

„Mein Mächtiger“

Eine primordiale Gotteserfahrung

Kees Waaijman

Es ist nicht einfach, sich der eigenen Geburt zu nähern. Wir müssen uns dafür auf eine Reise zurück in die Zeit begeben. Auf dieser Zeitreise begegnen wir wichtigen Stationen, so z. B. dem Moment, an dem wir an der mütterlichen Brust gestillt wurden, dem Augenblick, als wir den Schoß der Mutter verließen, oder dem Zeitpunkt der ersten Zellteilung, der Zeugung usw. Obwohl all diese Momente meine Existenz ganz unmittelbar betrafen, sind sie mir doch entglitten: Ich habe sie nicht bewusst erlebt, sie vollzogen sich allzu unmittelbar an mir. Eigentlich kann ich mich der eigenen Geburt nur nähern, indem ich auf die Geburt anderer schaue und den Erzählungen anderer zuhöre – und dabei ganz still werde und nah bei mir selbst bleibe. So werde ich durch den anderen näher zu meinem eigenen Ursprung geführt.

Erstaunlich dabei ist, dass dieser Ursprung eigentlich gar nicht so weit entfernt ist. Denn mit jedem Herzschlag scheint mein Leben neu zu beginnen. Und jeder Atemzug ist irgendwie der erste. Ich komme niemals näher zu mir selbst, als ich es immer schon bin, und bin doch niemals so nahe, dass ich mit mir selbst verschmelze. Denn ich falle immer wieder »auseinander«: nach hinten, indem sich meine Vergangenheit auffaltet, und nach vorn, indem ich mich ausstrecke – nach Nahrung, nach Wärme, nach Raum, nach Besitz, nach Sinn, nach Liebe –, so dass ich niemals vollständig bin.

Dieser Prozess scheint an kein Ende zu kommen. Nach hinten nicht, da die Rückreise in die Zeit sich stets mehr in den Mäandern meiner Vergangenheit verliert. Nach vorn nicht, da der Horizont meines Vorwärtstrebens sich mit jeder jetzigen Erfüllung weiter verschiebt. Aber auch in der Mitte nicht, dort, wo ich die Unruhe meines schlagenden Herzens erfahre, das Ein- und Ausgehen meines Atems und die Enge meines Selbstseins.

Dennoch ist solches Nachsinnen keine sinnlose Übung. Denn bei allem Ringen und Straucheln spüre ich, wie eine Verwunderung darüber erwacht, dass ich so ein verletzliches Wesen bin – eine

Verwunderung, die mir Freude und Schmerz bereitet, die mich anrührt und über mich hinausweist. Es scheint, als ob ich mit dem Geheimnis meines Ursprungs in Berührung komme.

Ich nenne diese Berührung »primordial«, da sie sich im verletzlichen Gewebe meines eigenen Daseins vollzieht, das auf dem Webstuhl des Lebens selbst aufgespannt ist. »Primordial« heißt wörtlich: das, was als erstes, also ursprüngliches (*primus*) Gewebe auf dem Webstuhl erstellt wird (*ordini*). Primordialität begegnet nicht einfach wie ein »Ding« im eigenen Körper, im Bewusstsein, im Gefühl oder in der Erinnerung. Es ist eine Art tieferer »Schicht«, mit der das eigene Dasein in Kontakt kommt, wenn man durch später hinzugekommene und überlagernde Schichten hindurchschaut auf das Ursprüngliche und Eigene. Husserl nennt diese Suchbewegung „Epoché“ oder „Reduktion“, „in welcher ausschließlich noch meine eigenen eigentlichen Präsentationen sowie alle meine Appräsentationen, die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte, in Geltung bleiben“.¹ Titus Brandsma spricht in diesem Zusammenhang von einem „abstraktiven Vorgehen“, wodurch wir „an den tiefsten Grund unseres Wesens“ gelangen, dorthin, wo wir „Gott schauen“.² Ähnlich wie bei Meister Eckhart oder in *The Cloud of Unknowing* verbindet Brandsma hier die aristotelisch-thomistische Sichtweise mit der mystischen Suche. Aber dabei „darf der Mystiker nicht so betrachtet werden, als stünde er außerhalb des Lebens, sondern muss ein jedes Lebewesen, das sich des Lebens bewusst ist, es als seine erste und höchste Berufung ansehen, in der *gnosis seauton* – der Selbsterkenntnis als der schwierigsten und doch zugleich schönsten aller Wissenschaften – durch den abstrahierenden Verstand hinunterzusteigen dorthin, wo Gott im Grunde des Daseins begegnet“.³ Diese abstrahierende Suchbewegung entdeckt Titus Brandsma auch in der modernen Kunst, die sich auf dem Weg über die Abstraktion auf die Suche nach dem Wesentlichen mache.⁴

¹ EDMUND HUSSERL: *Gesammelte Werke. Husserliana*, Bd. 15, Den Haag – Dordrecht 1973, 125.

² TITUS BRANDSMA: *Godsbegrip*, in: KEES WAAIJMAN – FRANS MAAS (HG.): *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen 2008, 49-53.

³ Ebd. 53 (freie Übersetzung aus dem Niederländischen).

⁴ Ebd. 52.

Dieser Beitrag versteht sich als Fingerübung in primordialer Spiritualität, näherhin im Hinblick auf meine Geburt und die damit verbundene Gottesfrage. Zu Beginn unserer Suche lassen wir uns leiten von einem Fragment aus Psalm 139, in dem der Beter von seinem dunklen Werden im Schoß der Erde berichtet. Anschließend beschäftigen wir uns mit zwei zeitgenössischen Gedichten, die im Blick auf Psalm 139 geschrieben wurden, und zwar von Dietrich Bonhoeffer und Huub Oosterhuis. Abschließend reflektieren wir über ein Kernelement genealogischer Spiritualität, den Ausdruck »mein Mächtiger« (*'elohai*).

Psalm 139

Die den Psalm abschließende Bitte zeugt von der Notsituation, in der der Betende sich befindet:

„Forsche mich aus, Gott, und kenne mein Herz!
Prüfe mich und erkenne meine Sorgen!
Und sieh, ob ich auf dem Weg des Verderbens bin –
und führe mich auf den Weg des Uranfangs.“ (Ps 139,23-24)⁵

„Ausforschen“ bezeichnet hier ein Erkunden, das den Dingen auf den Grund geht. „Prüfen“ steht für das Überprüfen einer Person auf seine Tugendhaftigkeit und auf seine Wahrhaftigkeit hin. Diese beiden Wörter deuten auf eine eingehende Untersuchung hin. „(Er)kennen“ verweist auf das Ergebnis dieser gründlichen Untersuchung, die sich auf das »besorgte Herz« richtet. Offensichtlich sind hier verborgene Motive und undeutliche Aussichten mit im Spiel.

Worum geht es bei dieser Erkundung? Es soll untersucht werden, „ob ich auf dem Weg des Verderbens bin“. Wahrscheinlich geht es – wie der Kontext der letzten Strophe nahelegt – um den verderblichen Charakter einer scheinheiligen Religiosität: „Sie nennen dich zu Trug, erheben deinen Namen zu Nichtigem, sind deine Gegner“ (Ps 139,20).

⁵ Wir folgen hier der Übersetzung von ERICH ZENGER: *Psalmen. Auslegungen*, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2003, 80f.

Wer hat den Psalmisten in diese Notsituation gebracht? Die Meinungen gehen auseinander. Seybold denkt an Feinde, die ihn wegen Abgötterei angeklagt und vor den Richter gezerzt haben, weshalb er nun seine Unschuld gegenüber Gott und den Priestern im Tempel beweisen müsse.⁶ Zenger hingegen denkt nicht an eine akute Bedrohung, sondern vielmehr an die strukturelle Selbstzerstörung „des Frevlers“ und „der Blutmänner“ (Ps 139,19), an der sich möglicherweise auch der Psalmist selbst schuldig gemacht habe: „Der Beter weiß um die bleibende Ambivalenz seines Gottesverhältnisses, mit der er sich betend auseinandersetzt.“⁷

Ganz gleichgültig, ob der Psalmist durch Bezeichnungen von außen oder durch „Zweifel und Ängste in seiner eigenen Brust“⁸ geplagt wird – er vertraut darauf, dass Gott ihn durch und durch kennt. Der Psalm beginnt mit den Worten: „JHWH, du hast mich ausgeforscht und (er)kennst mich“ (Ps 139,1). Worum der Psalmist am Ende bittet, wird schon zu Beginn zugesichert: Gott hat ihn „ausgeforscht“ und „erkannt“. Diese Erkenntnis trägt die ganze Suchbewegung des Psalms vom Anfang bis zum Ende. Hier begegnet auch der „Uranfang“ (Ps 139,24), auf den die Bitte sich bezieht. In diesem Psalm wird „die innige Beziehung zwischen JHWH und dem Beter auf ihre Ursprünge hin reflektiert“.⁹

Diese Rückbewegung zum allerersten und verlässlichsten Anfang, zum „Weg des Uranfangs“ (Ps 139,24), zu dem der Psalmist sich angesichts seiner eigenen Ambivalenz bzw. aufgrund unzutreffender Anklagen gezwungen sieht, wird im folgenden Fragment besonders deutlich:

„Ja, du hast meine Nieren geschaffen,
du hast mich gewoben im Leib meiner Mutter.
Ich danke dir, dass ich furchtbar bin ausgesondert,
sonderbar sind deine Werke, und meine Seele erkennt dies sehr.

