

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 22 (1966)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Gott und Mensch in Ps. 130 : formgeschichtliche Erwägungen  
**Autor:** Schmidt, Werner H.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878816>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Gott und Mensch in Ps. 130

### Formgeschichtliche Erwägungen

De profundis, immer als besondere Gabe des Alten Testaments geschätzt und unmittelbare Anrede geblieben, ist ein Ruf aus der Not in der Hoffnung auf Vergebung.

#### 1.

Der Psalm zählt zu den Klage- oder Bittliedern des einzelnen, aber er hat die Grundform dieser Gattung stark abgewandelt. Er klagt weder über Krankheit oder Feindesbedrängnis, noch bittet er um Heilung oder Errettung. Die Klage ist völlig durch das *Sündenbekenntnis* ersetzt, das sonst nur einen Teil der Klage bildet (Ps. 38, 19; 69, 6)<sup>1</sup>. Doch greift die Auflösung der Form tiefer; dieser Vorgang sei hier ein wenig verfolgt. Stärker als üblich spricht der Mensch, der sich beobachtet, sich darlegt, sich Hoffnung zuspricht; ähnlich ist ja Ps. 42 («Wie der Hirsch schreit...») von Selbstreflexionen bestimmt. Während sonst das Klagelied als Bitte an Gott durch das Ich-Du-Verhältnis begründet ist, wird gerade diese Beziehung hier durchbrochen:

V. 1–2 («*Herr, höre meine Stimme!*») gleichen als Gebetsruf der typischen Einleitung des Klageliedes, gehen also von der Ich-Du-Beziehung aus.

V. 3–4 («Wenn *du* Sünden anrechnetest, *wer* kann bestehen?») lösen diese Struktur auf, indem sie das Ich zu einem «Man» verall-

---

<sup>1</sup> So wird man Ps. 130 wie 51 zu der Untergruppe der «Bußlieder» rechnen, vgl. H. Gunkel-J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (1933), S. 251f.: «Es ist verständlich, daß in diesen Psalmen Klagen über äußere Nöte, ja die Klage überhaupt fehlt. Ebenso begreiflich ist es, wenn die Bitte nichts anderes begehrt als ‚Entsühnung‘, ‚Vergebung‘» (kritischer C. Westermann, Zs. atl. Wiss. 66, 1954, S. 74f.). Zu Ps. 130 vgl. außer der bei H. J. Kraus, Psalmen, 2, genannten Literatur noch E. C. Dell’Oca, Riv. Bibl. 26 (1964), S. 10–15.

gemeinern. Von sich selbst redet der Psalmist nur noch indirekt in der 3. Person; dagegen bleibt die Anrede an Gott bestehen.

V. 5–6 («*Ich* hoffe auf *sein* Wort») ändern umgekehrt das Du der Anrede ab, belassen aber das Ich des Beters. Die Klage gewinnt lehrhaften Stil, indem sie von Gott in der 3. Person spricht.

V. 7–8 («Israel harre auf Jahwe!») fallen schließlich aus dem Ich-Du-Verhältnis ganz heraus. Sie ergänzen den individuellen Psalm, wenn sie die Abhängigkeit der Gemeinschaft von Gott bedenken («Israel» wie «Jahwe» in der 3. Person).

Mit dem Personenwechsel nach jeweils zwei Versen ändern sich zugleich die einzelnen Gattungselemente, so daß sich als Gliederung des Psalms ergibt:

- A V. 1–2: Anrede und einleitende Bitte (Ich – Du).
- B V. 3–4: Bekenntnis der Sünde (V. 3) und Bitte um Vergebung (V. 4) abgewandelt (Man – Du).
- C V. 5–6: Vertrauensbekenntnis (Ich – Er).
- D V. 7–8: Anhang. Mahnung an Israel (V. 7a $\alpha$ ) mit Begründung (V. 7a $\beta$ b) und Entfaltung (V. 8).

Die weitgehenden Erweichungen, die sich innerhalb dieses Formaufbaus zeigen, lassen sich wohl nur erklären, wenn sich der Psalm vom Kult gelöst hat. Sie sprechen zugleich für eine späte Entstehungszeit<sup>2</sup>.

## 2.

- A 1. Aus den Tiefen rufe ich dich, Jahwe,  
Herr, höre meine Stimme!
- 2. Deine Ohren mögen merken  
auf mein lautes Flehen!

