

Über die Vergänglichkeit. Der 90. Psalm

Von Walter Jens

Der 90. Psalm: ein rätselhafter Text: widersprüchlich und dunkel, hoffnungsreich und düster, erbarmungslos und sanft. Sterbelied und Lebensspruch – ein Psalm, der von Furcht und Vertrauen, vom großen Tod und zarter Freundlichkeit, von Klage und Preis, dem zornigen Ins-Gericht-Gehen und dem hymnischen Lob in gleicher Weise bestimmt ist. Ein gnadenloses und ein von Verlässlichkeit kündendes Lied, das Luther mit dem Satz umschrieben hat: »Dieser Psalm ist ein kurz, fein, reich, voll Gebetlein, darin Moses beschreibt das mühsame Leben und ängstliche Sterben der Menschen, und wo solche Angst herkommen und wo wir, beide im Leben und Sterben, sollen Trost suchen, nämlich bei dem ewigen barmherzigen Gott.«

Ein Gebetlein: wirklich? Nicht eher eine verzweifelte, in der Dunkelheit nach dem Exil der Juden formulierte Anklage, die in gleicher Weise dem unendlich fernen, ohne eine Spur von Güte und mildtätiger Zuwendung waltenden Gott wie dem ohnmächtigen Menschenkind gilt, das im Zeichen eines gnadenlosen Zorns dahingerafft wird wie eine Blume, die am Morgen blüht und wenn es Abend wird, schon verwelkt ist?

Fein, reich und voll: tatsächlich? Nicht eher dramatisch, hochpathetisch, offen in seiner Ambivalenz und appellativ in seiner Dunkelheit? Ein Sterbelied, in dessen Verlauf ein Gott, der, aus riesiger Distanz, gelassen zuschaut, wie die Menschen – bald und rasch – zur Grube fahren, sich in den freundlichen Vater wandelt, der den Kindern dieser Welt seine Herrlichkeit zeigt?

Ein dunkles Lied auf jeden Fall, ausgelegt in unterschiedlicher Weise – ein Text für scharfsinnige Exegeten, die einander so eklatant widersprechen, daß dem schlichten Leser des 90. Psalms, dem, unter den blitzenden Analysen gelehrter Hebraisten, Hören und Sehen vergeht, so daß ihm, wie dem ratlosen Sokrates in der »Verteidigungsrede« des Platon, schwarz vor Augen wird. Grund genug, denke ich, um den Rätsel-Text Schritt für Schritt zu verfolgen – unter Anleitung der Schriftgelehrten, wie sich versteht, aber auch mit dem frischen Sinn dessen, der sich kein X für ein U ausgeben läßt, sondern die Widersprüche, statt sie zu glätten, in aller Schroffheit stehenläßt ... und dies von Anfang an, beginnend mit dem ersten Vers, in dem als ein Gebet des großen Moses erklärt wird, was in Wahrheit erst Jahrhunderte später, in nachexilischer Zeit, formuliert worden ist, aber gleichwohl, durch den Rückgriff auf den Mann vom Sinai und dem Berg Nebo, den Anspruch erhebt, hier werde mit der Autorität, der Wissens-Summe und der Erfahrungskraft des Einen und Einzigen gesprochen, dem Gott unter Rauch und Feuer und bei Posaunengetön auf dem Berg Sinai die Gebote verkündigte. (»Und alles Volk wurde Zeuge von dem Donner und Blitz und dem Ton der Posaune und dem Rauchen des Berges.«)

Ein Gebet des Mose, des Mannes Gottes: Das soll heißen, hier wird Vollmacht beansprucht; hier geht ein einzelner, einer, der klagt und beschwört, jammert und betet, wie Moses seinem Volk voran, sagt nicht »Ich«, sondern vertritt, in Moses' Spuren, das Kollektiv der Geschlagenen, die trostbedürftig sind, vor Gott und spricht, stereotyp in hymnischer Beschwörung beginnend, sein Gebet: »Herr, du bist unsere Zuflucht für und für.«

Das Schmerzenslied beginnt sanft und voll Vertrauen, in der Weise des Wallfahrtslieds im 125. Psalm: »Die auf den Herrn hoffen, werden nicht fallen, sondern ewig bleiben wie der Berg Zion.« Aber kaum ausgesprochen, wandelt sich, dem Grundduktus des zwischen Preis und Klage, Lob und Gestöhn hin und her getriebenen Lieds entsprechend, der hymnische Anruf in die unbarmherzige Be-Zeichnung eines Gottes, der dem Flüchtigen keine Zuflucht

gewährt, weil er zu groß und zu fern ist, als daß er, dieser granitene Un-Vater, von den Menschen überhaupt je erreicht werden könnte.