⁶ Vgl. KLAUS SEYBOLD: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003, 257-258.339-340; DIERS.: *Die Psalmen*, Tübingen 1996, 515. – Vgl. auch ERNST WÜRTHWEIN: *Erwägungen zu Psalm 139*, in: *Vetus Testamentum* 7 (1957), 165-182; JAN HOLMAN: *The Structure of Psalm CXXXIX*, in: *Vetus Testamentum* 21 (1971), 298-310.

⁷ ZENGER: *Psalmen*, Bd. 4, 87. – Vgl. auch ERICH ZENGER: *Psalmen. Auslegungen*, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2003, 246.

⁸ Ebd. Bd. 2, 246.

⁹ Ebd. Bd. 2, 247.

„Mein Mächtiger“

Nicht waren verborgen meine Glieder vor dir,
als ich im Geheimen geschaffen wurde.
Kunstvoll wurde ich gewoben in den Tiefen der Erde,
mein Werden sahen deine Augen.
Und in dein Buch sind sie alle geschrieben,
meine Tage, ehe sie gebildet wurden, als noch keiner
von ihnen da war.“ (Ps 139,13-16)

Der Psalmist vollzieht hier eine „Reduktion“, die ihn zum Elementarsten und Unleugbaren zurückführt, nämlich zu seinem allerersten Anfang in „den Tiefen der Erde“ (Ps 139,15). Es handelt sich hierbei um ein sehr altes Liedfragment,¹⁰ in dem von der Schöpfung des Menschen berichtet wird.¹¹ Hier kann kein Betrug im Spiel sein, denn diese allererste Formung hat sich an mir vollzogen, ohne dass ich selbst etwas tun oder gar „hinzufügen“ konnte. Es betraf darüber hinaus das Organ, das meine intimsten Gefühle und mein Gewissen beherbergt: „meine Nieren“ (Ps 139,15). Dort kennt Gott mich genau, wie sollte ich dort korrupt sein oder lügen können? Doch nicht nur mein tiefstes Selbst, auch meinen Körper hat er gewoben im Schoß meiner Mutter. Wie prächtigen Damast hat er meinen geringen Leib im Innersten der Erde gewoben. Hier verschmelzen meine leibliche Mutter und Mutter Erde zu einem einzigen verborgenen Geheimnis. Hier, wo ich noch nichts und niemanden kannte, aber durch und durch erkannt wurde durch Dich. Denn obwohl ich wie eine Blüte in der Knospe noch ganz zusammengefaltet und wie ein Wollknäuel ganz in mir verschlungen war, so lag doch mein Wesen bereits vor Dir bloß: „Mein Werden sahen deine Augen“ (Ps 139,16). Für Dich war ich bereits ein offenes Buch, noch bevor auch nur eine Seite meines Lebens umgeblättert war. Denn ich stand bereits „in deinem Buch geschrieben“ (Ps 139,16). Bevor auch nur ein Tag meines Lebens vergangen war, wa-

¹⁰ Vgl. CLAUS WESTERMANN: *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn ³1983, 26-34.198-199.274-283; RAINER ALBERTZ: *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974. – Vgl. auch DERS.: *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978; PETER DOLL: *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, Stuttgart 1985.

¹¹ Das Werden aus „Mutter Erde“ und der Geburt durch die leibliche Mutter spielen hier noch ineinander (vgl. WESTERMANN: *Genesis*, 36.50.174.278.354.395.422).

ren bereits alle Tage meines Lebens in Deinem Buch, dem Buch allen Lebens, eingeschrieben.

Der Psalmist führt den Leser schrittweise zum ersten Ursprung des Menschen zurück – in den Schoß der Erde –, wo mit den Nieren und dem Herzen das Eigenste des Bewusstseins in tiefer Geheimnisthaftigkeit geformt wird. Es verwundert daher auch nicht, dass diese Übung in primordialer Spiritualität von der jüdischen Auslegungstradition Adam zugeschrieben wird. Erst später wurde sie von Adam bis hin zu David weitergegeben, der die Gedanken des ersten Menschen so eindrucksvoll zusammenfasst in diesem Psalm.¹² Es geht hierbei um die „Architektur“ des Menschen im ganz wörtlichen Sinne des Wortes, um „ein umfassendes, primordiales Muster, den ursprünglichen göttlichen Plan“.¹³

Von daher erklärt sich auch der Gebrauch des Verbs „bilden“ (hebr.: *jatsar*), das die verschiedenen Bauphasen an diesem „ursprünglichen Bau“ zusammenfasst, die im Psalm mit den unterschiedlichsten Verben umschrieben werden: schaffen, weben, schreiben, sticken, sehen, weben, ausnehmen, schaffen, erzählen, formen.¹⁴ Diese Tätigkeitswörter beschreiben die wichtigsten Stadien während des „Bauprozesses“ seiner Erschaffung, dem Adam sich zu unterziehen hatte und dessen Zeuge er war; so entwickelt und verwirklicht sich seine Form und findet zu ihrer Bestimmung. Vielleicht wird das Verb „bilden“ aus diesem Grund immer dann verwendet, wenn von der Erschaffung des Menschen, von Adam, dem Erdling, berichtet wird.¹⁵

Wenn dieses primordiale Geschehen bis in das Bewusstsein der Seele vordringt, geht dies mit einer heftigen Erfahrung einher: „Meine Seele erkennt dies sehr“ (Ps 139,14). Das Verb „erkennen“ deutet auf eine Kenntnis, die durch Kontakt erfolgt. Es gehört „nicht der Sphäre der Betrachtung, sondern der des *Kontakts*“ an. „Im Mittelpunkt steht hier nicht das Einander-Wahrnehmen, son-

¹² Vgl. AVROHOM CHAIM FEUER: *Tebillim*, New York 1977, 1634-1642.

¹³ Ebd. 1633.

¹⁴ Vgl. WERNER H. SCHMIDT: *jtsr*, in: *Theologisches Handwörterbuch*, Bd. 1 (31978), 761-765; B. OTZEN: *jatsar*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 3 (1982), 830-839.

¹⁵ Vgl. WESTERMANN: *Genesis*, 276f.

dern der Wesenskontakt.“¹⁶ Wenn Gott das Subjekt des Kennens ist, bleibt er schöpfend in Fühlung mit den Lebewesen: „[...] dieses sein anrührendes, anfassendes ‚Erkennen‘ meint ein Herausholen, und als Herausgeholt stehen sie nun im Umgang mit ihm“.¹⁷

Der Ort, an dem dieses primordiale Geschehen zu Bewusstsein kommt, ist die Seele. Es ist eigentlich selbstverständlich, dass dieses Bewusstsein in der Seele durchbricht, denn die Seele ist die primordiale Struktur des Erdlings, wie es im Buch Genesis beschrieben wird (Gen 2,7). Zunächst wird der Erdling aus Erde gebildet, wonach Gott ihm seinen Lebensatem einbläst. Beides zusammen, die irdische Form und der göttliche Lebensatem, tragen dazu bei, dass der Erdling zum Leben kommt: „So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Gen 2,7). Innerhalb dieser Architektur ist die Seele eine bewegliche und vielseitige Größe: ein ausgesparter Raum, der sich öffnen und wieder verschließen kann; Quelle des Lebens und destruktiver Macht; Grund von Selbsthingabe und Habsucht; ein Kern, aus dem Friede und Harmonie entspringt, der aber das Ich auch niederdrücken kann; der in sich selbst gekehrt sein, aber auch aus sich herausgehen kann.¹⁸ Inmitten dieses beweglichen, vielseitigen und mehrdeutigen Spiels erinnert sich die Seele an ihre primordiale Erschaffung durch Gott. Sie hört gewissermaßen seine einladende Stimme, die in ihrem Dasein unmittelbar erklingt: „Sei da!“ Nikolaus von Kues drückt dies in seinem mystischen Werk *Vom Sehen Gottes* so aus: „Du rufst sie [alle Geschöpfe; K. W.], auf daß sie Dich hören, und wenn sie Dich hören, sind sie. [...] Du sprichst zum Nichts, als ob es Etwas wäre, und berufst das Nichts zum Etwas, und das Nichts hört Dich, weil das Etwas wird, was Nichts war.“¹⁹

Das Kennen und Fühlen der Seele, dieser Seins- und Schöpfungskontakt, wird als „sehr heftig“ (*me'od; sfodra*, LXX) umschrie-

¹⁶ MARTIN BUBER: *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, in: DERS.: *Schriften zur Bibel* (Werke, Bd. 2), München – Heidelberg 1964, 987.

¹⁷ Ebd. 988.

¹⁸ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent – Kampen 2000, 433-444.