Der Psalm setzt mit einem Bild der Not ein, wie es die Klagelieder sonst ähnlich zeichnen (Ps. 40, 3; 88, 7f.), gibt ihm jedoch zugleich grundsätzliche Züge. Die «Wassertiefen», selbst nur noch Darstellung der Not (Ps. 69, 3. 15), werden in dem Ausdruck «Tiefen» weiter verallgemeinert. Das Wort deutet die Zugehörigkeit zum

<sup>2</sup> «Aufmerksam» (V. 2) begegnet nur noch im gleichen Zusammenhang von Bitte und Erhörung in 2. Chr. 6, 40; 7, 15 («Seien nun, mein Gott, deine Augen offen und deine Ohren aufmerksam auf das Gebet an dieser Stätte!»), «Vergebung» (V. 4) nur in Neh. 9, 17; Dan. 9, 9.

Todesbereich, die Trennung vom Leben an; aber die konkrete Situation, aus der der Beter um Hilfe ruft, ist nicht mehr erkennbar<sup>3</sup>.

Meistens läßt sich aus den Klage- und Dankliedern die eigentliche Notlage nicht mehr erheben. Die Psalmen bieten nicht individuelle, sondern typische, wiederholbare Situationen; sie geben nicht ein bestimmtes Einzelerlebnis wieder, sondern decken viele Erfahrungen. Sie sind mit Absicht allgemein gehalten, um vielen zugänglich zu sein. Jeder konnte sein persönliches Leid, sein eigenes Anliegen, in diese Sprache fassen. So wollen die Klagelieder letztlich anderen ein Wort für ihre Notlage vorsprechen; insofern sind selbst die Gebete Verkündigung, jedenfalls hilfreiche Belehrung.

Die Notschilderung von Ps. 130 geht aber noch weit über das übliche Maß der Verallgemeinerung hinaus. In diesem Lied gelangt die Gattung zu ihrem Ende, indem sie sich von ihrem Anlaß löst. Von Todesnähe ist, abgesehen von dem, was «Tiefen» andeutet, keine Rede; vor allem fehlt die dann erforderliche Bitte um Wende der Not, sei es um Genesung oder Rettung aus Feindeshand. Der Psalm ist dadurch charakterisiert, daß sich die Eingangsbite (V. 1) nur allgemein auf die Erhörung des Gebets richtet. V. 2 wiederholt nur mit anderen – vielleicht vorgegebenen (2. Chr. 6, 40; 7, 15) – Worten, bekräftigt durch Abwandlung. Sonst erfleht die Bitte häufig ein Doppeltes, Gottes Zuwendung und sein Eingreifen in die Not:

«Jahwe, ich rufe dich an:  
eile mir (zur Hilfe)» (Ps. 141, 1) oder  
«Ich rufe dich an,  
hilf mir» (Ps. 119, 146; vgl. 118, 5 u. a.).

In der Einleitung von Ps. 130 ist die Zweiteilung der Bitte aufgegeben (etwa auch Ps. 5, 2f.), der Hilferuf fehlt. Nichts verweist mehr auf eine Bedrängnis von außen, die eigentliche Not ist die Sünde (V. 3) als Ferne von Gott. Während sonst die Gottesferne als ein Anlaß unter anderen oder auch als Hauptmotiv des Klage- liedes erscheint, ist sie hier die einzige Not. Die «Tiefe» als räumliche

<sup>3</sup> Vgl. Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode* (1947), S. 109. Wenn H. Gunkel, *Die Psalmen* (1926), S. 561, meint: «Der fromme Beter ist in schwerer Not, wohl in todesgefährlicher Krankheit, und erkennt in seinem Leben Gottes Strafe für seine Sünde», so trägt er die in anderen Psalmen beklagten Zustände auch in Ps. 130 ein.

Distanz wird zum Sinnbild der Abwesenheit Gottes vom Menschen. Aber Wesen der Klage ist es gerade, den fernen Gott zu rufen, die Abwesenheit durch die Anrede in Anwesenheit zu wandeln.

Der Ruf ist auf die göttliche Antwort aus:

«Mein Gott, rufe ich den Tag über,  
doch du antwortest nicht» (Ps. 22, 2)

kennzeichnet die Situation des Klageliedes, während das Danklied bekennt:

«Am Tage, als ich rief,  
da antwortetest du mir» (Ps. 138, 3; Jon. 2, 3 u. a.).

Ps. 130 blickt noch nicht auf die göttliche Antwort als bereits geschehen zurück, sondern schaut nach ihr aus<sup>4</sup>. Gott schweigt, aber sein Wort wird erhofft. V. 5 bestätigt ausdrücklich: «Meine Seele harret auf sein Wort.»

B 3. Wenn du Sünden anrechnetest, Jah,  
Herr, wer könnte bestehen?