Mehr als zehn Verse lang, bis weit über die Mitte des Textes hinaus, gibt sich der Psalmist wie der Prediger Salomon, der die Eitelkeit und das Vergängliche alles menschlichen Tuns vor dem Horizont dessen beschreibt, der kein freundlicher Retter, sondern ein Koloß von einem anderen Stern zu sein scheint, noch nicht einmal ein Schöpfer, sondern ein Numen, das vor aller Schöpfung ist.

Als die Welt in Wehen lag und die Berge gebär, schaute *Gott* zu und ließ sie gewähren – als ein großer Meister, der bereits in jenem NICHTS zu Hause war, das der Geburt des Planeten Erde so weit voraus war, wie die Ewigkeit alle Zeit übersteigt. *Adonai*: Das ist für den Psalmisten ein Demiurg, dessen Unsterblichkeit durch das Flüchtige, Hinfällige und Begrenzte der Menschen seine plastische Gestalt gewinnt und der Ewigkeit *e contrario* – *da schaut, wie klein sie sind! Wie vergänglich, die Menschen!* – zur Schau stellt.

Ein gleichgültiger Gott, selbstbezogen und herrisch? Nicht so rasch! Immerhin heißt es von *Adonai*, der zehn Verse später *Jahweh* gerufen wird, er habe den Menschen bedeutet: »Kommt wieder, Kinder!« – und das könnte, wie die Hebraisten gezeigt haben, sehr wohl meinen, daß der Niederschmetternde zugleich der Aufrichtende ist: der Zerschlagende zugleich der Zusammensetzer ... und wenn nicht das, so doch zumindest ein Gott, der die Gestorbenen, in einem angedeuteten Bilde, zu sich zurückkehren läßt, heim in die Ewigkeit.

Doch bei genauerem Bedenken des Texts im Psalm-Zusammenhang sind beide Deutungen so gut wie unmöglich. In Wahrheit heißt das »Kommt wieder, Menschenkinder« nur: Es wird, in permanenter Rigorosität, immer neues Leben geschaffen, ein Geschlecht ans andere gereiht, jedes gleich flüchtig, jedes bestimmt von vergeblichem Mühen, jedes winzig vor einem Gott, der, als der ganz andere, von Zeile zu Zeile mehr an Überlegenheit gewinnt. Je kleiner die Menschen, desto größer ER; je jämmerlicher die Vergänglichkeit, desto glorioser – für *Gott* selbstverständlich, aber für die Menschen voller Qual — die schauerliche, im Maß des zeitlichen Verstehens nicht zu begreifende: also wahrhaft unmenschliche Ewigkeit.

Gott, ist mit dem Verfasser des Hiob-Buches zu sagen, der unserm Psalmisten so nah steht wie der Prediger Salomon – *Gott* hat keine Augen und sieht nicht, wie ein Sterblicher sieht, Gottes Zeit ist nicht des Menschen Zeit (Hiob 10, V. 4 und 5); Gott ist der Widerpart des Sterblichen: »Der Mensch«, ruft Hiob aus, »vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und ist voll Unruhe, geht auf wie eine Blume und fällt ab, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht.- Immer wieder dominiert, in den Klageweisen der Zeit nach dem Exil, die zugleich poetische und realistisch-bittere Blumenmetapher: »Wie ein Gras sind die Menschen, das am Morgen blüht und sproßt und des Abends welkt und verdorrt.«

Da wird, zwei Jahrtausende vorweg, das große Motiv *vanitas vanitatum*, alles ist eitel, durchgespielt, das die Lieder der deutschen Barockzeit bestimmt: Hiob, Salomon und der Psalmist als Ahnherren des Andreas Gryphius – alle drei von dem *einen* Gedanken bestimmt, daß das Leben nichtig, das Planen umsonst und, inmitten von Paradoxien und Widersprüchen der menschlichen Spottexistenz, einzig der Tod gewiß und sicher sei: »Meine Tage sind vergangen« – wiederum Hiob, in der Klageweise des 90. Psalms, »zerrissen sind meine Pläne, die mein Herz besessen haben. Nacht will man mir zum Tag machen: Licht sei näher als Finsternis. Wenn ich auch lange warte, so ist doch bei den Toten mein Haus, und in der Finsternis ist mein Bett bereitet. Das Grab nenne ich meinen Vater und die Würmer meine Mutter und meine Schwester. Worauf soll ich denn hoffen? Und wer sieht noch Hoffnung für mich? Hinunter zu den Toten will sie fahren, wenn alle miteinander im Staub liegen.«

Ein »kurz, fein, reich, voll Gebetlein«? Nein, ein verzweifelter Klagegesang über das menschliche Elend und die Ferne eines Gottes, der nicht mehr, wie zur Zeit der Väter, im Hier und Heute präsent ist: gegenwärtig, leibhaftig, ein Beistand für Israel, der, beim Kampf der eigenen gegen die Fremden, aufs Leben verweist und den Tod aus den Blicken jener jüdischen Heroen rückt, von deren Mut und Frömmigkeit das politische Schicksal des Volkes abhängt.