¹⁹ NIKOLAUS VON KUES: *Vom Sehen Gottes: ein Buch mystischer Betrachtung*, übertr. von D. und W. Dupre, Kap. X, Zürich 1987, 48.

ben.²⁰ Er berührt die Seele bis ins Mark und bringt sie sogar „außer sich“ (*nimis*, Vulgata). Sie erfährt abrupt, „dass ich furchtbar bin ausgesondert“. Dies sieht sie auch an allen anderen Geschöpfen: „Sonderbar sind deine Werke.“

Die Seele ist Zeugin von Gottes primordiales Wirken, und sie bezeugt die außergewöhnliche Wirkung ihres Namens: „Sei da!“ Dieses Zeugnis ist von besonderer Bedeutung, wenn in einer bestimmten Situation ihre Wahrheit angezweifelt wird, sei es von innen oder von außen. Sie hat Gottes Schöpfung *an sich selbst* erfahren. Dies kann nicht unwahr sein. Es lässt sich nicht leugnen. Es ist daher kein Zufall, dass das Schlüsselwort „Erkennen“, mit dem der Psalm beginnt („Du hast mich erforscht und erkennst mich“) und endet („Forsche mich aus, Gott, und kenne mein Herz“), gerade an dieser entscheidenden Stelle zurückkehrt: „Meine Seele erkennt dies sehr.“ Dies ist ein eindrucksvolles Zeugnis. Tatsächlich, meiner Erschaffung geht nichts voraus. Das ist meine Primordialität, mein allererster Ursprung. Dies ist unwiderlegbar wahr. Mit Meister Eckhart: „Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes ganz und gar empfänglich ist. Ich bin des so gewiß, wie ich lebe, daß mir nichts so ‚nahe‘ ist wie Gott. Gott ist mir näher, als ich mir selber bin; mein Sein hängt daran, daß mir Gott ‚nahe‘ und gegenwärtig sei! Er ist es auch einem Steine und einem Holze, sie aber *wissen* nichts davon.“²¹

Mit Psalm 139 ist ein erster Schritt gesetzt in der Suchbewegung auf meine Geburt und das damit verbundene primordiale Gottesverständnis hin. Das besprochene Psalmfragment soll den Klangkörper bilden, an dem wir nunmehr mit Gedichten von Bonhoeffer und Oosterhuis zwei zeitgenössische Saiten erklingen lassen.

„Du kennst mich“ – Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer, ein vielversprechender Theologe und Prediger und prominentes Mitglied der Bekennenden Kirche, hatte sich seit

²⁰ BENJAMIN KEDAR-KOPFSTEIN: *me'od*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 4 (1984), 611-613.

²¹ MEISTER ECKHART: *Scitote, quia prope est regnum Dei*, in: DERS.: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Bd. 3, hg. v. J. Quint, Stuttgart u. a. 1976, 141f.

1934 öffentlich gegen den Nationalsozialismus gewandt. Aus diesem Grund wurde er 1943 verhaftet. Als Anfang 1945 das Attentat auf Hitler misslang und Bonhoeffers Beteiligung ans Licht kam, war sein Ende besiegelt. Am Sonntag, den 8. April 1945 hielt Bonhoeffer eine kurze Andacht mit seinen Mitgefangenen. Ein Zeuge berichtet:

„Er hatte kaum sein letztes Gebet beendet, als sich die Tür öffnete und zwei Zivilisten eintraten; sie sagten: ‚Gefangener Bonhoeffer, mitkommen!‘ Dies Wort ‚mitkommen‘ hatte für alle Gefangenen nur eine Bedeutung angenommen: das Schafott. Wir sagten ihm Lebewohl. Er nahm mich beiseite: ‚Das ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens‘. [...] Am nächsten Tag wurde er in Flossenbürg erhängt.“²²

Während seiner Gefangenschaft verfasste Dietrich Bonhoeffer Briefe und Gedichte. Eines dieser Gedichte trägt den Titel *Wer bin ich?*. Es entstand ungefähr ein Jahr nach seiner Verhaftung, am 16. Juli 1944, ein Jahr vor seinem Tod.²³

WER BIN ICH?

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich spräche mit meinen Bewachern
frei und freundlich und klar,
als hätte ich zu gebieten.

Wer bin ich? Sie sagen mir auch,
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.

²² Aus den Erinnerungen des englischen Offiziers Payne Best, zitiert in der kurzen Biografie von Eberhard Bethge in: DIETRICH BONHOEFFER: *Beten mit der Bibel. Das Gebet der Gemeinde, die erste Tafel. Eine Einführung in die Psalmen*, Hamburg 1970, 96.

²³ DIETRICH BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung*, hg. von E. Bethge, München 1966, 179-180.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,
hungernd nach Farben, nach Blumen, nach Vogelstimmen,
dürstend nach guten Worten, nach menschlicher Nähe,
zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung,
umgetrieben vom Warten auf große Dinge,
ohnmächtig bangend um Freunde in endloser Ferne,
müde und zu leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

Wer bin ich? Der oder jener?

Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler
und vor mir selbst ein verächtlich wehleidiger Schwächling?
Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer,
das in Unordnung weicht vor schon gewonnenem Sieg?

Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.

Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!

Schon der Titel gibt an, dass das Gedicht sich mit der Frage auseinandersetzt: „Wer bin ich?“ Bonhoeffer stellt die Frage aus drei unterschiedlichen Blickwinkeln: was andere über ihn sagen, was er selbst von sich denkt und wie Gott auf ihn schaut. Die ersten beiden Perspektiven nehmen den weitaus größten Raum ein. Der erste Teil, bestehend aus drei Strophen, zeigt den Blickwinkel der anderen. Im zweiten Teil schaut das Ich nach innen. Im dritten Teil werden die beiden Blickwinkel gegeneinander abgewogen. Der dritte Blickwinkel – die Perspektive der Gottesbeziehung – gibt in seiner prägnanten Kürze dem Gedicht die entscheidende Wendung (vierter Teil).

Der erste Teil ist sehr regelmäßig aufgebaut. Er besteht aus drei Strophen, die stets mit der Hauptfrage beginnen: „Wer bin ich?“ Anschließend folgt stereotyp: „Sie sagen mir“. Was die anderen über ihn sagen, wird jeweils in zwei identisch gebildeten Sätzen formuliert. Die dabei verwendeten Verben beschreiben den Gefangenen in drei Situationen: zu dem Zeitpunkt, als er aus seiner Zelle tritt, als er mit seinen Bewachern redet, und während der Zeit, in

der er allein ist. In allen drei Momenten wird Bonhoeffer sehr positiv beschrieben: Er kommt „gelassen, heiter und fest“ aus seiner Zelle; er spricht „frei und freundlich und klar“ mit seinen Bewachern; er erträgt die Unheilszeit „gleichmütig, lächelnd und stolz“. Zumindest auf andere, seine Bewacher und Mitgefangenen, wirkt Bonhoeffer sehr positiv. Auch die Bilder, mit denen die Strophen schließen, unterstreichen den positiven Eindruck: Er kommt aus seiner Zelle wie ein Gutsherr aus seinem Schloss; er redet zu seinen Bewachern wie jemand, der Befehle erteilt; er übersteht die schwierigen Zeiten wie einer, der zum Siegen geboren ist. Die Sicherheit, die Bonhoeffer ausstrahlt, wird nicht nur in der stereotypen Sprache beschrieben, sondern auch durch den gemeißelten Rhythmus in eine feste strophische Form gegossen.

Ein Blick auf den ersten Teil lässt nur den einen Rückschluss zu, nämlich dass Bewacher und Mitgefangene sich äußerst anerkennend über Bonhoeffer äußern. Den Außenstehenden jedenfalls hat sich der Eindruck eines außergewöhnlich gefassten, ausgeglichenen, selbstbewussten und stolzen Ich eingeprägt. Dieses Ich hat nichts von einem Gefangenen, sondern ist ganz im Gegenteil das eines Gutsherrn, eines Befehlshabers und Siegers.

Doch diesem ruhigen, selbstsicheren, freien, besonnenen, gleichmütigen und stolzen Ich in den Augen der anderen steht die Unruhe eines Ich gegenüber, das sich selbst befragt. In elf ungleich konstruierten Zeilen schaut dieses Ich nach innen, ringend um seine Identität. Der entschiedenen Sprache des ersten Teils steht hier ein beunruhigtes Fragen gegenüber. Den zwei kurzen, schneidenden Fragen folgen neun nachdenkliche Zeilen, in denen der Dichter mit sich selbst zu Rate geht.

Die erste Frage wendet sich kritisch an das Ich-Bild, das Bewacher und Mitgefangene von Bonhoeffer haben: „Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?“ Anschließend blickt er selbst nach innen: „Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?“ Was ich selbst von mir weiß, deckt sich nicht mit dem, was andere von mir sagen. Hier stehen Sagen und Wissen einander gegenüber, ebenso wie die anderen mir gegenüberstehen. Schließlich wird mit einem großen Fragesatz das Bild der anderen zunichtegemacht.

Dem Gutsherrn, der gelassen, heiter und fest aus seiner Zelle kommt, tritt nun ein Gefangener gegenüber, der unruhig, verlan-

gend und leidend wie ein Vogel in einen Käfig gesperrt ist. Dem freien, freundlichen und weitsichtigen Befehlshaber, der stets die Situation beherrscht, tritt ein Ich gegenüber, das nach Atem ringt wie einer, dem die Kehle zugeschnürt wird; ein Ich, das sich nach Blumenpracht und Vogelstimmen sehnt, das nach guten Worten und menschlicher Nähe dürstet, das vor Wut über die Willkür der Macht ebenso wie über kleine Beleidigungen erzittert. Nichts ist übrig geblieben von dem einst freien, freundlichen und besonnenen Herrscher. Im Gegenteil, dieses Ich schmachtet, hungert, dürstet und zittert.

Dem gleichmütig lächelnden und stolzen Sieger steht ein Verlierer gegenüber, der dazu verurteilt ist, den Lauf der Dinge abzuwarten, der ohnmächtig besorgt ist über die Freunde, die unendlich weit weg sind, der weder beten noch denken, noch sonst etwas tun kann, der in vollkommener Erschöpfung sterben möchte. Das ausgeglichene, stolze Lächeln ist im Inneren dieses anfänglich so selbstsicher erscheinenden Ich gewichen. Im Inneren ist es unruhig, machtlos, leer, erschöpft und lebensmüde geworden.

Dem fragenden Blick nach innen fehlt alles, was kennzeichnend war für die Beschreibung der äußeren Erscheinung. Dem starren Rhythmus der drei stereotyp formulierten Fragen, deren Kernfrage „Wer bin ich?“ nicht wirklich eine Frage war, steht die eine quälende Frage des zweiten Teils gegenüber, die auch nach neun aufgewühlten Verszeilen nicht zur Ruhe kommt, um schließlich die Wirklichkeit des Ich unverblümt bloßzulegen.

