssuche verstanden werden können. Für die erfolgreiche Imagination solcher Identitäten sind – so scheint es – bestimmte Gelingensbedingungen erforderlich. Sie sind an dieser Stelle keineswegs an den Inhalt sondern an den Modus des Imaginierten geknüpft. Die spezifische Form, in der sich die Vermittlung der erwähnten Imaginationen vollzieht, bildet die Bedingung der Möglichkeit einer Kommunikation des imaginierten Inhalts. Es handelt sich bei dieser Form in einem ersten Schritt um eine bestimmte Weise des Sprachgebrauchs, die hier – so die Vermutung – als Praxis poetischer Rede in Erscheinung tritt. In ihr vollziehen sich erste Ahnungen genealogischer, erotischer und politischer Verortung und Sinnhaftigkeit. Die entsprechenden Zusammenhänge seien in den folgenden Abschnitten aufgezeigt.

2.2.1 Poesie und Andacht

Die Szene, die als Auslöser der genannten Imaginationen verstanden werden kann, ist im Zusammenhang mit der Konzeption der Gruppe als ‚Haufen‘ bereits angesprochen worden. Sie sei wegen ihrer zentralen Bedeutung nochmals vollständig zitiert:

Jemand erzählt von seiner Mutter. Ein Deutscher offenbar. Laut und langsam setzt er seine Worte. Wie ein Mädchen, das Blumen bindet, nachdenklich Blume um Blume probt und noch nicht weiß, was aus dem Ganzen wird –: so fügt er seine Worte. Zu Lust? Zu Leide? Alle lauschen. Sogar das Spucken hört

auf. Denn es sind lauter Herren, die wissen, was sich gehört. Und wer das Deutsche nicht kann in dem Haufen, der versteht es auf einmal, fühlt einzelne Worte: ‚Abends‘... ‚Klein war...‘ (45)

Gegenstand der Erzählung des Deutschen ist dessen leibliche Mutter. Entscheidend scheint zunächst aber nicht der Inhalt des Gesagten zu sein sondern der Modus der Sprachverwendung. Er ist offensichtlich gegen jenen automatisierten Gebrauch der Worte gerichtet, wie ihn Rilke an anderer Stelle folgendermaßen beschreibt:

Das Wort des Verkehrs, das kleine, tägliche, bewegliche, habe ich beobachtet, das im Leben wirkt oder doch zu wirken scheint und also auch auf der Bühne die Entwicklung der Ereignisse hemmt und fördert. An dieses Wort denke ich, wenn ich behaupte, die Seele hätte nicht Raum in ihm. Ja es scheint mir geradezu, als wären Worte solcher Art vor den Menschen wie Mauern; und ein falsches, verlorenes Geschlecht verkümmerte langsam in ihrem schweren Schatten.⁴⁴

Die Kritik, die hier an der Aussage- und Wirkungskraft gewohnter Bezeichnungskonventionen geübt wird, bildet den Ausgangspunkt einer von Rilke selbst explizierten Ästhetik, die an dieser Stelle kurz nachgezeichnet werden soll, um das in der oben zitierten Szene entworfene Sprachverständnis poetologisch zu kontextualisieren. Demnach ist der alltägliche Gebrauch der Sprache von der unzureichenden Vorstellung geprägt, ein Wort könne die Elemente der Außenwelt bezeichnen, damit eine Art Stellvertreterfunktion der eigentlichen Realität übernehmen und zur Erzeugung einer äquivalenten, bloß codierten Parallelwirklichkeit führen. Stattdessen betont Rilke immer wieder die Unmöglichkeit, sich im Medium der Sprache den (oft religiös besetzten) „Geheimnisse[n] der Dinge“⁴⁵ anzunähern. Die Elemente der Wirklichkeit selbst sind Träger göttlicher Prinzipien und können somit nicht von einem externen Standpunkt aus in einem souveränen Bezeichnungsakt angeeignet und kommunizierbar gemacht werden:

Man wird fühlen, dass wir in Worten nie ganz aufrichtig sein können, weil sie viel zu grobe Zangen sind, welche an die zartesten Räder in dem großen Werke gar nicht rühren können, ohne sie nicht gleich zu zerdrücken. Man wird es deshalb aufgeben, von den Worten Aufschlüsse über die Seele zu erwarten, weil man es nicht liebt, bei seinem Knecht in die Schule zu gehen, um Gott zu erkennen.⁴⁶

Welt kann folglich nicht auf adäquate Weise sprachlich nachgebildet werden. Das alltäglich gebrauchte Wort kann nicht als äußeres Zeichen für eine Wirklichkeit verstanden werden, die sich hinter dem stellvertretenden Signifikanten verborgen hält und in ihm in codierter Form

⁴⁴ Rilke, Werke. Bd.4. S.125. Vgl. auch Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. Brief vom 17.03.1922. Hier S.29. „Kein Wort im Gedicht (ich meine hier jedes ‚und‘ oder ‚der‘, ‚die‘, ‚das‘) ist identisch mit dem gleichlautenden Gebrauchs- und Konversations-Worte; die reinere Gesetzmäßigkeit, das große Verhältnis, die Konstellation, die es im Vers oder in künstlerischer Prosa einnimmt, verändert es bis in den Kern seiner Natur, macht es nutzlos, unbrauchbar für den bloßen Umgang, unberührbar und bleibend: eine Verwandlung, wie sie sich, unerhört herrlich, zuweilen bei Goethe (Harzreise im Winter), oft bei George vollzieht.“

⁴⁵ Rilke, Werke. Bd.4. S.65.

⁴⁶ Ebd., S.122.

aufbewahrt wird.⁴⁷ In der Alltagssprache aber auch in der Dichtkunst muss der Anspruch der sprachlichen Nachahmung einer vor- oder außersprachlichen Realität aufgegeben werden. Kunst kann nicht länger als mimetisches Abbild der Wirklichkeit bestimmt werden. So bedauert Rilke: „Diese unglückselige Meinung, daß die Kunst sich erfülle in der Nachbildung (sei es nun der idealisierten oder möglichst getreuen Wiederholung) der Außenwelt, wird immer wieder wach.“⁴⁸ Offen bleibt dann freilich die Frage, auf welche Weise das Wort als Material der Dichtkunst überhaupt noch für eine künstlerische Auseinandersetzung mit der Welt tauglich sein kann. „Die modernen Dichter“, so Rilke, „haben den Glauben an das Wort verloren.“⁴⁹ Das Paradoxon eines ‚Dichters ohne Worte‘ lässt sich nur mithilfe einer weiteren wichtigen Unterscheidung aufheben. Von der Kritik an einem automatisierten Sprachgebrauch des Alltags – am „Wort wie es als gebräuchliche Währung gilt im Tauschverkehr des Lebens“⁵⁰ – war schon die Rede gewesen. Demgegenüber setzt Rilke eine Konzeption poetischer Sprachverwendung, die das ‚Wort‘ nicht als Resultat einer arbiträren Bezeichnungspraxis begreift, sondern es unmittelbar an die ‚Natur‘ der ‚Dinge‘ bindet. Der Ursprung der Poesie liegt in der Wirklichkeit selbst begründet:

Dante und Shakespeare haben sich ihre Sprache gebaut, ehe sie redeten, Jacobsen schuf sich die seine, Wort für Wort. Woher sie zu holen ist, hat er besonders deutlich durch die Tat gezeigt, und Delacroix hat das Rezept gegeben in den Worten: ‚La nature est pour nous un dictionnaire, nous y cherchons des mots.‘⁵¹

Unter Berufung auf künstlerische Autoritäten entwirft Rilke eine poetologische Position, die es sich zur Aufgabe setzt, „den Dingen zu ihrer eigenen Sprache zu verhelfen“⁵². Im Modus des poetischen Sprechens ist das Wort unmittelbarer Ausdruck der sinnlichen Präsenz der gegenständlichen Realität. Die Beziehung zwischen Ding und Wort basiert nicht auf einem kontingenten Bezeichnungsakt sondern auf sinnlicher Präsentation jener latenten Bedeutsamkeit der Signifikanten der Wirklichkeit selbst. Der Künstler kann demzufolge nicht als souveräner Schöpfer einer autonomen ästhetischen Realität auftreten sondern fungiert selbst als medialer Geburtshelfer einer vom konventionalisierten menschlichen Zeichensystem unabhängigen Sprache der Dinge. Seine Funktion besteht andererseits jedoch nicht nur in der Vermittlung der in der Dingwelt gegenwärtigen Sprachwirklichkeit. Die verborgene Stimme der Natur verlangt vielmehr selbst nach expliziter künstlerischer Bearbeitung:

⁴⁷ Ein in diesem Zusammenhang oft angeführtes Gedicht legt Zeugnis dieser Sprachskepsis ab: „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort./ Sie sprechen alles so deutlich aus:/ Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,/ und hier ist Beginn und das Ende ist dort.“ Vgl. Rilke, Werke. Bd.1. S.188f.

⁴⁸ Rilke, Werke. Bd.4. S.62.

⁴⁹ Ebd., S.54.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S.349.

⁵² Görner, Herzwerk. S.29.

Die Kunst ist der dunkle Wunsch aller Dinge. Sie wollen alle *Bilder* [meine Hervorh., M.M.] unserer Geheimnisse sein. Gerne lassen sie ihren welken Sinn los, um irgend eine unserer schweren Sehnsüchte zu tragen. Sie drängen sich in unsere zitternden Sinne und dürsten danach, unseren Gefühlen Vorwände zu werden. Sie flüchten aus der Konvention. Sie wollen sein, wofür wir sie halten. Dankbar und dienend wollen sie die neuen Namen tragen, mit denen sie der Künstler beschenkt.⁵³

Die ‚neuen Namen‘, die der Künstler den Dingen gibt, sind indes nicht das Resultat einer arbiträren Bezeichnungspraxis sondern können als unmittelbare poetische Realisationen der Wirklichkeit verstanden werden. Der Kontakt zur Dingwelt geschieht unter dem Vorzeichen einer ästhetischen Aneignung, wobei die Dinge keinem Codierungsmechanismus unterworfen werden, sondern als ‚Bilder‘ unmittelbar in das künstlerische Ausdrucksarsenal aufgenommen werden und den Ausgangspunkt eines poetologischen Paradigmenwechsels bilden können.⁵⁴ Die materiellen Signifikanten der Wirklichkeit sollen demzufolge Einzug in den Formenhaushalt des Künstlers halten, ohne dass sie auf eine ihnen äußerliche Sinnhaftigkeit referieren müssen: „Das ist das Rufen, das der Künstler vernimmt: der Wunsch der Dinge, seine Sprache zu sein.“⁵⁵ Sprache selbst wird mithin zum sinnlichen und sinnhaften Ereignis⁵⁶, indem sie jegliche Referenzen auf eine vorgängige Wirklichkeit verweigert und sich vielmehr als unmittelbare Einschreibung der Dingwelt in die künstlerischen Ausdrucksmittel versteht:

Kunst erscheint mir als das Bestreben eines Einzelnen, über das Enge und Dunkle hin, eine Verständigung zu finden mit allen Dingen, mit den kleinsten, wie mit den größten, und in solchen beständigen Zwiegesprächen näher zu kommen zu den letzten leisen Quellen alles Lebens. Die Geheimnisse der Dinge verschmelzen in seinem [des Künstlers] Innern mit seinen eigenen tiefsten Empfindungen und werden ihm, so als ob es eigene Sehnsüchte wären, laut. Die reiche Sprache dieser intimen Geständnisse ist die Schönheit.⁵⁷

Das neue poetische Wort evoziert seine Gegenstände vielmehr als dass es sie bezeichnet. Es verweist demnach nicht (als bloßer Stellvertreter) auf ein eigentliches Signifikat (bzw. markiert dessen Abwesenheit) sondern ‚stellt‘ seine Sinnhaftigkeit selbst ‚dar‘⁵⁸: „Im ästhetischen Bild gelangt das Wesentliche zur Sichtbarkeit.“⁵⁹

⁵³ Rilke, Werke. Bd.4. S.91f.

⁵⁴ Über Rilkes Beziehung zur bildenden Kunst ist viel gesagt worden. Zur Einführung in diesen Aspekt vgl. z.B. Müller-Richter, Klaus/Arturo Larcati: *Metapher und offene Semiosis: Die Reflexion des Bildlichen in der Poetik Rilkes*. In: dies.: ‚Kampf der Metapher!‘ Studien zum Widerstreit des eigentlichen und uneigentlichen Sprechens. Zur Reflexion des Metaphorischen im philosophischen und poetologischen Diskurs. Wien 1996. S.239-283. Explizite Überlegungen zu Rilkes Verhältnis zu Cézanne und Rodin in Boehm, Gottfried: *Zur Einführung*. In: ders. (Hg.): *Rilke und die bildende Kunst*. Insel-Almanach auf das Jahr 1986. Frankfurt a.M. 1986. S.7-23. Vgl. auch den Abschnitt 2.4 in dieser Arbeit.

⁵⁵ Rilke, Werke. Bd.4. S.92.

⁵⁶ Vgl. Braungart, Georg: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*. Tübingen 1995. S.250ff. Braungart charakterisiert Rilkes Poetologie (basierend auf einer Analyse seiner Rodin-Studien) als eine ‚Semiologie der Oberfläche‘.

⁵⁷ Rilke, Werke. Bd.4. S.65.

⁵⁸ Zum Begriff der ‚Darstellung‘ und der in ihm reflektierten Paradigmen vgl. u.a. Menninghaus, Winfried: ‚Darstellung‘. Friedrich Gottlieb Klopstocks Eröffnung eines neuen Paradigmas. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.):

Die Schilderung der Erzählung des ‚Deutschen‘ kann offensichtlich im Lichte dieses poetologischen Paradigmenwechsels gelesen werden. In produktions- wie rezeptionsästhetischer Hinsicht korrespondiert der Modus des Sprechens in dieser Szene mit den eben explizierten poetologischen Positionen. Hatte sich Rilke gegen einen gewöhnlichen Sprachgebrauch des Alltags gewehrt, so wird hier mehr als deutlich herausgestellt, dass sich die Rede des Deutschen von solchen konventionalisierten Bedeutungszuweisungen unterscheidet und sich stattdessen im Bewusstsein der Signifikanz ihrer sprachlichen Materialität vollzieht. Wenn der Deutsche die Elemente seiner Rede – gleichsam wie Jacobsen (s.o.) ‚Wort für Wort‘ – ‚laut und langsam‘ aneinander ‚fügt‘ und ‚setzt‘, so verlangsamt bzw. unterbindet er die automatisierte Decodierungspraxis und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeit der Signifikanten selbst. Dieses Verfahren wird im Bild des Blumen bindenden Mädchens aufgegriffen, das mit der gleichen Sorgfalt die einzelnen Elemente ordnet, ohne auf eine übergeordnete Bedeutsamkeit Bezug nehmen zu müssen. Mit der Evokation des Bildes wird das Verfahren aber gleichsam selbst vollzogen. Die Beschreibung des Mädchens dient nicht nur als (optionale) Illustration jener Erzählung des Deutschen sondern bildet gleichermaßen die Darstellung des poetischen Verfahrens: das aufgerufene Bild repräsentiert nicht etwas zuvor bereits Bekanntes (den Modus des poetischen Sprechens) sondern stellt diesen Modus allererst dar, indem es sich selbst an die Stelle einer Explikation der tatsächlichen Erzählweise des Deutschen setzt. Der – auch grammatikalisch so markierte – Vergleich („wie ein Mädchen“) wird damit zur Bedingung der Möglichkeit, die Erzählung überhaupt kommunizierbar zu machen.

Die Rezeption dieser – einer Performanz des Poetischen unterzogenen – Erzählung verläuft auf vergleichbare Weise, indem sie mit einer erhöhten, ja gar andächtigen Aufmerksamkeit einhergeht: „Alle lauschen.“ Diese scheint sich aber keinesfalls auf den Inhalt des Gesagten als vielmehr auf den Modus des Sagens zu richten. In der Tat ist von der ‚Mutter‘, die ja den thematischen Ausgangspunkt der Erzählung gebildet hatte, bald keine Rede mehr: die leibliche Mutter des Deutschen weicht der gemeinschaftlich vollzogenen, erlebnishaften Rezeption der Rede über sie. Im Modus des poetischen Sprechens scheint das Verstehen der Äußerung zudem nicht mehr auf einer erlernbaren Decodierungsleistung sondern auf der Unmittelbar-

Was heißt ‚Darstellen‘? Frankfurt a.M. 1994. S.205-226. Menninghaus zeichnet hier unterschiedliche Dimensionen des Begriffs nach, indem er (im Abgleich mit den entsprechenden rhetorischen Produktionsstadien) die Rückwirkungsmechanismen der Darstellung (elocutio) auf das Dargestellte selbst beschreibt: „Die rhetorische Dimension des Darstellungsbegriffs geht aber weit darüber hinaus, Begriffe wie ‚Ausdruck‘ oder ‚Ausrede‘ zu ersetzen. Mit der neuen Übersetzung der elocutio [mit ‚Darstellung‘] wird vielmehr das ganze System der Rhetorik verschoben. Als Darstellung ordnet sich die elocutio nämlich alle anderen Teile der Rhetorik unter und wird koextensiv mit dem Rhetorischen überhaupt. [...] Darstellung in ‚moderner‘ Perspektive ist nicht länger nur nachträglich schmückende Ausführung, sondern setzt selbst das Feld des Dargestellten, das sonst in der inventio gefunden oder in der dispositio geordnet wurde.“ (S.220f.) Die obige Verwendung des Begriffs bezieht sich auf diesen Paradigmenwechsel.

⁵⁹ Müller-Richter/Larcati, ‚Kampf der Metapher‘. S.278.

keit einer sinnlichen Wahrnehmung sprachlicher Bedeutung zu gründen: „Und wer das Deutsche nicht kann [...], der versteht es auf einmal, fühlt einzelne Worte“.

Das zuvor skizzierte poetologische Programm wird mithin auch seitens der Rezeption virulent: indem diese sich nämlich vom Signifikat des Dargestellten ab- und den Signifikanten der Darstellung zuwendet, kann die kollektive Ersetzung der leiblichen Mutter scheinbar ebenso ermöglicht werden wie die Imagination einer gemeinschaftlichen Identität. Auf beide Aspekte, die sich – wie zu sehen sein wird – auf eine einzige Disposition zurückführen lassen, soll in den folgenden Kapiteln näher eingegangen werden. Die poetologischen Paradigmen – aus diesem Grund sollten sie hier kurz umrissen werden – können demnach ein mögliches Erklärungsmodell für die dichte Motivik des Textes liefern. In gleicher Weise nämlich, in der das poetische Wort sich aus seiner rein deskriptiven Funktion befreit (in der es letztlich immer auch auf die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats hingewiesen hatte) und in seiner Materialität als Signifikant sinnhaft wird, vollzieht sich die Ersetzung der leiblichen (aber abwesenden) zugunsten einer geistigen (aber anwesenden) Mütterlichkeit.

2.2.2 Frauenopfer I

Die Tilgung der leiblichen Mutterschaft kommt einem Abbrechen der natürlichen Herkunftslinien gleich. Die tatsächliche Mutter war – wie gesehen – im Erlebnis der kollektiv inszenierten Erzählung hinter den Signifikanten ihrer Darstellung zurückgetreten. Der Inhalt des Erzählten hatte sich zugunsten einer neuen Form der Kommunikation verflüchtigt. Der genealogische Bruch, der mit einer solchen Löschung der natürlichen Mutter einhergeht, markiert indes die Möglichkeit einer identitären Neubestimmung des Subjekts und bildet damit den Ausgangspunkt einer neuen Genealogie: „Denn was der eine erzählt, das haben auch sie erfahren und gerade so. Als ob es nur ‚eine‘ Mutter gäbe...“ (46) Die gemeinschaftliche Rezeption der Erzählung des Deutschen erlaubt offenbar die (zunächst konjunktivisch gebrochene) Imagination einer kollektiven Herkunft, die sich im Phantasma einer einzigen gemeinsamen Mutter konkretisiert. War die leibliche Abstammung (und die Abwesenheit ihrer Signifikanten) von der Erfahrung fehlender Verortungsmöglichkeiten bestimmt gewesen, so vermag die nun neu geschaffene geistige Genealogie eine für die identitäre Positionierung des literarischen Subjekts erforderliche Topik bereitzustellen. Im Anschluss an die zuvor erörterte Raumsemantik artikuliert sie sich als Teil der Dichotomie von Horizontalität und Vertikalität, wenn wenig später die folgende Schilderung einer anderen Imagination des Mütterlichen nachgereicht wird:

Jetzt erkennt auch der von Langenau: Fern ragt etwas in den Glanz hinein, etwas schlankes, dunkles. Eine einsame Säule, halbverfallen. Und wie sie lange vorüber sind, später, fällt ihm ein, daß das eine Madonna war. (47)

Die Imagination einer einzigen Mutter wird mithin um eine religiöse Dimension erweitert, indem – auf fast visionäre Weise – die Gegenwart der Gottesmutter aufgerufen wird. Als Madonnenstatue schreibt sie sich in die Wirklichkeit gleichförmiger Horizontalität ein, bildet als explizite Vertikale einen Orientierungspunkt für die jugendliche Identitätssuche der Reiter und fungiert demnach als Signifikant der oben angesprochenen Topik. Weshalb aber – so könnte man fragen – muss die imaginierte Singularität der Mütterlichkeit christlich konnotiert werden? Welche zusätzliche Signifikanz geht mit der Bezugnahme auf Maria einher?⁶⁰ Das Aufrufen der Marienfigur leistet im Kontext der zu Beginn der Arbeit freigelegten Abwesenheitsparadigmen und der daraus resultierenden identitären Defizite zweierlei:

1. War die Ausgangssituation der jungen Soldaten von einer Erfahrung der Abwesenheit der leiblichen Mutter gekennzeichnet, so führt die Imagination der Madonna zu einer Restituierung des mütterlichen Prinzips. Mit dem Abbrechen der natürlichen Herkunftslinien geht die Begründung einer neuen genealogischen Verortung spiritueller Natur einher: an die Stelle einer individuellen, familialen Identitätsbestimmung tritt die kollektive Berufung auf eine gemeinsame geistige Herkunft. Maria eignet sich dabei in besonderem Maße als Ursprungsfigur einer neuen brüderlichen Gemeinschaft, da sie als Mutter Jesu mit dessen Tod zur „Mutter der Glaubenden („mater creditum“)⁶¹ selbst geworden ist und damit bereits als Stifterin eines Kollektivs Erfahrung hat. Das Johannes-Evangelium erzählt die Geschichte dieser Inthronisierung:

Bei dem Kreuz Jesu standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria von Magdala. Als Jesus seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er liebte, sagte er zu seiner Mutter: Frau, siehe, dein Sohn! Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.⁶²

Auf gleiche Weise also, wie mit dem leiblichen Tod Christi die natürliche Genealogie abbricht und Maria als neue Mutter aller Gläubigen eingesetzt wird, kann sie ein wichtiges Orientierungsmoment innerhalb der jugendlichen Identitätssuche darstellen, indem sie die leere Stelle der leiblichen Mutter besetzt und ab sofort den Ursprung und

⁶⁰ Natürlich muss an dieser Stelle der historische Kontext, in dem die Erzählung angesiedelt ist, in Betracht gezogen werden. Im Krieg gegen das Osmanische Reich agiert die Kavallerieeinheit selbstverständlich auch unter christlichen Vorzeichen.

⁶¹ Beinert, Wolfgang u.a.: Maria, Mutter Jesu. In: Walter Kasper u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd.6. Kirchengeschichte bis Maximianus. 3.Aufl. Freiburg 1997. Sp.1318-1340. Hier Sp.1320.

⁶² Joh 19, 25-27.

ständigen Bezugspunkt einer auf (geistiger) Brüderlichkeit beruhenden Gemeinschaft bezeichnet.⁶³

2. Nun ist Maria aber keinesfalls nur Mutter sondern auch Braut Christi.⁶⁴ Sie ist nicht nur auf genealogische sondern auch auf erotische Weise mit der Transzendenz verbunden, indem sie einerseits ihr Kind von Gott empfangen hat, andererseits – als „Allegorie der kirchlichen Gemeinde“⁶⁵ – mit Christus selbst eine mystische Ehe eingeht. Die Imagination der Madonnenstatue besetzt demnach nicht nur die vakante Stelle der Mutter des ‚von Langenau‘ sondern auch die seiner abwesenden Geliebten, indem sie die zwischenmenschliche erotische Bindung gegen die Bindung an eine (von Maria repräsentierte) übergeordnete Gemeinschaft eintauscht. Die auf diese Weise ausgelagerte Erotik tritt indes an anderer Stelle der Figurenkonstellation wieder hervor und offenbart sich in der homosexuell aufgeladenen Darstellung der Kameraden:

Da hebt der Marquis den Helm ab. Seine dunklen Haare sind weich und, wie er das Haupt senkt, dehnen sie sich frauenhaft auf seinem Nacken. (47)

Ebenso wie die Madonna-Vision also an die Stelle natürlicher Herkunftslinien eine „geistige Mütterlichkeit“⁶⁶ einzurichten vermochte, so wird die Richtung des erotischen Begehrens von der körperlichen (aber abwesenden) Geliebten auf die geistige (aber anwesende) Gemeinschaft der Soldaten umgestellt. Die obige Schilderung des Marquis‘ legt von dieser Erotisierung des sich gerade formierenden Männerbundes Zeugnis ab.⁶⁷

⁶³ Vgl. hierzu das Kapitel ‚Männerbund versus Mutterrecht‘ in Brunotte, Zwischen Eros und Krieg. S.29ff.