Wie anders dagegen unser Psalmist: Ihm geht es nicht mehr um Krieg und Bedrängnis, um Flucht und Verfolgung, vor seinem Auge werden weder Wüsten durchschritten noch Zinnen unter dem Beistand des lebendigen Gottes erobert; ihm ist es um die stellvertretende Beschwörung des Elends eines ins Exil verschlagenen Volkes zu tun, dem Gott ferngerückt ist; er artikuliert ein Lebensgefühl, das von Schwermut bestimmt ist. Von Melancholie und der Erfahrung jener Gottesferne, die auch die große, universale, auf die Höhen der Abstraktion emporgetragene Klage des Predigers bestimmt – eine ungeschichtliche Beschwörung des Unabänderlichen. Die Menschen – im Exil; Gott – in der Ewigkeit; statt des Miteinanders der Heroenzeit: Differenz und unaufhebbare Trennung. »Es begegnet dasselbe dem einen wie dem andern« – Prediger 9, Vers 2ff. –, »dem Gerechten wie dem Gottlosen, dem Guten und Reinen wie dem Unreinen, dem, der opfert, wie dem, der nicht opfert. Wie es dem Guten geht, so geht's auch dem Sünder. Wie es dem geht, der schwört, so geht's auch dem, der den Eid scheut. Das ist das Unglück bei allem, was unter der Sonne geschieht, daß es dem einen geht wie dem andern.«

Traurigkeit ist in die Herzen der Menschen gezogen, im ausweglosen Einerlei des Exils; das Auf und Ab, heute so und morgen ganz anders, sieht sich durch das triste Einerlei abgelöst, die Tristesse des Alters, dem keine Zukunftserwartung, kein Hoffen auf eine jähe Wendung zum Guten beigelegt ist, sondern nur noch das finstere Bedenken jenes Todes, dessen Nahsein der Prediger in einer der grandiosesten, vom Glanz großer Poesie bestimmten Passagen des Alten Testaments ausgemalt hat, das Nahsein »zur Zeit, wenn die Hüter des Hauses zittern und die Starken sich krümmen und müßig stehen die Müllerinnen, weil es so wenige geworden sind, und wenn finster werden, die durch die Fenster sehen, und wenn die Türen an der Gasse sich schließen, daß die Stimme der Mühle leiser wird, und wenn sie sich hebt, wie wenn ein Vogel singt und alle Töchter des Gesangs sich neigen; wenn man vor Höhen sich fürchtet und sich ängstigt auf dem Wege, wenn der Mandelbaum blüht und die Heuschrecke sich belädt und die Kaper aufbricht; denn der Mensch fährt dahin, wo er ewig bleibt, und die Klageleute gehen umher auf der Gasse; ehe der silberne Strick zerreißt und die goldene Schale zerbricht und der Eimer zerschellt an der Quelle und das Rad zerbrochen in den Brunnen fällt. Denn der Staub muß wieder zur Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat. Es ist alles ganz eitel, spricht der Prediger, ganz eitel.«

Hüben der ferne Gott, der am Anfang steht und am Ende, aber nie Gegenwart schaffend und sinnerfüllte Tätigkeit gewährend, in der Mitte des Lebens, und drüben der Mensch, dessen triste Existenz im Alter auf den Begriff gebracht wird: So, könnte es scheinen, hat auch der Psalmist, dieser Beschwörer einer universalen Schwermut, gedacht – aber es *scheint* nur so, denn so konsequent der Sänger seines Volks, der sich auf Moses beruft, die tausend Menschenjahre mit einem einzigen Gottestag vergleicht und so inständig er die *saecula saeculorum* der Sterblichen in einer einzigen, rasch und zügig verbrachten Nachtwache gerinnen läßt, der knappen göttlichen Tätigkeit zwischen Abend und Morgen, kaum begonnen, schon beendet, und so plastisch er die nach-exilische Sinnlosigkeit, in ihrer Mischung aus Trauer und Langeweile, mit einem Schlaf identifiziert, einem Beinahe-schon- tot-Sein, so nachdrücklich unterscheidet er sich vom Prediger, aber auch vom Verfasser des Hiob-Buchs durch seinen Willen zur Rebellion gegen den fernen Mann ohne Güte (ich folge der Deutung von Hans-Peter Müller), zum Aufstand gegen den zornigen Herrgott über den Sternen, der, in seiner Wut, die Menschen dahingehen läßt wie das Vieh und sie auslöscht, ohne daß sie Gelegenheit

hätten, auch nur einmal ihr Licht leuchten zu lassen.