Der zweite Teil beginnt mit der schmerzlichen Alternative, vor die Bonhoeffer sich gestellt sieht: „Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen? Oder bin ich nur das, was ich von mir selbst weiß?“ Im dritten Teil tastet er die von ihm selbst aufgerufene Alternative weiter ab. Er nimmt die Kernfrage des „Wer bin ich?“ wieder auf. Diese Frage hat inzwischen jedoch eine dramatische Wendung genommen. Wer bin ich? Bin ich, was andere von mir sagen – eine äußere Erscheinung? Oder bin ich, was ich selbst von mir weiß – eine besonders verletzbare Innenwelt?

Was auf den ersten Blick erscheint wie zwei Bilder, zwischen denen ich wählen muss, kann bei näherem Hinsehen auch verstanden werden als die zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Vielleicht bin ich beides: heute die eine Seite und morgen die andere. Viel-

leicht bin ich auch beides zugleich: für die Menschen ein Heiliger, vor mir selbst aber ein miserabler, kleiner Schwächling.

Die vierte, von Bonhoeffer anschließend erwogene Möglichkeit klingt paradox und undeutlich. Erinnern wir uns nochmals der drei zuvor dargestellten Möglichkeiten, um uns die vierte Möglichkeit deutlich vor Augen führen zu können. Bei der ersten Möglichkeit bin ich eines von beiden, entweder was Menschen von mir sagen oder was ich von mir selbst weiß. Bei der zweiten Möglichkeit ist beides wahr, allerdings nicht zum selben Zeitpunkt: Demnach bin ich heute, was Menschen von mir sagen, und morgen, was ich selbst von mir weiß. Die dritte Möglichkeit besagt: Ich bin für die Menschen scheinbar ein Heiliger und zugleich vor mir selbst ein armseliger, empfindlicher Schwächling. Die vierte Möglichkeit steigert demgegenüber die Komplexität: „Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer, das in Unordnung weicht vor dem schon gewonnenen Sieg?“ Hierbei handelt es sich um eine schwierige, aber entscheidende Wendung.

Vier Fragen drängen sich dabei auf. Was ist gemeint mit „was in mir noch ist“? Von wem wird dieses Heer geschlagen? Von wem wurde der Sieg „schon gewonnen“? Was bedeutet „in Unordnung weichen“? Ich denke, dass das „was in mir noch ist“ sich auf den zweiten Teil und damit auf das im Grunde zerstörte Selbstbild bezieht, auf das ruhelose, verlangende, wütende, machtlose Ich. Bonhoeffer vergleicht dieses desolate Ich mit einem geschlagenen Heer. Dieses Heer wurde von Bonhoeffer selbst geschlagen, indem das Ich sich selbst zwei kritische Fragen stellte: „Bin ich wirklich, was andere von mir sagen?“ – „Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?“ Wir kennen die Antwort inzwischen: was noch in mir ist, ein geschlagenes Heer. Der Gutsherr, der als Sieger aus seiner Festung tritt, hat sich selbst geschlagen durch seine schonungslose Selbstbetrachtung. Was aber bedeutet dieser „schon gewonnene Sieg“? Ich denke, dass dieser „schon gewonnene Sieg“ auf das Gleiche hindeutet wie das „geschlagene Heer“. Der schon errungene Sieg ist die Selbstüberwindung einer Person, die trotz aller positiven Rückmeldung der Mitgefangenen und Bewacher – wie ruhig, froh, sicher, frei, freundlich, vernünftig, gleichmütig, lächelnd und stolz er doch ist! – dennoch zu fragen wagt: „Bin ich das wirklich?“ Dieser schon gewonnene Sieg über sich selbst fällt zusammen mit

dem geschlagenen Heer. Der Gutsherr, der es gewohnt war, Befehle zu erteilen und zu siegen, ist geschlagen.

Die entscheidende Frage lautet nun, ob das Ich angesichts dieser Selbstüberwindung, die mein Ich als geschlagenes Heer vorfindet, wie vor einer Niederlage flüchtet oder nicht? Wage ich es oder vielmehr: wagt dasjenige, was in mir noch übrig ist nach dem von mir selbst verursachten und aufgedeckten Scheitern, noch zu akzeptieren, „was in mir ist“? Oder weiche ich wie ein geschlagenes Heer in Unordnung vor dem eigentlich schon gewonnenen Sieg, auch wenn dieser wie eine totale Niederlage erscheint?

Wenn wir auf dieser Spur weiterdenken, dann war möglicherweise das, „was andere von mir sagen“, keine scheinheilige Fassade, sondern tatsächlich mein wahrhaftes Ich, das, was ich wirklich bin. Nur war ich eigentlich nicht einfach jemand, der „das Siegen gewohnt ist“. Denn ich habe den Kampf gegen mich selbst – den allerschwierigsten aller Kämpfe – nur gewonnen, indem ich mich selbst geschlagen gebe. Der Sieg bestand bereits darin, dass ich meine Niederlage eingestanden habe. Ich habe nichts mehr zu verlieren.

Die Schwierigkeit der vierten Wahlmöglichkeit liegt in ihrem paradoxen Charakter. Bonhoeffer fragt sich nämlich, ob er vor dem wenigen, was von ihm noch geblieben ist, flüchtet bzw. weicht vor dem, was in seinen Augen wie ein Abgang aussieht, während dies in Wirklichkeit ein schon errungener Sieg ist. Die Flucht – wie der ungeordnete Rückzug eines geschlagenen Heeres – würde den Abgang vollständig und endgültig machen. Auch „was in mir noch ist“, würde dadurch zuschanden. Bonhoeffer gibt nicht an, wofür er sich entscheidet. Die Frage bleibt offen.

Der vierte Teil hakt bei den Fragen des dritten Teils ein. Durch diese Fragen, die nicht beantwortet werden, wird Bonhoeffer unausweichlich mit der Kernfrage konfrontiert: Wer bin ich? Bisher ging es hier um ein einsames Fragen, das seinen Spott mit ihm trieb. Aber warum treibt dieses Fragen seinen Spott mit Bonhoeffer? Es handelt sich doch um seine ureigenen Fragen. Der Spott treibt offensichtlich ein doppeldeutiges Spiel: Ich bin tief berührt, aber die Fragen selbst scheinen mich nicht ernst zu nehmen; die Fragen gehen mich unmittelbar an, ich aber bin ihnen gleichgültig; sie peinigen mich und machen mich zugleich lächerlich; mich ma-

chen sie klein, nur um sich selbst zu erheben; hochmütig spielen sie mir übel mit. Für den Gutsherrn, der gewohnt ist zu gebieten, ist dies nicht angenehm. Bonhoeffer wird von seinen eigenen Fragen erniedrigt, zermahlen und zermürbt. Dies steht außer Zweifel, und es steht somit fest: „Einsames Fragen treibt seinen Spott mit mir.“

Die Einsamkeit des unbeantwortet bleibenden Fragens und die Lächerlichkeit, die dabei sein Teil wird, zermürben Bonhoeffer offensichtlich so weit, dass er sich selbst mit all seinen Fragen aus den Händen gibt: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!“

Bonhoeffer gibt die Antwort auf seine Kernfrage „Wer bin ich?“ sowie auf alle Fragen, die diese Kernfrage bei ihm ausgelöst haben (im ersten, zweiten und dritten Teil), aus der Hand: „Wer ich auch bin [...]“. In diesem entscheidenden Moment des Loslassens und des Aus-der-Hand-Gebens wird das Gedicht zum Gebet: „Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!“ Für Bonhoeffer schwingt in diesem Beten die gesamte biblische Spiritualität mit, die ihm so vertraut war. Zwei Hintergründe möchte ich dazu kurz erläutern.

Der erste Hintergrund findet sich in Psalm 139. Wie Bonhoeffer ist der Psalmist Fragen ausgesetzt, die den Kern seiner Person betreffen. Seine Authentizität wird angezweifelt: Wer bist du eigentlich – tief im Innern? Aus dieser Unsicherheit heraus betet der Psalmist, und wie Bonhoeffer übergibt er sich und seine Sache an Gott.

„JHWH, du erforschest mich und du erkennst mich.
Du, ja du erkennst mein Hinsetzen und mein Aufstehen,
du achtest auf meine Gedanken von fern her.
Mein Gehen und mein Liegen misst du ab,
und in allen meinen Wegen bist du bewandert.
Ja, es ist kein Wort auf meiner Zunge,
siehe, JHWH, da erkennst du es schon ganz.
Hinten und vorne umgibst du mich,
und du legst auf mich deine Hand.
Zu wunderbar ist dieses Erkennen mir,
zu hoch – ich fasse es nicht.“ (Ps 139,1-6)

Psalm 139 ist nichts anderes als eine kraftvolle Paraphrase des Bekenntnisses: „Du kennst mich, o Gott!“ Dabei handelt es sich nicht um eine einfache Feststellung. Es geht vielmehr – wie auch bei Bonhoeffer – um ein Gebet, das sich schlussendlich überantwortet.