⁶⁴ Für erste Annäherungen an diesen Aspekt der (gewöhnlich als ‚Mutter-Sohn-Achse‘ beschriebenen) Beziehung zwischen Maria und Christus vgl. Möbius, Helga: Mutter-Bilder. Die Gottesmutter und ihr Sohn. In: Renate Möhrmann (Hg.): Verklärt, verkitscht, vergessen. Die Mutter als ästhetische Figur. Stuttgart/Weimar 1996. S.21-38. Vgl. auch Koschorke, Albrecht: Die heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a.M. 2000. S.51ff. Die doppelte Besetzung Marias als Braut und Mutter Gottes wurzelt letztlich im Mysterium der Trinität und der damit bezeichneten substantiellen Einheit von Gott, Christus und dem Heiligen Geist.

⁶⁵ Koschorke, Die heilige Familie. S.51. Eine typologische Bibelauslegung hat diesen Aspekt betont, indem sie Maria als Typus der Kirche gedeutet hat.

⁶⁶ Zur historischen Produktivität und Aktualität dieser Konzeption um die Jahrhundertwende vgl.: Sandkühler, Thomas/Hans Günter Schmidt: ‚Geistige Mütterlichkeit‘ als nationaler Mythos im Deutschen Kaiserreich. In: Jürgen Link/Wulf Wülfing: Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart 1991. S.237-255.

⁶⁷ Klaus Theweleit hat dem Zusammenhang zwischen männerbündischen Formierungsprozessen und Homosexualität in seinen Studien besondere Aufmerksamkeit geschenkt: „Der Terror kommt nicht aus der Homosexualität; aber Männerbünde neigen zur Ausbildung ‚homosexueller‘ Praktiken, die, selber aggressiver Art, zum Umklappen in jede andere Form der Aggressivität fähig sind.“ Vgl. Theweleit, Klaus: Männerphantasien. 2 Bände. Frankfurt a.M. 1978. 2.Band. Männerkörper – zur Psychoanalyse des Weißen Terrors. S.388. Der These einer immanenten Aggressivität von Männerbünden soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit männerbündischen Formationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte vor allem in Auseinandersetzung mit Hans Blüher, der das theoretische Fundament des Männerbundes als erotisch begründete Sozialstruktur lieferte. Vgl. Blüher, Hans: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatenbildung nach Wesen und Wert. 2 Bände. Jena 1919/1921 sowie ders.: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion. Berlin 1912. Vgl. auch Bruns, Claudia: Subjekt, Gemeinschaft, Männerbund. Hans Blühers Wandervogelmonographien

Die Bezugspunkte körperlicher Weiblichkeit werden also offensichtlich zugunsten einer geistigen Verortung geopfert, die sich genealogisch und erotisch auf die Gründung und Erhaltung eines männerbündischen Kollektivs richtet. Der Ausschluss weiblicher Instanzen (bzw. deren Verlagerung auf die Transzendenz) ermöglicht einerseits einen Zeugungsakt, der eines weiblichen Prinzips nicht länger bedarf und sich vielmehr als souveräne Selbstermächtigungspraxis darstellt.⁶⁸ Andererseits begründet dieser Ausschluss eine Erotik, die statt einer leiblichen eine geistige Begehrensrichtung einschlägt und im Soldatenkameraden ihr homoerotisches Zielobjekt erkennt. Zur tatsächlichen Formierung des Männerbundes seien nun noch einige Überlegungen angestellt.

2.2.3 Männerbund und Poetologie des Abendmahls

Eine kurze Zusammenfassung scheint an dieser Stelle zunächst angebracht: Die Erzählung des Deutschen konnte – unter Berücksichtigung Rilkescher Poetologie – als Paradigma poetischer Sprachverwendung beschrieben werden, wobei der Inhalt des Erzählten hinter die kollektive Rezeption der Signifikanten zurücktrat. Dieses Erzählen ermöglichte die symbolische Opferung der körperlich abwesenden weiblichen Instanzen. An ihre Stelle trat die Präsenz einer auf geistigen Fundamenten ruhenden Mütterlichkeit und Erotik, die in der Imagination einer Madonnenstatue ihre topische Konkretisierung fand. Wie bereits angedeutet hängt diese Opferung und die ihr folgende Restituierung des Weiblichen nun offensichtlich direkt mit der Gründung einer männlichen Gemeinschaftsordnung zusammen. Die unmittelbare Reaktion der Soldaten auf die Erzählung weist auf die politische Dimension dieses poetischen Sprechens hin: „Da sind sie alle einander nah, diese Herren [...] Denn was der Eine erzählt, das haben auch sie erfahren und gerade so.“ (46) Im gemeinsamen Vollzug der Rezeption werden

im Wilhelminischen Kaiserreich. In: Gabriele Boukrif u.a. (Hg.): Geschlechtergeschichte des Politischen. Entwürfe von Geschlecht und Gemeinschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Münster 2002. S.107-139. Zur sozialanthropologischen Begründung des Männerbundes vgl. Lipp, Wolfgang: Männerbünde, Frauen und Charisma. Geschlechterdrama im Kulturprozeß. In: Gisela Völger/Karin v. Welck (Hg.): Männerbünde – Männerbände. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Bd.1. Köln 1990. S.31-40.

⁶⁸ Vgl. zu diesem ‚Ausschluss der Frauen aus der Weltgeburtsarbeit‘ Theweleit, Klaus: Männliche Geburtsweisen. Der männliche Körper als Institutionenkörper. In: Therese Steffen (Hg.): Masculinities – Maskulinitäten. Mythos – Realität – Repräsentation – Rollendruck. Stuttgart/Weimar 2002. S.2-27. Hier S.3: „Selbstzeugung ist der Begriff, der hierher gehört. Nicht nur ‚selbst ist der Mann‘, wie es so schön heißt, nicht nur businessmäßig ‚selfmade‘, sondern ‚selbstgeboren‘. Von einer Mutter geboren zu sein ist der falsche Weg, ruft es durch die abendländische Geschichte von Plato bis Goebbels. ‚Mann‘ will die Verbindung zu ihrem Leib loswerden, nicht einmal aus ihm gekommen will er sein; und entsprechend organisiert hat er seine Gesellschaften: Zwar wird ‚das Kind‘ von einer Mutter geboren (und auch bei ihr gelassen für eine gewisse Weile), aber dann schreitet das männlich-staatliche Prinzip ein zur Korrektur dieses biologischen Unsinn und nachbehandelt die Körper auf seine spezifische Weise.“ Das gleiche Motiv findet sich auch bei Ernst Jünger. Vgl. hierzu: Öhlschläger, Claudia: ‚Der Kampf ist nicht nur eine Vernichtung, sondern auch die männliche Form der Zeugung‘. Ernst Jünger und das ‚radikale Geschlecht‘ des Kriegers. In: Christian Begemann/David E. Wellbery (Hg.): Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit. Freiburg i.Br. 2002. S.325-352.

eigene und fremde Erfahrungen ununterscheidbar. Das individuelle Schicksal jedes Einzelnen weicht dem kollektiven Erlebnis seiner Erzählung.

Die genaue Beschaffenheit der männlichen Bindungskräfte lässt sich anhand einer Szene nachvollziehen, die die Vereinigung der Kompanie mit dem Heer und die anschließende Trennung des Christoph Rilke von dem französischen Marquis schildert: „„Kehrt glücklich heim, Herr Marquis –‘./ ‚Die Maria schützt Euch, Herr Junker‘. Und sie können nicht voneinander. Sie sind Freunde auf einmal, Brüder.“ (50) Über die imaginäre Brüderlichkeit der Soldaten ist im Zusammenhang mit der Transformation der Mutterfigur bereits einiges gesagt worden. Ohne auf die historische Semantik des Begriffs der ‚Brüderlichkeit‘ näher eingehen zu müssen, lässt sich die Kennzeichnung der Beziehung als Bruderbund doch als Hinweis auf die „gesteigerte Ideengemeinschaft“⁶⁹ einerseits wie auf die emotional aufgeladene Gesinnungsaffinität andererseits deuten und spielt in politischen, sozialen und religiösen Gründungsmetaphoriken bis in die heutigen Tage eine bedeutende Rolle. Die erneute Referenz auf die Gottesmutter versinnbildlicht den gemeinschaftlichen Bezug auf eine transzendente, außerhalb der familiären Bindung angesiedelte Zusammengehörigkeit.

Der männerbündischen Gründungsszene wohnt zudem ein Moment der Metamorphose inne. Wenn davon die Rede ist, dass die beiden Soldaten ‚auf einmal‘ Freunde bzw. Brüder sind, dann kann dies Aufschluss über den spezifischen Charakter der Wesensverwandlung des Einzelnen geben. Christoph Rilke ist nicht länger Sohn oder Bräutigam sondern in und ab einem bestimmten Augenblick Bruder. Das Individuum legt die ihm eigentümliche Originalität ab und versteht sich ab sofort als politisches Subjekt. Genauer: in einem ungewissen Moment zwischen familiärer und politischer Verortung bewegt es sich in einem Zustand der Ununterscheidbarkeit zwischen Natur und Polis.⁷⁰ Der Struktur, die dieser Verwandlung (bzw. dieser Ununterscheidbarkeit) zugrunde liegt, ist eine religiöse Denkfigur eingeschrieben: die Lehre der Transsubstantiation. Als Teil der christlichen Sakramentenlehre behandelt sie die Frage, auf welche Weise Jesus Christus während des Abendmahls in den eucharistischen Gaben (Brot und Wein) gegenwärtig ist. Entgegen einer urchristlichen Überzeugung, die die Gaben

⁶⁹ Schieder, Wolfgang: Brüderlichkeit. Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe. In: Otto Brunner u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart 1972. S.552.

⁷⁰ Zur politischen Anatomie ‚brüderlicher‘ Gemeinschaftsgründungen vgl. Koschorke, Albrecht: Bruderbund und Bann. Das Drama der politischen Inklusion in Schillers ‚Tell‘. In: Uwe Hebekus u.a. (Hg.): Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik. München 2003. S.106-122. Hier S.110: „‚Bruder‘ ist ja schon in der Tradition christlicher Kommunitäten keine rein verwandtschaftliche Kategorie, sondern ein Begriff, der zur Nomenklatur der Verwandtschaft gehört und sie zugleich transzendiert. Aber ebensowenig ist der Bruderbund eine politische Institution. Er siedelt sich vielmehr in der Übergangszone zwischen Verwandtschaft und Politik an [...] ‚Brüder‘ sind aus dem Menschsein geworfene Menschen, die ihren Schutz nicht mehr in der familialen Sphäre des ‚oikos‘ zu finden vermögen, die aber gleichsam im Vorraum der ‚polis‘ verharren und sich noch nicht in eine ausdifferenzierte politische Ordnung eingliedern.“

als symbolisches Abbild der leibhaftigen Präsenz Jesu verstanden, bildet die mittelalterliche Hochscholastik eine Vorstellung ‚somatischer Realpräsenz‘ aus, die – mit Unterbrechungen und terminologischen Ausdifferenzierungen – bis in die heutigen Tage für die katholische Theologie von Relevanz ist:

Die reale Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gestalten wird als Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi beschrieben, während die wahrnehmbaren Eigenschaften von Brot und Wein unverändert bleiben. Damit sind Zeichen und Wahrheit wieder zusammengeschaute: Das Wesen des Leibes Christi tritt an die Stelle des Wesens von Brot und Wein (Wahrheit), ohne in seinen Eigenschaften deren äußere Gestalt zu ersetzen, ohne also die sinnhafte Realität des Zeichens aufzuheben.⁷¹

Die Metamorphose der Substanz korrespondiert mit der Erhaltung der sinnlichen ‚Species‘. Brot und Wein sind nicht länger nur Signifikanten für eine höhere (eigentliche) Bedeutung sondern ermöglichen die substantielle Gegenwart Christi, ohne dass dadurch ihre empirisch wahrnehmbaren Qualitäten verloren gingen. Im Moment des Vollzugs des eucharistischen Rituals sind die sinnlichen Eigenschaften (Akzidenzien) des Gegenstandes von der in ihm vollzogenen Vergegenwärtigung substantieller Qualitäten nicht mehr zu unterscheiden. Die Materialität der Gaben wird selbst sinnhaft. Auf gleiche Weise also, wie die somatische Realpräsenz als Gegenwart Christi im Zeichen gedacht werden kann, werden der natürliche und der politische Körper des Christoph Rilke im Moment des performativen Vollzugs der Brüderlichkeit ununterscheidbar.

Zur rituellen Besiegelung des Brüderbunds wird die eucharistische Symbolik kurz darauf sogar explizit aufgerufen: „Da streift der Marquis den großen rechten Handschuh ab. Er holt die kleine Rose hervor, nimmt ihr ein Blatt. Als ob man eine Hostie bricht./ „Das wird Euch beschirmen. Lebt wohl“.“ (50) Die Rose, die zuvor auf die leiblich abwesende Geliebte des Marquis’ verwiesen hat, fungiert nun als Symbol der Bekräftigung männlicher Allianz. Das erotische Bündnis zwischen Mann und Frau wird – wie bereits besprochen – auf eine Erotik der Kameradschaft umgelagert.⁷² Wenn die (zuvor lediglich bezeichnende) Rose dabei aber gleichsam zur Hostie wird, so ist damit ein eindeutiger Hinweis auf die somatische Realpräsenz der transzendenten Substanz (der neuen politischen Verortung) gegeben. Das männliche Bündnis gründet auf der symbolischen Gegenwart seines eigenen rituellen Vollzugs in der Hostie.

⁷¹ Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002. S.113.

⁷² Die Reaktion des ‚von Langenau‘ legt von dieser Verlagerung der Erotik ein weiteres Mal Zeugnis ab: „Lange schaut er dem Franzosen nach. Dann schiebt er das fremde Blatt unter den Waffenrock. Und es treibt auf und ab auf den Wellen seines Herzens.“(50)

Noch in anderer Hinsicht ist der Gebrauch eucharistischer Symbolik an dieser Stelle interessant. Rilkes poetologisches Anliegen war zuvor als Versuch beschrieben worden, die Bedeutsamkeit der sinnlich erfahrbaren Materialität sprachlicher Signifikanten gegenüber einer automatisierten Bezeichnungs- und Decodierungspraxis geltend zu machen. Die in den Dingen gegenwärtige „Melodie der Unendlichkeit“⁷³ vermag nur von einer Sprache präsentiert zu werden, die gleichsam unmittelbarer Ausdruck sinnlicher Präsenz der gegenständlichen aber transzendenten Realität ist. Die somatische Realpräsenz des Transzendenten im Brot und Wein der Abendmahlfeier entspricht diesen Forderungen, die an die Materialität der Kunst gestellt werden. Poetischer Sprachgebrauch scheint unter diesem Blickwinkel in dreifacher Hinsicht einen Zugang zur Transzendenz zu erlauben, indem er das Unsagbare der jeweiligen poetologischen, religiösen und politischen Diskurse in konkrete Vergegenwärtigungen überführt. Der ästhetische Paradigmenwechsel scheint die Vorlage für diese Hinwendung zur Materialität der Signifikanten abzugeben, die in mehrfacher Hinsicht die identitären Vakanzen, von denen zu Beginn der Arbeit die Rede war, zu besetzen vermag. An die Stelle kontingenter diskursiver (genealogischer, familialer, sexueller, politischer) Legitimationsweisen tritt die dogmatische Autorität ihrer Signifikanten, die sich selbst im Vollzug ihrer kollektiven rituellen Inszenierung an die Stelle transzendenter Bedeutsamkeit setzt.

Die Wirkungsmacht dieses Mechanismus lässt sich auch für eine weitere politische Inklusion – Christoph Rilkes Anschluss an das Heer – konstatieren. Das intime Brüderbündnis zwischen Christoph und dem französischen Marquis findet hierin seine kollektive Entsprechung. Mit dem Eintritt des ‚Junkers‘ in die übergeordnete militärische Formation kann seine endgültige politische Verortung vollzogen werden. Dabei scheinen die ersten Schilderungen der gerade beigetretenen Gemeinschaft eine klare identitäre Positionierung des Einzelnen zunächst jedoch nur schwer möglich zu machen. Die Masse des Trosses wird stattdessen gerade in ihrer diskursiven Vielstimmigkeit und Beliebigkeit wahrgenommen: „Ein Tag durch den Troß. Flüche, Farben, Lachen –: davon blendet das Land. Kommen bunte Buben gelaufen. Raufen und Rufen. Kommen Dirnen mit purpurnen Hüten im flutenden Haar.“ (51) Der bloß physische Beitritt zur institutionalisierten Gemeinschaft des Heeres scheint die politische Identitätsfindung des Subjekts noch nicht gewährleisten zu können. Ganz im Gegenteil: Der lose Zusammenschluss der Heeresgefolgschaft – er spiegelt sich in der die Szene beherrschenden paraktischen Satzstruktur – bedingt offenbar die ekstatische Auflösung jeglicher sozialer Formen⁷⁴ zugunsten einer uneingeschränkten Glorifizierung der Körperlichkeit und unterbindet

⁷³ Rilke, Werke. Bd.4. S.108.

⁷⁴ „Kommen Knechte, schwarzeisern wie wandernde Nacht. Packen die Dirnen heiß, daß ihnen die Kleider zerreißen. Drücken sie an den Trommelrand. Und von der wilderen Gegenwehr hastiger Hände werden die Trom-

geradezu die Imagination einer auf geistiger Verwandtschaft beruhenden politischen Ordnung.

Einen Hinweis auf die imaginäre Begründbarkeit der Gemeinschaft gibt allein wieder die explizite eucharistische Symbolik: „Und Abends halten sie ihm Laternen her, seltsame: Wein, leuchtend in eisernen Hauben. Wein? Oder Blut? – Wer kann unterscheiden?“ (51) Verweist der Wein einerseits – als Element der rauschhaften Feier des Leibes – auf den natürlichen Körper des ort- und bindingslosen Subjekts, so wird er im gleichen Moment in einem politischen Sinn für dessen soziale Verortung bedeutsam. Ist er also einerseits Bestandteil der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart des ungeordneten Trosses, so vollzieht sich mit seiner Verwandlung in Blut andererseits die Bezugnahme auf eine imaginäre Transzendenz des Gemeinschaftlichen. Wenn die Transzendenz Gottes während der Abendmahlsfeier im Wein leibhaftig werden und damit die Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi immer wieder neu bestätigt werden kann, dann vermag auch das kollektive Ritual unter Soldaten das unanschauliche Transzendente der politischen Gemeinschaft realiter zu präsentieren. Diese ‚somatische Realpräsenz‘ eines höheren Prinzips ging – wie oben bereits ausgeführt – mit dem Erhalt aller sinnlichen Eigenheiten von Brot und Wein einher. Die Erfahrung des Transzendenten teilt sich demzufolge nicht über einen substantiellen Verwandlungsprozess mit sondern offenbart sich im ritualisierten Vollzug der Gemeinschaft selbst. Der Wein steht mithin nicht stellvertretend für eine eigentliche Signifikanz, die sich mit seiner Verwandlung in Blut erst erfüllt. Im Augenblick des gemeinsamen rituellen Verzehrs wird er vielmehr selbst bedeutsam, markiert nicht länger die Abwesenheit einer vorgängigen Bedeutsamkeit und bedarf folglich keiner Referenzen außerhalb seiner selbst. Wein und Blut sind nicht mehr zu unterscheiden: Der Signifikant ‚Wein‘ ist – nach der Trennung von allen ihm scheinbar inhärenten Verweisen auf ein transzendentes Signifikat – im Moment seiner zeremoniellen Verwendung selbst bedeutsam. Die dieser Denkfigur immanente Semiotik schließt an den zuvor explizierten poetologischen Paradigmenwechsel an und löst die im sprachlichen Zeichen zumeist konstatierte Binäropposition durch die Ununterscheidbarkeit zwischen Signifikant und Signifikat ab: im Wesen des eucharistischen Zugehörigkeitserlebnisses liegt es demnach gerade, dass zwischen der sinnlichen Erfahrung (des Weins) und der geistigen (des Blutes) nicht länger unterschieden werden kann. Anders gesagt: die Inklusion des Einzelnen in das Transzendente einer Gemeinschaft vollzieht sich als Inklusion seines natürlichen Körpers.⁷⁵

meln wach, wie im Traum poltern sie, poltern –.“(51) Auf den Zusammenhang zwischen Ekstase und politischem Gründungsakt wird an späterer Stelle ausführlicher zurückzukommen sein.

⁷⁵ Vgl. hierzu vor allem 2.5.5. Die Folgen dieser Eintragung des natürlichen Körpers in den Einflussbereich des Politischen sind beachtlich. Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a.M. 1977. bzw. ders.: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Frank-

Mit der Teilnahme am gemeinschaftsstiftenden Ritual vollzieht sich mithin die politische Verortung des Christoph Rilke. Nach der symbolischen Opferung der Mutter und der Geliebten kann im Gegenzug die militärische Einheit des Männerbundes imaginiert werden. Mitteilbar scheint dieser Gründungsakt allerdings nur innerhalb einer Poetologie zu sein, die die Bedeutsamkeit sprachlicher Kommunikation von der Ebene der Signifikate auf die der Signifikanten verlagert. Die so postulierte Realpräsenz transzendenter Sinngehalte war zuletzt im Kontext der Zitation eucharistischer Symbolik reflektiert worden, hatte sich aber bereits vorher als poetologisches Paradigma der Erzählung des Deutschen offenbart. Abschließend sei an dieser Stelle noch einmal auf die Bedeutung eben dieser Szene hingewiesen, da sie mit einigen Gründen als Auslöser und Prototyp aller weiteren im Text vollzogenen Einheitsimaginationen bezeichnet werden kann. In ihr sind bereits alle Elemente angedeutet, die für die Überführung des dissoziierten Subjekts in den abgesteckten Raum eines intakten politischen Bündnisses notwendig zu sein scheinen und die Jean-Luc Nancy für den Gründungsmythos des Gemeinschaftlichen auf ganz ähnliche Weise konstatiert, wenn er die damit verbundene Urszene wie folgt schildert:

Die Szene ist uns wohl bekannt: Leute sind versammelt, und jemand erzählt ihnen etwas. Von diesen versammelten Leuten weiß man noch nicht, ob sie eine Versammlung bilden, ob sie eine Horde oder ein Stamm sind. Wir nennen sie aber ‚Brüder‘, weil sie versammelt sind und weil sie derselben Erzählung lauschen. [...] Sie waren vor der Erzählung nicht versammelt, und es ist das Erzählen, die Rezitation, die sie versammelt. Vorher waren sie verstreut (so heißt es zumindest manchmal in den Erzählungen), gingen nebeneinander her, arbeiteten miteinander oder kämpften gegeneinander, ohne einander (an)zuerkennen. [...] Es ist die Geschichte ihrer Herkunft oder ihres Ursprungs, woher sie kommen oder wie sie aus dem Ursprung selbst hergekommen sind – sie oder ihre Frauen oder ihre Herrschaftsformen. Es ist also sowohl die Geschichte vom Anfang der Welt, vom Anfang ihrer Versammlung als auch vom Anfang der Erzählung selbst [...] In dieser Rede des Erzählers dient zum ersten Mal ihre Sprache zu nichts anderem als zur inneren Anordnung und Darstellung der Erzählung. Ihre Sprache ist hier nicht

furt a.M. 1999. S.276: „Mir scheint, daß eines der grundlegenden Phänomene des 19. Jahrhunderts in dem bestand, was man die Vereinnahmung des Lebens durch die Macht nennen könnte: wenn Sie so wollen eine Machtergreifung über den Menschen als Lebewesen, eine Art Verstaatlichung des Biologischen.“ Giorgio Agamben fasst die Positionen Foucaults zusammen und macht sie zugleich für eine Theorie moderner totalitaristischer Machtpraktiken fruchtbar: „In den letzten Jahren seines Lebens, während er an der Geschichte der Sexualität arbeitete und auch in diesem Bereich die Dispositive der Macht aufdeckte, trieb Michel Foucault seine Forschungen mit zunehmendem Nachdruck in Richtung dessen, was er ‚Bio-Politik‘ nannte, das heißt die wachsende Einbeziehung des natürlichen Lebens des Menschen in die Mechanismen und das Kalkül der Macht. [...] Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament. [...] Und nur weil das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum ‚politisch‘ entscheidenden Faktum geworden ist, besteht überhaupt die Möglichkeit, die sonst unerklärliche Geschwindigkeit zu begreifen, mit der in unserem Jahrhundert die parlamentarischen Demokratien in totalitäre Staaten haben umstürzen und die totalitären Staaten sich beinahe ohne Übergangslösung in parlamentarische Demokratien haben umwandeln können.“ Vgl. Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M. 2002. S.127ff.

mehr die Sprache ihrer Tauschformen, sondern die ihres Versammeltseins – die heilige Sprache einer Gründung und eines Schwures. [...] Sie [die Erzählung] nennt unbekannte Namen, nie gesehene Wesen. Die versammelten Menschen aber verstehen alles, sie verstehen sich selbst und die Welt, indem sie zuhören; sie verstehen, warum sie sich versammeln mußten und warum ihnen dies alles erzählt werden mußte.⁷⁶

Nancy zählt die Elemente auf, die konstitutiv für jeden politischen Formierungszyklus zu sein scheinen. Sie korrespondieren auf frappierende Weise mit den bisherigen Textbeobachtungen und lassen sich zusammenfassend wie folgt bestimmen:

1. Die einzelnen Soldaten treten zunächst als loser Zusammenschluss ohne innere Bindungskräfte („Haufen“ (45)) auf.
2. Die Erzählung, die auf der Versammlung vorgetragen wird, handelt von der gemeinsamen Herkunft – der „eine[n] Mutter“ (46) – der einzelnen Individuen.
3. Das eigentliche Thema der Erzählung tritt hingegen zugunsten der gemeinsam erlebten Performanz und Rezeption der Rede vollständig in den Hintergrund. Sprache verweist mithin im Augenblick ihres rituellen Vollzugs auf nichts anderes als sich selbst.