Und warum die Wut? Warum der Zorn? Warum das Spiel mit der Vergänglichkeit eines Volks: eines »wir«, das, anders als ein betrübtes Subjekt, kollektiv und universal leidet? Warum das vergebliche Mühen ganzer Geschlechter? (»Wir fahren alle unsere Tage dahin durch deinen Zorn. Wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz.«) *Weil Gott die Menschen nicht liebt*; weil er seine Freude daran hat – nicht sein Pläsier natürlich, sondern die bejahende Begründung seines Handelns und Richtens –, sich am Beispiel menschlicher Missetaten seines Rechts zu vergewissern, einerlei, ob die Vergehen den Menschen bewußt sind oder nicht; weil Gott, als sei er inquisitorischer Richter und nicht »Zuflucht« der Sterblichen, mit kleinlicher Pedanterie menschliche Verschuldungen sucht, um, in einer Art von Selbstreflexion über das Problem der Theodizee, das Unheil, das er über die Welt bringt, zu rechtfertigen und seinen gnadenlosen Zorn zu begründen: geradeso, als ginge der Mensch voran und Gott folge ihm nach – ein Rächer, der den Unseligen zuruft: »Da! Schaut nur hin, ihr seid ja selber schuld!«

Wie groß wird da, in Gottes zornigen Meditationen, der winzige Mensch: ein erster Täter, den der Allmächtige vor sein Antlitz ruft, um – so, als sei er Staatsanwalt und Richter in einer Person – Schuld und Verfehlung auszubreiten und um hernach den ohnehin Schwachen, mit fadenscheiniger Begründung für sein zorniges Tun, noch erbarmungswürdiger zu machen, als er ohnehin schon ist, in seinem vergeblichen Mühen und dem Elend seiner Existenz.

Dem vielfachen Elend! Denn was stolz zu sein scheint, in einem menschlichen Leben, was Gegenstand des Rühmens sein könnte und die Auszeichnung des einen, sichtlich Hervorgehoben unter den andern bewirkt – auch das ist in Wahrheit nur Plackerei und fluchbeladene Fron, Mühsal, und Arbeit, sofern man »Arbeit« so versteht, wie die Vokabel zur Lutherzeit begriffen sein wollte: als »Maloche« im Schweiß des Angesichts und nicht als fröhliches, eine sinnvolle Existenzführung gewährendes Tun. (Nicht zufällig sagt Luther einmal »arbeitselig«, wo er »mühselig« meint.)

Das scheinbar Köstliche, so und nicht anders will der Vers 10 des 90. Psalms übersetzt werden, ist in einem langen, siebzig oder gar achtzig Jahre währenden Leben Ausdruck vergeblicher Mühe.

Labor et dolor, kopos kai ponos: Last und Schmerzen bestimmen das menschliche Leben und machen die Köstlichkeit zum Gespött.

Jahrhundertlang gefeierte protestantische Werkfrömmigkeit, Heiligung des Daseins durch saures Bemühen und Schuld-Bezahlung mit Hilfe von Fleiß und arbeitsreicher Askese finden im Text keine Begründung; das Puritanertum, aufs Hohelied gottgefälliger Arbeit verweisend, mag sich auf Luther berufen, den zwischen 1528 und 1531 plötzlich die Lust zum poetischen Paraphrasieren überkam, so daß er ein hebräisches Hauptwort, *robbam* (das heißt: »Was Gegenstand des Rühmens ist«) in einen Konditionalsatz verwandelte (»und wenn's köstlich gewesen ist«) – der hebräische Text des 90. Psalms aber versagt sich dem protestantischen Streben nach Werkheiligung, wie's die neuzeitliche Geschichte, zum Nachteil von freier Zeitverfügung und von besonnener Heiligung alltäglicher Sabbath-Stunden, bestimmt hat: dem dumpfen Tätigkeits-Ernst und der verbissenen Wut des Werkelns zunutze, aber der urbanen, unfanatischen und Geselligkeit fördernden Muße zum Nachteil.

Hier der bittere, dem Ernst und der Würde des Lebens vermeintlich angemessene Fleiß des Menschen nach dem Sündenfall – »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist« – und dort das heitere Sich-Ergehen nach des Tages Last und Mühen: *humanitas* im Sinne von Nachdenklichkeit unter Freun-

den, auf Ciceros Landgut, in den Gärten des Lorenzo de Medici oder im Bannkreis einer Bibliothek, wo Erasmus von Rotterdam sein Antike und Christentum umspannendes »Komm, heiliger Sokrates, und bitte für uns« formuliert – Fron und Freizeit, dialektisch aufeinander bezogen: Das ist für den Psalmisten in der Finsternis, die sein Volk umgibt und, dazu, in seiner melancholischen, dem Spruch »alles ist eitel« folgenden Weitsicht, ein fremder Gedanke.