Wesentlich ist dabei, was vorausgeht, nämlich eine intensive Suche danach, wer ich wirklich bin. Es ist eine Suche, die Menschen zur Ratlosigkeit führen kann, da die Fragen, die in uns herumspuken, mit uns ein lächerliches Spiel treiben und daran noch ihr Vergnügen zu haben scheinen. Letztendlich werden Bonhoeffer und der Psalmist zermürbt von dem Herumirren und geben sich selbst aus den Händen: „Du kennst mich, o Gott!“ Da ist jemand, der mich kennt, der mich im tiefsten Geheimnis geschaffen hat, der mich im Schoß der Erde geformt hat, der meine Tage kennt, der meinen Namen in seine Hand geschrieben hat, der mich in Herz und Nieren kennt, mit dem ich aufstehe und schlafen gehe. „Du kennst mich!“

Ein zweiter wichtiger Hintergrund ist die Bergpredigt. Diese meisterliche Rede Jesu (Mt 5-7) hat Bonhoeffer in den Jahren vor dem Kriegsausbruch intensiv beschäftigt. Die Bergpredigt war ihm der Kompass bei seinem offenen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Ein Thema der Bergpredigt hat ihn dabei besonders beschäftigt, nämlich die Spannung zwischen der Gerechtigkeit, die für jeden sichtbar ist (Mt 5), und der Gerechtigkeit, die im Verborgenen geschieht (Mt 6). Diese Spannung war für Bonhoeffer mehr als irgendein interessantes Gedankenspiel, sie geriet ihm zur spirituellen Frage und zum existenziellen Paradox: „Also, es muß etwas sichtbar werden, aber – paradox: Habt acht, daß es nicht geschehe, damit es die Leute sehen.“²⁴ Hierbei handelt es sich genau um das Paradox, auf das Bonhoeffer im Gefängnis stößt: einerseits was andere von mir sagen, andererseits was ich von mir selbst weiß. Mit diesem Paradox geht Bonhoeffer im Gefängnis auf eine vergleichbare Weise um wie damals vor dem Krieg in seinen Meditationen über die Bergpredigt. Meine Gerechtigkeit muss nicht vor den anderen, aber vor mir selbst verborgen bleiben. Wichtig ist für Bonhoeffer: „Der Nachfolgende ist sich selbst verborgen in seiner Gerechtigkeit.“²⁵ Mit anderen Worten: Wer ich bin, verschwindet in der unergründlichen Güte des Kreuzes Christi und damit im vollkommenen Abstieg seiner selbst (zweiter Teil). Dieser Abstieg des Kreuzes ist jedoch eine Niederlage, die zutiefst ein „schon gewonnener Sieg“ ist, vor dem ich nicht wie ein geschlagenes Heer in Unordnung weichen muss! Im Gegenteil, der Jünger muss ganz und

²⁴ DIETRICH BONHOEFFER: *Nachfolge* (DERS.: Werke, Bd. 4), München 1989, 153.

²⁵ Ebd. 154.

gar in der Verborgenheit des Abstiegs des Kreuzes verschwinden, um aus reiner Gnade von Gott gefunden zu werden.

”Die einzige und gebotene Reflexion des Nachfolgenden geht darauf, ganz unwissend, ganz unreflektiert zu sein im Gehorsam, in der Nachfolge, in der Liebe. Tust du Gutes, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut. Du sollst dein eigenes Gutes nicht wissen. Sonst ist es wirklich *dein* Gutes, aber nicht das Gute Christi. Das Gute Christi, das Gute in der Nachfolge geschieht ohne Wissen. Das echte Werk der Liebe ist immer das mir verborgene Werk. Habt acht darauf, daß ihr es nicht wißt! Nur so ist es das Gute Gottes.“²⁶

Entscheidend sind hier die letzten Worte, welche die Verborgenheit des Selbst-nicht-mehr-Wissens besiegeln: „Nur so ist es das Gute Gottes.“ Dies ist genau der Punkt, auf den auch Bonhoeffers Gedicht zuläuft: „Dein bin ich, o Gott!“ Und hierin liegt auch sein mystischer Kerngehalt, indem es den Mystiker sprechen lässt, der sich selbst aufgibt und deshalb anstatt sich selbst Gott gehört. Dionysius Areopagita hat diese letzte Stufe, die den Mystiker ins Nicht-Wissen jenseits alles Gesehen-Werdens und Sehens führt, treffend umschrieben als den Ort, an dem er „ganz Dem gehört, Der über allem und an nichts gebunden ist (weder an sich selbst noch etwas anderes)“.²⁷ Dies ist auch der Ort, an dem Bonhoeffer durch sein eigenes Nicht-Wissen ankommt: „Dein bin ich, o Gott!“ Ich gehöre nicht mehr anderen, von denen ich gesehen werde (erster Teil), noch gehöre ich mir selbst (zweiter Teil), sondern durch ein dunkles Nicht-mehr-Wissen (dritter Teil) „bin ich Dein“ (vierter Teil).²⁸

²⁶ Ebd. 155.

²⁷ PSEUDO-DIONYSIUS: *De mystica theologia* 1001A.

²⁸ Der innere Kampf mit sich selbst („Wer bin ich?“), die finale Übergabe an Gott und die Verweise auf die Schrift (Ps 139 und die Bergpredigt) stehen in Spannung zu Themenkomplexen, mit denen sich Bonhoeffer in dieser Zeit intensiv beschäftigte und gegen die er heftigen Widerstand anmeldet, so z. B. gegen eine „innere Frömmigkeit“, gegen den Gebrauch Gottes als Lückenbüßer und gegen die herkömmliche Sprache der Religion (vgl. BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung*, 171-184).

„Kennst Du mich?“ – Huub Oosterhuis

Das Gedicht *Ken je mij?* (dt.: *Kennst Du mich?*) hat Huub Oosterhuis im Jahr 1974 geschrieben. Es stammt aus der Gedichtsammlung *Hoe ver is de nacht* (dt.: *Wie fern ist die Nacht*).²⁹ Der Titel des Gedichts lautet „PSALM“. In seinem Essay *Jij die mij ik maakt* (dt.: *Du, der mich zum Ich macht*) schreibt Oosterhuis: „An den Rand von Psalm 139 – ‚Du erforschst mein Herz‘ – habe ich meinen eigenen Psalm geschrieben über den Wunsch, erkannt und geliebt zu werden.“³⁰ Dieser Bezug zu Psalm 139 wird auch in der Sammlung *Halverwege* bestätigt, die eine Neudichtung von 75 Psalmen enthält, darunter auch Psalm 139. Der Text, den Oosterhuis darin aufgenommen hat, ist eben jenes Gedicht *Ken je mij?* aus dem Jahr 1974.³¹ Er betrachtet dieses Gedicht folglich als eine freie Übertragung von Psalm 139. Der Grund dafür ist deutlich: Oosterhuis sieht sich wie der Betende in Psalm 139 Fragen ausgesetzt, die das Innerste der eigenen Person betreffen und deren Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen: Wer bist du tief im Innern? Was ist dein wahres Ich? Durch diese Fragen in die Enge getrieben, bringt er seine Sache vor Gott: „Forsche mich aus, Gott, und kenne mein Herz! Prüfe mich und erkenne meine Sorgen.“ Diese Worte stammen aus dem Schluss des Psalms. Und darin bekundet sich auch die eigentliche Not von Oosterhuis: „Ich möchte nur ein Wort sprechen, irgendwann, das wahr und meines ist, das trägt, wer ich bin.“ Die eigene Wahrhaftigkeit steht hier auf dem Prüfstand.

PSALM

Kennst du mich? Wen kennst du denn?
Kennst du mich besser als ich?

Augen, die durch die Sonne hindurchschauen,
suchend nach dem Ort, wo ich wohne,

²⁹ HUUB OOSTERHUIS: *Hoe ver is de nacht*, Baarn 1974, 64f. – Die folgende Übersetzung des Gedichtes ist eine freie, unautorisierte Übertragung durch den Übersetzer dieses Beitrags.

³⁰ DERS.: *Jij die mij ik maakt*, Kampen 2008, 9 (freie Übersetzung aus dem Niederländischen).

³¹ DERS.: *Halverwege. 75 psalmen vrij*, Kampen 2008, 132f.

„Mein Mächtiger“

bist du –
ein Bild für jemanden,
der freundlich und unmessbar weit weg ist,
der nicht steht und nicht fällt und nicht fühlt
wie ich, nicht kalt und hochmütig.

Hier ist der Ort, an dem ich wohne:
ein Stuhl auf dem Wasser, ein Fenster,
an dem der aufklarende Himmel
oder die fallende Dunkelheit vorbeiziehen.
Hast du gerufen? Hier bin ich.

Ich weiß nicht, was in mir ist,
wie viel, wie wenig, ich spreche
die Worte, die ich gelernt habe,
so gut ich kann: „Liebe,
ja, ich werde, ich will, du,
wir, ich, Menschen“ – was aber wirklich ist,
unwiderlegbar und geläutert
in diesen Worten, weißt du das?

Ich möchte nur ein Wort sprechen,
irgendwann, das wahr und meines ist,
das trägt, wer ich bin, das es
hält und aufrecht steht
wie ein Mann und mich ansieht
und sagt:
Ich bin dein reinstes Selbst,
fürchte dich nicht, verstehe mich, ich bin.

Niemals kommt es über meine Lippen.
Aber du hast es schon verstanden?
Bist du denn größere Stille
als die Sprachlosigkeit in mir,
bist du so selbstlos in mir,
dass du das Seufzen und Stöhnen hörst,
dass ich selbst nicht hören kann?

Hörst du, wie in mir geboren wird
der andere, der ich sein möchte?

Bist du der Einzige, vor dessen Augen
meine Nacktheit nicht verborgen ist?

Erträgst du es, wie niemand sonst,
dass ich kein Licht habe, nicht warm bin,
dass ich nicht schön bin, nicht viel,
dass keine Quelle entspringt
aus meiner Tiefe,
dass ich nur dieses Gesicht habe
und kein anderes?
Werde ich von dir, ohne Scham,
gesehen, genommen,
durch niemand weniger?
Wäre das nicht viel
zu wahr?