4. Doch bei dir ist die Vergebung,  
daß man dich fürchte!

Nach der einleitenden Anrede und Bitte beschreibt der Klagende die Notlage; V. 3 deutet die Situation näher an: die Sünde läßt den Menschen nicht vor Gott «bestehen» und hält ihn in der «Tiefe». Formgeschichtlich beurteilt, klingt hier die Klage bzw. das Sündenbekenntnis nach, das eigentlich in der Ichrede ergeht («ich bekenne meine Schuld»: Ps. 32, 5; 38, 19; 51, 5–8)<sup>5</sup>. Doch bringt Ps. 130

---

<sup>4</sup> Nach P. Volz, Festschrift K. Marti, Zs. atl. Wiss. Beih. 41 (1925), 290–296, 294f., beziehen sich die Perfekta in V. 1 und 5 auf vergangene Ereignisse (auch Kraus [A. 1] erwägt diese Auffassung). «Aber der Psalm ist kein Danklied: es fehlt vor allem die dafür unumgänglich notwendige Erzählung von der Errettung durch Jahve» (Gunkel [A. 3], S. 562). Auf den späteren Anhang V. 7f. kann sich dieses Verständnis nicht stützen.

<sup>5</sup> Zu einem Sündenbekenntnis, das sich des Du-Stils bedient, vgl. etwa das Volksklagelied Ps. 90, 8: «Du stellst unsere Sünden vor dich»; dazu R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament (1965), S. 208f. Da die Verbindung «Sünde bewahren» im Bekenntnis sonst nicht belegt ist, läßt sich Kraus' Vermutung (A. 1), hier sei an das priesterlich-deklaratorische Anrechnen gedacht, vom Sprachgebrauch aus nicht erhärten, wenn auch die Begrifflichkeit kultisch bestimmt ist.

kein direktes Sündenbekenntnis vor, sondern verbirgt es in einem unrealen Bedingungssatz und einer Frage. Indem der Beter die Ichrede verläßt und in die 3. Person überwechselt, distanziert er sich von sich selbst<sup>6</sup>. Der einzelne schließt sich nicht im Bekenntnis mit anderen zusammen (wie Ps. 103, 10–14), sondern bedenkt seine eigene Lage grundsätzlich als das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Er redet von sich für alle. Wie Ps. 8 die Stellung des Menschen vor Gott in der Welt oder Ps. 90 (ohne den späteren Anhang V. 13–17) die Vergänglichkeit des Menschen unter Gottes Zorn bekennt, ohne Israel zu erwähnen, so spricht auch der ursprüngliche Hauptteil von Ps. 130 (V. 1–6) nicht von Israel. Die Situation des Beters aus der Tiefe ist die des Menschen schlechthin. Alle leben davon, daß Gott die Sünde nicht zurechnet; eine Unterscheidung von Gerechten und Sündern ist nicht im Blick.

Vielleicht wirkt bei einer so grundsätzlichen Aussage weisheitliche Erkenntnis nach. Die Weisheit bedenkt ja nicht nur allgemein das Wesen des Menschen, greift selten auf die Geschichte zurück, sondern behandelt auch dasselbe Thema: Kein Mensch kann vor Gott bestehen.

«Ist ein Mensch gerecht vor Gott,  
oder ist ein Mann rein vor seinem Schöpfer?»  
(Hi. 4, 17; vgl. 14, 4; 15, 14; 25, 4ff.; Prov. 20, 9).

Zwar können schon der Jahwist (Gen. 6, 5; 8, 21) und erst recht die Prophetie (Jer. 17, 9 u. a.) die Sündhaftigkeit des Menschen schlechthin hervorheben, aber so allgemeine Aussagen sind doch typisch für weisheitliches Denken.

Der Übergang von der Ichrede in die 3. Person kann darüber hinaus durch einen Stilwechsel nahegelegt sein. Das Klagelied bezieht sich im Sündenbekenntnis vielleicht auf die Einzugsliturgie am Tempeltor. מי יעמד «wer wird bestehen?» erinnert an מי יקום «wer kann bestehen?» in Ps. 24, 3. Diese Frage

«Wer darf weilen in deinem Zelt,  
wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?» (Ps. 15, 1).