Dem Nachfahn Davids, der den Sinai-Gott nur noch in unendlichen Fernen erlebt, ist *alles* menschliche Tun vergebliche Mühe, kurzlebig und eitel: »Denn es führet schnell dahin, als flögen wir davon.« Fast scheint es, als hätte die Einsicht in die verzweifelte Lage jener Gemeinschaft der Sterblichen, die weiter reicht als das Volk Israel und *jeden* einzelnen, welcher Nation, welchen Geschlechts und Alters immer er sei, umfaßt ... fast scheint es, als hätte das Wissen um die Vergänglichkeit des Irdischen, im Verlauf der bitteren Meditation, ein solches Ausmaß erreicht, daß die zornige Anklage des an aller Mühsal schuldigen Gottes sich in Resignation, universalen Pessimismus, ja in Verzweiflung verwandelt: »Wer glaubt's aber, daß du so sehr zürnest, und wer fürchtet sich vor dir in deinem Grimm?«

Nicht Rebellion gegen den Zorn, sondern Sich-Fügen ins Unvermeidliche, Hinnahme des Ingrimms heißt jetzt die Losung; Demut und Ergebenheit sind an die Stelle des Trotzes getreten: Der Weise, so der Psalmist, bedenkt die unbesiegbare, durch keine Auflehnung zu mildernde Kraft des göttlichen Zorns und rechnet das Elend unter den Menschen, die Vergänglichkeit und das vergebliche Tun, nicht zufälligem Versagen oder dem Verfehlen selbstgesetzter Ziele, sondern der unaufhebbaren Bedrückung aller gefallenen Kreatur durch Gottes Grimm zu.

Da werden, unter dem Zeichen *alles ist eitel vor Jahweh, dem Herrn* Gedanken des 49. Psalms wiederholt: »Ein Mensch in seiner Herrlichkeit kann nicht bleiben, sondern muß davon wie das Vieh«; da ist in Gedanken eine *Grenze* erreicht, an der das Leben, dieses hoffärtig-absurde Tun in Qual und Verlassenheit, als Not und der Tod als Gewinn erscheint; da grüßt der klagende Hiob von fernher herüber, und sein Schrei hallt wider in der Resignation des Psalmisten: »Warum« – Hiob 3, 11 ff. – »bin ich nicht gestorben bei meiner Geburt, warum bin ich nicht umgekommen, als ich aus dem Mutterleibe kam? Warum hat man mich auf den Schoß genommen, warum bin ich an den Brüsten gesäugt? Dann läge ich da und wäre still, dann schlief ich und hätte Ruhe mit den Königen und Ratsherren auf Erden, die sich Gräfte erbauten, oder mit den Fürsten, die Gold hatten und deren Häuser voll Silber waren; wie eine Fehlgeburt, die man verscharrt hat, hätte ich nie gelebt, wie Kinder, die das Licht nie gesehen haben ... Warum gibt Gott das Licht den Mühseligen und das Leben den betrübteten Herzen ... dem Mann, dessen Weg verborgen ist, dem Gott den Pfad ringsum verzäunt hat? Denn, wenn ich essen soll, muß ich seufzen, und mein Schreien fährt heraus wie Wasser. Denn was ich gefürchtet habe, ist über mich gekommen, und wovor mir graute, hat mich getroffen.«

Läßt sich eine Klage denken, die schriller und verzweifelter ist als Hiobs Schrei? Ja, sie *läßt* sich denken: An dem tristen Einerlei gemessen, von dem der Psalmist spricht, an der All- Vergeblichkeit irdischen Tuns im Zeichen des göttlichen Zornes, ist das Auf und Ab Hiobs, der Wechsel von Seligkeit und Verdammnis, der Umschlag von Glück und Pein, Gottgesegnetheit und Bettelfron ein buntes, von großem Schauspiel und gewaltigen, hier heiteren, dort tragischen Spektakeln erfülltes Geschehen.

Und eben deshalb ist die Wendung von der Klage zur Bitte, vom Entsetzen über die große Misere der Kreatur zur Hinwendung an den *anderen*, den helfenden und rettenden Gott, der freundlich ist und unberührt von Zorn und Grimm, um so dramatischer: »Herr, lehre uns, daß wir lernen, unsere Tage zu zählen, auf daß wir klug werden. Herr, kehre dich doch endlich wieder zu uns, und sei deinen Knechten gnädig!«