Nancy hat diese Sprache des Mythos folgendermaßen charakterisiert:

Der Mythos besteht also nicht aus dem erstbesten Wort und spricht nicht die erstbeste Sprache. Er ist die Sprache und das Wort der Dinge selbst, die sich offenbaren, er ist ihre Kommunikation: er sag[t] nichts über die Erscheinung oder das Aussehen der Dinge aus sondern in ihm spricht deren Rhythmus und klingt deren Musik.⁷⁷

Wenn Rilkes Poetologie zuvor als Versuch beschrieben wurde, Sprache selbst als sinnliches und sinnhaftes Ereignis erfahrbar zu machen, dann kann diese Bedeutsamkeit der Signifikanten auch für das rituelle Sprechen über den Ursprung geltend gemacht werden.

4. Diese Selbstreferentialität der Sprache scheint konstitutiv für den politischen Gründungsakt zu sein: „Und sie können nicht voneinander. Sie sind Freunde auf einmal, Brüder.“ (50) Die Erzählung bringt das Kollektiv, von dem sie erzählt, allererst hervor. Als Ritual ist sie „die Form, die den Stoff zum Inhalt werden läßt und dabei selbst zum Inhalt wird.“⁷⁸

⁷⁶ Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft. Stuttgart 1988. S.95ff.

⁷⁷ Nancy, Die undarstellbare Gemeinschaft. S.108f.

⁷⁸ Soeffner, Hans-Georg: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Zur Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist 2000. S.180-208. Hier S.203. Vgl. auch Giesen, Bernhard: Rituals and Theatre. In: Ritualbegriff und Ritualanalyse. Beiträge des Workshops vom 30./31. Oktober 2003 in Konstanz. Veröffentlichungsreihe des kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration 47 (2004). „In their most elementary form rituals do not just describe or imitate an order of the external world that is also available by other representations. Instead, the ritual performance is the poesis of order and this order exists only because it is performed.“

2.3 *Schöpfungsgeschichten*

Es wurde bisher nachzuzeichnen versucht, wie der Text der anfänglichen Abwesenheit sinn- und identitätsstiftender Oberflächensignifikationen mit dem Versuch begegnet, diese sinnlichen Defizite imaginär zu kompensieren. Dazu entwickelte er einerseits topische Verfahren, die es ihm erlaubten, Orientierungspunkte im Innern eines semantisch aufgeladenen Fremdheitsraumes zu setzen. Andererseits explizierte der Text selbst – dies sollte unter Rückgriff auf poetologische Diskurse gezeigt werden – Strategien, die das Muster einer Bedeutungsstiftung vorbildeten, die die Prozesse der Signifikation auf der Ebene der Materialität ihrer Signifikanten verhandeln. Wichtige Einschnitte innerhalb der jugendlichen Bedeutungs- und Identitätssuche stellen in der Folge zwei Episoden dar, die den Versuch einer performativ vollzogenen – militärischen und erotischen – Neuverortung des Subjekts inszenieren. Nach der Löschung der genealogischen Zugehörigkeit werden von zwei, scheinbar entgegengesetzten Polen Ansprüche an die identitäre Bindung des Soldaten gestellt.

2.3.1 „Cornet!“

Max Weber unterscheidet innerhalb seiner soziologischen Machttheorie drei kulturell einflussreiche Typen der Herrschaft. Während die rationale und die traditionale Macht als „spezifische ‚Alltags‘-Formen der Herrschaft“⁷⁹ verstanden werden, so markiert die charismatische Macht genuin den Ausnahmezustand. Statt auf der Gültigkeit gesetzlicher Ordnungen oder der „Heiligkeit von jeher geltender Traditionen“⁸⁰ gründet die charismatische Herrschaft auf den außergewöhnlichen Qualitäten einer bestimmten Persönlichkeit. Die gemeinsame Anerkennung des Herrschers beruht statt auf juridischen, moralischen oder wissenschaftlichen Diskursen auf einer nicht näher bestimmbar Autorität der Person. Das Einverständnis des Kollektivs gleicht einer gläubigen Anhängerschaft; die Herrschaft der charismatischen Persönlichkeit wird nicht argumentativ sondern emotional legitimiert.⁸¹ Die Begegnung der Kompanie mit dem General Graf Spork kann als Einsetzung eines solchen charismatischen Machtverhältnisses beschrieben werden. Die Autorität des Generals scheint von Anfang an unbestritten: „Der von Langenau hat nicht gefragt. Er erkennt den General, schwingt sich vom Roß und verneigt sich in einer Wolke Staub.“ (52) Seine Macht basiert nicht auf diskursiv verhandelten (gegenseitigen) Zugeständnissen sondern auf der dogmatischen Gültigkeit und

⁷⁹ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Aufl. Tübingen 1972. S.141.

⁸⁰ Ebd., S.124.

⁸¹ Zu den historischen Entstehungsbedingungen, unter denen sich der Begriff des Charismas entfalten konnte vgl.: Kamphausen, Georg: *Charisma und Heroismus. Die Generation von 1890 und der Begriff des Politischen*. In: Winfried Gebhardt u.a. (Hg.): *Charisma. Theorie – Religion – Politik*. Berlin/New York 1993. S.221-246.

Bedeutsamkeit seiner Person und der damit verbundenen gläubigen Gefolgschaft seiner Anhänger. So verweigert sich Spork in der Tat Diskurspraktiken jeglicher Art, die die Kommunikation zwischen Herrscher und Beherrschten auf einem gemeinsamen Zeichenvorrat fundieren würden und gründet seine Macht stattdessen auf die Signifikanz seines Körpers selbst:

Der von Langenau [...] bringt ein Schreiben mit, das ihn empfehlen soll beim Grafen. Der aber befiehlt: ‚Lies mir den Wisch‘. Und seine Lippen haben sich nicht bewegt. Er braucht sie nicht; sind zum Fluchen gerade gut genug. Was drüber hinaus ist, redet die Rechte. Punktum. Und man sieht es ihr an. (52)

Die auf persönlichen Bindungskräften beruhende charismatische Herrschaft wird von Weber zudem als ‚spezifisch wirtschaftsfremd‘ charakterisiert: „Nicht etwa, daß das Charisma immer auf Besitz und Erwerb verzichtete.“ Es verschmäht vielmehr „die traditionale oder rationale Alltagswirtschaft, die Erzielung von regulären Einnahmen durch eine darauf gerichtete kontinuierliche wirtschaftliche Tätigkeit. [...] [Die charismatische Herrschaft] ist, von einer rationalen Wirtschaft her gesehen, eine typische Macht der ‚Unwirtschaftlichkeit‘. Denn sie lehnt jede Verflechtung in den Alltag ab.“⁸² Die charismatische Ordnung steht demnach außerhalb weltlicher Lebenszusammenhänge, „kennt nur innere Bestimmtheiten und Grenzen“⁸³ und gründet gerade auf der radikalen Ausschließung aller (familialen, sexuellen, eben im weitesten Sinn ‚wirtschaftlichen‘, auf den bestmöglichen Erhalt der Gemeinschaft gerichteten) Diskurse. Umgekehrt absorbiert sie dieses Außen aber gleichsam, setzt an seine Stelle die Autonomie einer neuen souveränen Wirklichkeit und ermöglicht so die vollständige Inklusion des Einzelnen in das charismatische Bündnis. Der Einschluss des von Langenau in die neue politische Ordnung stellt sich dementsprechend wie folgt dar: „Der junge Herr ist längst zu Ende. Er weiß nicht mehr, wo er steht. Der Spork ist vor Allem. Sogar der Himmel ist fort.“(52)

Am Ausgangspunkt der politischen Einschließung steht demnach offenbar die endgültige Löschung der bisher wirksamen Verortungspraktiken (Madonna, Brüderbund). Die Auflösung aller bisherigen topischen Bezugspunkte scheint geradezu die Voraussetzung für die totale politische Überformung des Einzelnen zu bilden. An die Stelle der alten Topik tritt die Totalität einer neuen politischen Identität (‚der Spork ist vor allem‘) und damit die vollständige Internalisierung aller Räume, die bisher außerhalb der Zugriffsbereiche des Politischen lagen. Ab sofort führt Christoph Rilke eine politische Existenz, was nicht so sehr heißt, dass er sich innerhalb einer militärischen Formation nun funktional zu verorten wüsste. Es ist vielmehr die Unmöglichkeit, zwischen Innen und Außen der politischen Ordnung (und Verortung) weiterhin eine Grenze ausmachen zu können, welche den Protagonisten die Autonomie und Allge-

⁸² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. S.142.

⁸³ Ebd., S.655.

genwart des Politischen erfahren lässt.⁸⁴ Die so ermöglichte vollständige Verortung des von Langenau stellt sich gleichzeitig jedoch als eine fundamentale Desorientierung dar („er weiß nicht mehr, wo er steht“). Indem sich die politische Ordnung nämlich jeden Gegenstandsreich außerhalb ihrer selbst einverleibt hat, hat sie auch alle Referenzen getilgt, die sie differenzier- und damit artikulierbar machen könnten.⁸⁵ Der fehlenden ontologischen Bestimmbarkeit des Politischen und der hieraus resultierenden Desorientierung des Subjekts wird nun in zweifacher Hinsicht imaginär begegnet:

1. Kraft seiner charismatisch legitimierten Herrschaft ernennt Spork Christoph Rilke zum Fahnenträger der Kompanie: „Da sagt Spork, der große General:/ ‚Cornet‘./ Und das ist viel.“⁽⁵²⁾ Die Begründung der politischen Identität des jungen Soldaten erfolgt mit dem Vollzug eines performativen Sprechaktes. Seine funktionale Verortung innerhalb des militärischen Bundes wird im sprachlichen Akt der Berufung selbst hergestellt. Der Erfolg und die Gültigkeit des Sprechaktes bestätigt einerseits die charismatische Souveränität des Generals.⁸⁶ Spork steht außerhalb bestehender Ordnungen und entscheidet ohne Rekurs auf Legitimationen außerhalb seiner selbst. Die Ernennung verweist andererseits auf den imaginären (wenn nicht gar literarischen) Charakter der politischen Inklusion. Indem die politische Verortung nämlich performativ hergestellt wird, vollzieht sie die gleiche autoreflexive Bewegung nach, die auch Rilkes poetolo-

⁸⁴ Im Anschluss an Foucault hat Agamben diese Totalisierung des Politischen folgendermaßen beschrieben: „Was die moderne Politik auszeichnet, ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der ‚zōé‘ in die ‚pólis‘ noch einfach die Tatsache, daß das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird; entscheidend ist vielmehr, daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, ‚zōé‘ und ‚pólis‘, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten.“ Vgl. Agamben, *Homo sacer*. S.19.

⁸⁵ Zur differentiellen Verfasstheit von Bedeutung vgl. Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. 5.Aufl. Frankfurt a.M. 1992. Hier S.424: „Das Substitut [das Bezeichnende] ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen musste man sich wohl eingestehen, dass es kein Zentrum [keine stabilen Signifikate] gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird [...] das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“ Zu den politischen Implikationen dieser Denkfigur vgl. auch Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Frankfurt a.M. 1991. Eine Explikation der Grundbegriffe dekonstruktivistischer politischer Theoriebildung findet sich u.a. bei: Bonacker, Thorsten: *Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida*. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. Opladen 2001. S.129-159.

⁸⁶ Als wesentliches Merkmal performativer Sprechakte kann die Unmöglichkeit verstanden werden, von einer wahrheitsfunktionalen Semantik beurteilt zu werden. Sprechakte lassen sich nicht auf Fragen der Wahrheit und Falschheit reduzieren und fallen deshalb in den Untersuchungsbereich der Pragmatik.

gische Positionen gekennzeichnet hatten.⁸⁷ Ebenso wie „der performative Akt [die Ernennung zum ‚Cornet‘] eine sprachliche Form [ist], bei der die Äußerung keinen anderen Inhalt hat als eben den Akt, durch den sie sich ausdrückt“⁸⁸, ebenso gründet das Wesen der Poesie auf der unhintergehbaren Bedeutsamkeit sprachlicher Signifikanten. Die Wirklichkeit politischer Inklusion wurzelt – genauso wie die Wirklichkeit poetischer Rede – im Imaginären.⁸⁹

2. Es wurde bereits gesagt, dass mit der Ernennung Christoph Rilkes zum ‚Cornet‘ die Zuschreibung einer bestimmten militärischen Funktion vollzogen wird. Als jüngster Offizier einer Kavallerieeinheit ist er ab sofort mit dem Tragen der kompanieeigenen Fahne betraut. Die gewissenhafte Erfüllung dieser Funktion geht indes seit dem Mittelalter mit besonderen Treuepflichten einher: „Bei Übernahme der Fahne mußte der Fähnrich einen feierlichen Eid ablegen, Leib und Leben für seine Fahne zu lassen, ja im Notfall sich in dieselbe einzuwickeln und sich dem Tode zu weihen.“⁹⁰ Die Fahne scheint kein Gegenstand wie jeder andere zu sein. Jacob und Wilhelm Grimm weisen auf die besondere Bedeutung hin, die ihr im militärischen Kontext zukommt:

bei den soldaten ist das cornet dasjenige zeichen, so die helden bei frewd und mut erhaltet, darnach sie alle sehen, und wo dieses verloren, so ist herz und mut und die ganze compagni, das ganze regiment, das feld verloren.⁹¹

Ohne auf symbolische Bedeutungsdimensionen der Fahne zunächst weiter einzugehen, sei an dieser Stelle auf ihre Position innerhalb der bisher nachgezeichneten Textstrukturen hingewiesen. Wenn zuvor nämlich von der Zuweisung einer militärischen Funktion die Rede war, dann stellt sich diese ‚Funktion‘ nach den bisherigen Textbeobachtungen als Koordinate jener imaginären Topik dar, in der sich Christoph Rilke nach und nach zu verorten wusste. Die plötzliche Orientierungslosigkeit, die den Soldaten

⁸⁷ Vgl. Wirth, Uwe: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2002. S.9-60. Hier S.25ff.: „Selbstbezüglichkeit ist [...] das Stichwort, unter dem die Theorie des Performativen Eingang in die Literaturtheorie gefunden hat. [...] Ebenso wie die Selbstreferentialität expliziter Performativa, welche daraus resultiert, daß das geäußerte Wort eine Beschreibung jener Handlung ist, die mit dem Äußern vollzogen wird, ‚tut‘ der poetische Text, was er ‚sagt‘.“

⁸⁸ Ebd., S.27.

⁸⁹ Als Paradebeispiel performativer Sprechakte gilt die Taufe als eine Handlung, die im Moment ihrer sprachlichen Beschreibung gleichsam vollzogen wird. Ebenso wie im Fall der eucharistischen Symbolik eröffnet die Inszenierung der Ernennung als Taufritual zusätzliche Bedeutungsdimensionen. Die vollständige Umcodierung des Individuums, von der zuvor die Rede war, stellt sich nämlich auch als wesentlicher Zweck der Taufe dar: „Die Bedeutung der Taufe zur ‚Realisierung‘ des Heils wird in der katholischen Tradition dadurch zum Ausdruck gebracht, dass ihr eine ontologische Wirkung zugeschrieben wird. Sie verdeutlicht nicht nur etwas und prägt nicht nur das Bewusstsein des Menschen, sondern verändert auch seine Seinswirklichkeit.“ Vgl. Faber, Sakramentenlehre. S.91.

⁹⁰ Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. 5. Aufl. Bd. 6. Leipzig/Wien 1895. S.141.

⁹¹ Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd.2. Leipzig 1854-1960. S.638.

im Moment der Begegnung mit der Macht befallen hatte, ist bereits angesprochen worden. Sie fügte sich in die bisherigen Textbeobachtungen und konnte als Ausdruck einer spezifischen Unanschaulichkeit des Politischen beschrieben werden. „Das Politische als eine nichtalltägliche (Sub)Sinnwelt bedarf, um fassbar werden zu können, der Übersetzung, Vergegenwärtigung und Repräsentation.“⁹² Die Fahne – so könnte in einer ersten Annäherung nun vermutet werden – besetzt imaginär den so markierten Ort der Undarstellbarkeit und fungiert als visuelle Artikulation eines diskursiv unzugänglichen weil totalitären Raumes des Politischen.

2.3.2 „Mann!“/Frauenopfer II

Nach der symbolischen Tilgung der leiblichen Mutter und der geliebten Jugendfreundin (vgl. 2.2.2) vollzieht sich in einem weiteren Schritt der Ausschluss sexueller Bezugsgrößen aus dem Geltungsbereich männlicher Identitätsbestimmung. Nach seiner Ernennung zum ‚Cornet‘ reitet Christoph Rilke allein und im schwachen Bewusstsein seiner neuen politischen Verfasstheit in die nahende Abenddämmerung:

Er träumt./ Aber da schreit es ihn an./ Schreit, schreit,/ zerreißt ihm den Traum./ Das ist keine Eule.
Barmherzigkeit./ der einzige Baum/ schreit ihn an:/ Mann!/ Und er schaut: es bäumt sich. Es bäumt sich
ein Leib/ den Baum entlang, und ein junges Weib./ blutig und bloß,/ fällt ihn an: Mach mich los! (53)

Die Erscheinung der an einen Baum gebundenen Frau ist von überdeutlicher Wirklichkeit. Der ‚Traum‘ des Fähnrichs (vom Imaginären einer neuen politischen Identität) wird angesichts jener drastisch inszenierten Leiblichkeit erotischer Verführungsgewalt jäh unterbrochen. Die imaginäre Realität des Politischen, die sich offenbar im Medium des Traumes zu artikulieren beginnt, wird von der materiellen Realität „animalisch überzeichneter Sinnlichkeit“⁹³ herausgefordert. Auch der Versuch einer sexuellen Inauguration geht mit dem Vollzug eines performativen Sprechaktes einher: ‚Mann!‘ Im sprachlichen Schöpfungsakt soll aber nicht nur die geschlechtliche Identität des Fähnrichs – wie gesehen „als liminales Wesen, noch fast Kind und schon fast ein Mann“⁹⁴ – eindeutig festgelegt werden. Mit der Ernennung zum geschlechtsreifen Subjekt ist gleichzeitig die Frage nach der Entscheidung verbunden, in welche Richtung die virilen Energien des Fähnrichs zukünftig kanalisiert werden.

War es zuvor der homoerotisch besetzte Männerbund gewesen, auf den sich der Wunsch nach einer (politisch begründeten) Identität richtete, so tritt an dessen Stelle nun der weibliche Verführungsversuch. Er zielt auf die Zurückdrängung sozialer Bindungskräfte zugunsten einer

⁹² Soeffner, Hans-Georg und Dirk Tänzler: Figurative Politik. Prolegomena zu einer Kultursoziologie politischen Handelns. In: dies. (Hg.): Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft. Opladen 2002. S.17-33. Hier S.21.

⁹³ Brunotte, Zwischen Eros und Krieg. S.53.

⁹⁴ Ebd., S.54.

erotischen Vereinigung, die ausschließlich auf der Unmittelbarkeit sinnlichen Lustgewinns gründet. Anders gesagt: die von der Frau ausgehenden sexuellen Zugriffsversuche auf den Mann gefährden dessen politische Verortung. Die dämonisierende Darstellung des Verführungsversuchs zeugt von dem – jedes soziale Bündnis zersetzenden und bedrohlichen – Charakter weiblicher Erotik: „Und er springt hinab in das schwarze Grün/ und durchhaut die heißen Stricke;/ und er sieht ihre Blicke glühn/ und ihre Zähne beißen.// Lacht sie?// Ihn graust.“ (53)⁹⁵ Die ‚universelle Sexualität‘ der Frau unterbindet schlichtweg die Formierungsdynamik politischer Gemeinschaften, indem sie das den Männerbund konstituierende emotionale Gleichgewicht stört und damit das energetische Potential des Mannes zur Bildung kultureller Ordnungen für die Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse in Anspruch nehmen will: „Das Weib will nur das eine, der Mann will etwas anderes.“⁹⁶

Der österreichische Philosoph Otto Weininger kann als prominentester zeitgenössischer Vertreter einer solchen sexuell legitimierten Charakterologie verstanden werden. Dem Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Identität und gesellschaftlichem Formierungsdrang widmet er 1903 einige Abschnitte seiner Studie ‚Geschlecht und Charakter‘. Darin heißt es zur geschlechtsspezifischen Affinität des Menschen zum Politischen:

Das Weib ist wirklich auch vollkommen unsozial; und wenn früher mit Recht alle Gesellschaftsbildung an den Besitz einer Individualität geknüpft wurde, so liegt hier die Probe darauf vor. Für den Staat, für Politik, für gesellige Gemütlichkeit hat die Frau keinen Sinn, und weibliche Vereine, in welche Männer keinen Zutritt erhalten, pflegen nach kurzer Zeit sich aufzulösen. Die Familie endlich ist geradezu das unsoziale, und keineswegs ein soziales Gebilde; Männer, die heiraten, ziehen sich damit schon auch aus den Gesellschaften, denen sie bis dahin als Mitglieder und Teilnehmer angehörten, zurück.⁹⁷

Wenn einige Jahre später Sigmund Freud in einem seiner ‚Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens‘ von der Angst des Mannes berichtet, „vom Weibe geschwächt, mit dessen Weiblichkeit angesteckt zu werden und sich dann untüchtig zu zeigen“⁹⁸, dann kann dies nur als

⁹⁵ Zur ‚Weiblichkeitsphobie‘ des ausgehenden 19. Jahrhunderts vgl. Brunotte, Zwischen Eros und Krieg. S.103ff.

⁹⁶ Hilmes, Carola: Sehnsucht nach Erlösung. Bilder des Weiblichen um 1900. In: Wolfgang Braungart u.a. (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: Um 1900. Paderborn u.a. 1998. S.267-283. Hier S.272.

⁹⁷ Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. München 1980. S.265. Neben den Frauen sind es Weininger zufolge die Juden, die in der selben Weise zur Stiftung sozialer Gemeinschaften nicht befähigt sind: „Wenn der Staatsgedanke in keiner historischen Form auch nur annähernd verwirklicht ist, so liegt doch in jedem geschichtlichen Versuche zur Staatenbildung etwas, vielleicht nur jenes Minimum von ihm, das ein Gebilde über eine bloße Association zu Geschäfts- und Machtzwecken erhebt. [...] Daß der Jude nicht erst seit gestern, sondern mehr oder weniger von jeher staatsfremd ist, deutet bereits darauf hin, daß dem Juden wie dem Weibe die Persönlichkeit fehlt; was sich allmählich in der Tat herausstellen wird. Denn nur aus dem Mangel des intelligiblen Ich kann, wie alle weibliche, so auch die jüdische Unsoziabilität abzuleiten sein. Die Juden stecken gerne beieinander wie die Weiber, aber sie verkehren nicht miteinander als selbständige, voneinander geschiedene Wesen, unter dem Zeichen einer überindividuellen Idee.“ Ebd., S.411f.

⁹⁸ Freud, Sigmund: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: ders.: Studienausgabe. Bd.5. Sexualleben. Hg. v. Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a.M. 1982. S.185-228. Hier S.219.

weiteres Beispiel für die Popularität jener misogynen Diskurse verstanden werden, in deren Zentrum die Vorstellung einer Schwächung des männlichen Tatendrangs durch die Verführungskraft weiblicher Erotik steht.⁹⁹ Der eben erst ernannte ‚Cornet‘ Christoph Rilke sieht sich diesem verführerischen weiblichen Potential ausgesetzt. Seine gerade erlangte politische Verortung erscheint in dieser Hinsicht mit dem Versuch einer nochmaligen Ernennung („Mann!“) gefährdet. Verspricht der erneute performative Sprechakt also einerseits die Möglichkeit einer (auf sexuellen Verfasstheiten gründenden) identitären Bestimmung, so bedroht er andererseits die politische Existenz des Mannes. Der Fähnrich steht vor einer Entscheidung: eine dämonisierte Erotik auf der einen Seite beansprucht seine vollständige Hingabe ebenso wie ein erotisiertes Politisches auf der anderen. Sein Entschluss könnte indes eindeutiger nicht ausfallen: Zwar befreit er die Frau von ihren Fesseln, auf ihre erotische Verführungskraft lässt er sich gleichwohl nicht ein: „Und er sitzt schon zu Roß/ und jagt in die Nacht. Blutige Schnüre fest in der Faust.“ (53) Die männerbündische Zugehörigkeit scheint erneut (vgl. 2.2.2) nur auf Kosten einer Opferung der weiblichen Instanz möglich zu sein.