Kennst du mich? Wer bin ich denn?
Kennst du mich besser als ich?

Das Gedicht beginnt und endet mit einem umgreifenden Refrain, der drei Fragen an das Ich enthält:

Kennst du mich? Wen kennst du denn?
Kennst du mich besser als ich?

Das Ich steht hier im Mittelpunkt: Kennst du mich? Und wenn du mich kennst, wen kennst du dann? Und bin ich bei dir wirklich an der richtigen Adresse? Sollte ich die Frage nicht besser mir selbst stellen: Kennst du mich besser als ich? Das Du klingt hier still und verhalten. Und dies bleibt so, bis es in der dritten Strophe umso kräftiger erklingt.

Die zweite Strophe scheint den drei gestellten Fragen ausweichen zu wollen, denn das Ich wendet seinen Blick nach oben zur Sonne und sieht das Du durch die Sonne schauen:

Augen, die durch die Sonne hindurchschauen,
suchend nach dem Ort, wo ich wohne,
bist du –

Das Du wird als Augenpaar beschrieben, das durch die Sonne hindurchschaut. Diese Augen scheinen das Sonnenlicht wie einen Scheinwerfer zu gebrauchen, um den Ort auszuleuchten, an dem ich wohne. Zunächst scheinen die Augen die Identität des Du zu bestimmen: „Augen [...] bist du“. Aber schon nach dem Gedan-

kenstrich relativiert der Dichter diese Identifizierung, indem er seine Aussage nunmehr als bildhaft qualifiziert:

ein Bild für jemanden,
der freundlich und unmessbar weit weg ist,
der nicht steht und nicht fällt und nicht fühlt
wie ich, nicht kalt und hochmütig.

Der Hauptsatz besagt: Die Augen dienen als Bild für jemanden, der nicht wie ich ist und handelt. Warum eigentlich nicht? Weil dieser »jemand« ganz nah und zugleich doch unendlich weit weg ist, weil er zur Erde gehört und dennoch unerreichbar im Himmel ist. Auch sucht er seinen Weg nicht mit Fallen und Aufstehen. Er fühlt auch anders als ich, ist nicht kalt und nicht hochmütig.

Anfänglich schien es, als handele diese Strophe vom Du, aber zum Ende hin zeichnet sich das Ich schärfer ab – als ein Ich, das nicht irdisch und himmlisch zugleich ist, das fällt und aufsteht, das kalt und hochmütig erscheint. Bevor das Du auch nur etwas über das Ich zu sagen vermag, hat das Ich bereits sehr viel über sich selbst vernommen – und damit zugleich über das Du, das es bildhaft zu umreißen versucht.

In der dritten Strophe beschreibt der Dichter, wo er wohnt und wo er zu finden ist:

Hier ist der Ort, an dem ich wohne:
ein Stuhl auf dem Wasser, ein Fenster,
an dem der aufklarende Himmel
oder die fallende Dunkelheit vorbeiziehen.
Hast du gerufen? Hier bin ich.

Das Ich erzählt ausführlich, wo es für die suchenden Augen zu finden ist: „Hier ist der Ort, an dem ich wohne [...] Hier bin ich.“ Zweimal heißt es „hier“. Das Ich verfügt über ein »Hier«: Hier ist der Ort, an dem ich wohne. Wir erhalten Einlass. In seiner Wohnstätte steht ein Stuhl am Fenster, aber nicht auf dem Steinboden, sondern auf dem Wasser. In seinem Essay sagt Oosterhuis über diesen Stuhl: „ein Stuhl auf dem Wasser“ – das ist natürlich unmöglich. Das muss ich geträumt haben.“³² Ob Traum oder Wirklichkeit,

³² OOSTERHUIS: *Jij die mij ik maakt*, 9 (freie Übersetzung aus dem Niederländischen).

das Ich sitzt auf seinem Stuhl und schaut durch das Fenster nach draußen. Dort ziehen nacheinander erst aufhellendes Wetter nach einem Regen oder Unwetter, dann Dunkelheit, die mit dem Abend fällt, und schließlich die Nacht vorüber. Es werden kurz einige Gegensätze aufgezählt: Aufhellung und Bewölkung, Wetter und Unwetter, Licht und Dunkelheit.

Inzwischen scheint das Du im Vorbeigehen eine Stimme erhalten zu haben: „Hast du gerufen?“ Das Du hat nicht nur so etwas wie Augen, die mich suchen, sondern möglicherweise eine Stimme, für die ich da sein kann: „Hier bin ich.“ Das Ich ist ansprechbar.

Noch bevor das Du etwas gesagt hat – möglicherweise hat es auch gerufen –, hat das Ich sich in seiner Wohnstätte bereits auf seinem Stuhl hinter dem Fenster eingerichtet, während draußen die Gezeiten und Wetterlagen vorüberziehen. Dabei wird seine Wohnstätte, sein »Hier« durch drei Elemente verunsichert: durch seinen Stuhl, der auf dem Wasser steht, durch die Tatsache, dass die Gezeiten am Fenster vorüberziehen, und schließlich durch den ungewissen Ruf.

In der vierten Strophe wendet das Ich seinen Blick nach innen, indem es dem Du bekundet, dass es nicht weiß, was in ihm ist:

Ich weiß nicht, was in mir ist,
wie viel, wie wenig, ich spreche
die Worte, die ich gelernt habe,
so gut ich kann: „Liebe,
ja, ich werde, ich will, du,
wir, ich, Menschen“ – was aber wirklich ist,
unwiderlegbar und geläutert
in diesen Worten, weißt du das?

Das Ich weiß nicht, was in ihm ist. Sein Nicht-Wissen bezieht sich auf den ersten Blick auf eine Quantität: Wie viel, wie wenig? Doch bei genauerem Zusehen geht es um die Qualität dessen, was wirklich, unwiderlegbar und geläutert im Ich ist.

Diese Selbstbetrachtung scheint sich vor allem auf das verbale Innere zu konzentrieren: Ich spreche die Worte zwar aus, aber sind diese Worte wirklich, unwiderlegbar und geläutert, oder habe ich sie mir lediglich angeeignet, auswendig gelernt oder nachgesprochen? Es handelt sich dabei um große Worte: Liebe, ja, ich werde, ich will, du, wir, ich, Menschen. Dreimal kommt darin das »Ich« vor. Dies

erstaunt nicht, will das Ich doch wissen, wer es ist. Vielleicht hilft es, wenn es ständig „ich“ sagt. Daneben entdecken wir jedoch noch weitere Personalpronomina: das Du, das nunmehr deutlich erklingt, sowie ein Wir, wodurch das Ich unter Menschen kommt. Zudem sind da die Verben »werden« und »wollen«. Es wird nicht wirklich deutlich, ob das Werden tatsächlich auf eine ungewisse Zukunft deutet oder eher (zusammen mit dem Wollen) eine Selbstverpflichtung enthält. Schließlich ist da noch das Wort „Liebe“, das die Wortreihe eröffnet, sowie das vorangestellte „ja“, wodurch die Liebe voll und ganz bejaht wird, vor allem durch seine Stellung so nahe beim „ich will“.

Es fragt sich, ob diese Worte, die ich auswendig gelernt und möglichst gut nachgesprochen habe, wirklich echt sind. Was in diesen Worten ist tatsächlich echt, unwiderlegbar, geläutert? Der Dichter meint hierzu: „Ich weiß nicht, was in mir ist.“ Er richtet seine Frage an das Du: „Weißt du das?“

Die Selbstbefragung konzentriert sich nunmehr auf die Worte, die ich spreche: „Ich weiß nicht, was in mir ist“, denn ich weiß nicht wirklich, wie echt die Worte sind, mit denen ich ausdrücke, was in mir ist. Die fünfte Strophe greift dies auf, aber nicht in Frageform – „Weißt du das?“ –, sondern in der Form eines Wunsches bzw. einer Bitte:

Ich möchte nur ein Wort sprechen,
irgendwann, das wahr und meines ist,
das trägt, wer ich bin, das es
hält und aufrecht steht
wie ein Mann und mich ansieht
und sagt:
Ich bin dein reinstes Selbst,
fürchte dich nicht, verstehe mich, ich bin.

Mit dieser Bitte enthüllt das Ich endgültig, welche Ansprüche es an das wahre Ich, an das reinstes Selbst, an das „ich bin“ stellt. Es formuliert die Kriterien, die seiner »Unterscheidung der Geister« zugrunde liegen. Irgendwann einmal in seinem Leben möchte es ein Wort sprechen, das nicht auswendig gelernt und möglichst gut nachgesprochen ist, ein Wort, das wirklich und wahr ist. Wahr, weil es „meines“ ist. Denn nur ein solches Wort „trägt, wer ich bin“, d. h. drückt unmittelbar mein Subjektsein aus. Dieses Wort geht

nicht in den vielen Worten unter, sondern es bleibt aufrecht stehen wie ein Mann. In der freien Übertragung der 75 Psalmen wird aus dem „Mensch“ ein „Mann“. Wie dem auch sei, im Rahmen eines Vergleichs erscheint mein wahres Ich hier in Gestalt einer Person, die mich ansieht und mir sagt, „was wahr, unwiderlegbar und geläutert ist“. Aber was sagt diese Gestalt? Sie sagt: „Ich bin dein reinstes Selbst, fürchte dich nicht, verstehe mich, ich bin.“ Hier geschieht etwas Ehrfurchtgebietendes, hier geschieht Theophanie: „Fürchte dich nicht.“ Hier erscheint Gott. Dies bestätigen auch die Worte „ich bin [...] ich bin“, die das Gesagte rahmen. So lautet das Wort der Gottesoffenbarung in der Schrift: „Ich bin der Ich-bin-da“ (Ex 3,14). Überraschend ist hierbei, dass dieses eine wahre Wort, das wirklich „wahr und meines“ ist und „trägt, wer ich bin“, dem Ich vollkommen immanent ist: „Ich bin dein reinstes Selbst [...] ich bin.“ Die Gottesoffenbarung lautet: „Ich bin“ der, der mein reinstes Selbst ist. Und noch überraschender ist, dass dieses reinstes Selbst, das „ich bin“, mich anfleht: „Verstehe mich.“ Ich-bin fleht: Begreife mich, kenne mich, wisse mich, verhalte dich zu mir. Ich bin. Achtung gebietend! Wir sind also soeben Zeugen einer Theophanie geworden – „ich bin [...] fürchte dich nicht [...] ich bin“ –, die sich in meinem reinsten Selbst, besser noch: als mein reinstes Selbst vollzieht.