Es ist bewegend zu lesen, ergreifend und rührend, wie der Psalmist sich in der äußersten Verlorenheit nicht an die Menschen, sondern an Gott wendet: Er allein kann lehren, die Tage zu zählen und nicht an den Tod, der gewiß, sondern an das Leben zu denken, das ungewiß ist und sinnvoller Ordnung bedarf. Während die *Sterblichkeit* unwidersprochen hingenommen wird, sieht sich die *Vergeblichkeit* menschlichen Tuns in Frage gestellt: *Sie* kann durch einen gnädigen Gott, den Widerpart des zornigen Wesens im Weltall ... sie kann durch den Bekümmerten, den Menschen Zugewandten in humane Tätigkeit verwandelt werden; sie kann aus flüchtig-vergänglichem Tun zu einer verantwortbaren Arbeit werden, die Bestand hat, weil, anders als zu Beginn des Psalms, der Gott, der seinen Knechten gnädig ist, und der Mensch, der aus Zwiesicht und Klage zur Einsicht des Weisen gelangt, dem jede ihm geschenkte Stunde wichtig ist ... weil Gott, der Gebende, und der beschenkte Mensch, hüben der Riesengroße und drüben der Winzige, als geheime Ko-Operateure erscheinen: zusammenwirkend bei einem Werk, in dem der Freundlichkeit unter den Himmeln das fröhliche Rühmen auf der Erde entspricht. »Stille uns in der Morgenfrühe mit deiner Gnade, daß wir, über die Tage hinweg, frohlocken und jubeln. Erfreue uns wieder, nachdem du uns solange plagtest, in den Zeiten, da wir unglücklich waren. Zeig deinen Knechten deine Werke und deine Herrlichkeit ihren Kindern. Und der Herr, unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände bei uns. Ja, das Werk unserer Hände wolltest du fördern!«

Nun, auf einmal, am Ende eines Psalms, der kein Sterbe- und Begräbnis-Lied, sondern ein Gedicht ist, das auf der jähren Umwandlung von Zorn in Freundlichkeit droben und drunten von eitler Vergeblichkeit und vergänglichem Geschäft in ein Arbeiten, das froh und sinnvoll ist, beruht ... nun, auf einmal, wo der abweisende zum zugewendeten Gott wird, der – endlich! – seinen Knechten wieder Gnade erweist, nun, auf einmal, wo die Freude des Lebens und die Fröhlichkeit der Arbeit sichtbar werden – nun, auf einmal, beginnen sich die Wege des auf den *anderen* Gott und den *neuen* Menschen vertrauenden Psalmisten und des von trübseliger Fron gequälten Hiob zu trennen – in einem Maße, daß der Leser meinen könnte, der 90. Psalm, mitsamt seinem großen Finale vom gnadenvollen Gott und vom Menschen, der dank der Güte des Herrn die Vergänglichkeit seines Tuns transzendiert, sei eine Antwort auf die im 7. Kapitel des Buchs Hiob erhobene Klage über das Sklavenleben der von Gott Geschlagenen: »Muß nicht der Mensch immer im Dienst stehen auf Erden, und sind seine Tage nicht wie die eines Tagelöhners? Wie ein Knecht sich sehnt nach dem Schatten und ein Tagelöhner auf seinen Lohn wartet, so hab' ich wohl ganze Monate vergeblich gearbeitet und viele elende Nächste sind mir geworden. Wenn ich mich niederlegte, sprach ich: Wann werde ich aufstehen? Bin ich aufgestanden, so wird's mir lang bis zum Abend, und mich quält die Unruhe bis zur Dämmerung ... Eine Wolke vergeht und fährt dahin, so kommt nicht wieder herauf, wer zu den Toten hinunterfährt; er kommt nicht zurück, und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.«

Er kommt nicht zurück: Das ist ein gemeinsamer Gedanke des Verfassers der Hiob-Geschichte und des Psalmisten — ein Gedanke, der den Meditationen aller Gläubigen in den biblischen Erzählungen zugrunde liegt: Unsterblichkeit und Menschsein schließen sich aus. *Und seine Stätte kennt ihn nicht mehr:* Diesem Diktum des Hiob-Meisters hingegen widerspricht der Psalmist, indem er, am Ende seines Lieds, nach dem dramatischen Umschlag von Zorn in Freundlichkeit, auf die Beständigkeit gottgesegneten Tuns und die Überwindung eines eitlen Lebens in jener segensreichen Tätigkeit verweist, die nicht Plackerei, sondern gelassenes, der Gemeinschaft nützliches und von der Herrlichkeit Gottes zeugendes Tun ist, also kein Mühen, das, als solches, köstlich genannt werden könnte, sondern eine Existenzweise, die sich, im Wissen um die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen, als sinnvoll, dauernd und verlässlich erweist.

Der 90. Psalm, der als Klagelied einsetzt, sich zur zornigen Anklage steigert, in verzweifelter Resignation zu enden scheint, gewinnt am Ende Weite und Tiefsinn einer Meditation über die

Einheit von göttlichem Handeln und ihm respondierenden menschlichen Tun. So betrachtet ist der allzu lange – als von Luther geformtes Arbeits- und Todes-Lied – mißdeutete Psalm ein von raschem Wechsel und blitzartigen Kehren bestimmtes Gebet, mit dem sich leben ließe, wenn nicht, trotz der Wende ins Versöhnlich-Heitere am Schluß, das Bedenken bliebe, daß der Mensch, als Geschöpf des zornigen oder freundlichen Gottes, zu klein geraten sei, als daß wir uns in einem Augenblick, da wir, zum ersten Mal in unserer Geschichte, in der Lage sind, uns selbst zu vernichten und Gottes Schöpfung zu widerrufen, mit einem Wesen identifizieren könnten, das, in der Sicht des Psalmisten, eher Zwerg ist als Demiurg, eher ohnmächtiges Geschöpf als selbsttätiger Schöpfer.