2.4 *Ein gemalter Brief*

Die konsequente Ausschließung alles Weiblichen aus dem Geltungsbereich des Politischen setzt sich weiter fort. Nachdem die Abwesenheit der leiblichen Mutter vorübergehend durch die Imagination einer geistigen Herkunftsbestimmung abgelöst wurde, vollzieht sich nun die endgültige Ersetzung der für die Identitätsbildung maßgeblichen Referenz:

Der von Langenau schreibt einen Brief, ganz in Gedanken. Langsam malt er mit großen, ernsten aufrechten Lettern:// ‚Meine gute Mutter,/ ‚seid stolz: Ich trage die Fahne,/ ‚seid ohne Sorge: Ich trage die Fahne,/ ‚habt mich lieb: Ich trage die Fahne –‘ (54)

Es ist das letzte Mal, dass die Mutter als Instanz innerhalb der adoleszenten Verortungspraktiken aufgerufen wird. Fungierte sie zu Beginn der Erzählung allerdings als entscheidende regulative Bezugsordinate der jugendlichen Identitätssuche, so wird sie hier (auch gegenüber der ersten Textfassung von 1899¹⁰⁰) emotional auf Distanz gehalten. Die abwesende Mutter, auf die zuvor fast der gesamte Energiehaushalt des ‚Cornet‘ ausgerichtet war, wird ihrer Funktion nun endgültig beraubt. Ab sofort ist es offenbar die Fahne, die die funktionale (nämlich militärische) Verortung, die Sicherheit und die emotionale Verfasstheit des Fähnrichs

⁹⁹ Die zugunsten des sozial gesteuerten männlichen Tatendrangs praktizierte Enthaltensamkeit gegenüber der Versuchung weiblicher Erotik scheint laut Koschorke „fast den Rang einer kulturellen Universalie einzunehmen. Jedenfalls ist [sie] noch in der Alltagsmythologie unserer Tage, etwa beim Typus des ehelosen Filmhelden, unübersehbar.“ Vgl. Koschorke, Heilige Familie. S.114.

¹⁰⁰ Hier heißt es vertraulicher: „Der von Langenau schreibt einen Brief ganz in Gedanken. Langsam schreibt er mit großen ernsten Lettern:/ ‚Meine gute Mutter,/ sei stolz: Ich trage die Fahne, sei ohne Sorge: ich trage die Fahne. Hab mich lieb: ich trage die Fahne –“ (15)

organisiert und garantiert. In sie scheinen eben jene Diskurse eingetragen und verarbeitet zu werden, die zuvor die genealogische, familiale und erotische Verortung des Fähnrichs sichergestellt hatten. Im Medium des Briefes soll diese Ersetzung diskursiver Sinnhaftigkeit kommuniziert und plausibel gemacht werden. Die Identität des Fähnrichs – so wird der Mutter in wenigen Worten mitgeteilt – ist ab sofort eine politische. Weshalb aber und auf welche Weise – so könnte man fragen – vermag gerade die Fahne das Zentrum dieser funktionalen Neuorientierung darzustellen und die Realität des Identitätswandels zu garantieren? Der Text verweigert eine detaillierte argumentative Begründung dieses Zusammenhangs – und gibt gerade dadurch Auskunft über die Beschaffenheit und Gültigkeit des Austauschs der funktionalen Bezugsgröße. Die Ersetzung imaginiertes mütterlicher Bindungskräfte durch die Gegenwart politischer Symbolik wird stattdessen in zweierlei Hinsicht ‚autoritär‘ legitimiert:

1. Die syntaktische Struktur des Briefes impliziert zunächst verschiedene Kausalzusammenhänge. Der Stolz, die Sorge und die Liebe der Mutter werden – jeweils durch Doppelpunkte markiert – ursächlich auf die politische Funktion des Fähnrichs bezogen. Umgekehrt kann diese neue Funktion durch die Rückbindung an die mütterliche Instanz legitimiert werden. Die Parallelstruktur der unterschiedlichen Aussagen scheint den argumentativen Zusammenhang zwischen Mutterliebe und politischer Identität zusätzlich zu untermauern. Die Rhetorizität der Mitteilung täuscht indes darüber hinweg, dass allein durch die wiederholte Nennung der Fahne mitnichten ein kausaler Zusammenhang zwischen mütterlicher und politischer Verortung hergestellt wird, der die Gültigkeit der militärischen Identität diskursiv sicherstellen könnte. Vielmehr ersetzt die fast feierliche Bekräftigung der Fahne ihre argumentative Legitimation. Die damit verbundene politische Funktion als Fähnrich muss in einem Akt der Selbsternennung offenbar rituell evoziert werden und stellt sich mit dem beschwörenden Vollzug der Rede gewissermaßen von selbst ein. Die Identität des Einzelnen scheint sich ebenso wie die der Gemeinschaft nur im – autoritären, da nicht auf Fragen der Wahrheit oder Falschheit zu reduzierenden – Modus ritualisierten Sprechens stabilisieren zu können.¹⁰¹
2. Gegenüber der ersten Textfassung aus dem Jahr 1899 weist die endgültige Version zudem zwei Abweichungen auf, die eine zusätzliche Bedeutungsdimension in den Text einschreiben. Die Abweichung betrifft zunächst die mediale Verfasstheit des Briefes. Wurde dieser nämlich in der ursprünglichen Fassung noch ‚geschrieben‘ (15),

¹⁰¹ Zur Autorität ritueller Kommunikation vgl. Paul, Ingwer: Ritueller Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. Tübingen 1990. Vgl. auch Braungart, Wolfgang: Ritual und Literatur. Tübingen 1996.

so ‚malt‘ der Fähnrich ihn 1906 ‚mit großen, ernsten, aufrechten Lettern‘. Die mediale Transformation des Produktionsvorgangs korreliert überdies mit der veränderten Textgestalt des Geschriebenen selbst. Entgegen der Erstfassung ist der Brief in der redigierten dritten Version klar vom restlichen Textkorpus abgegrenzt, indem er als strophenartiger Vierzeiler linksbündig eingerückt wird.¹⁰² Der zuvor markierte Wandel der medialen Praxis wird auf der Ebene des textuellen Erscheinungsbildes offensichtlich wiederholt. So wird die Gültigkeit der Fahne als funktionierende Bezugsgröße der individuellen Identitätssuche nicht nur sprachlich sondern auch bildlich kommuniziert: die Fahne wird mit der brieflichen Mitteilung nicht nur bezeichnet sondern ist als ikonische Realisierung tatsächlich gegenwärtig. Mit der Hinwendung zu einer eidetischen Konstitution von Sinnhaftigkeit ist indes ein medialer Paradigmenwechsel markiert, dessen zentrale Bedeutung für den poetologischen Diskurs der Moderne bereits angedeutet wurde (vgl. 2.2.1).

Rilkes Affinität zum Bild als poetischer Leitformel kann als Bestandteil eines medialen Dispositivs verstanden werden, das im Zuge einer zunehmenden Berücksichtigung ikonisch produzierten Sinns um 1900 sprachlich vermittelten Erkenntnisweisen entgegengesetzt wird. Die „Rückkehr der Bilder ins philosophische Argumentieren“¹⁰³ korreliert mit einer Theorie der Darstellung, an deren Ursprung die Skepsis an einer gleichsam natürlichen sprachlichen Abbildbarkeit vor- und außersprachlicher Signifikate steht. Für die Frage nach einer adäquaten Konstruktion poetischer Wirklichkeit sind diese medientheoretischen Paradigmen von größter Bedeutung, verändern sie die poetologische Reflexion doch zugunsten einer autonomen – da sprachlich nicht kommunizierbaren – eidetischen Konstituierung von Sinn.¹⁰⁴ Statt auf der kontingenten

¹⁰² Die Auseinandersetzungen Rilkes mit dem Verleger Axel Juncker bezeugen die (teils penible) Ernsthaftigkeit, mit der Rilke Fragen des textuellen Erscheinungsbildes behandelte. Vgl. hierzu etwa seinen Brief an Juncker vom 21.11.1906, in dem der Autor an einem ersten Veröffentlichungsvorschlag der ‚Weise von Liebe und Tod‘ folgendes bemängelt: „1. Das Verlags-Zeichen muß meinem Gefühl nach fortbleiben; es wirkt allzu störend in seinem modernen Stylempfinden neben der alten Fraktur. 2. Könnte man nicht zur Seiten-Nummerierung dieselben sehr ausdrucksvollen Zahlen anwenden, in denen die Jahreszahl (1906) auf dem Widmungsblatt angebracht worden ist? 3. Erbäte ich Proben vom endgültigen Wappendruck: er gilt doch als inneres Titelblatt? Nichtwahr? Wir müssen rechtzeitig versuchen können an welcher Stelle es sich am besten einordnet. –“ Zitiert nach Rilke, *Weise von Liebe und Tod*. S.90.

¹⁰³ Boehm, Gottfried: *Die Wiederkehr der Bilder*. In: ders. (Hg.): *Was ist ein Bild?* München 1994. S.11-38. Hier S.15.

¹⁰⁴ Die Problematik einer Autonomie ikonischer Bedeutungsproduktion wird in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Bildbeschreibungen manifest. Die Ansprüche, die an die ekphrastische Praxis gestellt werden, betreffen immer auch die Frage nach der prinzipiellen Vergleichbarkeit und Erkenntniskraft von Sprache und Bild. Wenn „bis ins 20. Jahrhundert nicht in Frage [stand], daß Bild und Sprache in ein Verhältnis zueinander geraten könnten“, so offenbart sich seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts der „Prozeß einer Sprachskepsis, die das Bild als etwas ‚Unsagbares‘ versteht.“ Vgl. Boehm, Gottfried: *Bildbeschreibung. Über die Grenzen von Bild und Sprache*. In: ders./Helmut Pfotenhauer: *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995. S.23-40. Hier S.23f. „Für die Beschreibung bedeutet dies,

Verbindung zwischen einer als vorgängig angenommenen Welt und ihrer arbiträren Repräsentation gründet die bildliche Bedeutungsproduktion auf der Unhintergebarkeit des sinnlichen Wahrnehmungsvorgangs. Während das sprachliche Zeichen also immer schon auf die mögliche Existenz eines abwesenden Signifikats verweist, scheint das ikonische Zeichen insofern den Ausgangspunkt eines poetologischen Paradigmenwechsels bilden zu können, als es an die Stelle einer Sinnhaftigkeit des Dargestellten die Bedeutsamkeit der Darstellung selbst setzt: Bildlichkeit ist nicht länger nur Bestandteil rhetorischer Ausdrucks- und Figurenlehre sondern übernimmt wichtige Funktionen für die eigentliche Findung und imaginäre Generierung des auf Darstellung angewiesenen Gegenstandes.¹⁰⁵ Der Einzug des Bildes in die Produktionsbedingungen poetischen Sprechens kann demnach allgemeiner als „Einsetzung der Äußerlichkeit als eines nicht reduzierbaren Elementes auf den Schauplatz der Bedeutung“¹⁰⁶ beschrieben werden: indem das Bild – anstatt auf einen festen Bereich außerhalb seiner medialen Wirklichkeit zu referieren – seine Bedeutsamkeit auf der Gegenwart seiner sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung begründet, kann es als unhintergebare argumentative Erkenntnisgröße fungieren.

Diese Autonomie und Autorität sowohl des bildlichen wie auch des zuvor explizierten rituellen Sprechens sind es, die im Augenblick der brieflich vollzogenen Ablösung von der Mutter die Gültigkeit der Fahne als neue identitäre Bezugsgröße garantieren können und allererst kommunizierbar machen. Wenn „das Bild nicht mehr als Abbild einer vorfindlichen und selbsterschlossenen Welt fungieren [kann], sondern als ein Moment ihrer Erschließung“¹⁰⁷, dann darf mit einigem Recht danach gefragt werden, wie es – angesichts der offensichtlichen Schwierigkeit diskursiver Bedeutungsfixierungen – grundsätzlich um die Darstellbarkeit poli-

daß sich das dargestellte Sujet nicht mit dem Universum des Erzählten bzw. Erzählbaren verbinden, von dort her verständlich machen läßt. [...] Wenn sich das Bild im visuellen Vollzug erschließt, sein künstlerisches Sein sich erst im Akt der Wahrnehmung erfüllt, dann kann die Beschreibung nicht hoffen, in Worten ein stabiles Äquivalent, eine Art sprachliches Abbild zu schaffen.“(27) „Die Beschreibung muß mehr leisten, als die dem Bild impliziten Sprachgehalte zu reverbalisieren. Sie hat es mit einem visuellen Feld zu tun, mit einer Fülle von Zeichen, die ebenso sehr nacheinander wie zugleich wahrgenommen werden wollen. Die Teile des Bildes verschränken sich zu einem totum, das in der Regel sofort und problemlos präsent ist.“(30)

¹⁰⁵ Diese Verschiebung des Bildbegriffs innerhalb der rhetorischen Produktionsphasen und seine Konsequenzen für den poetologischen Diskurs um 1900 reflektiert Hugo von Hofmannsthal: „Man hört nicht selten die Rede: ein Dichtwerk sei mit bildlichem Ausdruck geziert, reich an Bildern. Dies muß eine falsche Anschauung hervorrufen, als seien die Bilder – Metaphern – etwas allenfalls Entbehrliches, dem eigentlichen Stoff, aus welchem Gedichtetes besteht, äußerlich Aufgeheftetes. Vielmehr aber ist der uneigentliche, der bildliche Ausdruck Kern und Wesen aller Poesie: jede Dichtung ist durch und durch ein Gebilde aus uneigentlichen Ausdrücken. [...] Was der Dichter in seinen unaufhörlichen Gleichnissen sagt, das läßt sich niemals auf irgendeine andere Weise (ohne Gleichnisse) sagen: nur das Leben vermag das gleiche auszudrücken, aber in seinem Stoff, wortlos.“ In: Hofmannsthal, Hugo von: Bildlicher Ausdruck. In: ders.: Gesammelte Werke in zehn Bänden. Band 8. Reden und Aufsätze I. 1891-1913. Frankfurt a.M. 1979. S.234.

¹⁰⁶ Wellbery, David E.: Die Äußerlichkeit der Schrift. In: Hans U. Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): Schrift. München 1993. S.337-348. Hier S.343.

¹⁰⁷ Müller-Richter, Klaus und Arturo Larcati, Metapher und offene Semiosis. S.240.

tischer Identitäten bestellt ist. Wenn der Fähnrich die Buchstaben, die die Legitimierung seiner politischen Existenz sicherstellen sollen, nicht länger schreibt sondern ‚malt‘, wenn Sprache selbst also „über ihre Bezeichnungsfunktion hinausweist“¹⁰⁸ und ihre Bedeutsamkeit aus der Autorität ihres sinnlichen Erscheinungsbildes bezieht, dann wird damit gleichsam die Notwendigkeit evident, die unbegriffliche Wirklichkeit des Politischen einer subjektiv erfahrbaren, sichtbaren Gegenwart zuzuführen und sie damit allererst zu konstituieren. Das Bild ist mithin – ebenso wie das Ritual – auf aktive Partizipation angewiesen, um Bedeutung stiften zu können.¹⁰⁹ Die aus beiden Sprechweisen entwickelten Poetiken sind Teil einer rhetorischen Strategie, die an die Stelle lückenloser diskursiver Legitimationsverfahren die enthymematische Gültigkeit symbolisch kommunizierter Topoi setzt.

2.5 Entscheidungen

Die im Anschluss geschilderte Ankunft der Kompanie in einem Schloss¹¹⁰ inszeniert ein letztes Mal die Schwierigkeiten, die mit dem Versuch einer politischen Neuausrichtung des Subjekts einhergehen. Die Sehnsucht des Fähnrichs richtet sich – wie zu Beginn des Textes – auf einen Zustand außerhalb bestehender (sexueller wie politischer) Verortungspraktiken, in dem auch die Entscheidung für eine eindeutige identitäre Zuordnung zugunsten der rückwärts gewandten Imagination einer kindlichen Vorgeschlechtlichkeit aufgeschoben wird:

Rast! Gast sein einmal. Nicht immer selbst seine Wünsche bewirten mit kärglicher Kost. Nicht immer feindlich nach allem fassen; einmal sich alles geschehen lassen und wissen: was geschieht, ist gut. Auch der Mut muß einmal sich strecken und sich am Saume seidener Decken in sich selber überschlagen. Nicht immer Soldat sein. Einmal die Locken offen tragen und den weiten offenen Kragen und in seidenen Sesseln sitzen und bis in die Fingerspitzen so: nach dem Bad sein. (56)

Der Rückzug in die Behaglichkeit politischer Indifferenz bildet indes kein stabiles Gegenmodell, das die vakante Stelle eines fehlenden identitätsstiftenden Koordinatensystems auf Dauer besetzen könnte. Die zirkuläre Bewegung des auf sich selbst gerichteten Mutes kann nur als

¹⁰⁸ Öhlschlager, Claudia: ‚Sagen können, wie es hier ist, werd ich ja nie‘. Bildlektüren des Unbeschreiblichen in Rainer Maria Rilkes Briefen aus Spanien (1912/13). In: Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne 4 (1996). S.367-392. Hier S.375.

¹⁰⁹ Zur rezeptiven Abhängigkeit bildlicher Sinnstiftung vgl. Huber, Hans Dieter: Bild Beobachter Milieu. Entwurf einer allgemeinen Bildwissenschaft. Ostfildern-Ruit 2004. S.65. „Eine Antwort auf die Frage, auf was sich die bildliche Darstellung eines Bildes bezieht, ist immer das Ergebnis der kognitiven Konstruktion eines bestimmten, historischen Geschehens in einer bestimmten räumlichen, sozialen und zeitlichen Umgebung. Bezugnahme oder Referenz entsteht erst durch den tatsächlichen Gebrauch. Sie ist keine Eigenschaft des Bildes selbst.“

¹¹⁰ Möglicherweise handelt es sich um das Schloss des Grafen Spork. Das anschließend geschilderte erotische Intermezzo des Fähnrichs mit der Hausherrin (der ‚Gräfin‘) gewinnt mit dieser Annahme zusätzlich an Brisanz. Die spätestens hier unübersehbare ödipale Figurenkonstellation wird sich an späterer Stelle der Interpretation noch als fruchtbar erweisen. Der sexuellen Mannwerdung, die sich im klassischen psychoanalytischen Modell entlang eines rivalisierenden Begehrens des weiblichen Zielobjektes Geliebte/Mutter vollzieht, wird hier ein politischer Reifungsprozess gegenübergestellt. (Vgl. hierzu 2.5.3)

besinnliches Intermezzo verstanden werden, widerspricht sie doch jener im Folgenden fast kataraktisch sich vollziehenden Text- und Handlungsdynamik, an deren Ende sich der Fähnrich einer eindeutigen politischen Zugehörigkeit verschreibt. Die folgenden Kapitel dieser Arbeit sind den Entscheidungen und den imaginären Praktiken gewidmet, die das Gelingen einer solchen Einschließung in den Wirkungskreis des Politischen ermöglichen.

2.5.1 Weibliche Feste und männliche Träume

Den Auftakt der zunehmend imaginär gesteuerten männlichen Entscheidungskette bildet die Konfrontation des Fähnrichs mit einer ekstatisch aufgeladenen weiblich konnotierten Festkultur:

Als Mahl begann. Und ist ein Fest geworden, kaum weiß man wie. Die hohen Flammen flackten, die Stimmen schwirrten, wirre Lieder klirrten aus Glas und Glanz, und endlich aus den reifgewordenen Taktten: entsprang der Tanz. Und alle riß er hin. Das war ein Wellenschlagen in den Sälen, ein Sich-Begegnen und ein Sich-Erwählen, ein Abschiednehmen und ein Lichterblinden und ein Sich-Wiegen in den Sommerwinden, die in den Kleidern warmer Frauen sind. (57)

Die Inszenierung des Rauscherlebnisses beschreibt eine von Verwirrung und Blindheit gekennzeichnete Kreisbewegung, in der die einzelnen Elemente des Schauspiels ununterscheidbar geworden sind. Sie kann als literarischer Ausdruck jener theoretischen Anstrengungen verstanden werden, die sich um 1900 nachhaltig darauf richten, das Fest als kulturpsychologische und soziologische Größe ins Auge zu fassen. Besondere Beachtung wird dabei seiner gemeinschaftsstiftenden Funktion geschenkt. Sigmund Freud konstatiert eine solche politische Dimension des Festes im Zuge seiner psychoanalytischen Deutung primitiver Totemmahlzeiten. Die rituelle Tötung des Totemtieres durch den Clan ersetzt demnach die gemeinsame Tötung des Vaters und ermöglicht die Konstituierung des Männerbundes.¹¹¹ Die anschließende Festfreude bezieht ihre Legitimation dann aus der Gemeinschaft stiftenden Übertretung des Tötungsverbot:

Ein Fest ist ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes. Nicht weil die Menschen infolge irgend einer Vorschrift froh gestimmt sind, begehen sie die Ausschrei-

¹¹¹ Vgl. Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. 9.Aufl. Frankfurt a.M. 1970. S.156ff. „Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre. [...] Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion.“

tungen sondern der Exzeß liegt im Wesen des Festes; die feierliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt.¹¹²

Parallel zu einer solchen politisch konstitutiven Begründung des Exzesses formieren sich indes gedankliche Entwürfe, die seinen maß- und regellosen, eben zur Auflösung tendierenden Charakter betonen. Die beiden Pole, zwischen denen sich eine Theorie des Festes einrichtet, werden dabei mit erstaunlicher Beharrlichkeit und Stabilität geschlechtsspezifisch codiert. Formierte die gemeinsame Totemmahlzeit noch die männerbündisch organisierte ‚Brüderschar‘, so wird die – der festlichen Ausgelassenheit immanente – hysterische Dissoziation der Ordnung weiblich besetzt. Wenn etwa der Völkerkundler und Religionswissenschaftler Thomas Achelis 1902 den „wüsten Taumel des dionysischen Rausches“ herausstellt, „der die Frauen zu Wirbeltänzen und bis zu äußerster Erregung treibt“ und ihn von den „einsamen Ekstasen der männlichen Gottsucher“¹¹³ unterscheidet, dann festigt er damit das Modell einer geschlechterabhängigen Befähigung zur Gründung und Bewahrung politischer Identitäten.¹¹⁴ Nimmt man also an, dass sich innerhalb des Diskurses zum Thema Rausch und Ekstase eine geschlechtsspezifische „Zweiteilung in eine negativ bewertete weibliche Besessenheit und Hysterie auf der einen Seite und eine eher positiv gedeutete männliche Versenkung und Seelenekstase auf der anderen Seite erkennen [lässt]“¹¹⁵, dann kann es sich als aufschlussreich erweisen, die beschriebene Szene innerhalb dieser Eckpunkte zu verorten.

¹¹² Ebd., S.157. Zum politisch konstitutiven Aspekt des Festes vgl. Maurer, Michael: Prolegomena zu einer Theorie des Festes. In: ders. (Hg.): Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik. Köln 2004. S.19-54. Hier S.46: „Die gemeinschaftsstiftende Funktion des Festes kann grundsätzlich aus zwei Richtungen betrachtet werden: von innen und von außen. Im Fest vergewissern sich die Teilnehmer ihrer Gemeinschaft; zugleich schließen sie andere aus, die ihrer Gemeinschaft nicht teilhaftig sein dürfen oder wollen. Indem die Festgemeinschaft als solche nach außen in Erscheinung tritt, markiert sie auch die Stärke der Gruppe und ihre Ausgrenzungen.“ Joachim Küchenhoff stellt in seiner Interpretation Freuds differenzierter das ambivalente Verhältnis heraus, das zwischen der ordnenden und der ekstatischen Dimension des Festes besteht: „Das Fest ist immer eine dialektische Vermittlung zwischen Überschreitung und Gesetz, zwischen Ordnung und Chaos, Trieb und Verbot, Ernst und Spiel. Es gibt zwar Formen des Festes, die mehr der einen Seite zuneigen, die andere aber bleibt präsent. Feste [...], die diese Dialektik nicht mehr leben können, verkommen zur Farce.“ Vgl. Küchenhoff, Joachim: Das Fest und die Grenzen des Ich. In: Walter Haug/Rainer Warning (Hg.): Das Fest. München 1989. S.99-119. Hier S.110.

¹¹³ Achelis, Thomas: Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902. S.77ff.