---

<sup>6</sup> Meist wird der Übergang in die 3. Person psychologisch als «Schüchternheit und Zurückhaltung» gedeutet. «Was dem Psalmisten doch einzig am Herzen liegt, spricht er nicht aus: tief gedemütigt... wagt er es nicht, zu sagen, was er doch so heiß begehrt» (Gunkel [A. 3], ähnlich H. Schmidt, Kraus [A. 1]).

wird in Ps. 15 wie in Ps. 24 mit der Aufzählung der Einzeltaten an der Gemeinschaft beantwortet, die vom Zugang ausschließen, bzw. mit der Angabe des Verhaltens, das den Zutritt gestattet<sup>7</sup>. Falls Ps. 130, 3 diese Form aufnimmt, wird die Frage verallgemeinert und die Antwort radikalisiert: Entschieden wird nicht mehr über den Zugang ins Heiligtum, sondern grundsätzlich über das «Bestehen» vor Gott. Die kultischen Voraussetzungen sind aufgegeben, während sie in ihrer Intention verschärft wurden. Die Antwort weist nicht mehr auf ein bestimmtes Verhalten hin, sondern unmittelbar auf den Menschen selbst. Sie nennt nicht mehr – mag sie in den Einlaßliturgien formal positiv oder negativ ausfallen – positiv die Bedingungen, die einen Zutritt ermöglichen, sondern lautet rundum negativ: «Niemand». Ps. 143 führt vielleicht dieselbe Tradition an ihr Ende, indem er die «Gerechtigkeit» des Menschen vor Gott bestimmt:

«Gehe nicht mit deinem Knecht ins Gericht;  
denn vor dir ist kein Lebender gerecht!» (V. 2).

Die Torliturgien legen ja fest, wer «Gerechtigkeit tut» (Ps. 15, 2) bzw. wer «gerecht» ist (Ez. 18, 5ff.). Wenn sie dem Täter Heil als «Segen» und «Gerechtigkeit» verheißen (Ps. 24, 5), gehen sie selbst schon über die bloße Zulassung zum Gottesdienst hinaus.

Die zweite Strophe beschreibt nicht nur die Klagesituation des Menschen vor Gott (V. 3), sie hebt sie zugleich auf (V. 4). Sie beantwortet nicht nur die Frage: Warum befindet sich der Beter in der «Tiefe»? , sondern auch die andere: Warum kann der Beter aus seiner Gottesferne zu Gott rufen, sich mit seinem Gebet vertrauensvoll seiner Lage entgegenstellen?

Wie V. 3 keine direkte Klage vorträgt, so nimmt V. 4 auch nur indirekt die Bitte um Vergebung auf, verhüllt in eine Art Vertrauensbekenntnis. Statt «Vergib mir meine Schuld!» (Ps. 25, 11;

---

<sup>7</sup> Vgl. K. Koch, *Tempel einlaßliturgien und Dekaloge: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*. Festschrift G. v. Rad (1961), S. 45–60 (Lit.). – Bezieht sich «bestehen» auf das Leben im Gegensatz zum Tod (vgl. Ps. 1, 5), oder spielt der späte Psalm gar auf das Endgericht an? Die Frage «wer kann bestehen?» findet sich ähnlich in dem ganz anderen Traditionszusammenhang der Theophaniedarstellung Ps. 76, 8; Nah. 1, 6; Mal. 3, 2. Kann man Ps. 130, 3 von dem dort geschilderten Gericht her deuten?

vgl. Dan. 9, 19) wird ganz grundsätzlich versichert: Gottes ist die Vergebung. Es ist schon charakteristisch, daß Gottes Vergebung nicht mit einem Verbum angesagt, sondern durch ein Substantiv im Nominalsatz gleichsam «festgestellt», als immerwährend verkündet wird; denn so wird nicht die Handlung betont, sondern ein Zustand bestätigt. Nachdem V. 3 aufzeigte, wie der Mensch ist, gibt V. 4 ein für allemal an, wie Gott ist. So wird das bleibende Verhältnis zwischen dem gnädigen Gott und dem Menschen als Sünder aufgedeckt. Diese Wesensbestimmung Gottes erinnert an Ps. 103, der Gott preist, weil er «alle deine Sünden vergibt» (V. 3, der Partizipialsatz verweist auf die Dauer der Handlung), oder in einer Bekenntnisformel verkündet: «Barmherzig und gnädig ist Jahwe, langmütig und reich an Gnade» (V. 8). In der Spätzeit kommen – wohl unter weisheitlichem Einfluß – solche allgemeinen Aussagen von Gott auf, die eher beschreiben als erzählen. Sie scheinen unabhängig von der Geschichte und ihren Erfahrungen zu sein, indem sie nicht von einer Tat Gottes an Israel berichten, sich nicht auf die Vergangenheit berufen, sondern eine Aussage über Gottes Zuneigung zum Menschen überhaupt intendieren. Hier bahnt sich die Möglichkeit einer Definition an, die schließlich zu sagen erlaubt: «Gott ist die Liebe.» Nur die Situation des Psalmisten deutet einen Zusammenhang zwischen der grundsätzlichen Verkündigung von Gottes Vergebung und der Erfahrung an: Indem der Beter in der Tiefe sich auf die Vergebung beruft, stellt er sich der eigenen Lage entgegen – in Hoffnung (V. 5f.).