Die Ich-Figur hofft darauf, dass „irgendwann“ dieses eine Wort der Theophanie sich an ihr ereignet. Sie wird dieses eine Wort jedoch niemals aussprechen – was an sich äußerst paradox ist, hat sie es soeben doch zweimal artikuliert. Wie dem auch sei, der Dichter verspricht bzw. schwört, dass dieses Wort nicht durch ihn selbst gesprochen wird, weil es unaussprechlich ist:

Niemals kommt es über meine Lippen.
Aber du hast es schon verstanden?
Bist du denn größere Stille
als die Sprachlosigkeit in mir,
bist du so selbstlos in mir,
dass du das Seufzen und Stöhnen hörst,
dass ich selbst nicht hören kann?

Jetzt ist die Verwirrung total, und die Paradoxien überschlagen sich. Das erste Paradox: Das Wort meines reinsten Selbst – „ich bin [...] ich bin“ – ist jetzt schon zweimal ausgesprochen, und doch bestä-

tigt die Ich-Figur: „Niemals kommt es über meine Lippen.“ Das zweite Paradox: Während das reinste Selbst mich anfleht: „Verstehe mich“, fragt die Ich-Figur: „Aber du hast es schon verstanden?“ Das dritte Paradox: Die Ich-Figur ist bislang ununterbrochen selbst zu Wort gekommen, aber wie erklärt sich dann, dass sie ihre vielen Worte als „die Sprachlosigkeit in mir“ bezeichnet? Ist der Grund der Sprachlosigkeit etwa das „Ich bin [...] fürchte dich nicht [...] ich bin“? Dann wäre sie Ausdruck der Gottesfurcht und des Verstummens vor dem göttlichen Geheimnis. Viertes Paradox: Meine Sprachlosigkeit scheint eine tiefere Stille zu beinhalten, die ich selbst bin. Das Du, an das die Fragen gerichtet sind, scheint stummer noch als mein Verstummens – und doch strömen noch stets Worte. Das fünfte Paradoxon: Das reinste Selbst, das ich bin, scheint nun – fragend – selbstlos in mir zu bestehen, und zwar so selbstlos, dass mein bewusstes Ich selbst sein Seufzen nicht zu vernehmen vermag. Das letzte Paradox: Das Du, ausgestattet mit Augen und einer Stimme, hat nun auch Ohren, die so still und so selbstlos sind, dass sie noch das Seufzen und Stöhnen hören, das ich selbst nicht höre!

Diese Paradoxien machen nur Sinn und können in ihrem Zusammenhang allein begriffen werden, wenn wir sie deuten als Reflex einer intensiven religiösen Erfahrung nach Art des „Ich bin [...] ich bin“, die das Ich selbst als Gotteserscheinung versteht. Die Deutung von „ich bin“ als das eine wahre, unleugbare, geläuterte und reinste Wort, das sich nicht auswendig lernen lässt, schlägt mich selbst mit Stummheit. Niemals wird es über meine Lippen kommen, auch wenn all meine Worte bereits davon sprechen. Dieses unaussprechliche Wort verweist auf eine Stille in meiner Sprachlosigkeit, die tiefer geht als jedes Schweigen oder Sprechen. Das Ich verliert sich in der Selbstlosigkeit einer Stille, in der mein Seufzen und Stöhnen gehört werden. So wie dieses „Ich bin“ aus dem brennenden Dornenbusch zu Mose spricht: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört“ (Ex 3,7). Diese Klage geht tiefer als mein Schweigen und ist selbstloser, als es mein Selbst jemals zu hören vermag.

Diese selbstlose Stille in mir, die das unhörbare Seufzen und Stöhnen hört, offenbart sich – ehrfurchtgebietend – als das Selbst-

lose in mir selbst, als Stille jenseits meiner Sprachlosigkeit, als Stimme in mir, die ich selbst nicht hören kann. Dies kleidet die siebte Strophe, die ebenso wie die erste und letzte Strophe aus zwei Sätzen besteht, in die Frageform:

Hörst du, wie in mir geboren wird
der andere, der ich sein möchte?

Es gibt einen Bereich in mir, der mir nicht über die Lippen kommt, eine Stille, die tiefer reicht als mein Stummsein, ein Seufzen und Klagen, das ich selbst nicht hören kann. Oosterhuis nennt diesen Bereich: „der andere, der ich sein möchte“. Der andere ist „ich bin [...] ich bin“, unhörbar still, vollkommen selbstlos mich ins Dasein hörend. Deshalb die Frage: „Hörst du, wie in mir geboren wird der andere, der ich sein möchte?“

Mit dem Seufzen und Stöhnen ist hier offensichtlich nicht nur das Jammern der Unterdrückten aus dem Buch Exodus gemeint, sondern das Seufzen und Wehklagen der gesamten Schöpfung aus dem Römerbrief: „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22). Deshalb auch die Reichweite der Frage: »Hörst du, wie in mir geboren wird das Kind Gottes in mir, das wehklagt, um frei zu werden? Hörst du in mir das Kind, das sich schon regt in mir und sein will als der andere, der in mir geboren soll werden?«

In der achten Strophe fragt der Dichter das Du, ob es gar der Einzige ist, der dieses Unhörbare in mir hört. Bei dieser verwundernten Frage kehren die Augen vom Anfang des Gedichts zurück und weicht das stille, selbstlose Hören:

Bist du der Einzige, vor dessen Augen
meine Nacktheit nicht verborgen ist?
Erträgst du es, wie niemand sonst,
dass ich kein Licht habe, nicht warm bin,
dass ich nicht schön bin, nicht viel,
dass keine Quelle entspringt
aus meiner Tiefe,
dass ich nur dieses Gesicht habe
und kein anderes.
Werde ich von dir, ohne Scham,
gesehen, genommen,

durch niemand weniger?
Wäre das nicht viel
zu wahr?

Im Licht dieses „anderen“, der ich sein möchte und von dem du hörst, wie er in mir geboren wird, schaue ich nunmehr anders auf mich selbst: Ich bin wiedergeboren in deinen Augen! Dabei fragt das Ich, ob dieses Du, das auf diese Weise schaut und hört, gar das Einzige ist, das mich so akzeptiert, wie ich wirklich bin. Denn darauf läuft es hinaus, wenn das Ich erkennt, dass seine Nacktheit nicht mehr verborgen ist hinter irgendwelchen Vorhängen und Fassaden. In den Augen des „Ich bin“ bin ich nackt. Er hört durch alles hindurch mein Seufzen und Wehklagen, er sieht meine Geburt.

Nacktheit bedeutet allerdings nicht nur Unverborgenheit, sondern auch Mittellosigkeit und Armut; es bedeutet das Ende meines Oberflächen-Ich. Aus mir selbst habe ich kein Licht, aus mir selbst habe ich keine Wärme, aus mir selbst bin ich nicht schön, aus mir selbst heraus stelle ich nicht viel vor. In meiner Tiefe entspringt keine Quelle. Ich habe nur dieses eine Gesicht und kein anderes. Diese Erbärmlichkeit kann einzig und allein das Du ertragen, das meine Geburt hört.

Nacktheit bedeutet schließlich auch das Wegfallen von Scham in der Liebe: Der Geliebte erblickt die Geliebte, und der eine nimmt die andere zu sich auf in Liebe. Der Geliebte sieht diese Nacktheit des Ich ohne Scham. Im Hintergrund steht hier die Stelle bei Ezechiel, in der Gott Israel findet wie ein nacktes Findelkind in der Wüste. Er sieht ihn und ruft ihn ins Leben, er gibt ihm zu essen und zu trinken, bis er groß geworden ist. Dann liebt er ihn, indem er ihn ganz mit seiner Liebe bedeckt (vgl. Ez 16,4-14).

Die Strophe endet mit einer rätselhaften Frage: „Wäre das nicht viel zu wahr?“ In seinem Essay schreibt Oosterhuis hierzu: Das Gedicht spricht „von dem, was man erhofft: dass es einmal jemanden geben möge, der es für dich aufnimmt, so wie du bist; der dich kennt in deiner Verlegenheit und Erbärmlichkeit, wenn du vom Podium herabsteigst; der dich gut, ja sogar schön findet auch ohne Make-up und Dauerwelle – und auch dann noch, wenn deine Stimme verschlissen ist. ‚Wäre das nicht viel zu wahr?‘“³³ Doch in

³³ Ebd. 9f. (freie Übersetzung aus dem Niederländischen).

dieser rätselhaften Frage klingen noch andere Untertöne mit. Kann ich die Wahrheit des „Ich bin“ aushalten? Ist sie nicht „viel zu wahr“ für mich? Kann ich diese unverhüllte, klägliche, nackte Wahrheit wirklich ohne Scham begreifen? Entpuppt sie sich nicht als viel zu wahr, welchem Blick sie sich auch immer eröffnen mag? Und ist das Bewusstsein unseres tiefsten und stillsten Ich nicht viel zu wahr, um wahr zu sein? Bringt es die Kategorie der Wahrheit nicht selbst zum Bersten? Ist all das, was wir über das wahre Ich hören oder sagen, verschweigen oder erfragen, nicht vielmehr Lüge im Vergleich zur nackten Wirklichkeit, die viel zu wahr ist? Trägt diese Wirklichkeit nicht einen unerträglichen Überschuss an Wahrheit in sich, an dem jede noch so gut gemeinte Ausdrucksform – auch die Ausdrucksform dieses Gedichts – zerschellt?