¹¹⁴ Auf die Verbindung zwischen Sexualität und sozialer Eignung wurde zuvor bereits aufmerksam gemacht. Zum weiblichen Unvermögen, Träger stabiler Gemeinschaften abzugeben sowie zu ihrer Tendenz zur Bildung diffuser dionysischer Rauschkollektive vgl. nochmals Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. München 1980. S.388ff.: „Weil in der Frau kein Ich ist, darum ist für sie auch kein Du, darum gehören, nach ihrer Auffassung, Ich und Du zusammen als Paar, als ununterschiedenes Eines. [...] Die Tendenz ihrer Liebe ist die Tendenz ihres Mitleidens: die Gemeinschaft, die Verschmolzenheit. Für die Frau gibt es nirgends Grenzen ihres Ich, die durchbrochen werden könnten, und die sie zu hüten hätte. Hierauf beruht zunächst der Hauptunterschied zwischen männlicher und weiblicher Freundschaft. Alle männliche Freundschaft ist ein Versuch zusammenzugehen unter dem Zeichen einer und derselben Idee, welcher die Freunde, gesondert und doch vereint, nachstreben; die weibliche ‚Freundschaft‘ ist ein Zusammenstecken, und zwar, was besonders hervorzuheben ist, unter dem Gedanken der Kuppelei. [...] Ob sie [die Frau] nun als Mutter nach dem Ehebett verlangt oder als Dirne das Bacchanal bevorzugt, ob sie zu zweien Familie begründen will oder nach den Massenverschlingungen des Venusberges hinstrebt, sie handelt stets nach der Idee der Gemeinschaft, jener Idee, welche die Grenzen der Individuen, durch Vermischung, am weitesten aufhebt.“

¹¹⁵ Brunotte, Zwischen Eros und Krieg. S.55.

Auf die ekstatische Regellosigkeit der ‚Flammen‘, ‚Stimmen‘ und ‚wirren Lieder‘ wurde bereits hingewiesen. Die Schilderung der weiblichen Festlichkeit zeugt aber keineswegs nur von dionysischer Auflösung bestehender Ordnungen. Die Festgemeinschaft formiert sich vielmehr – nach anfänglicher Kakophonie – zum rhythmisch strukturierten ‚Tanz‘ und stellt sich für den Fähnrich schließlich als Vision eines mustergültig intakten Modells von Staatlichkeit dar:

Und Einer steht und staunt in diese Pracht. Und er ist so geartet, daß er wartet, ob er erwacht. Denn nur im Schläfe schaut man solchen Staat und solche Feste solcher Frauen: ihre kleinste Geste ist eine Falte, fallend in Brokat. (58)

Die Stabilität und Gültigkeit dieser politischen Vision steht indes von Anfang an in Frage, ist ihre Wahrnehmbarkeit doch offenbar an einen Bewusstseinszustand gebunden, der dem Fähnrich – „wach und verwirrt von Wirklichkeit“ (59) – zunächst verschlossen ist: den Schlaf. Erst im Schlaf und in den dort angesiedelten Traumbildern kann, so scheint es, das Imaginäre des Politischen zur Anschauung kommen und fiktiv konkretisiert und kommuniziert werden.¹¹⁶ Während die Frauen im Taumel nach Rosen greifen, „die du [der Fähnrich] nicht siehst“ (58), können im Traum politische Sinngehalte aufgerufen und symbolisch mitteilbar gemacht werden: „Und da träumst du: Geschmückt sein mit ihnen [den Rosen] und anders beglückt sein und dir eine Krone verdienen für deine Stirne, die leer ist.“ (58) Anstatt sich also der Versuchung weiblicher Gemeinschaftlichkeit hinzugeben, verschreibt sich der Fähnrich einer ‚anderen Beglückung‘: der der Einbildungskraft. Sie wird als Herstellungs- und Artikulationsort imaginärer Sinngehalte der überdeutlichen aber trügerischen Realität des Festrauschs gegenübergestellt.¹¹⁷ Das im Traum verhandelte Bilderwissen ermöglicht offensichtlich die Vergegenwärtigung einer autonomen – von einem Rückbezug auf vorgängige Wirklichkeiten unabhängigen – Sinnhaftigkeit, die nicht in ein Eigentliches prämedialer Bedeutungsfixierungen überführt werden kann (vgl. 2.4). Um das Imaginäre politischer Identität weiterhin kommunizierbar zu halten, „flieht“ der Fähnrich aus der ‚blendenden‘ Realität des Festes „bange in den Traum“ (59), in dem die Unanschaulichkeit politischer Phantasmatik in bildliche Fiktion transportiert und mithin sichtbar gemacht werden kann.¹¹⁸

Erst von hier aus stellt sich die verlassene Wirklichkeit der weiblichen Ausgelassenheit als Trugbild dar: „Und das Fest ist fern. Und das Licht lügt.“ (59) Die Gültigkeit und Wirkmäch-

¹¹⁶ Zur Unterscheidung von imaginärer und fiktiver Sinngebung vgl. auch: Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt a.M. 1991. S.145ff.

¹¹⁷ Zur Opposition von Traum und Rausch als Grundlegung einer Philosophie der Kunst vgl.: Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. In: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Dritte Abteilung. Bd.1. Berlin/New York 1972. S.3-152. Hier vor allem S.22ff.

¹¹⁸ Der seit der Romantik beständig geschriebene Topos des Traums als unmittelbare und unübersetzbare Artikulation einer höheren Wirklichkeit kann an dieser Stelle nicht in Gänze erschlossen werden. Verwiesen sei deshalb auf die umfangreiche neuere Studie Peter-André Alts: Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München 2002. Hier S.243ff.

tigkeit des träumerisch produzierten Bildinhaltes der ‚Krone‘ gründet hingegen auf der sinnstiftenden Orientierungsfunktion, die der Traum im Kontext einer rhetorisch konditionierten Anthropologie übernehmen kann.¹¹⁹ Die identitäre Suchbewegung des Fähnrichs findet mit der bildlichen Festschreibung der sozialen Verortungsbemühungen im Traum einen ersten Anlaufpunkt. Diese fiktive Festschreibung ermöglicht innerhalb des Versuchs der Artikulation von Identität die rhetorische Konstituierung eines politischen Imaginären, das das in der Sprache des Traums angesiedelte Unaussprechliche politischer Identität symbolisch zu organisieren vermag. Am Beginn der Entscheidungskette des Fähnrichs steht demnach die Privilegierung einer – den imaginativen Ort des Politischen bergenden – Wirklichkeit des Traums gegenüber der Lüge der Wirklichkeit.

2.5.2 Investitur/Devestitur

Eine zentrale Funktion innerhalb des Konstituierungsprozesses jenes politischen Imaginären übernehmen im weiteren Textverlauf vornehmlich vestimentäre Codierungen. Parallel zur Verschiebung des Bewusstseinszustandes und die hieran angeschlossenen unterschiedlichen Apperzeptions- und Artikulationsweisen beginnt mit der Flucht des Fähnrichs in den Traum auch ein verwickeltes Spiel um Ein- und Auskleideverfahren. Ist er im Zustand der Wachheit noch „einer, der weiße Seide trägt“ (59), so „schämt er sich“ während der traumhaften Begegnung mit der Gräfin „für sein weißes Kleid [und] möchte weit und allein und in Waffen sein. Ganz in Waffen.“ (59) Mit der Zuschreibung verschiedener Kleidungen sollen augenscheinlich unterschiedliche Identitäten kommunizierbar gemacht werden. Während die weiße Bekleidung nämlich einen Signifikanten des natürlichen Körpers und der in ihm verhandelten sexuellen Identitätssuche darstellt (vgl. schon den „feinen weißen Spitzenkragen“ (44)), kennzeichnet die Rüstung den politischen Körper des Fähnrichs. In beiden Fällen handelt es sich offensichtlich um symbolische Einkleidungen, die das eigentliche Signifikat der Identität des Fähnrichs zeichenhaft repräsentieren. Mit seinem Wunsch, das kindliche Kleid ab- und die Rüstung anzulegen äußert der Fähnrich das „Bedürfnis nach sozialer Anlehnung“¹²⁰, indem er sich eines vestimentären Codes bedient, dessen gesellschaftliche Funktion darin besteht, „das

¹¹⁹ Vgl. hierzu: Blumenberg, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981. S.104-136.

¹²⁰ Simmel, Georg: Die Mode. In: ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Berlin 1992. S.38-63. Hier S.40. Simmels Analyse der sozialen Bedeutung von Kleidung und Mode soll hier nicht im Detail rekonstruiert werden. Wichtig scheint mir hier lediglich der Hinweis auf ihre regulative gesellschaftliche Funktion: „So ist die Mode nichts anderes als eine besondere unter den vielen Lebensformen, durch die man die Tendenz nach sozialer Egalisierung mit der nach individueller Unterschiedenheit und Abwechslung in einem einheitlichen Tun zusammenführt.“ (Ebd., S.41) Mit diesem Befund liefert Simmel aber nur die Stichworte dessen, was im Folgenden für eine politische Semiotik der Kleidung zu erarbeiten sein wird.

Individuum [...] als ein Geschöpf der Gruppe, als ein Gefäß sozialer Inhalte erscheinen [zu lassen]“ und gleichzeitig das individuelle „Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-Abheben“¹²¹ zu befriedigen.

Die Entscheidung für den Waffenrock kann nun allerdings nicht als bloße Verbildlichung einer ‚eigentlichen‘ – zwischen natürlicher und politischer Identität angesiedelten – Umcodierung des Körpers verstanden werden. Das rhetorische Verfahren, das eine Analogie zwischen vestimentärer und identitärer Orientierung herzustellen scheint, leistet mehr als lediglich die Veranschaulichung einer objektiv zu bestimmenden Einheit des Subjekts. Es reflektiert vielmehr auf subtile Weise die Bedingungen der Möglichkeit identitärer Herstellungspraktiken selbst. Fragt man nämlich danach, mit welchem Recht von einer Ontologie des (natürlichen wie politischen) Subjekts auszugehen ist, so kann von einer objektiv begründbaren Identität des Fähnrichs, die es lediglich attributiv auszugestalten gilt, offensichtlich keine Rede sein. Im Gegenteil: Die Möglichkeit einer identitären Verortung des Individuums im Medium der Kleidung scheint vielmehr von der jeweiligen Akkreditierung durch die wahrnehmende Umwelt abhängig zu sein. So legt die Gräfin die Identität des Cornets fest, indem sie ihre Besitzansprüche an ihn mit den Worten anmeldet: „Hast Du vergessen, daß Du mein Page bist für diesen Tag? Verlässest Du mich? Wo gehst Du hin? Dein weißes Kleid gibt mir Dein Recht–.“ (60) Der Umstand, dass eine identitäre Verfasstheit des Fähnrichs offenbar bevorzugt vestimentär kommuniziert wird, deutet darauf hin, dass für die Gültigkeit und Mitteilbarkeit von Identität (als Bewusstsein von Zugehörigkeit) die Beobachtung, Anerkennung und Zuschreibung durch die Außenwelt unabdingbar zu sein scheint.

Auf gleiche Weise ist auch der imaginierte Akt der politischen Investitur kein Vorgang, der eine ‚eigentliche‘, wesenhafte Transformation des Subjekts nur repräsentiert. Die Einkleidung bringt vielmehr das an sich Unsichtbare sozialer Zugehörigkeit erst zur Anschauung, indem sie eine spezifische Form der Selbstrepräsentation von Gesellschaft darstellt, die auf der Wahrnehmung der anderen Beteiligten gründet.¹²² Die Möglichkeit der Konstituierung politi-

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl.: Esposito, Elena: Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden. Paradoxien der Mode. Frankfurt a.M. 2004. S.27f.: „In der Mode realisiert sich eine Art radikale Sozialität [...], bei der mangels eines gemeinsamen Fundamentes ein jeder sich auf den anderen stützt und so gemeinsam ein Ersatz für Stabilität produziert wird.“ Vgl. hierzu auch Thomas Khuranas Rezension: Immer nur das eine, immer nur das andere. Elena Espositos Buch über die Paradoxien der Mode. In: http://www.textezurkunst.de/NR56/tzk56_IMMERS_NUR_DAS_EINE_2.htm. (31.05.05) Khurana expliziert die gesellschaftliche Aufgabe des ‚Formprinzips Mode‘ für das Darstellungsproblem der Gesellschaft – im Anschluss an Luhmann und Esposito selbst – stärker: „Das ‚Repräsentationsproblem‘ der modernen Gesellschaft erwächst Luhmanns Gesellschaftstheorie zufolge daraus, dass die moderne Gesellschaft nicht mehr primär hierarchisch in Schichten gegliedert ist, deren oberste als Pars pro Toto die ganze Gesellschaft repräsentieren und sichtbar werden lassen kann. Die moderne Gesellschaft ist vielmehr primär in Funktionen differenziert, die alle auf einer Ebene liegen und jeweils eigene Reformulierungen von Gesellschaftlichkeit in der Gesellschaft darstellen. Gesellschaft als Ganze kann also von keiner privilegierten Instanz mehr sichtbar gemacht werden, wird unerreichbar oder imaginär. Mode stellt vor diesem Hintergrund eine denkbare

scher Identität scheint auf die Sichtbarkeit ihrer Signifikanten angewiesen zu sein. So inszeniert die Schlusszene diesen Vorgang einer Visualisierung des unanschaulichen Politischen, wenn die Erfüllung der militärischen Pflicht offenbar von der Sichtbarkeit des vestimentär gerüsteten Fähnrichs¹²³ abhängig ist:

Und da kommt auch die Fahne wieder zu sich und niemals war sie so königlich; und jetzt sehn sie sie alle, fern voran, und erkennen den hellen, helmlosen Mann und erkennen die Fahne.../ Aber da fängt sie zu scheinen an, wirft sich hinaus und wird groß und rot.../ [...] Da brennt ihre Fahne mitten im Feind und sie jagen ihr nach. (67)

Politische Individualität und Identität erfordert – so könnte man die Frage nach der Realität des Gemeinschaftlichen zusammenfassend beantworten – einen imaginären Anerkennungsrahmen. Überdies vollzieht sich mit der Investitur aber auch eine imaginäre Verdopplung des Subjekts selbst, die vestimentär aufgefangen und homogenisiert wird: Wenn das politische Amt, das der Fähnrich im Moment der militärischen Einkleidung antritt, „eine institutionelle und symbolische Verbindung zwischen der natürlichen Person und der ‚persona ficta‘ des Kollektivs“¹²⁴ schafft und damit erst eine natürliche von einer politischen Identität unterscheidbar macht, dann ist es umgekehrt das Kleid, das diesen Symbolisierungsprozess sichtbar werden lässt und im gleichen Moment unkenntlich macht:

Es [das Kleid] investiert einen natürlichen Körper, aber es überschreibt ihn zeichenhaft mit den Attributen des Unsichtbaren, das er fortan verkörpert. Im politischen Code [...] markiert das Kleid die Nahtstelle zwischen der Empirie der Körper und dem, was an der sozialen Organisation den Sinnen nicht unmittelbar zugänglich, mithin transzendenter Natur ist.¹²⁵

Reflektiert wird diese Verschränkung von natürlichem und politischem Körper nun nicht nur innerhalb der Dichotomie von Kleid und Rüstung sondern gerade in der Negation vestimentärer Codierungsweisen: der Nacktheit. Nachdem dem Fähnrich „das Kindsein [...] von den Schultern gefallen ist, dieses sanfte dunkle Kleid“ (60) – die Aufgabe der kindlichen Identität ist erneut Bestandteil einer vestimentären Symbolik –, hat er sich jeglicher Bekleidungen ent-

Form dar, wie Gesellschaftlichkeit perspektivisch sichtbar und repräsentierbar werden kann, unter der Voraussetzung des temporären und dezidiert inszenierten Charakters der Repräsentation. [...] In der Mode führt sich die Gesellschaft Möglichkeiten vor, ihrer selbst ansichtig zu werden, wenn es keine dauerhafte, vermeintlich perspektivenübergreifende Repräsentation ihrer Ganzheit gibt.“ Albrecht Koschorke hat die Funktion von Kleidung für die Konstitution eines politischen Imaginären speziell für die vestimentären Zeichen der Herrschaft herausgestellt: „Doch ist das Amtskleid nicht allein durch die symbolische Relation zwischen Körper und Körperschaft definiert. Es bildet zugleich die Schauseite der Amtsgewalt gegenüber den Blicken der Untergebenen. So stiftet es auch zwischen Herrscher und Beherrschten eine Verbindung, und zwar eine Verbindung spekulärer Natur. Durch seinen Prunk führt der Herrscher Würde, Macht, Reichtum als Attribute seiner Amtsinhaberschaft vor. Insofern rückt er in der Beziehung zu seinen Untertanen in die Subjektposition. Aber sein Aussehen muss von den Empfängern als Ansehen ratifiziert werden.“ Vgl. Koschorke Albrecht: Macht und Fiktion. In: Thomas Frank u.a. (Hg.): Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. S.73-84. Hier S.79.

¹²³ Auch die Fahne selbst bildet natürlich einen Teil der politischen Investitur. Vgl. dazu genauer Kapitel 2.5.4.

¹²⁴ Koschorke, Macht und Fiktion. S.79. Was Koschorke – im Anschluss an Andersens ‚Des Kaisers neue Kleider‘ – für die Verfasstheit des Machthabers und die Beobachtungsverhältnisse zwischen Herrscher und Untertanen feststellt, lässt sich auf andere Niveaus der sozialen Ordnung übertragen.

¹²⁵ Ebd.

ledigt, steht der Gräfin schutzlos als erotisches Zielobjekt gegenüber und bezieht aus dieser totalen Devestitur doch gleichsam neue Autorität: „Und nun ist nichts an ihm. Und er ist nackt wie ein Heiliger. Hell und schlank.“ (60) Der Topos des nackten Heiligen bildet ein festes Erzählelement christlicher Martyrien. Das narrative Grundmuster ist dabei außerordentlich stabil. Es gründet auf der Unterscheidung eines natürlichen von einem symbolischen Körper des Heiligen. In gleicher Weise, wie der natürliche, nackte Körper dabei gemeinhin mit beeindruckendem Einfallsreichtum physischen Peinigungen unterzogen wird, wird der auf die göttliche Herrschaft verweisende symbolische Körper gestärkt. Körperliches Leiden wird in der christlichen Tradition demnach von Beginn an einer transzendenten Sinnhaftigkeit unterstellt. Repräsentiert Christus selbst dabei den Prototyp dieser Verschränkung von natürlichem und symbolischem Körper¹²⁶, so übernimmt in der Folge jeder Heilige das von Jesus aufgegebene Leiden, um seinen nackten Leib gegen die Zugehörigkeit zu einer höheren Körperschaft einzutauschen.

Auch der Fähnrich steht offensichtlich in dieser Tradition.¹²⁷ Zwar ist sein nackter Körper offenkundig – noch – keiner physischen Gewalt ausgesetzt. Auch die erotische Verführungskraft der Gräfin kann hingegen als Zu- und Angriff auf den natürlichen Körper des Fähnrichs verstanden werden. Sexuelle Versuchung und Marterung des Leibes sind analog strukturiert, versuchen sie doch (auf ihre je spezifische Weise), Macht über den natürlichen Körper des Soldaten zu erlangen, indem sie danach streben, ihn einer weltlichen Sphäre einzuverleiben. So übernimmt die Gräfin innerhalb der geschlechtlichen Entwicklung des Fähnrichs die Funktion, seinen natürlichen Körper erotisch in Beschlag zu nehmen: „Die Gräfin lächelt./ Nein. Aber das ist nur, weil das Kindsein ihm von den Schultern gefallen ist, dieses sanfte dunkle Kleid. Wer hat es fortgenommen? ‚Du?‘ fragt er mit einer Stimme, die er noch nicht gehört hat. ‚Du!‘“ (60) Umgekehrt wird die Sphäre des Militärischen zunächst als Lebensbereich

¹²⁶ Koschorke rekonstruiert den Einzug des christologischen Herrschaftsmodells in die Legitimationsnarrative des säkularen Staatswesens. Vgl. Koschorke, Albrecht: Der nackte Herrscher. In: Thomas Frank u.a. (Hg.): Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Frankfurt a.M. 2002. S.233-243. Hier S.238: „Wie Christus, der in paradoxer Einheit Gott ‚und‘ Mensch war, vereint der König, sein Stellvertreter auf Erden, zwei Naturen in sich: seinen natürlichen Körper, der hilflos und sterblich ist, und seinen symbolischen Körper, der das unsterbliche Königtum als solches bedeutet. Ahmt der Herrscher in seinem symbolischen Sein die Göttlichkeit Christi nach, so kann er sich in seiner kreatürlichen Existenz auf das Menschenschicksal des Erlösers beziehen. Die Zwei-Körper-Lehre sichert dem König die ‚imitatio Christi‘ auch dort, wo er all seiner Herrlichkeit entblößt ist. [...] Sie [die entmachteten weltlichen Herrscher] versuchen, der Profanisierung ihrer Reduktion auf den natürlichen und das heißt: sterblichen Körper dadurch zu entkommen, dass sie diese Reduktion selbst noch christologisch umwenden. Den Liquidationswillen ihrer Verfolger, der auch und gerade den Zeichen des Königtums gilt, fügen sie als bestätigendes Element in ihre Erzählung vom herrscherlichen Martyrium ein.“

¹²⁷ Auf weitere Parallelen zwischen der christlichen Heilsgeschichte und der ebenso teleologisch determinierten Identitätssuche des Fähnrichs sollte in dieser Arbeit nicht lückenlos eingegangen werden. An dieser Stelle sei lediglich darauf hingewiesen, mit welcher Beständigkeit sich christologische Narrative in den Text einschreiben. Sie reichen von der bereits erwähnten Madonnenvision über die fingierte Eucharistiefeier (50), die imaginierte Krönung des Protagonisten und dessen Passionsweg bis zur Schlusszene der um ihren Sohn trauernden Mutter (69).

akzentuiert, der sich den Beschaffenheiten und Eigenansprüchen des natürlichen Körpers widersetzt. Wenn die Gräfin den Fähnrich fragt: „Sehnt es dich nach deinem rauhen Rock?“¹²⁸ (60), so insinuiert sie eine eigentümliche Aversion des physischen Körpers gegen sein politisches Kleid.

Indes weist bereits das im Umkreis der ‚Weise von Liebe und Tod‘ entstandene Gedicht ‚Der Fahnenträger‘ darauf hin, dass es gerade die gelingende vestimentäre Ausdehnung des natürlichen Körpers ist, die das politisch verortete Individuum von der Menge der übrigen Soldaten unterscheidet: „Die Andern fühlen alles an sich rauh/ und ohne Anteil: Eisen, Zeug und Leder. [...] er aber trägt – als trüg er eine Frau –/ die Fahne in dem feierlichen Kleide.“¹²⁸ Während die gestaltlose Masse der ‚Andern‘ ihr politisches Kleid jedoch als störenden Fremdkörper begreift, der sich außerhalb ihres Leibes angesiedelt hat, bezieht der Fahnenträger die Legitimation seiner politischen Existenz gerade aus der Inklusion der Rüstung in seinen natürlichen Körper. Die politische Investitur ist mithin keine Einkleidung wie jede andere. Sie stellt eine besondere Verbindung zwischen dem Kleid und seinem Träger her, insofern sie tatsächlich imaginierten ‚Anteil‘ am natürlichen Körper des Soldaten hat. Die Eintragung der Physis in das Feld des Politischen (oder umgekehrt: die politische Bemächtigung und Verlängerung des natürlichen Leibes) gründet dabei aber – dies zeigt die Zusammenführung von Frau und Fahne unmissverständlich an – auf einer erotischen Substitutionsfigur. Die Fahne (als Teil des politischen Kleides) partizipiert am natürlichen Körper ihres Trägers, insofern sie die zuvor von der Gräfin ausgehende sexuelle Verführungskraft¹²⁹ auf sich zieht und zugleich transzendiert. Wenn nämlich das christliche Herrschaftsmodell im Bild des nackten Königs bereits die Inklusion des nackten Körpers in den Bereich der Transzendenz modelliert hatte, dann invalidiert – in direkter Nachfolge des Martyriums Christi – der natürliche Körper des Fähnrichs aus dem Zugriffsbereich weiblicher Sexualität in das Imaginäre politischer Sinnstiftung.

2.5.3 Frauenopfer III

Die Frau – so lässt sich umgekehrt sagen – bedroht also die vollständige politische Überformung des Subjekts und damit die Stabilität des gesamten Männerbundes, indem sie erotische Ansprüche auf den natürlichen Körper des Soldaten anmeldet. Ihrer Verführungsgewalt ist es

¹²⁸ Vgl. Rilke, Werke. Bd.1. S.485.

¹²⁹ Die Gräfin nimmt damit nicht nur den Platz der abwesenden Geliebten (vgl. 2.1.2) ein sondern verkörpert („Frierst Du? – Hast du Heimweh?“ (60)) auch die mütterliche Sorge. Auf die daraus resultierende ödipale Figurenkonstellation sei an dieser Stelle nur am Rande verwiesen. Sie lässt die Identitätssuche unter psychoanalytischem Blickwinkel als Entwicklungsgeschichte erscheinen, die die Konkurrenz zwischen weiblicher und männlicher Bemächtigung des natürlichen Körpers als Widerstreit von Inzestwunsch und Kastrationsangst beschreibt.

anzulasten, dass der Fähnrich seine militärische Funktion vernachlässigt und zu spät zur Schlacht erscheint:

Und mit verschlagenem Atem stammeln Hörner im Hof:/ Sammeln, sammeln!/ Und bebende Trommeln.// Aber die Fahne ist nicht dabei./ Rufe: Cornet!/ Rasende Pferde, Gebete, Geschrei,/ Flüche: Cornet!/ Eisen an Eisen, Befehl und Signal;/ Stille: Cornet!/ Und noch ein Mal: Cornet!/ Und heraus mit der brausenden Reiterei./ - - - - - / Aber die Fahne ist nicht dabei. (65f.)