Die generelle Rede von der Vergebung läßt sich nicht von V. 4b her einschränken. Nur *der* Mensch könne sie erwarten, der Gott fürchtet. Die Gottesfurcht ist nicht Voraussetzung, sondern umgekehrt Ziel oder Folge der Vergebung. Der Nebensatz «auf daß du gefürchtet wirst» läßt sich final oder konsekutiv verstehen (vgl. Ps. 51, 6). Allerdings ist die Verbform so ungewöhnlich (vom Nifal ירא ist sonst nur das Partizip belegt), daß man häufig den Text geändert hat. Schon die LXX las «wegen deines Namens» (vgl. Ps. 79, 9), doch wird der hebräische Text beizubehalten sein. Hat man also nicht mehr verstehen können, daß die Vergebung zur Gottesfurcht führt? Furcht als Folge der Vergebung wird möglich, weil «Furcht» letztlich Vertrauen meint. Vergebung wirkt Vertrauen, wie umgekehrt die Gott Fürchtenden auf seine Gnade hoffen:



«Siehe, Jahwes Auge ruht auf denen, die ihn fürchten,  
die auf seine Gnade hoffen» (Ps. 33, 18; vgl. 147, 11; 103, 13).

Die «Furcht», die Gott allein gelten läßt, ist im Alten Testament zum Kennzeichen des Gottesverhältnisses überhaupt und damit zum Wechselbegriff für «Glaube» geworden<sup>8</sup>. Da die Gottesfürchtigen die Gläubigen sind, kann man zusammenfassen: Durch die Vergebung schafft Gott Glauben.

- C 5. Ich hoffe (auf) Jahwe,  
meine Seele hofft,  
auf sein Wort harre ich.  
6. Meine Seele (wartet) auf den Herrn,  
mehr als die Wächter auf den Morgen,  
mehr als die Wächter auf den Morgen<sup>9</sup>.

Der Gottesfurcht entspricht die Hoffnung. Wie die Bitte durch Wiederholung bekräftigt wurde (V. 1–2), so trägt auch V. 5–6 in den Änderungen nur den einen Gedanken vor: Ich hoffe auf Gott. Und wie der Ruf aus der Not Bitte um Erhörung ist, so richtet sich die Hoffnung auf die göttliche Antwort. Ps. 40, 2 (vgl. 38, 16) bekennt zum Dank im Rückblick auf die Not:

«Beständig hoffte ich auf Jahwe,  
da neigte er sich zu mir  
und (er)hörte mein Schreien.»

Darum vermag Ps. 130, 5 zu sagen: «Ich harre auf sein *Wort*.» Die Hoffnung auf Gott ist Hoffnung auf sein vergebendes Wort; denn dies Wort ist die Heilszusage (vgl. Ps. 107, 20 «er sandte sein Wort und heilte sie»).

Der Ausdruck des Hoffens gehört formgeschichtlich in das Ver-

<sup>8</sup> S. Plath, *Furcht Gottes* (1963), S. 94f., verweist auf Ps. 5, 8, wo die Furcht als Folge der Gnade erscheint. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940), S. 137, deutet etwas anders: «Durch geschenkte Vergebung erhält Jahwe neue Kündler seines Ruhms (vgl. das Lobgelübde nach der Klage für den Fall der Erhörung) und dadurch neue Verehrer.»

<sup>9</sup> Der Text von V. 5–6 ist kaum ganz in Ordnung; doch befriedigen die Versionen wie die vorgebrachten Änderungsvorschläge nicht recht, so daß man am besten bei dem hebräischen Text bleibt. Die Dreiteilung beider Verse ist wohl zu erhalten. Das Fehlen des Verbuns in V. 6a könnte sogar beabsichtigt sein: Wie der Vergleich «Wächter auf den Morgen» ohne Verbum auskommt, so auch der Hauptsatz «meine Seele auf den Herrn». Die enge Verknüpfung zeigt die Spannungsdichte an, vgl. Ri. 5, 9 (B. Duhm).

trauensbekenntnis und dient meist dazu, die folgende Bitte zu begründen, z. B.:

«Doch nun, worauf soll ich hoffen, Herr?  
 Mein Harren gilt dir allein.  
 Errette mich...!» (Ps. 39, 8f.)<sup>10</sup>.