Das Gedicht endet so, wie es begonnen hat, nämlich mit drei Fragen. Doch die zweite Frage ist deutlich verändert. Anstatt des „Wen kennst du denn?“ steht dort nunmehr „Wer bin ich denn?“:

Kennst du mich? Wer bin ich denn?
Kennst du mich besser als ich?

Was bedeutet diese Umbesetzung? Es scheint, als wolle der Dichter sagen: Dass ich durch „Ich bin“ erkannt bin, hat meine Identität in Frage gestellt: „Wer bin ich denn?“ Wenn „Ich bin“ mich erkennt, wer bin ich dann? Ich bin zur Frage geworden, zur offenen Frage ohne Antwort. Eine Frage, die offenlässt, dass du mich besser kennst, als ich mich selbst kenne.

Nach dem unermüdlichen Fragen, das alle Strophen des Liedes trägt, ist diese letzte Frage – „Wer bin ich denn?“ – diejenige, die am eindringlichsten fleht und bittet, die sich am weitesten ausstreckt, die Frage, die dem „ich bin [...] ich bin“ am ehesten entspricht. So klingt die Schlussstrophe wie eine mehrstimmige Erkenntnis.

Es ist die Erkenntnis des Gottes Israels, der sich kennen lässt als „ich bin [...] ich bin“, der Einzige, der das wortlose Bitten hört, der Einzige, der meine Niedrigkeit sieht, ohne mich zu vernichten, der Einzige, der meine Blöße sieht, um sie mit sich selbst zu bekleiden: Ich bin.

Durch Ihn gezeichnet, darf ich fallen und aufstehen, mich kalt und hochmütig anfühlen, ohne Licht und Wärme sein, hässlich und einseitig, ausgetrocknet und oberflächlich. In Seinen Augen bin ich

„Mein Mächtiger“

erkannt, gehört, geliebt. Deshalb brauche ich mich auch nicht schöner vorzustellen, als ich bin.

Kennst du mich besser als ich mich? Ja, du kennst mich besser als ich selbst. Denn mein wahres Ich lebt auf in dir und gründet in deiner Stille, die mein Verstummen nicht verschweigen kann. Tiefer als meine tiefste Stille. Selbstloser, als mein Selbst jemals werden kann. Wehklagender, als es meine größte Aufmerksamkeit jemals in der fernsten Ferne zu hören vermag. Mein wahres Ich, aber viel zu wahr, um wahr zu sein.

Mein Mächtiger

Eine kurze Schlussreflexion soll unsere Betrachtung einerseits in einen größeren Rahmen stellen und andererseits auf die Gottesfrage hin zuspitzen.

Eines der ältesten und am weitesten verbreiteten Erzählmotive ist die Schöpfung des Menschen.³⁴ Im Gegensatz zu Erzählungen von der Welterschaffung, die meist der Legitimation bestehender sozio-religiöser Machtverhältnisse dienen, lassen die Geschichten von der Erschaffung des Menschen sehen, wie das Werden eines jeden Menschen sich abzeichnet auf dem Hintergrund des Gefährdeten, des Kontingenten, Chaotischen, des Verlorenen, des Nichtigen – in vielen Schöpfungserzählungen zum Ausdruck gebracht durch die Wendung „als es noch nicht gab ...“.³⁵ Entscheidend in diesen weltumspannenden Erzählungen ist der grundlegende Übergang eines jeden Menschen vom Nicht-Sein zum Sein.³⁶ Dieser Übergang ist in besonderen Lebensmomenten deutlich fühlbar: so zum Zeitpunkt der Empfängnis, als die Fruchtbarkeit die stets drohende Unfruchtbarkeit bezwang; im Moment der Geburt, die stets einen prekären Verlauf nahm; in der ersten Lebensphase, in der der Kindstod ständig lauerte; im weiteren Lebensverlauf, während dessen Krankheit, Unrecht, Hungersnot und Ausbeutung eine permanente Gefahr darstellten. Jeder dieser Momente wurde erfahren als

³⁴ Vgl. WESTERMANN: *Genesis 1-11*, 36-57.

³⁵ Ebd. 59-65.

³⁶ Vgl. ebd. 61.

ein Übergang vom Nicht-Sein zum Sein, denn eigentlich konnte man sich zu keiner Minute des Lebens sicher sein.

Diese Einsicht formte den breiteren Rahmen einer primordialen Spiritualität: ein Leben, das in vielfältiger Hinsicht von Neuem beginnt, weil es stets aufs Neue gewonnen werden muss gegen die Gefahr, die Unsicherheit und das Chaos.

Innerhalb dieses immer wieder heiklen Kontextes spielt „mein Mächtiger“ (*'élobai*) eine zentrale Rolle.³⁷ „Mein Mächtiger“ bezeichnet nicht an erster Stelle den Gott, den ich verehere, sondern vor allem den Gott, der sich innerlich um das Werden meiner Person sorgt. Treffend drückt dies Psalm 22 aus, indem dort so etwas wie eine Definition von „mein Mächtiger“ gegeben wird:

„Ja, du bist's, der aus dem Leib mich hervorbrechen ließ,
mich sicherte an der Brust meiner Mutter.
Auf dich bin ich vom Schoß an geworfen,
vom Leib meiner Mutter her bist du: mein Mächtiger.“ (Ps 22,10-11)

Im riskanten Moment der Geburt ist „mein Mächtiger“ zugegen, um mir den gefährlichen Übergang vom sicheren Mutterschoß zur sicheren Mutterbrust zu erleichtern. Daran erinnert der Psalmist sich in der Stunde der Todesnot. Er wendet sich an den Gott seiner Geburt: „Mein Mächtiger, mein Mächtiger, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Ebenso der Beter aus Psalm 71, der die Gefahren des Alters erahnt:

„Mein Mächtiger, lass mich vor der Hand des Frevlers entrinnen,
vor dem Griff des Verfälschers und Nötigers!
Denn meine Hoffnung bist du, mein Herr,
du meine Sicherheit von meiner Jugend auf.
An dir habe ich mich vom Schoß an gehalten,
vom Leib meiner Mutter an bist du mein Entbinder.“ (Ps 71,4-6)

Mein Mächtiger ist meine Hoffnung, mein Meister, meine Sicherheit, mein Erlöser, denn er hat mich vom Mutterschoß an und seit meiner Jugend immer wieder den Übergang vom Nicht-Sein zum Sein machen lassen.

³⁷ *'Elobai* kommt von *'El* (Varianten: *'Elobim*, *'Eloba*, *'Elal*), das zurückgeht auf die Wurzel *'al* oder *'il* und Macht und Stärke bedeutet. Deshalb die Übersetzung durch „mein Mächtiger“.

„Mein Mächtiger“

Weil es meinem Mächtigen innerlich zu tun ist um das Werden meiner Person, ist es nicht verwunderlich, dass „mein Mächtiger“ (*'eli*) in so vielen Eigennamen zu finden ist: Mein Mächtiger ist (Geburts-)Helfer (*Eli-ezer*); mein Mächtiger befreit aus dem Schoß (*Eli-sjoea*). Die Mutter ruft diesen Namen wie ein spirituelles Programm aus über ihrem Kind (vgl. Gen 4,1.25; 16,11; 21,6-7 usw.) und stellt das Leben des Kindes damit unter das Zeichen des „mein Mächtiger“, welcher das Kind sammelt (*Kain*), gebärt (*Molid*) und ihm Leben gibt (*Natan*). Mein Mächtiger ist der Architekt meines Lebens: Er baut es auf (*Boena*), formt es (*Jetser*), macht es (*Asaël*) und bearbeitet es (*Elpaäl*).

Schluss

„Mein Mächtiger“ bringt uns auf das Feld der Primordialität und der ursprünglichen Gotteserfahrung. Ursprünglich, weil diese Gotteserfahrung unmittelbar verbunden ist mit dem Ursprung und Werden meiner Person. Diese primordiale Gotteserfahrung bildet den spirituellen Kontext des Fragmentes aus Psalm 139, über das wir nachgedacht haben. Dies ist der Resonanzboden, auf dem auch zeitgenössische Texte wie die von Bonhoeffer und Oosterhuis zum Klingen kommen und ihre primordiale Tiefe zu erkennen geben.

Ogleich die primordiale Gotteserfahrung uns so nahe und allen zugänglich ist, wird sie am ehesten übersehen und missachtet. So war es schon zu Zeiten des Paulus: In der Stadt, in der es wimmelt von bekannten Gottheiten (Apg 17,16), entdeckt Paulus unter den vielen Altären einen, der dem „unbekannten Gott“ (17,23) geweiht ist, dem Gott, der „allen das Leben, den Atem und alles gibt“ (17,23). Dieser Gott, den alle Menschen „suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten“, ist „keinem von uns [...] fern“, denn „in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (17,27f.).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Thomas Knieps-Port le Roi