Angesichts der Dichte symbolischer Verweisstrukturen kann indes leicht ein Umstand in Vergessenheit geraten, der auf gänzlich gegenständliche Weise die Existenz der soldatischen Einheit bedroht: der Krieg. Mit dem Morgengrauen dringt er in die Schlossgemächer ein, durchbricht die imaginierte Sicherheit des „hinter hundert Türen“ (64) verborgenen Turmzimmers und schreibt die Wirklichkeit seiner gewaltsamen Taten in die Traumhaftigkeit des erotischen Einheitserlebnisses ein. Die Harmonie morgendlicher Dämmerung verwandelt sich unvermittelt in ein Inferno: „Alles ist hell, aber es ist kein Tag./ Alles ist laut, aber es sind nicht Vogelstimmen./ Das sind die Balken, die leuchten. Das sind die Fenster, die schreien. Und sie schreien rot, in die Feinde hinein, die draußen stehn im flackernden Land, schreien: Brand.“ (65) Mit dem Einbruch der Gewalt ist indes nicht nur die Eintracht der beiden Liebenden beendet. Die existentielle Zukunft des Fähnrichs und seiner Kameraden – und mithin das Fortbestehen der politischen Gemeinschaft selbst – steht auf dem Spiel.

Auf der Suche nach einer Erklärung kultureller Gründungsmodelle hat der Religionswissenschaftler René Girard versucht, den Werdegang gesellschaftlicher Formierungsprozesse nachzuzeichnen. Dazu rekonstruiert er zunächst jeglichen Gewaltakt als mimetische Praxis. Die Existenz sozialer Zusammenschlüsse ist demnach permanent von jener zerstörerischen Eskalation menschlicher Gewalt bedroht, die als Ergebnis einer fortwährenden Nachahmung der Gewalt des Vorgängers verstanden werden kann. In dem Maße, in dem Ursprungs- und Folgegewalt zunehmend ununterscheidbar werden, verselbständigt sich der Kreislauf der Aggression und gefährdet letztlich – unabhängig vom eigentlichen Ausgangspunkt der Gewalt – die Stabilität des Sozialen selbst:

Der geringste Gewaltakt kann eine verheerende Eskalation zur Folge haben. [...] Früher oder später kommt anscheinend immer jener Moment, wo man sich der Gewalt nur noch mit Gewalttätigkeit entgegenstellen kann; dabei ist es unwichtig, ob man gewinnt oder verliert – die Gewalt geht immer als Siegerin hervor. Die Gewalt hat [...] mimetische Wirkungen. Je mehr sich die Menschen bemühen, sie zu bewältigen, desto mehr Nahrung liefern sie ihr; sie verwandelt die Hindernisse, die man ihr entgegenstellen glaubt, in Hilfsmittel; sie gleicht einem flammenden Feuer, das alles verzehrt, was man darauf schüttet, um es zu ersticken.¹³⁰

¹³⁰ Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a.M. 1992. S.50f.

Die zuvor geschilderte Szenerie scheint einen solchen Zustand eskalierter „wesenhafte[r]“¹³¹ Gewalt zu markieren, bedroht die ubiquitäre kriegerische Aggression doch offensichtlich die Einheit und Stabilität des Soldatenbundes:

Und mit zerrissenem Schlaf im Gesicht drängen sich alle, halb Eisen, halb nackt, von Zimmer zu Zimmer, von Trakt zu Trakt und suchen die Treppe./ Und mit verschlagenem Atem stammeln Hörner im Hof:/ Sammeln, sammeln! (65)

Erst langsam beginnt die gefährdete politische Gemeinschaft, angesichts der nahenden Gewalt um ihre militärische Neuformierung zu kämpfen. Die kollektive Desorientierung liegt aber augenscheinlich in der Abwesenheit von Fahne und Fähnrich begründet: „Aber die Fahne ist nicht dabei. Rufe: Cornet! Rasende Pferde, Gebete, Geschrei,/ Flüche: Cornet!/ Eisen an Eisen, Befehl und Signal; Stille: Cornet!“ (66)¹³² Erst ihr gemeinsames Erscheinen ermöglicht ein kollektives Handeln, das sich auf die Sichtbarkeit und sinnliche Präsenz der Fahne selbst gründet: „Aber da fängt sie zu scheinen an, wirft sich hinaus und wird groß und rot... [...] Da brennt ihre Fahne mitten im Feind und sie jagen ihr nach.“ (67) Das Eintreffen des Fähnrichs auf dem Schlachtfeld aber hängt unmittelbar von der Entscheidung ab, die Gräfin im brennenden Schloss zurückzulassen und statt ihrer die Fahne – auf den Armen tragend „wie eine weiße bewußtlose Frau“ (67) – zu retten. Der Formierung des Männerbundes (und damit der Formierung eines handlungsfähigen militärischen Kollektivs) geht ein Frauenopfer voraus.¹³³ Einmal mehr – und an dieser Stelle offenbart sich die Korrelation in ihrer ganzen Drastik – scheint die politische Inklusion nur auf Kosten einer Aussonderung des Weiblichen zu haben zu sein (vgl. 2.2.2, 2.3.2).¹³⁴

Wiederum Girard hat dem Zusammenhang zwischen sozialer Stabilität und punktueller Gewalt in seinen Werken größere Aufmerksamkeit geschenkt. Die zuvor konstatierte Krise der Gesellschaft im Zeichen mimetisch begründeter Gewalt kann demnach nur überwunden werden, indem sich die zirkuläre Logik kollektiver Aggression auf ein Opferobjekt richtet, das (damit) außerhalb der zu schützenden Gemeinschaft steht. Effekt und Funktion dieser Umlen-

¹³¹ Ebd., S.49.

¹³² Das Textbild wiederholt auf der Ebene der Signifikanten diese Abwesenheit, indem es Gedankenstriche an die Stelle der Narration setzt.

¹³³ In beiden früheren Textvarianten von 1899 und 1904 wurde die geopfert Frau letztlich restituiert. So heißt es in der Urfassung: „Ein riesiger Kürassier (er ist später bei St. Gotthardt gefallen) trug die Gräfin aus dem brennenden Schloß. Wie durch ein Wunder gelang die Flucht. Aber man weiß ihren Namen nicht und nicht den Namen des Sohns, den sie bald in anderen friedlichen Landen gebar.“ (21) Die heilsgeschichtliche Symbolik ist unübersehbar. Sie wurde in der Endversion offensichtlich zugunsten einer sinnträchtigen Semiotik des Opfers beseitigt.

¹³⁴ Einen Überblick über die Opfermotivik um die Jahrhundertwende liefert Brittnacher, Hans Richard: *Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de siècle*. Köln u.a. 2001. Ein Versuch, den Zusammenhang zwischen politischer Gründung und Frauenopferung (im barocken Märtyrerdrama) zu explizieren, liegt mit Peter-André Alts Studie vor: *Alt, Peter-André: Der Tod der Königin. Frauenopfer und politische Souveränität im Trauerspiel des 17. Jahrhunderts*. Berlin/New York 2003.

kung ist nicht nur die Regulation des Gewaltpotentials sondern vielmehr die Bekräftigung der gesellschaftlichen Ordnung selbst: „In erster Linie beansprucht das Opfer nämlich für sich, Zwistigkeiten und Rivalitäten, Eifersucht und Streitigkeiten zwischen einander nahestehenden Personen auszuräumen; es stellt die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft wieder her, es verstärkt den sozialen Zusammenhalt.“¹³⁵ Das Opfer übernimmt soziale Funktionen. Es wird demnach, indem es aus der Gesellschaft ausgestoßen wird, im gleichen Moment auf paradoxe Weise in sie aufgenommen: „Der Sündenbock, ein Fremdling, auch wenn er ein Teil der Gruppe ist.“¹³⁶ Indem der Sündenbock an den Rändern des Politischen gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Ordnung steht, kann er Teil der gesellschaftlichen Selbstbeschreibungspraxis werden und der Gemeinschaft zu ihrer symbolischen Anschauung verhelfen:

Das Opfer tritt nicht an die Stelle dieses oder jenes besonders bedrohten Individuums, es wird nicht diesem oder jenem besonders blutrünstigen Individuum geopfert, sondern es tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitgliedern der Gesellschaft dargebracht. Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor ihrer eigenen Gewalt, es lenkt die ganze Gemeinschaft auf andere Opfer außerhalb ihrer selbst.¹³⁷

Die Opferung der Gräfin findet demgegenüber unbemerkt statt, ist dem kollektiven Blick der Kompanie offenbar entzogen und scheint sich jener funktionalen Vereinnahmung, die eine im Opfer gegenwärtig werdende Veranschaulichung politischer Bündnisse konstatieren will, geradezu zu widersetzen. Wenn zuvor indes von der Eintragung des eigentlich ausgeschlossenen Opfers in das Innere der Gemeinschaft die Rede war, dann spiegelt sich diese Paradoxie in jener literarischen Inszenierung, die die spezifischen Merkmale einer erotisierten Sphäre des Weiblichen in das Erscheinungsbild des geretteten Ersatzobjektes selbst aufnimmt: „Aber da fängt sie [die Fahne] zu scheinen an, wirft sich hinaus und wird groß und rot ...“ (67) Eben jenes Ersatzobjekt – die Fahne – kann (im Sinne Girards) im entscheidenden Moment als affirmative Selbstvergegenwärtigung der Gemeinschaft fungieren, weil das Opfer in ihm immanent präsent bleibt. Umgekehrt ist die geopfert Frau nur mehr in dem Maße gegenwärtig, in dem sie für die Selbstbeschreibungspraktiken des Politischen zuträglich ist und dem Männerbund – in Gestalt der Fahne – zur symbolischen Anschauung seiner selbst verhilft.

2.5.4 Fahne: Fetisch und leerer Signifikant

Wenn die Fahne zuvor als Ersatzobjekt für die in den Flammen zurückgelassene Gräfin bezeichnet werden konnte, dann soll abschließend nach den spezifischen semiotischen Bedingungen gefragt werden, die eine solche – auf Substitutionsverfahren gründende – Sinnstiftung

¹³⁵ Girard, Das Heilige. S.19.

¹³⁶ Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Freiburg i.Br. u.a. 1983. S.78.

¹³⁷ Girard, Das Heilige. S.18.

politischer Symbolik allererst ermöglichen. Das ursprüngliche erotische Zielobjekt kann im Moment der kriegerischen Offensive scheinbar problemlos gegen die Standarte eingetauscht werden, ohne dass die Abwesenheit der Frau dabei als Unzulänglichkeit erfahren wird. In gleicher Weise nämlich, in der der weibliche Körper im Augenblick seiner Opferung für das männerbündische Unternehmen operationalisierbar gemacht werden kann, tragen sich die erotischen Qualitäten der Frau in das Erscheinungsbild der Fahne ein und machen eine sinnliche Dimension politischer Identitätsbestimmung sichtbar. Im gemeinsamen Vorstoß von Fähnrich und Fahne scheint sich der Liebesakt mit der Gräfin zu wiederholen und die Fahne offenbart ihre eigenen erotischen Bindungskräfte. Zu fragen ist angesichts dieser Motivik einerseits nach den Bedingungen, unter denen eine solch erotisierende Aufladung politischer Symbolik zu denken ist sowie andererseits nach den Konsequenzen für die in symbolischen Sinnzusammenhängen praktizierten Verfahren der Bedeutungsherstellung.

Die Substitutionslogik, die die eigentliche Richtung der Begierde zugunsten eines Gegenstandes aufgibt, der keine offensichtlichen Beziehungen zum originären Zielobjekt unterhält, scheint auf einem fetischistisch gesteuerten Konstruktionsprinzip zu basieren. Mit diesem Vergleich soll indes nur sekundär auf das in Anthropologie und Ethnologie erforschte Phänomen der kultischen Belebung materieller Objekte der Lebenswelt hingewiesen werden.¹³⁸

Es ist vielmehr die spezifische semiotische Struktur des Fetischs, die den Ersetzungsvorgang beschreibbar macht, der für die Organisation der Schlusszene verantwortlich ist. Sigmund Freud hat in einer seiner letzten Arbeiten versucht, den psychischen Mechanismus freizulegen, der dem Fetischismus – als sexueller Abnormität – zugrunde liegt.¹³⁹ Seine Überlegungen führen fetischistische Krankheitsfälle auf die traumatische männliche Kindheitserfahrung zurück, die nackte Mutter ohne Penis zu sehen und diesen Mangel für das eigene Subjekt als Bedrohung zu empfinden (Kastrationsangst). Freud zufolge führt dieser Schock in krankhaften Fällen zunächst zur imaginären Restituierung des Penis, wobei sich als ideale Substitutionen gerade jene Objekte anbieten, die in der Kindheitswahrnehmung dem traumatischen Erlebnis unmittelbar vorausgingen (Fuß, Schuh, Strumpf): „Um es klarer zu sagen, der Fetisch ist der Ersatz für den Phallus des Weibes (der Mutter), an den das Knäblein geglaubt hat und auf den es [...] nicht verzichten will.“¹⁴⁰

Der fetischistisch aufgewertete Gegenstand ist also zunächst Ergebnis einer Verschiebung vom fehlenden Penis der Mutter zum imaginierten Penis des Fetischs. Im Zuge der zuneh-

¹³⁸ Einen neueren Überblick über Fetische aus ethnologischer Perspektive liefert: Kohl, Karl-Heinz: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003.

¹³⁹ Freud, Sigmund: Fetischismus. In: ders.: Studienausgabe Bd.3. Psychologie des Unbewußten. Hg. v. Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a.M. 1982. S.379-388.

¹⁴⁰ Ebd., S.383f.

menden Verdrängung des traumatischen Erlebnisses wird die Erinnerung an den nicht vorhandenen Phallus der Mutter ausgelöscht. Besaß der Fetisch also anfänglich einen referentiellen Bezugspunkt, da er stets – eine Tatsache, die gerade als Ergebnis der psychoanalytischen Aufklärungsarbeit zu verstehen ist – auf den abwesenden Penis der Mutter verwies, so büßt er mit dem traumatisch motivierten „Haltmachen der Erinnerung“¹⁴¹ den eigentlichen Ursprung seiner Genese ein. Die Substitutionsbewegung, deren Resultat er ist, wird im Zuge der allmählichen Verdrängung des schockartigen Erlebnisses unsichtbar. Das fetischistische Objekt lässt in der Folge keine Rückbindung an ein originäres Begehren erkennen und wird selbst zum Ziel des sexuellen Verlangens. Das ehemals Repräsentierte löst sich angesichts der sichtbaren Gegenwart seines eigenen Repräsentanten auf eigentümliche Weise auf.

Sowohl die Gräfin als auch die Fahne machen Ansprüche an den Fähnrich geltend, indem sie von unterschiedlichen Seiten seine vollständige emotionale Aufmerksamkeit einfordern. Während das Paar die gemeinsame Liebesnacht „hinter hundert Türen“ (64) im Turmzimmer verbringt, besetzt das politische Symbol mit dem „Vorsaal“ (63) jenen Schwellenraum, der die Grenze zwischen Affektivität und militärischem Kalkül – und damit zwischen natürlichem und politischem Körper – markiert. Mit der Entscheidung, seine Fahne – statt der Frau – aus dem brennenden Schloss zu retten, vollzieht der Fähnrich schließlich jene Verschiebungsgeste, die die Begehrensrichtung von einer ursprünglichen, weiblichen Erotik auf einen sekundären unbelebten Gegenstand verlagert, dessen phallische Kennzeichen zudem die homoerotischen Bindungskräfte im Innern der Kompanie anzeigen: „Die Fahne steht steil, gelehnt an das Fensterkreuz. Sie ist schwarz und schlank.“ (63) Wenn die Fahne schließlich den Platz der geopfert Gräfin einnimmt und deren erotische Merkmale zudem in ihr eigenes Erscheinungsbild einträgt, so werden die Eckpunkte der Freudschen Theorie des Fetischs sichtbar. Der Substitutionsvorgang, der für die erotische Besetzung der Fahne (und somit für den inneren Zusammenhalt des Männerbundes) ursprünglich verantwortlich ist, müsste demnach im Zuge der Fetischisierung des politischen Symbols verschleiert werden. In der Tat wird die Ersetzungsmechanik, auf der letztlich auch die kollektive Verbundenheit der Soldaten gründet, im Moment des funktionalen Einsatzes der Fahne verwischt. Ein einziger Hinweis zeugt von dem gewaltsamen Ursprung jener neuen Sinngehalte, die mit der Erotisierung des Politischen ab sofort in der Fahne verhandelt werden: „Auf seinen Armen trägt er die Fahne wie eine weiße, bewußtlose Frau.“ (67)¹⁴² Wenn Fahne und Frau hier allerdings vergleichend ein-

¹⁴¹ Ebd., S.386.

¹⁴² Im weiteren Verlauf der Handlung lässt sich das Frauenopfer an keiner Stelle mehr rekonstruieren: „Und da kommt auch die Fahne wieder zu sich und niemals war sie so königlich; und jetzt sehn sie sie alle, fern voran, und erkennen den hellen, helmlosen Mann und erkennen die Fahne...“ (67) In dem bereits angesprochenen Gedicht ‚Der Fahnenräger‘ sind die Spuren der weiblichen Erotik, die dem politischen Symbol eingepägt werden,

ander gegenübergestellt werden, so ist mit der Analogisierung doch zugleich angezeigt, dass es sich bei der Fahne keineswegs um ein Objekt handelt, das sich gegenüber einem ursprünglich Begehrten defizitär verhielte. Der Vergleich verschweigt vielmehr geradezu, dass die Rettung der Standarte auf einer brutalen Auslöschung des eigentlichen – ihr eigenes Bedeuten allererst ermöglichenden – Begehrensobjektes beruht: Fahne und Frau sind im Moment der kriegerischen Offensive ununterscheidbar geworden. Die Fahne nimmt das weibliche Muster erotischer Vereinnahmung zwar in sich auf, offenbart aber gerade insofern fetischistische Qualitäten, als sie ihre weitere Gültigkeit und Bedeutsamkeit aus der vollständigen Tilgung ihrer Herkunftsstruktur bezieht.

Die Einheitserfahrung eines weiblich koordinierten Bindungsmodells wird offensichtlich zugunsten einer „erotisch besetzte[n] Materialität der Dinge“¹⁴³ aufgegeben. Der ehemals auf eine außermaterielle Wirklichkeit verweisende Signifikant schöpft seine Bedeutung nicht länger unter Berufung auf die Substanz eines originären Signifikats sondern verhandelt die zuvor von weiblichen Instanzen beantworteten Fragen nach genealogischer und sexueller Identität unter der gegenwärtigen Einheit seiner sinnlichen Anschauung. Was aber bedeutet diese Tilgung des Referenzmodells für die Beschaffenheit der politischen Identität? Um ihre Gültigkeit – als gegenständlicher Ausdruck der Beziehung des Fähnrichs zum Politischen wie als symbolisches Bindemittel der Kompanie selbst – weiterhin gewährleisten zu können, muss die Fahne (wie gesehen) weiblich präfigurierte Merkmale in ihr materielles Erscheinungsbild eintragen. Wenn sie mit dieser Eintragung aber zugleich die Notwendigkeit des Rückbezugs auf ein Ursprungsmodell hinfällig macht, bedarf sie in der Folge nicht länger der Rechtfertigung einer Bedeutsamkeit, die jenseits ihrer konkreten Materialität angesiedelt wäre. Ihre sinnliche Gegenwart scheint den Soldaten als Bescheinigung ihrer eigenen politischen Existenz zu genügen:

Und da kommt auch die Fahne wieder zu sich und niemals war sie so königlich: und jetzt sehn sie sie alle, fern voran, und erkennen den hellen, helmlosen Mann und erkennen die Fahne... [...] Da brennt ihre Fahne mitten im Feind und sie jagen ihr nach. (67)

Hinter der bedeutungsträchtigen Materialität der Fahne wird das ursprüngliche Bindungsmodell unsichtbar. Mit der Tilgung des weiblichen Referenzsystems kann das Symbol an seiner Oberfläche offensichtlich Sinngehalte verhandeln, die für die Konstitution, die Organisation

expliziter zu entziffern: „Er [der Fahnenräger] kann allein, wenn er die Augen schließt,/ ein Lächeln sehn: er darf sie [die Fahne] nicht verlassen. –// Und wenn es kommt in blitzenden Kürassen/ und nach ihr greift und ringt und will sie fassen –// dann darf er sie abreißen von dem Stocke/ als riß er sie aus ihrem Mädchentum,/ um sie zu halten unterm Waffenrocke.“ Hier wird das Bündnis zwischen Fähnrich und Fahne zudem als Akt einer politischen Trauung inszeniert: „Er [der Fähnrich] aber trägt – als trüg er eine Frau –/ die Fahne in dem feierlichen Kleide./ Dicht hinter ihm geht ihre schwere Seide,/ die manchmal über seine Hände fließt.“ Vgl. Rilke, Werke, Bd.1, S.485f.

¹⁴³ Wagner-Egelhaaf, Kultbuch. S.549.

und die Selbstbeschreibung der politischen Identität des Einzelnen wie der Gemeinschaft wesentlich sind. Indes scheint die symbolische Sinnstiftung des Politischen umgekehrt nicht ohne Bezugnahme auf das weibliche Ausgangsmodell auskommen zu können, zeugt die Spezifik der literarischen Inszenierung der Fahne doch ebenso vom Fortbestand und der nachträglichen Inklusion des eigentlich Ausgeschlossenen. In gleichem Maße, in dem das Weibliche aus den Begründungsversuchen des Männerbundes entfernt wird, scheint es für die imaginäre Identität des Politischen konstitutiv zu sein. Die Frau, die im Moment ihrer Opferung das Außen des politischen Formierungsprozesses markiert, kehrt auf paradoxe Weise ins Innere der männlichen Legitimation zurück und trägt sich in die symbolische Selbstbeschreibungspraxis der Kompanie ein.

Der Politologe Ernesto Laclau hat – ausgehend von der allgemeinen Frage nach der Herstellung der Kohärenz diskursiver Formationen – versucht, die kulturellen Techniken freizulegen, die für die Äquivalenz eines komplexen politischen Systems verantwortlich sind, das sich nicht länger auf essentialistische Begründungen stützen kann sondern sich als Ensemble differentieller Positionen präsentiert. Laclau fragt nach den Bedingungen, unter denen eine Stabilisierung von Bedeutung der internen diskursiven Differenzen, die für die Formierung moderner Gesellschaftssysteme verantwortlich ist, möglich werden kann. Dazu beschreibt er zunächst den ambivalenten Mechanismus, der jeder politischen Identitätsstiftung zugrunde liegt:

Einerseits hat jedes Element des Systems nur insofern eine Identität, als es von den anderen verschieden ist. Differenz = Identität. Andererseits jedoch sind alle diese Differenzen einander äquivalent, soweit sie alle zu dieser Seite der Grenze der Ausschließung gehören.¹⁴⁴

Ebenso wie die Verortung des einzelnen Systemelements demnach zweifach gewährleistet wird, vollzieht auch die politische Formierungsdynamik eine doppelte Bewegung, indem sie ihre Identität einerseits als Spiel ihrer internen Differenzen bestimmt¹⁴⁵ und diese Differenzen andererseits in dem Moment einebnet, in dem sie sie antagonistisch von einem Außen der Gemeinschaft abgrenzt und damit die Äquivalenz des Systems sicherstellt. Die Frage nach einer inneren Identität des Politischen ist von der nach den Rändern des Diskurses nicht länger zu unterscheiden. Die Selbstbeschreibung einer solchen, differentiell verfassten Identität ist indes nur unter den Bedingungen möglich, dass das Ausgeschlossene des Systems (das ja

¹⁴⁴ Laclau, Ernesto: Emanzipation und Differenz. Wien 2002. S.67.