Zum letzten Male wird die Tendenz zur Verallgemeinerung deutlich: Die Hoffnung richtet sich zunächst nicht mehr auf Rettung aus konkreter Not; das Wort ist nur das vergebende, nicht das erlösende Wort. Zum andern erscheint das Bekenntnis des Vertrauens bzw. der Hoffnung am Schluß. Da es keine nachfolgende Bitte begründen soll, erhält es ungleich stärkeres Gewicht, wird von einem Motiv zum beherrschenden Ziel des Psalms. Hier wird man eigentlich das Heilsorakel erwarten, das auf die Klage antwortet (vgl. etwa Ps. 85, 9ff.; 126, 5f.), wie ja auch das erhoffte Wort (V. 5b) an das Heilsorakel erinnert. Dem Ruf aus der Tiefe wird also nicht mehr unmittelbar eine Antwort zuteil; er gibt sich mit der Hoffnung selbst eine Antwort. An die Stelle des Heilsorakels ist seine Erwartung getreten. (Die Heilszusage ist kaum noch ein Priesterwort. Das Wort hat sich verselbständigt; parallel zu «Jahwe», nähert es sich schon der Hypostasierung der Spätzeit.) Die gleiche Tendenz tritt hervor, wenn die Hoffnung am Schluß des Psalms zur Selbstermahnung wird:

«Was bist du so aufgelöst, meine Seele,  
 und bist so unruhig in mir?  
 Harre auf Gott!» (Ps. 42, 6. 12; vgl. 27, 14).

Die Antwort auf die Klage erteilt sich das Ich selbst. Der Zuspruch ergeht nicht mehr von außen; es hat das Du der Anrede in sich hineingenommen, indem es seine eigene **נפש** anspricht.

Für den Aufruf zur Hoffnung wie zum Vertrauen ist charakteristisch, daß er den Gebetsstil verläßt und in die 3. Person überwechselt<sup>11</sup>. Die gleiche Redeweise liegt in Ps. 130, 5f. vor. Das

<sup>10</sup> Vgl. Ps. 25, 5; 38, 16; Jes. 33, 2; dazu J. Begrich, Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem Babylonischen Gegenstück, Zs. atl. Wiss. 46 (1928), S. 221–260, = Gesammelte Studien (1964), S. 168–216, bes. 206ff.; C. Westermann, Eine Begriffsuntersuchung: Theologia Viatorum 4 (1952), 19–70, S. 42ff.

<sup>11</sup> Vgl. Ps. 55, 23; 37, 3ff.; Prov. 20, 22 u.a.; dazu Begrich (A. 10), S. 208; Westermann (A. 10), S. 56f.

Gebet geht in eine Lehraussage über, statt Gott anzureden. Es bleibt zwar eine Aussage über das Verhalten des Menschen zu Gott, betrifft aber ähnlich wie in V. 3f. nicht nur den Beter selbst, als ob er sich von seiner Lage weg anderen zuwende. Dabei ist kaum die Gemeinde angesprochen (wie etwa Ps. 22, 23ff.), vielmehr hat wieder, was der einzelne macht, allgemeine Bedeutung<sup>12</sup>.

In diesen Zusammenhang gehört vielleicht ein noch umfassenderer Sachverhalt. Wie der Psalmist von sich in der 3. Person redet («meine Seele») und aus der Gebetsanrede heraustritt, so zeigt er auch sonst eine gewisse Distanz zu dem Ereignis, in dem er steht. Dem einleitenden Ruf zu Gott wie dem Bekenntnis der Hoffnung ist gemeinsam, daß beide nicht einfach vollzogen, sondern festgestellt werden. Der Psalmist ruft nicht nur, sondern tritt sich gegenüber und sagt, daß er ruft; desgleichen hofft er nicht nur, sondern bedenkt, was er tut: «Meine Seele hofft.» Rufen wie Hoffen geschieht, indem der Beter sich beobachtet, die Reflexion über den Vorgang in den Vollzug hineinnimmt<sup>13</sup>.

V. 6 bestätigt durch Wiederholung. Doch dichterische Rede vergegenständlicht, um verständlich zu sein. So wird das Ausgerichtetsein des Menschen im Vergleich bildhaft veranschaulicht. Wie der Wächter in gefahrvoller Nacht nach dem Morgen ausschaut, wenn die Nachtwache zu Ende geht<sup>14</sup>, so ist die harrende «Seele» Gott zugewandt, von dem sie Befreiung erhofft. Dabei meint «Seele» nichts bloß Innerliches, sondern den Menschen selbst. Sein «Ich» ist nicht feststehend, sondern ein Aussein-auf; zu seinem «Wesen» gehört immer ein Noch-nicht.