In dieser Lage ist es nötig, denke ich, nach Auschwitz und Hiroshima, nach Dresden und Vietnam, zur kritischen Ergänzung des 90. Psalms jenes Chorlied aus der sophokleischen •Antigone« hinzunehmen, das mit den Worten beginnt: »Ungeheuer: viel. Aber ungeheurer als der Mensch: nichts«, um am Ende in dem Satz zu gipfeln: »Weit über Erwarten begabt mit Können und Geist schreitet er (der Sterbliche) einmal zum Guten, einmal zum Schlechten.«

Nicht die Zwergenhaftigkeit der Menschen vor Gott, müßte die Gegen-These lauten, die das – unabdingbare – Streitgespräch mit dem Psalmisten einleitete, sondern ihre Ambivalenz gibt ihr jene Un-Geheuerlichkeit, die zugleich Größe *und* Schrecken, Macht und Dämonie, Gewalt und Unheil bedeutet und, derart, die Sterblichen zu Spiegelbildern jenes Gottes macht, der, unbekümmert um die Nächsten, die Urkraft seines Zorns auslebt *und* zugleich der Freundliche sein kann, der, Solidarität mit aller Kreatur übend, ein solidarisches Tun unter den Menschen ermöglicht.

Einspruch, davidischer Psalmist, Einspruch im Geist des Reformators, der ein demütiger, aber auch ein kritischer, partiischer, ja gelegentlich zorniger Leser biblischer Geschichten war. Einspruch, weil der durch unüberschreitbare Abhängigkeit definierte Mensch nie jenes Podest erklimmen könnte, auf dem er jetzt steht: charakterisiert durch eine Fallhöhe, die ihn, den hoch empor Gestiegenen, so tief stürzen läßt wie niemanden zuvor und bestimmt durch das Gegeneinander von technischer Omnipotenz und moralischer Hinfälligkeit.

Welch ein Menschenbild! Jenseits des alttestamentlichen Wichts, den Gottes Grimm zu Boden schnaubt, mit wütender Gewalt, aber jenseits auch des Herren-Wesens griechischer Sophistik, die den Sterblichen, sofern er im Besitz vollkommener technischer und politischer Einsichten ist, gleichsam autark sein läßt, beginnt für den griechischen Dichter, der um die Doppeltheit des Begriffes *antropos eon* wußte (das heißt *voilà un homme* und *nichts als ein Mensch*), das Problem dort, wo es für den über Endlichkeit und Vergeblichkeit grübelnden Psalmisten wie für die vom blinden Fortschrittsglauben begeisterten Philosophen endet: an einem Punkt, wo der so hoch wie nie Erhobene so tief wie nie hinabstürzen kann, ins Verderben, ja in den Untergang seiner Gattung, weil seine Moral dem Wissen, sein Ethos der Verfügungsgewalt, seine Reflexionsfähigkeit der unfremden, von keinem »Du lässest uns dahinfahren wie einen Strom« begleiteten Perfektion im Technischen nicht nachgekommen ist.

Die Natur hat er sich gefügig gemacht, der allbewanderte und zugleich unbewanderte Mensch, das Prinzip »Herrschaft« als scheinbar unumstößlich erwiesen, die Zukunft beherrschbar gemacht: »Weit über Erwarten begabt mit Können und Geist« – und eben deshalb ist er von dem blinden Übermut dessen erfüllt, der das »Du *kannst* alles machen« in ein »Du *darfst* alles machen« erhebt, um damit ein Menschsein zu verspielen, das auf der Achtung vor allem Mitgeschaffenen, den Menschen, den Tieren, der Natur und – dies vor allem! – Gott, dem Schöpfer, beruht.

Einspruch also, nach der Lektüre des 90. Psalms mit seinen verwirrenden Antinomien, Ein-

spruch nicht allein gegen den zu groß geratenen Gott, wie er sich in den Versen 2 bis 10 manifestiert; Einspruch nicht nur gegen den Zornig-Fremden, dem schon Schleiermacher den Gehorsam versagte; Einspruch nicht nur gegen ein Wesen, das nie die Trauer berührte, nie Bäckmürnis über Sterbliche, die ihre ihnen gegebene Freiheit zur Zerstörung des Geschaffenen mißbrauchten; Einspruch auch gegen Menschen, die, zu klein geraten, der Dialektik des Un-Geheuren entbehren; Einspruch schließlich gegen Menschen, die es als Mangel und Versagen empfinden – und nicht als Auszeichnung –, daß sie, von der Zeit berührt und in Schranken gehalten, keinen Anteil an der Ewigkeit haben. »Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?« – Prediger Salomonis, Kapitel 1, Vers 3f. – »Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt ... Alle Wasser laufen ins Meer, doch wird das Meer nicht voller; an den Ort, dahin sie fließen, fließen sie immer wieder.« Wäre es denn wirklich ein Gewinn, müssen wir fragen, ein Gewinn für den Menschen, wenn er unsterblich wäre, statt – wie bald! – zu *vergeben* und *plötzlich dahin zu müssen*?