¹⁴⁵ Rilke imaginierte in einem Brief vom 14.02.1926 an Aurelia Gallarati-Scotti präzise eine solche differentiell verfasste nationale Identität für die verschiedenen Völker Österreichs: „Ainsi, si j’ai toujours détesté le nationalisme allemand, prétention de parvenu vaguement américanisé, j’ai regretté le manque d’un essai de donner aux différents éléments de l’Autriche (qui pourtant pendant des siècles aurait eu le temps de préparer un lent et fécond accord de sa mosaïque multicolore) un sentiment commun, nourri par ses contrastes intelligemment conciliés.“ Zitiert nach Rilke, Rainer Maria: Briefe zur Politik. Hg. v. Joachim W. Storck. Frankfurt a.M./Leipzig 1992. S.470f.

dessen Äquivalenz gerade garantiert) artikuliert und der immer schon differentielle Akt der Signifikation selbst unterminiert wird:

Wenn wir die Grenzen der Bezeichnung bezeichnen wollen [...], steht uns dafür kein direkter Weg offen. Die einzige Möglichkeit besteht in der Subversion des Bezeichnungsprozesses selbst. Durch die Psychoanalyse wissen wir, wie etwas nicht Repräsentierbares – das Unbewußte – als Darstellungsmittel nur die Subversion des Bezeichnungsprozesses finden kann. [...] Wenn jedoch alle Darstellungsmittel von Natur aus differentiell sind, dann ist eine solche Signifikation nur möglich, wenn die differentielle Natur der Bezeichnungseinheiten subvertiert wird, wenn die Signifikanten sich ihrer Verknüpfung mit einzelnen Signifikaten entleeren und die Rolle übernehmen, das reine Sein des Systems zu repräsentieren. [...] Nur durch die Privilegierung der Äquivalenzdimension bis hin zu dem Punkt, an dem ihre differentielle Natur fast schon ganz getilgt ist – das heißt nur durch das Entleeren ihrer differentiellen Natur –, kann das System sich selbst als Totalität bezeichnen.¹⁴⁶

Wenn jeder Diskurs sich als Versuch konstituieren will, „das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren“¹⁴⁷, dann sind es Laclau zufolge solche – jeglicher Verknüpfung zu einzelnen Signifikaten entledigten und damit – leeren Signifikanten, die das undarstellbare Differentielle der politischen Identität in materielle Anschauung überführen können. Sie löschen die internen Differenzen des Systems, indem sie sie äquivalent einem Außen des Diskurses gegenüberstellen, dessen Bezeichnung – die zugleich die „Grenzen der Bezeichnbarkeit“¹⁴⁸ darstellt – von der Selbstbeschreibung des Systems nicht zu unterscheiden ist.¹⁴⁹ Ebenso wie der Fetisch seine Bedeutung (ohne das Wissen um ein eigentliches Begehrensojekt) an seiner gegenständlichen Oberfläche artikuliert, so ist auch der leere Signifikant nicht auf eine essentialistische Begründung des Politischen angewiesen und verhandelt diskursive Sinngehalte verschiedener Art unter der Einheit seiner symbolischen Form, ohne selbst auf Konkretes zu verweisen.¹⁵⁰ Die Verschiebung der Bedeutungstiftung auf die horizontale Achse der Signifikanten verweist auf eine „Rhetorizi-

¹⁴⁶ Laclau, Emanzipation. S.69.

¹⁴⁷ Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 2.Aufl. Wien 1991. S.150

¹⁴⁸ Marchart, Oliver: Undarstellbarkeit und ‚ontologische Differenz‘. In: ders. (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Wien 1998. S.7-20. Hier S.9.

¹⁴⁹ Zu verschiedenen (systemtheoretischen, psychoanalytischen, geschlechterspezifischen) Kontextualisierungen des Konzepts vgl. Marchart, Oliver (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Wien 1998. Eine Einführung in die Begrifflichkeiten der Theorie Laclaus bietet Stäheli, Urs: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Opladen 2001. S.193-223.

¹⁵⁰ Oliver Marchart hat versucht, die spezifische politische Theorie des leeren Signifikanten als allgemeine Symboltheorie fruchtbar zu machen: „Das ist es, was alle Symbole miteinander verbindet: ihre Leere, die Fülle signifiziert. [...] Die Kohärenz einer diskursiven Formation ist somit nichts anderes als der Effekt dieses Entleerungsprozesses. [...] Wir wären somit bei der politischen Reformulierung des Symbolbegriffs angelangt: Ein Symbol ist ein Signifikant, der nichts anderes signifiziert als die eigene Leere – und damit die (abwesende) Fülle der Gemeinschaft.“ Vgl. Marchart, Oliver: Symbol und leerer Signifikant. Zum Verhältnis von Kulturtheorie, Diskurstheorie und politischer Theorie. In: Frauke Berndt/Christoph Brecht (Hg.): Aktualität des Symbols. Freiburg i.Br. 2005. S.245-267. Hier S.267.

tät des Sozialen“¹⁵¹, die sich auch in der literarischen Inszenierung der Fahne als spezifisches symbolisches Verfahren der Imagination einer Grenze des Politischen offenbart.

Wenn die Gräfin nämlich (in ihrer Eigenschaft als Opferobjekt) aus der sozialen Formation ausgeschlossen wird, nur um sich anschließend in symbolischer Form wieder in sie einzutragen, so reflektiert der Text in dieser Kippfigur gerade den eigentümlichen Umstand, dass sich die Identität des Politischen offensichtlich an den Rändern der Gemeinschaft artikuliert. Um nun die Geschlossenheit – bzw. mit Laclau: die Äquivalenz – der sich sammelnden Kompanie anschaulich machen zu können und damit allererst herzustellen, treten Fähnrich und Fahne (als beliebige Elemente des Bedeutungssystems) aus der Äquivalenzkette heraus, um sich gegenüber einem feindlichen Außen zu positionieren und „die äquivalentielle Dimension als solche zu bezeichnen.“¹⁵² Sowohl die Fahne als auch ihr Träger entledigen sich dazu ihrer partikularen Signifikate. Wird in einen Fall jegliche Bezugnahme des Subjekts auf eine geographische, sexuelle oder genealogische Verortung getilgt, so offenbart das politische Symbol wie gesehen fetischistische Qualitäten und verschleiert die seiner Signifikation zu Grunde liegende Ersetzungsfigur. Stattdessen behauptet es eine Bedeutsamkeit, die ihre Geltung nicht aus dem Rückgriff auf legitimierte Diskurse schöpft (und damit essentialistisch begründbar wird), sondern aus der unhintergehbaren Autorität der bildhaften Oberfläche des Signifikanten selbst. Hatte der Fähnrich bereits bei seiner militärischen Einsetzung die Fahne gegen einen Brief erhalten – ein Tausch, der paradigmatisch die diskursive Begründung des Politischen zugunsten einer Autorität des sinnlich Erfahrbaren ablöste (vgl. 2.3.1)¹⁵³ –, so wiederholt sich in den Schlusszenen diese Verschiebung hin zu einer ästhetischen Konstituierung und Konditionierung politischer Identität. Diese verlagert das Feld politischer Sinnstiftung vom Essentialismus transzendentaler Signifikate wiederum auf die Oberfläche jener Symbolik, die aus Laclaus Konzept des leeren Signifikanten abgeleitet werden konnte. Die Fahne verweigert sich einer Sinnstiftung, die jenseits ihrer konkreten sinnlichen Materialität stattfindet und bezieht ihre Legitimation aus der kollektiven Imagination eines Bedeutungszusammenhangs, die das Kollektiv selbst freilich gleichsam mitbegründet. Symbol und Symbolisier-

¹⁵¹ Hetzel, Andreas: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Oliver Flügel u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt 2004. S.185-210. Hier S.206. Die Trope, mit der sich die Entleerung des Signifikanten innerhalb der rhetorischen Systematik beschreiben lässt, ist offenbar die Katachrese. Ihr Gebrauch als Metapher, deren eigentliche Bedeutung (und deren Verweis auf eine eigentliche Bedeutung) nicht mehr gekannt wird bzw. verdrängt wurde, kann möglicherweise mit einer politischen Theorie des leeren Signifikanten zusammengedacht werden.

¹⁵² Marchart, Symbol und leerer Signifikant. S.265. „Die Kohärenz eines Bedeutungssystems wird somit aufgrund der Übernahme der allgemeinen Repräsentationsfunktion durch ein partikulares Element dieses Systems gewährleistet. Der symbolhafte Charakter dieses Elements besteht nicht in seiner konkreten Bedeutung, sondern darin, daß er diese Repräsentationsfunktion für das Gesamtsystem übernehmen kann und sich darin von seinen konkreten Bedeutungen gerade entleert.“ Ebd., S.264.

¹⁵³ Vgl. auch: Wagner-Egelhaaf, Kultbuch. S.549f.

tes sind fortan ununterscheidbar.¹⁵⁴ Die Fahne repräsentiert demnach nicht einen bestehenden Männerbund. Dieser wird im Augenblick der kollektiven Imagination ihrer Gültigkeit vielmehr allererst gestiftet.

2.5.5 Krieg und Gartenpartys

Der abschließende Untergang des Fähnrichs – der als Ausdruck einer ‚vitalistischen Stilisierung des Kriegstodes‘¹⁵⁵ bei der literarischen Kritik zumeist auf erhebliche Ablehnung stieß – stellt sich wie folgt dar:

Der von Langenau ist tief im Feind, aber ganz allein. [...] Langsam, fast nachdenklich, schaut er um sich. Es ist viel Fremdes, Buntres vor ihm. Gärten – denkt er und lächelt. Aber da fühlt er, daß Augen ihn halten und erkennt Männer und weiß, daß es die heidnischen Hunde sind –: und wirft sein Pferd mitten hinein. Aber, als es jetzt hinter ihm zusammenschlägt, sind es doch wieder Gärten, und die sechzehn runden Säbel, die auf ihn zuspringen, sind ein Fest. Eine lachende Wasserkunst. (68)

War zuvor der Fokus auf das symbolisch organisierte Handeln der Gemeinschaft gerichtet, so schwenkt die Perspektive also nun auf die Isolation des Fähnrichs ‚tief im Feind‘ und reformuliert die Frage nach der politischen Verfasstheit des Individuums. Die Schlusszene zeigt unmissverständlich an, dass sich ein Bewusstsein des Politischen nicht nur im Medium der kollektiven Imagination artikuliert sondern in der natürlichen Disposition des Subjekts selbst. Der Text inszeniert offenbar abschließend das Imaginäre politischer Zugehörigkeit als ästhetisches Ereignis, das auf die sinnliche Wahrnehmung des Einzelnen angewiesen bleibt. Damit aber verschränken sich ästhetische und politische Sinnstiftung bis zur Ununterscheidbarkeit: Der im Zeichen einer höheren Wahrheit (des Kollektivs) vollzogene Akt der Selbstopferung wird in die subjektive Erfahrung einer Wirklichkeit der Oberfläche überführt, in der allein die Anerkennung der Autorität manifester Signifikanten die politische Sinnstiftung sicherstellt. Die Signifikation der materiellen Oberfläche löst eine Bedeutungskonstituierung ab, die sich auf die Gültigkeit transzendentaler Signifikate beruft. Dies lässt sich anhand zweier Textbeobachtungen exemplifizieren:

1. Im Augenblick seines Märtyrertodes wird der natürliche Körper des Fähnrichs nicht nur endgültig dem politischen Körper der Gemeinschaft einverleibt. Natürlicher und transzendenter Körper sind fortan vielmehr nicht länger voneinander zu unterscheiden. Der natürliche Körper erfährt die an ihm vollzogene Opferung nicht mehr als Eingriff in sein ‚eigentliches‘, unbedingt zu erhaltendes biologisches Leben, sondern als Bestandteil seiner natürlichen Existenzbedingungen selbst: ‚Erst wo der Körper nicht mehr verheimlicht wird, kann es offenes politisches Leben geben, weil es erst da eine

¹⁵⁴ Vgl. Brunotte, *Zwischen Eros und Krieg*. S.60.

¹⁵⁵ Theel, *‚Alphabet des Unheils‘*. S.93.

reale Basis hat.¹⁵⁶ Bezeichnenderweise stürmt und stirbt der Fähnrich nicht länger unter der Bezeichnung seiner militärischen Funktion sondern als Privatmann ‚von Langenau‘.¹⁵⁷ Das Politische offenbart sich als Sphäre, die die unterschiedlichen Ansprüche des natürlichen und des transzendenten Körpers zur Auflösung bringt, indem es die Verfahren seiner Bedeutungsproduktion auf die Oberfläche der materiellen Wirklichkeit verlagert und auf den natürlichen Körper als realisierten Signifikanten dieser Verfahren zugreift.

2. Gleichzeitig zu dieser Signifikation der Außenseite des natürlichen Körpers wird die gewaltsame Kriegsrealität mit der poetischen Wirklichkeit effektiv inszenierter Garten- und Brunnenanlagen in Beziehung gesetzt. Dabei greift es indes zu kurz, die imaginierte Parallelwelt im Dienste einer Ästhetisierung der Gewalt lediglich als rhetorische Trope zu verstehen, die – als bloß poetische Oberfläche eines eigentlichen Ereignisses – der Realität des kläglichen Soldatentodes einen idealisierenden Vergleich zur Seite stellt. Die sprunghafte Verschränkung von Kriegserlebnis und Brunnenromantik zeigt vielmehr an, dass die Erfahrung militärischen Sterbens von der Praxis ästhetischer Imagination nicht zu unterscheiden ist und dass die Oberfläche poetischer Wahrnehmung mithin nicht stellvertretend für eine eigentliche – körperliche oder politische – Erfahrung steht, sondern diese allererst ermöglicht, indem sie sie als ästhetische Praxis der Versinnlichung ausweist. Die Sinnhaftigkeit des soldatischen Martyriums erscheint in dieser Hinsicht unter dem Vorzeichen einer subjektiv einzulösenden Materialisierung des politischen Geschehens als ästhetische Imagination. Erst unter Bezugnahme auf die poetisch vermittelte Oberfläche der Kriegswirklichkeiten gelingt demnach die Imagination politischer Identität als ästhetisches Ereignis.

Beiden Sinnstiftungsverfahren ist es mithin gemeinsam, dass sie eine sinnliche Dimensionierung des Politischen betreiben, indem sie Praktiken der Oberflächensignifikation entwickeln. Wird im einen Fall der natürliche Körper politisch signifikant, so ist es umgekehrt die – bis zur Ununterscheidbarkeit forcierte – Verbindung von ästhetischer und politischer Imagination, die nicht nur die sinnliche Evidenz politischer Bedeutungskonstitution anzeigt. Auch das schon skizzierte politische Potential, das der Text in seinem historischen Kontext offenbarte, kann auf diese Verschränkung von Ästhetik und Politik zurückgeführt werden. Wenn von

¹⁵⁶ Theweleit, Männerphantasien. Bd.2. S.212.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu Rilkes Konzeption eines ‚fremden‘ bzw. ‚eigenen‘ Todes. Auf ihr gründen die Beobachtungen von Walther, ‚Wie ein Fähnrich zum Feldweibel wird‘. S.134. Auch das Gedicht ‚Der letzte Graf von Brederode entzieht sich türkischer Gefangenschaft‘ verhandelt den Tod auf dem Schlachtfeld als Rückkehr in einen privaten Ursprungsraum: ‚Ein Entschluß/ hob ihn samt seiner Not und machte ihn// wieder zum Knaben fürstlichen Geblütes.‘ Vgl. Rilke, Werke. Bd.1. S.486.

Martina Wagner-Egelhaaf bereits gezeigt wurde, wie der ‚Cornet‘ zum kultisch rezipierten Text-Ereignis stilisiert wurde, indem „die Identifikationsangebote des Textes über die Materialität der Signifikanten ein abwesendes Signifikat umkreisen“¹⁵⁸, so scheint die politische Evidenz einer ästhetischen Bedeutungskonstitution, die auf der poetischen Aufwertung des sprachlichen Signifikanten basiert, unübersehbar.¹⁵⁹

Ästhetik und Politik greifen demzufolge aus zwei Richtungen ineinander und verwischen dabei ihre Demarkationslinien. Wird politische Sinnhaftigkeit einerseits unter Berufung auf die Materialität bildlicher, dinglicher und körperlicher Signifikanten als ästhetisches Ereignis inszeniert, so ist es andererseits die Materialität des Textes selbst, die im realhistorischen Kontext offensichtlich den Motor der kollektiven Kriegspantomatik bilden konnte. Semiotische Voraussetzung dieser zweifachen Verschränkung ist die vom Text inszenierte allmähliche Umkehrung der Signifikationsparadigmen. Standen sich zu Beginn des Prosagedichts imaginierte Signifikate und abwesende Signifikanten gegenüber (vgl. 2.1.3), so hat die vorliegende Arbeit aufzuzeigen versucht, welche Umstände dafür verantwortlich sind, dass die Möglichkeit der Sinnstiftung unmittelbar an die wahrnehmbare Außenseite der textuellen und dinglichen Wirklichkeit gebunden werden kann. Augenfälligstes Beispiel dieser Oberflächensignifikation stellte das politische Symbol der Fahne dar. Seine semiotische Reformulierung als leerer Signifikant soll an dieser Stelle indes nur beispielhaft für die vielfältigen inhaltlichen und formalen Strategien des Textes stehen, die auf eine Umstellung der Signifikationspraktiken von Inhalt auf Form zielen.

¹⁵⁸ Wagner-Egelhaaf, Kultbuch und Buchkult. S.541f.

¹⁵⁹ Ebd., S.555. „Worum es geht, ist die Übernahme der Kult-Ästhetik durch die Cornet-Interpreten, die in der Annäherung an die Figur des Cornets und an Rilkes Text die eigene Kongenialität erproben, ihr Selbstbild also, wie der Cornet und sein Autor, an eine Geste knüpfen. [...] Die Leerform des Cornets und seine vornehm-sakrale Einkleidung zogen die Identifikation der Rezipienten auf sich, der Soldaten, denen die Ästhetisierung des Krieges seine Sinnlosigkeit verdecken half, der Künstler, die die Rilkesche Preziosität umzusetzen suchten, der Interpreten, die Rilkes Manierismen weiterschrieben.“

3 Unbegrifflichkeit und Macht

Die Frage nach den Wirkungsweisen politischer Bedeutungsstiftung ist – dies hat sich die vorliegende Arbeit zu zeigen bemüht – aufs Engste mit ästhetischen Signifikationsparadigmen verbunden, die u.a. in der Auseinandersetzung mit Rilkes Poetologie zutage getreten waren. Die hierin vollzogene Verlegung des Ortes der Bedeutungskonstituierung von der Tiefe auf die Oberfläche kultureller Zeichensysteme ließ sich nicht nur in der semiologischen Beschaffenheit des politischen Symbols der Fahne als leerer Signifikant beobachten. Sie offenbarte sich darüber hinaus auf vielfältige Weise in der spezifischen literarischen Inszenierung unterschiedlichster Diskursformationen. Die Untersuchung war dabei zunächst von der Deutung männlicher Identitätsdefizite als Bewusstsein der Abwesenheit materieller Signifikanten ausgegangen. Sie verfolgte von hier aus die Darstellung der persönlichen Entwicklung des Protagonisten als Versuch, die Identität stiftende Bedeutungsgenerierung auf der Oberfläche literarisch vermittelter Wirklichkeiten zu verhandeln. Die theologischen, sozialpsychologischen, politologischen und kulturanthropologischen Diskurse, die zur Deutung des literarischen Textes herangezogen wurden, exemplifizierten und variierten dabei auf ganz unterschiedliche Weise jene Poetologie der Oberfläche, die bereits in Rilkes frühen Arbeiten zur Theorie moderner Lyrik eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Wie die Analyse der Schlusszene offenbart hatte, mündete diese Praxis der Oberflächen-signifikation unmittelbar in die literarische Schilderung der Ununterscheidbarkeit von ästhetischer und politischer Sinngebung. Hatte die Rezeptionsgeschichte des ‚Cornet‘ bereits gezeigt, auf welche Weise ästhetische Darstellung im Ersten Weltkrieg als politisches Bindemittel taugen konnte und ein soldatisches Kollektiv zu formieren half, so ließ sich umgekehrt im Zuge der genauen Textlektüre die Inszenierung politischer Identitätsstiftung als eine ästhetische Erfahrung nachzeichnen, die auf der Imagination der Bedeutsamkeit sinnlich erfahrbarer Gegenständlichkeit gründet. Es war jenes Paradigma einer Signifikanz der Oberfläche, welches – sowohl für den poetologischen Diskurs als auch für die Frage nach der Wirkungsweise politischer Identität als symbolische Selbstbeschreibungspraxis – als Erklärungsmodell dienen konnte. Auf exemplarische Weise offenbarte sich die Verschränktheit von ästhetischer und politischer Bedeutungsgebung in der Rekonstruktion der literarischen Genese politischer Symbolik. Die Fahne war unter diesem Gesichtspunkt als eine – dem menschlichen Wahrnehmungsapparat zugängliche – Oberfläche beschreibbar gewesen, die als zentrales Element der männerbündischen Selbstbeschreibung fungieren konnte. Es ist dabei erstaunlich, wie

überaus konstant sich diese Bestimmung politischer Identität – als symbolische Imagination ihrer Gültigkeit – in Rilkes Werk fortschreibt.

Ein erneuter, abschließender Blick auf den eingangs der Arbeit bereits zitierten Brief an Margot Sizzo bestätigt die Bedeutung, die der Autor noch im Jahr 1922 der topischen Materialität politischer Ideengehalte zumisst. Wurde auch hier die Idee des Gemeinschaftlichen unmittelbar an die Präsenz gegenständlicher Veranschaulichung geknüpft¹⁶⁰, so betont der Vergleich der besagten Briefstelle mit dem im ‚Cornet‘ variierten Signifikationsparadigma die Kontinuität, mit der sich gemeinschaftliche Identität als symbolische Selbstbeschreibungspraxis darstellt:

1. Politische Bedeutungsgebung ist zunächst von der Existenz sinnlicher Bezugsgrößen abhängig. Sowohl die Fahne der Kompanie als auch die Krone Ungarns garantieren demnach die Stabilität des Politischen als kollektives Einvernehmen über die materielle Autorität seines Signifikanten.
2. Dieser Signifikant, das ‚Ding‘, bezieht seine Bedeutung nicht aus konkreten Eigenschaften seiner selbst sondern aus der kollektiven Imagination seiner Gültigkeit.
3. Die bedeutungsträchtige Materialität der Fahne war (vgl. 2.5.4) u.a. als Ergebnis einer erotischen Substitutionsbewegung verstanden worden, die das eigentliche Begehrensobjekt hinter der Signifikanz ihrer bildhaften Oberfläche unsichtbar werden ließ. Auch die Begegnung mit der ungarischen Stephanskronen zeugt von einer fetischistischen Besetzung des Gegenstandes:

Noch weiß ich die besondere Art Herzklopfen, die mich (vor so viel Jahren! 1895, ich glaube,) in Pest überfiel, als Sie, die Krone, in den Festtagen der Millenniums-Feier, in ihrer eigenen Karosse ruhend, langsam, gegen Ofen hinauf an mir vorüberfuhr.¹⁶¹

Das ‚Ding‘ offenbart sich in dieser Hinsicht nicht nur „als Souverän, dessen Symbolkraft auf keinen leibhaftigen Monarchen mehr angewiesen scheint.“¹⁶² Indem es darüber hinaus affektiv gesteuerte Reaktionen hervorruft, schafft es Möglichkeiten für die sinnliche Erfahrung eines begrifflich unzugänglichen Politischen.

4. Fahne und Krone sind in ihrer sinnlichen Evidenz unmittelbar bedeutsam. Sie artikulieren auf ihrer Oberfläche jene bildhafte Sprache der Dinge, die auch im Zentrum des poetologischen Paradigmenwechsels stand. Der Signifikant selbst wird zum bedeu-

¹⁶⁰ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.43f. Vgl. Anm.7.

¹⁶¹ Ebd., S.44.

¹⁶² Görner, Rüdiger: Die Entzeitlichung der Geschichte im Ding. Rilke, die ‚Idee Ungarn‘ und das Amt des ‚Erb-Kron-Hüters‘. In: Ferenc Szász (Hg.): Rilke, die Donaumonarchie und ihre Nachfolgestaaten. Vorträge der Rilke-Gesellschaft 1993 in Budapest. Budapest 1994. S.79-89. Hier S.80.

tungsträchtigen Ereignis, dessen Sinn sich (ohne Bezugnahme auf vorgängige Signifikate) in der visuellen „Präsenz des Gemeinten“¹⁶³ darstellt.¹⁶⁴

Damals gerade drängte meine Familie mich, mir einen Beruf zu wählen... Gäbe es nicht, bei so viel Beziehung zum *Ding*, zum gesteigerten, bedeutenden [!], zum endgültigen Ding, für unser-einen nur das *eine* Amt, wenn es ein völlig entsprechendes sein sollte: das des Erb-Kron-Hüters...?¹⁶⁵

5. Sowohl der Fähnrich als auch der ‚Erbkronhüter‘ leisten demzufolge ihren Dienst am Ding, indem sie ihre leibliche Existenz der Sorge um den materiellen Erhalt des Symbols unterordnen. So wie Christoph von Langenau „unter seiner langsam verlodernden Fahne“ (68) untergeht, ebenso imaginiert der Briefschreiber Rilke die vollständige Überformung des Subjekts angesichts einer unter allen Umständen zu bewahrenden Signifikanz des Gegenstandes. Beide führen darüber hinaus die Arbeit fort, die bereits vordringlichste Obliegenheit des Dichters gewesen war: die Dinge vor dem Zugriff konventionalisierter Signifikationspraktiken zu beschützen und ihnen auf diesem Weg zur Artikulation ihrer eigenen Bedeutsamkeit zu verhelfen.¹⁶⁶

Der komplexe Sinngehalt der politischen Idee ist begrifflich nicht kommunizierbar. Das „Unbegrifflichste der Macht“¹⁶⁷, welches den mysteriösen Grund des gemeinschaftlichen Zusammenhaltes anzeigt, verweigert sich einer terminologischen Auflösung in philosophische Wahrheitssignifikate und bleibt auf seine eigenen symbolischen Selbstbeschreibungspraktiken angewiesen. Ist es im einen Fall die Fahne, die die Funktion der Veranschaulichung eines begrifflich nicht fassbaren Sinnhorizontes übernimmt, so scheint es im anderen Fall die Krone zu sein, welche sich anschickt, den rätselhaften Ursprung des Politischen „in einem Ding [...] sich rein zu erhalten.“¹⁶⁸

Hans Blumenbergs Entwurf einer Metaphorologie, die „das rhetorische Kunstmittel der ‚translatio‘“¹⁶⁹ aus seiner bloß ornamentalen und persuasiven Funktion befreit und stattdessen nach den Voraussetzungen fragt, unter denen „Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben können“¹⁷⁰, kann als Versuch verstanden werden, die Spezifik der Bedeutungsproduktion uneigentlicher Rede neu zu bestimmen. Demnach fungieren Metaphern nicht als Mittel der Veranschaulichung konventioneller Bedeutungswelten sondern stellen in letzter

¹⁶³ Hart Nibbrig, Christiaan L.: Rhetorik des Schweigens. Frankfurt a.M. 1981. S.168.