---

<sup>12</sup> Die Aussage «erhebt das Erlebnis des einzelnen zum allgemeinen Glaubenssatz» (Volz [A. 4], S. 292).

<sup>13</sup> Ob das ein Zeichen der Spätzeit ist, läßt sich schwer entscheiden. Westermann (A. 10) meint: «Das ursprüngliche Bekenntnis der Zuversicht in den Klagen des Volkes redet zu Gott oder von Gott: du bist... er ist... Es ist schon ein Reflex dieses ursprünglichen Redens, wenn das Volk von sich selbst sagt: wir trauen... wir hoffen...» (S. 41. 47). Die Form «ich rufe» ist allerdings schon in der Einleitung zweier ugaritischer «Hymnen» belegt.

<sup>14</sup> Vgl. Jes. 21, 11f.; dazu O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament (31964), S. 121f.

## 3.

- D 7. Es harre Israel auf Jahwe;  
 denn bei Jahwe ist die Gnade,  
 und viel Erlösung ist bei ihm.  
 8. Darum wird er Israel erlösen  
 von allen seinen Sünden.

Die Schlußstrophe scheint sich zunächst ausgezeichnet an V. 5f. anzuschließen. Der Übergang zum Gesamtbekenntnis vollzieht sich leicht. Der einzelne richtet sein Wort von der Hoffnung als Mahnung an die Gemeinde, überträgt seine Erwartungen auf das Volk. Vor allem zeigt V. 7f., warum Hoffnung möglich ist, worin sie ihren Grund hat: Sie ist berechtigt im Vertrauen auf Gottes Gnade und Erlösung.

Aber tatsächlich fällt die Mahnung zu Beginn von V. 7 so stark auf, daß sie schon von griechischen Handschriften getilgt wurde. Man kann sie weder als in den Text eingedrungene Randbemerkung streichen, noch zur Erleichterung die Anrede «Israel» ändern, da der gleiche Aufruf auch Ps. 131 beschließt. Beide Male ist einem Klage- lied des einzelnen für Israel unvermittelt eine Aufforderung zu hoffen angefügt, die vom Text selbst nicht motiviert ist. Hier haben wir mit einem späteren Zusatz zu rechnen, der das individuelle Klage- lied in den Gemeindegottesdienst einordnet. Ähnliche Anhänge, die Gottes Hilfe für das Volk erflehen oder verheißen, finden sich recht häufig<sup>15</sup>. Sie weichen meist in Form (Strophenbau, Metrum) wie Inhalt von dem vorhergehenden Psalm ab, auch wenn sie die Terminologie des Hauptteils aufgreifen können (vgl. etwa Ps. 51, 21 mit V. 18). Die Begründung von V. 7b bezieht sich auf V. 4 zurück («bei dir ist die Vergebung» – «bei Jahwe ist die Gnade»), benutzt aber andere Begriffe.

Die Verschiedenheit im Ausdruck lehrt, daß man nicht V. 7aβb – unter Ausschluß der Mahnung zur Hoffnung in V. 7aa – noch zum ursprünglichen Psalm ziehen darf. Die Begrifflichkeit von V. 7b

<sup>15</sup> Vgl. Ps. 3, 9; 14 = 53, 7; 25, 22; 28, 8f.; (29, 11); 34, 23; 51, 20f.; 69, 36f.; 125, 5; 131, 3; auch 63, 12; 128, 5f.; dazu A. Szörenyi, *Psalmen und Kult im Alten Testament* (1961), S. 554ff.; E. R. Dalglisch, *Psalm Fifty-One* (1962), S. 205f. – Der Zusatz wandelt kaum den ganzen Psalm 130 in ein Gemeindelied um; jedenfalls erlaubt er nicht den Schluß: «In dem jetzigen Text bezeichnet das Ich die Gemeinde» (S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, 3, 1922, S. 537; vgl. 1, 1921, S. 160ff.; dagegen Gunkel [A. 3], S. 564).

weist auf V. 8, und die anderen Zusätze sind nur am Schluß angehängt, nicht mit dem jeweiligen Psalm verwoben. Vor allem ist gerade die Bitte um Erlösung charakteristisch für diese Anfügungen:

«Erlöse, Gott, Israel  
von allen seinen Nöten!» (Ps. 25, 22);  
«Jahwe erlöst die Seele seiner Knechte» (Ps. 34, 23)<sup>16</sup>.