Wäre es ein Gewinn für ihn: nicht in der Zeit zu sein, sondern unvergänglich wie – vielleicht – ein Stein oder ein ferner Stern? Liegt nicht gerade in der Vergänglichkeit, und, vor allem, im Wissen darum, seine ihn auszeichnende unvergleichliche Kraft?

Einspruch, noch einmal, gegen Überlegungen des Psalmisten, die dem Menschen sein Janus-Gesicht nehmen, seine Größe *und* Fallhöhe, sein Sterben *und* sein Wissen um die Begrenztheit irdischen Tuns.

Wir haben, im Bestreben, die Vision des dichtenden Psalmisten zu ergänzen (nicht: sie zu widerlegen, in ihrer Würde, ihrer Trauer und ihrem Ernst), einen Dichter aufgebeten, Sophokles, um jene Un-Geheuerlichkeit ins Blickfeld zu rücken, deren Ausmaße erst unser Jahrhundert leidvoll erkennt, und wir fordern, am Schluß unserer Überlegungen, die, statt rasche Antworten zu geben, immer weitere Fragen provozieren (»unter deinen steigenden Füßen«, hat Franz Kafka gesagt, »wachsen die Treppen aufwärts«) ... wir fordern noch einmal einen Poeten, und keinen Theologen, in die Schranken, um jene Würde der Endlichkeit zu erhellen, die der Psalmist, bedrückt unter der Last des von Ewigkeit zu Ewigkeit herrschenden Gottes, aus den Augen verliert.

Wir rufen, als dritten und letzten Zeugen, nach dem Urenkel Moses' und dem attischen Tragiker, einen Poeten unseres Jahrhunderts auf, Thomas Mann, der auf die Frage, woran er glaube oder was er am höchsten stelle, antwortete: die Vergänglichkeit.

»Aber Vergänglichkeit«, so Thomas Mann, »ist etwas sehr Trauriges, werden Sie sagen. – Nein, erwidere ich, sie ist die Seele des Seins, ist das, was allem Leben Wert, Würde und Interesse verleiht, denn sie schafft *Zeit* – und Zeit ist ... die höchste, nutzbarste Gabe, in ihrem Wesen verwandt, ja identisch mit allem Schöpferischen und Tätigen, aller Regsamkeit, allem Wollen und Streben, aller Vervollkommnung, allem Fortschritt zum Höheren und Besseren ... Wo nicht Vergänglichkeit ist, nicht Anfang und Ende, Geburt und Tod, da ist keine Zeit – und Zeitlosigkeit ist das stehende Nichts.«

Die Menschheit – eine Episode in der Unendlichkeit des Alls; der Mensch, ausgezeichnet vor aller Natur durch das Wissen um Anfang und Ende und beauftragt, die Zeit, die ihm gegeben sei, zu heiligen im Akt der Selbstvervollkommnung und in hilfreich-solidarischem Tun: Dies sind Gedanken, die, wie die Vision des sophokleischen Chorlieds vom doppelgesichtigen Menschen, hinzugefügt werden sollten, wenn es gilt, den 90. Psalm im Licht unserer Erfahrung zu deuten: »Die Beseeltheit des Seins von Vergänglichkeit«, so Thomas Mann im Essay »Lob der Vergänglichkeit« und, ähnlich, im Gespräch zwischen Felix Krull und Professor Kuckuck über das Getümmel der Milchstraßen und die Episode des Lebens, »gelangt im Men-

schen zu ihrer Vollendung. Nicht, daß er allein eine Seele hätte. Alles hat Seele. Aber die seine ist die wachste in ihrem Wissen um die Auswechselbarkeit der Begriffe ›Sein‹, und ›Vergänglichkeit‹ und die große Gabe der Zeit. Ihm (allein) ist es gegeben ..., dem Vergänglichen das Unvergängliche abzurufen.«

So Thomas Mann, in einem gewaltigen Totengespräch mit Sophokles und dem Psalmisten – einem imaginären Dialog, der, nach kontroverser, hitziger und leidenschaftlicher Debatte, am Ende zu einer Übereinstimmung geführt haben könnte: dann, wenn die beiden Mitunterredner den Satz des Psalmisten, mit Überzeugung und gutem Gewissen, nachsprächen: »Und der Herr, unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände.«

Quelle: Walter Jens, *Einspruch. Reden gegen Vorurteile*, München: Kinder, 1992, S. 215-229.