¹⁶⁴ Vgl. zum Begriff der Darstellung Anm.58.

¹⁶⁵ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.44.

¹⁶⁶ Zur Aufgabe des Dichters vgl. programmatisch: „Ich will immer warnen und *wehren*: Bleibt fern./ Die Dinge singen hör ich so gern./ Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm. Ihr bringt mir alle die Dinge um. [Meine Hervorhebung, M.M.]“ Rilke, Werke. Bd.1. S.189. (Vgl. Anm.47)

¹⁶⁷ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.43.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a.M. 1998. S.9.

¹⁷⁰ Ebd., S.10.

Konsequenz „Grundbestände der philosophischen Sprache“¹⁷¹ dar, die sich nicht in uneigentliche Rede überführen lassen. Ihre Bedeutung beziehen solche „absolute[n] Metaphern“¹⁷² nicht aus dem Rückgriff auf zeitlos gültige Signifikate sondern aus der fortwährenden und dabei veränderlichen Akzeptanz und Funktionalität ihrer materiellen Gegenwart:

Absolute Metaphern ‚beantworten‘ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden.¹⁷³

Der Sinngehalt des Metaphorischen kann folglich nicht innerhalb einer philosophischen Klarheitsterminologie artikuliert werden. Absolute Metaphern haben vielmehr die paradoxe Funktion, Unbegriffliches durch eine veranschaulichende Ersetzung zu kompensieren, die im Zuge der rhetorischen Konventionalisierung ihrer Form eine eigene, neue Begrifflichkeit ausbildet. Sie übernehmen damit die Rolle des Vermittlers zwischen unbegrifflichem und begrifflichem Denken und tragen dazu bei, eine dem Verstand unzugängliche Wahrheit in die menschliche Lebenswelt zu integrieren, ohne sie dabei terminologisch aufzulösen.¹⁷⁴ Metaphern fungieren als Indizien für Unbegriffliches, indem sie an dessen Stelle die Evidenz des Signifikanten setzen, gleichzeitig aber die Erinnerung an das ursprünglich Unbegriffliche bewahren.

Die von Rilke formulierte paradoxe Legitimation der ungarischen Staatsidee als Befähigung, „in einem *Ding* das Unbegrifflichste der Macht sich rein zu erhalten“¹⁷⁵, kann im Lichte einer solchen Metaphorologie der Unbegrifflichkeit neu beleuchtet werden. Offensichtlich handelt es sich nämlich auch bei der Stephanskrone um die Anschauung und Veranschaulichung eines Sinngehaltes, dessen terminologische Begründung notwendigerweise ausbleiben muss. Die Materialität der politischen Idee lässt sich nicht auf ein Eigentliches transzendenter Realitäten zurückführen, das begrifflich kommunizierbar wäre. Es ist vielmehr der politische Signifikant selbst, der als Indiz und Spur jenes Unbegrifflichen auftritt, das die geheimen Ursprünge kollektiver Imaginationen birgt. Die Art und Weise, in der das Ding die sinnliche Konditionie-

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd., S.23.

¹⁷⁴ Vgl. Blumenberg, Hans: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: ders.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt a.M.1979. S.77-93. Vgl. hier zur Opposition von Wahrheit und Sprache S.82: „Wir wissen nicht mehr genau, weshalb wir das ganze gewaltige Unternehmen der Wissenschaft [...] überhaupt unternommen haben. Es ist jene Wahrheit offenbar etwas, was in der Sprache der Wissenschaft selbst, durch die sie erreichbar sein soll, nicht mehr ausgesagt werden kann und wohl auch niemals ausgesagt worden ist.“ Almut Todorow, Ulrike Landfester und Christian Sinn erheben in einem jüngst erschienenen Sammelband Unbegrifflichkeit zum „Paradigma der Moderne“, indem sie nach den Möglichkeiten fragen, „die Forschungslogik der Kulturwissenschaften als Suche nach einer Theorie der Unbegrifflichkeit [zu] analysieren.“ Vgl. Todorow, Almut/Ulrike Landfester/Christian Sinn: Einleitung. In: dies. (Hg.): Unbegrifflichkeit. Ein Paradigma der Moderne. Tübingen 2004. S.7-16. Hier S.8.

¹⁷⁵ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.43. Vgl. Anm.7.

rung dieses politischen Imaginären leistet, kann exemplarisch für eine Signifikationspraxis stehen, in der „sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist.“¹⁷⁶

Anlass des fast fünfjährigen Briefwechsels zwischen Rilke und Margot Sizzo-Noris war die im Sommer 1921 von der Gräfin angefertigte französische Übertragung seiner mehr als zwanzig Jahre zuvor entstandenen ‚Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke‘ gewesen, die sie ihm unaufgefordert hatte zukommen lassen.¹⁷⁷ Rilke hatte in einer ersten Reaktion die Frage nach der Qualität der Übersetzung mit einer distanzierten Selbstkritik seines Jugendwerks verbunden:

Ihre Arbeit, Gnädigste Gräfin, so vieles Gute ich ihr immer nachsagen werde, überzeugt mich – daß ichs offen sage – doch nicht völlig von dieser damals bezweifelten Möglichkeit [einer Übersetzung]. Der ‚Cornet‘ (Sie können sich denken, aus einem wie großen Abstand ich eine Arbeit ansehe, die vor zwei- und zwanzig Jahren – in *einer* Nacht übrigens, einer herrlichen Herbstnacht – entstanden ist) der ‚Cornet‘ hat, wenn man ihm *ein* Gutes zugeben will, eine eigentümliche Bewegtheit für sich, eine Unaufhaltsamkeit im Hin- und Vorübergehen seiner Rhythmen –: das möchte sein einziger Vorzug sein, und gerade *den* mit den Mitteln einer anderen Sprache zu erreichen, dürfte außerhalb auch noch des besten Gelingens liegen.¹⁷⁸

Wenn man der vorliegenden Arbeit ‚ein Gutes zugeben will‘, so dies, dass sie sich der wechselseitigen Verschränkung von ästhetischer und politischer Sinnstiftung sowie der Spezifik ihrer literarischen Inszenierung analytisch angenähert hat.

¹⁷⁶ Blumenberg, Paradigmen. S.20.

¹⁷⁷ Vgl. Schnack, Ingeborg: Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes. Frankfurt a.M./Leipzig 1975. S.810.

¹⁷⁸ Rilke, Briefe an Gräfin Sizzo. S.8.

Literatur

Primär

- RILKE, RAINER MARIA: Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden. Hg. v. Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski und August Stahl. Frankfurt a.M./Leipzig 1996.
- RILKE, RAINER MARIA: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Textfassungen und Dokumente. Hg. v. Walter Simon. Frankfurt a.M. 1974.
- RILKE, RAINER MARIA: Briefe zur Politik. Hg. v. Joachim W. Storck. Frankfurt a.M./Leipzig 1992.
- RILKE, RAINER MARIA: Die Briefe an Gräfin Sizzo. 1921-1926. Hg. v. Ingeborg Schnack. Frankfurt a.M. 1977.

Sekundär

- ACHELIS, THOMAS: Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.
- AGAMBEN, GIORGIO: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M. 2002.
- ALT, PETER-ANDRÉ: Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München 2002.
- ALT, PETER-ANDRÉ: Der Tod der Königin. Frauenopfer und politische Souveränität im Trauerspiel des 17. Jahrhunderts. Berlin/New York 2004.
- BEINERT, WOLFGANG U.A.: Maria, Mutter Jesu. In: Walter Kasper u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd.6. Kirchengeschichte bis Maximianus. 3.Aufl. Freiburg 1997. Sp.1318-1340.
- BLÜHER, HANS: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion. Berlin 1912.
- BLÜHER, HANS: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatenbildung nach Wesen und Wert. 2 Bände. Jena 1919/1921.
- BLUMENBERG, HANS: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: ders.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetapher. Frankfurt a.M. 1979. S.77-93.
- BLUMENBERG, HANS: Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981. S.104-136.
- BLUMENBERG, HANS: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a.M. 1998.
- BOEHM, GOTTFRIED: Zur Einführung. In: ders. (Hg.): Rilke und die bildende Kunst. Insel-Almanach auf das Jahr 1986. Frankfurt a.M. 1986. S.7-23.
- BOEHM, GOTTFRIED: Die Wiederkehr der Bilder. In: ders. (Hg.): Was ist ein Bild? München 1994. S.11-38.
- BOEHM, GOTTFRIED: Bildbeschreibung. Über die Grenzen von Bild und Sprache. In: ders./Helmut Pfotenhauer (Hg.): Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart. München 1995. S.23-40.
- BONACKER, THORSTEN: Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Opladen 2001. S.129-159.

- BRAUNGART, GEORG: Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne. Tübingen 1995.
- BRAUNGART, WOLFGANG: Ritual und Literatur. Tübingen 1996.
- BRAUNGART, WOLFGANG: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. In: Manfred Engel (Hg.): Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2004. S.210-216.
- BRITTNACHER, HANS RICHARD: Priester und Paria. Der Offizier in der Literatur des Fin de Siècle. In: Ursula Brey Mayer u.a. (Hg.): Willensmenschen. Über deutsche Offiziere. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2000. S.189-207.
- BRITTNACHER, HANS RICHARD: Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de siècle. Köln u.a. 2001.
- BRUNOTTE, ULRIKE: Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne. Berlin 2004.
- BRUNS, CLAUDIA: Subjekt, Gemeinschaft, Männerbund. Hans Blüchers Wandervogelgemeinschaften im Wilhelminischen Kaiserreich. In: Gabriele Boukrif u.a. (Hg.): Geschlechtergeschichte des Politischen. Entwürfe von Geschlecht und Gemeinschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Münster 2002. S.107-139.
- DERRIDA, JACQUES: Die Schrift und die Differenz. 5.Aufl. Frankfurt a.M. 1992.
- DERRIDA, JACQUES: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘. Frankfurt a.M. 1991.
- ESPOSITO, ELENA: Die Verbindlichkeit des Vorübergehenden. Paradoxien der Mode. Frankfurt a.M. 2004.
- FABER, EVA-MARIA: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002.
- FOUCAULT, MICHEL: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a.M. 1977.
- FOUCAULT, MICHEL: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Frankfurt a.M. 1999.
- FREEDMAN, RALPH: Rainer Maria Rilke. Der junge Dichter 1875-1906. Frankfurt a.M./Leipzig 2001.
- FREUD, SIGMUND: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. 9. Aufl. Frankfurt a.M. 1970.
- FREUD, SIGMUND: Fetischismus. In: ders.: Studienausgabe. Bd.3. Psychologie des Unbewußten. Hg. v. Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a.M. 1982. S.379-388.
- FREUD, SIGMUND: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: ders.: Studienausgabe. Bd.5. Sexualeben. Hg. v. Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a.M. 1982. S.185-228.
- GIESEN, BERNHARD: Rituals and Theatre. In: Ritualbegriff und Ritualanalyse. Beiträge des Workshops vom 30./31. Oktober 2003 in Konstanz. Veröffentlichungsreihe des kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs ‚Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration‘ 47 (2004).
- GIRARD, RENÉ: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Freiburg i.Br. 1983.
- GIRARD, RENÉ: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a.M. 1992.
- GRIMM, JACOB UND WILHELM GRIMM: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Leipzig 1854-1960.
- GÖRNER, RÜDIGER: Die Entzeitlichung der Geschichte im Ding. Rilke, die ‚Idee Ungarn‘ und das Amt des ‚Erb-Kron-Hüters‘. In: Ferenc Szász (Hg.): Rilke, die Donaumonarchie

- und ihre Nachfolgestaaten. Vorträge der Rilke-Gesellschaft 1993 in Budapest. Budapest 1994. S.79-89.
- GÖRNER, RÜDIGER: Rainer Maria Rilke. Im Herzwerk der Sprache. Wien 2004.
- HART NIBBRIG, CHRISTIAAN L.: Rhetorik des Schweigens. Frankfurt a.M. 1981.
- HEIDEGGER, MARTIN: Wozu Dichter? In: ders.: Holzwege. Frankfurt a.M. 1977. S.269-320.
- HERBST, HILDBURG: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke: Ein Vergleich der Urfassung mit dem endgültigen Text. In: German Quarterly 50 (1977). S.21-31.
- HETZEL, ANDREAS: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Oliver Flügel u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt 2004. S.185-210.
- HILMES, CAROLA: Sehnsucht nach Erlösung: Bilder des Weiblichen um 1900. In: Wolfgang Braungart u.a. (Hg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. Bd. II: um 1900. Paderborn u.a. 1998. S.267-289.
- HOFMANNSTHAL, HUGO VON: Bildlicher Ausdruck. In: ders.: Gesammelte Werke in zehn Bänden. Band 8. Reden und Aufsätze I. 1891-1913. Frankfurt a.M. 1979. S.234.
- HUBER, HANS DIETER: Bild Beobachter Milieu. Entwurf einer allgemeinen Bildwissenschaft. Ostfildern-Ruit 2004.
- ISER, WOLFGANG: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt a.M. 1991.
- KAMPHAUSEN, GEORG: Charisma und Heroismus. Die Generation von 1890 und der Begriff des Politischen. In: Winfried Gebhardt u.a. (Hg.): Charisma. Theorie – Religion – Politik. Berlin/New York 1993. S.221-246.
- KHURANA, THOMAS: Immer nur das eine, immer nur das andere. Elena Espositos Buch über die Paradoxien der Mode. In: http://www.textezurkunst.de/NR56/tzk56_IMMERNUR_DAS_EINE_2.htm. (31.05.05)
- KLIMÓ, ÁRPÁD VON: Nation, Konfession, Geschichte. Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948). München 2003.
- KOEBNER, THOMAS (HG.): ‚Mit uns zieht die neue Zeit.‘ Der Mythos Jugend. Frankfurt a.M. 1985.
- KOHL, KARL-HEINZ: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003.
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Die heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a.M. 2000.
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Macht und Fiktion. In: Thomas Frank u.a. (Hg.): Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Frankfurt a.M. 2002. S.73-84.
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Der nackte Herrscher. In: Thomas Frank u.a. (Hg.): Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Frankfurt a.M. 2002. S.233-243.
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Brüderbund und Bann. Das Drama der politischen Inklusion in Schillers ‚Tell‘. In: Uwe Hebekus u.a. (Hg.): Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik. München 2003. S.106-122.

- KRÜGER, BETTINA: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke. Buchkult und Kultbuch in den Weltkriegen. In: <http://www.parapluie.de/archiv/unkultur/cornet>. (17.01.2005)
- KÜCHENHOFF, JOACHIM: Das Fest und die Grenzen des Ich. Begrenzung und Entgrenzung im ‚vom Gesetz gebotenen Exzeß‘. In: Walter Haug/Rainer Warning (Hg.): Das Fest. München 1989. S.99-119.
- LACLAU, ERNESTO UND CHANTAL MOUFFE: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur De-
konstruktion des Marxismus. 2.Aufl. Wien 2000.
- LACLAU, ERNESTO: Emanzipation und Differenz. Wien 2002.
- LE BON, GUSTAVE: Psychologie der Massen. 15. Aufl. Stuttgart 1982.
- LIPP, WOLFGANG: Männerbünde, Frauen und Charisma. Geschlechterdrama im Kulturprozeß.
In: Gisela Völger/Karin v. Welck (Hg.): Männerbünde – Männerbande. Zur Rolle des
Mannes im Kulturvergleich. Bd.1. Köln 1990. S.31-40.
- LÖWENSTEIN, SASCHA: Poetik und dichterisches Selbstverständnis. Eine Einführung in Rainer
Maria Rilkes frühe Dichtungen (1884-1906). Würzburg 2004.
- LOTMAN, JURIJ M.: Die Struktur des künstlerischen Textes. Hg. v. Rainer Grübel. Frankfurt
a.M. 1973.
- MARCHART, OLIVER: Undarstellbarkeit und ‚ontologische Differenz‘. In: ders. (Hg.): Das Un-
darstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Wien 1998. S.7-20.
- MARCHART, OLIVER: Symbol und leerer Signifikant. Zum Verhältnis von Kulturtheorie, Dis-
kurs- und politischer Theorie. In: Frauke Berndt/Christoph Brecht (Hg.): Aktua-
lität des Symbols. Freiburg i.Br. 2005. S.245-267.
- MAURER, MICHAEL: Prolegomena zu einer Theorie des Festes. In: ders. (Hg.): Das Fest. Bei-
träge zu seiner Theorie und Systematik. Köln 2004.
- MENNINGHAUS, WINFRIED: ‚Darstellung‘. Friedrich Gottlieb Klopstocks Eröffnung eines neu-
en Paradigmas. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt ‚Darstellen‘? Frankfurt
a.M. 1994. S.205-226.
- MEYERS GROBES KONVERSATIONS-LEXIKON. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens.
5. Aufl. Band VI. Leipzig/Wien 1895.
- MITSCHERLICH, ALEXANDER: Pubertät und Tradition. In: Barbara Grunert-Bronnen (Hg.):
Pubertät. München/Bern 1968. S.222.
- MÖBIUS, HELGA: Mutter-Bilder. Die Gottesmutter und ihr Sohn. In: Renate Möhrmann (Hg.):
Verklärt, verkitscht, vergessen. Die Mutter als ästhetische Figur. Stuttgart/Weimar
1996. S.21-38.
- MÖLLER, HERBERT: ‚Ein Deutscher offenbar.‘ Einige Bemerkungen zum Leben und Sterben
eines Reiterführers. In: Hartmut Heep (Hg.): Unreading Rilke. Unorthodox Ap-
proaches to a Cultural Myth. New York 2001. S.35-42.
- MÜLLER-RICHTER, KLAUS/ARTURO LARCATI: Metapher und offene Semiosis: Die Reflexion
des Bildlichen in der Poetik Rilkes. In: dies.: ‚Kampf der Metapher!‘ Studien zum Wi-
derstreit des eigentlichen und uneigentlichen Sprechens. Zur Reflexion des Metaphori-
schen im philosophischen und poetologischen Diskurs. Wien 1996. S.239-283.
- NANCY, JEAN-LUC: Die undarstellbare Gemeinschaft. Stuttgart 1988.
- NEUMANN, MICHAEL: Contes de passage. Erzählte Adoleszenz. In: Ders. (Hg.): Erzählte Iden-
titäten. München 2000. S.106-118.

- NEUMANN, ROBERT: Aus der Weise von Liebe und Tod des Cornet Christoph Rilke. Nach Rainer Maria Rilke. In: Ders.: Mit fremden Federn. Parodien. Stuttgart 1927. S.33f.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die Geburt der Tragödie. In: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Dritte Abteilung. Bd.1. Berlin/New York 1972. S.3-152.
- ÖHLSCHLÄGER, CLAUDIA: ‚Sagen können, wie es hier ist, wird ich ja nie‘. Bildlektüren des Unbeschreiblichen in Rainer Maria Rilkes Briefen aus Spanien (1912/13). In: Hofmannsthal-Jahrbuch zur europäischen Moderne 4 (1996). S.367-392.
- ÖHLSCHLÄGER, CLAUDIA: ‚Der Kampf ist nicht nur eine Vernichtung, sondern auch die männliche Form der Zeugung‘. Ernst Jünger und das ‚radikale Geschlecht‘ des Kriegers. In: Christian Begemann/David E. Wellbery (Hg.): Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit. Freiburg i.Br. 2002. S.325-352.
- PAUL, INGWER: Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. Tübingen 1990.
- PHILIPPI, KLAUS-PETER: Volk des Zorns. Studien zur ‚poetischen Mobilmachung‘ in der deutschen Literatur am Beginn des ersten Weltkrieges, ihren Voraussetzungen und Implikationen. München 1979.
- SANDKÜHLER, THOMAS/HANS-GÜNTHER SCHMIDT: ‚Geistige Mütterlichkeit‘ als nationaler Mythos im Deutschen Kaiserreich. In: Jürgen Link/Wulf Wülfing (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart 1991. S.237-255.
- SCHIEDER, WOLFGANG: Brüderlichkeit. Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe. In: Otto Brunner u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart 1972. S.552-581.
- SCHMITT, CARL: Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. München/Leipzig 1932.
- SCHNACK, INGEBORG: Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes. Frankfurt a.M./Leipzig 1975.
- SCHUBERT-WELLER, CHRISTOPH: ‚Kein schöner Tod ...‘ Die Militarisierung der männlichen Jugend und ihr Einsatz im Ersten Weltkrieg. Weinheim/München 1998.
- SIMMEL, GEORG: Die Mode. In: ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Berlin 1992. S.38-63.
- SIMON, WALTER: Rainer Maria Rilke: Der Fahnenträger. Eine Interpretation. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 7/8 (1980/81). S.58-83.
- SOEFFNER, HANS-GEORG: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Zur Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist 2000. S.180-208.
- SOEFFNER, HANS-GEORG/DIRK TÄNZLER: Figurative Politik. Prolegomena zu einer Kulturosoziologie politischen Handelns. In: dies. (Hg.): Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft. Opladen 2002. S.17-33.
- STÄHELI, URS: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodacz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Opladen 2001. S.193-223.

- STORCK, JOACHIM W.: Rilke und das Problem der ‚deutschen Identität‘. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 18 (1991). S.59-76.
- STORCK, JOACHIM W.: ‚... sa mosaïque multicolore ...‘. Rilke, Österreich und die Nachfolgestaaten der Donaumonarchie. In: Ferenc Szácz (Hg.): Rilke, die Donaumonarchie und ihre Nachfolgestaaten. Vorträge der Jahrestagung der Rilke-Gesellschaft 1993 in Budapest. Budapest 1994. S.11-27.
- STORCK, JOACHIM W.: Rilkes ‚jubilende Vaterlandslosigkeit‘. In: Sigrid Bauschinger/Susan L. Cocalis (Hg.): Rilke-Rezeptionen. Rilke Reconsidered. Tübingen/Basel 1995. S.1-14.
- STORCK, JOACHIM W.: Rilke als Europäer. In: Peter Demetz u.a. (Hg.): Rilke – ein europäischer Dichter aus Prag. Würzburg 1998. S.211-221.
- THEEL, ROBERT: „Analphabet des Unheils“. Rilke, der Krieg, die ‚poetische Mobilmachung‘ und der Cornet. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 20 (1993). S.87-114.
- THEWELEIT, KLAUS: Männerphantasien. 2 Bände. Frankfurt a.M. 1977/1978.
- THEWELEIT, KLAUS: Männliche Geburtsweisen. Der männliche Körper als Institutionenkörper. In: Therese Steffen (Hg.): Masculinities – Maskulinitäten. Mythos – Realität – Repräsentation – Rollendruck. Stuttgart/Weimar 2002. S.2-27.
- TODOROW, ALMUT/ULRIKE LANDFESTER/CHRISTIAN SINN: Einleitung. In: dies. (Hg.): Unbegrifflichkeit. Ein Paradigma der Moderne. Tübingen 2004. S.7-16.
- WAGNER-EGELHAAF, MARTINA: Kultbuch und Buchkult. Die Ästhetik des Ichs in Rilkes ‚Cornet‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988). S.541-556.
- WALTHER, PETER: „Wie ein Fähnrich zum Feldwebel wird“. Grenzen der Offenheit in Rilkes ‚Cornet. In: Weimarer Beiträge 37 (1991). S.130-136.
- WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Aufl. Tübingen 1972.
- WEININGER, OTTO: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. München 1980.
- WELLBERY, DAVID E.: Die Äußerlichkeit der Schrift. In: Hans U. Gumbrecht/K. Ludwig Pfeifer (Hg.): Schrift. München 1993. S.337-348.
- WIDDIG, BERND: Männerbünde und Massen. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne. Opladen 1992.
- WINZEN, MATTHIAS: Hysterisierte Räume. In: Silvia Eibelmayer u.a. (Hg.): Die verletzte Diva. Hysterie, Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Köln 2000. S.154-178.
- WIRTH, UWE: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität. In: ders. (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2002. S.9-60.
- WÜRZBACH, NATASCHA: Erzählter Raum. Fiktionaler Baustein, kultureller Sinnträger, Ausdruck der Geschlechterordnung. In: Jörg Helbig (Hg.): Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. Festschrift für Wilhelm Füger. Heidelberg 2001. S.105-129.