Stimmt V. 7 weitgehend mit Ps. 131, 3 überein, so V. 8 mit Ps. 25, 22. Demnach weist der Psalmenschluß nicht nur Beziehungen zu ähnlichen Zusätzen in der gleichen Sammlung der «Wallfahrtslieder» (Ps. 120–134) auf und ist bei Einfügung in diese Gruppe zugesetzt, sondern greift über sie hinaus. Die Anfügungen sind nicht typisch für eine bestimmte Sammlung, sondern eher für eine Gattung: die Klagelieder des einzelnen mit den von ihnen abgeleiteten Dank- und Vertrauensliedern. Da diese Zusätze im gesamten Psalter verstreut sind, liegt die Folgerung nahe, daß sie erst bei der endgültigen Vereinigung der Teilsammlungen den einzelnen Psalmen beigegeben wurden.

Der Anhang V. 7f. geht anscheinend darin über V. 1–6 hinaus, daß nicht nur Vergebung, sondern mit der «Gnade» auch «Erlösung» erhofft wird. Was in der Eingangsbitte fehlt: die Befreiung aus der Not, wird gleichsam nachgetragen. Doch V. 8 versteht ausdrücklich wieder die Erlösung als Sündenvergebung. Diese Deutung ist ganz ungewöhnlich, da «dies die einzige Stelle im A.T. ist, welche direkt und eindeutig von ‚Erlösung aus Sünde‘ redet»<sup>17</sup>. Das spricht für eine späte Entstehungszeit; aber die Ausnahme erklärt sich erst durch den Bezug auf V. 3f. Der Psalm hat durch seine Aussage das neue Verständnis der Erlösung erzwungen. Oder umgekehrt geurteilt: Schon der Anhang hat nicht in einer Befreiung aus Not, von Krankheit oder Feindschaft, sondern in der Sündenvergebung das eigentliche Thema des Psalms erkannt und damit bestätigt, daß sich Ps. 130 weit von einer konkreten Klagesituation entfernt hat.

<sup>16</sup> Vgl. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940), 25f. 92. «Die Bitte um Erlösung Israels aus aller Not (Ps. 25, 22) und die Ps. 34, 23 ausgesprochene Erwartung, daß Jahwe die Frommen erlösen werde, stehen beide zu isoliert, als daß sich beurteilen ließe, ob eine innerweltliche oder eine eschatologische Erlösung angedeutet ist. Beide Verse stehen außerhalb des Alphabetes am Schlusse alphabetischer Psalmen. Daher sind sie wohl als spätere Anfügungen anzusehen» (26).

<sup>17</sup> Stamm, S. 92.

Was R. Bultmann kritisch gegen das Alte Testament einwendet, gerade das kann man hier wiederfinden: In Ps. 130 (wie in Ps. 51) ist «*der Begriff der Gnade Gottes radikal erfaßt*, d. h. die Vergebung wird dem Menschen nicht erst zuteil in der Wendung des Schicksals im Leben des Einzelnen oder des Volkes. Gottes Gnade ist rein nichts als Vergebung, und diese macht den Menschen neu und stark»<sup>18</sup>.

Wenn in den Psalmen 130 und 51 nur noch von Sünde und Vergebung, nicht mehr von äußerem Unheil die Rede ist, so ist damit implizit der Tun-Ergehen-Zusammenhang gesprengt. Sünde und Krankheit, die nach der sog. synthetischen Lebensauffassung zusammengehören, sind nicht mehr als notwendige Einheit gesehen (oder schließt auch hier  $\eta\psi$  noch Tat und Folge ein?).

Der Zusatz nimmt die Tendenz des Psalms auf, sich von den Einzelerfahrungen zu lösen, aber er hält nicht die grundsätzliche Verallgemeinerung seiner Aussagen durch, indem er die erhoffte Gottestat auf Israel bezieht. Aber diese Einschränkung bedeutet zugleich eine Erweiterung: Möchte man schon erwägen, ob in der Frage «wer kann bestehen?» ein eschatologisches Gericht mitgedacht ist, so wird man erst recht überlegen, ob die Erlösungshoffnung für Israel (V. 7f.) sich nicht auf die Endzeit richtet. Sie meint kaum noch die Errettung aus einer zeitlichen Not, sondern übersteigt alle geschichtlichen Erfahrungen, wenn sie für das *ganze Volk* die Befreiung von *allen* Sünden erbittet (vgl. Ps. 25, 22). Als eschatologische Bitte wird man auch den ähnlichen Anhang an Ps. 14 = 53 zu verstehen haben, der für Israel die Schicksalswende erlebt.

Werner H. Schmidt, Wien

---

<sup>18</sup> R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben: Glauben und Verstehen 1 (2 1954), 313–336, S. 331.