

**“Bei dir, da ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest”.
Überlegungen zu Psalm 130 ***

Psalm 130 spielt in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte eine herausragende Rolle⁽¹⁾. Das Interesse am letzten der sechs sogenannten Bußpsalmen, dem “De profundis”, ist verständlich, kommen doch in Ps 130 zentrale Themen christlicher Verkündigung zur Sprache: “Schuld” und “Vergabung” (vv. 3-4), “Gnade” und “Erlösung” (vv. 7-8). In der wissenschaftlichen Exegese hingegen hat Ps 130 erstaunlicherweise geringe Beachtung gefunden.

Folgender Beitrag fragt nach der Bedeutung der “Gottesfurcht” in Ps 130. Das Thema selbst ist bereits eine Problemanzeige. Nicht nur alte Versionen, sondern auch neuere Übertragungen suchen die ungewöhnliche Formulierung in v. 4b teilweise auf textkritischem Weg zu umgehen. Ist angesichts des Textbefundes denn Gottesfurcht überhaupt ein Thema von Ps 130?

Wenn ja, bleibt nicht nur die einmalige Wortbildung in v. 4b zu erklären, sondern auch der syntaktische Zusammenhang, in dem von Gottesfurcht gesprochen wird. Ergeben sich daraus Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Psalms? Diese Frage läßt sich wiederum nur beantworten, wenn Aufbau und Gattung des Psalms mitberücksichtigt werden. Wie sind der einzelne Beter und Israel als Ganzes aufeinander, und wie sind beide auf JHWH bezogen? Ist Gottesfurcht im Rahmen eines nächtlichen Sühnerituals im Temple auf den noch ausstehenden rettenden Freispruch am Morgen hingebordnet? Läßt sich ein derart konkreter Sitz im Leben für Ps 130 glaubhaft machen? Oder ist Befreiung in Form von Vergebung für

* Professor Dr. Rudolf Mosis, Universität Mainz, vollendet am 16. Januar 1993 sein sechzigstes Lebensjahr. Mit den folgenden Zeilen möchte der Verfasser seinem Lehrer gratulieren und ihm von Herzen danken.

⁽¹⁾ Vgl. dazu P. LIPPERT, “Psalmen als Impulse für Pastoral und Gemeindeleben? Am Beispiel von Ps 130”, *Theologie der Gegenwart* 26 (1983) 49-54; H. KURZKE, “Säkularisation oder Realisation? Zur Wirkungsgeschichte von Ps 130 (‘De profundis’) in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart”, *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (Hrsg. H. BECKER-R. KASZYNSKI) (St. Ottilien 1983) 67-89; J. JEREMIAS, “Psalm 130 und Luthers Nachdichtung”, *Theologische Beiträge* 20 (1989) 284, 294-297.

den Beter bereits erfahrbare Realität, Leben in Gottesfurcht also eine Existenzweise des von JHWH befreiten Menschen?

I. Zum Text des Psalms

Textkritische Probleme zu Ps 130 ergeben sich vor allem innerhalb von vv. 4-7⁽²⁾.

In v. 4b wird MT למען תורה "damit du gefürchtet werdest" des öfteren durch die Lesart von LXX ενεκεν του νομου σου konjiziert und der Halbvers 4b zum folgenden v. 5 gezogen. Auf diese Weise gelingt es zwar, das nur hier belegte Verb ירא – Nif. zu ersetzen, jedoch nur durch eine ebenso ungewöhnliche Formulierung⁽³⁾. Eine weitere in LXX belegte Lesart ενεκεν του ονοματος σου dürfte kaum auf eine hebräische Vorlage למען שמך verweisen, die zudem nicht belegt ist, sondern ist eher als eine innergriechische Variante anzusehen⁽⁴⁾, die die einmalige Lesart ενεκεν του νομου σου durch das gewöhnlichere ενεκεν του ονοματος σου ersetzt⁽⁵⁾. Briggs versucht in seiner Übersetzung "that (Thy Law) may be revered"⁽⁶⁾ unter Bezugnahme auf die Sexta ενεκεν του γνωσθηται λογον σου MT ירא und LXX νομος zu verknüpfen: תורה תורה. Der Hauptgrund für diese seine Wiedergabe ist jedoch nicht text-, sondern formkritischer Art⁽⁷⁾.

⁽²⁾ Im Gebrauch des Gottesnamens bieten die verschiedenen Versionen für Ps 130 voneinander abweichende Lesarten. Das Alternieren in der Gottesbezeichnung in vv. 1-6 im MT dürfte beabsichtigt sein. Zu einer Korrektur aus textkritischen Gründen besteht keine Notwendigkeit.

⁽³⁾ C. H. CORNILL, "Psalm 130", BZAW 34 (1920) 40: ενεκεν του νομου sei "ganz beispiellos". S. PORÚBČAN, "Il Salmo 'De profundis'", *Aloisiana* 1 (1960) 14: "Il *l'ma'an tōrāt kā* non dà alcun buon senso. Del resto sarebbe pure un *hapaxlegomenon* in un contesto come il nostro".

⁽⁴⁾ CORNILL, "Psalm 130", 9-40; JEREMIAS, "Psalm 130", 294, Anm. 12.

⁽⁵⁾ Codex Sinaiticus wie auch Codex Alexandrinus lesen ονοματος. Codex Vaticanus gibt wegen der großen Textlücke Pss 105,27-137,6 keine Auskunft zur Stelle. Daß im hebräischen Psalter eine Formulierung למען שמך möglich wäre, zeigen Pss 23,3; 25,11; 31,4; 79,9; 106,8; 109,21; 143,11.

⁽⁶⁾ C. A. BRIGGS, *The Book of Psalms II*, (ICC; Edinburgh 1951) 464.

⁽⁷⁾ BRIGGS, *Psalms*, 465: "the line needs an additional word". Wie problematisch es sein kann, aufgrund formkritischer Gesichtspunkte textkritische Entscheidungen zu fällen, zeigt das Vorgehen von CORNILL, "Psalm 130", 38-42. Dies gilt umso mehr, wenn von einer hebräischen Metrik her argumentiert wird, über die wir noch zu sehr im Ungewissen tapen. Vgl. dazu H. J. KRAUS, *Psalmen 60-150* (BKAT 15/2; Neukirchen-

Briggs vermutet als ursprüngliche Lesart $\tau\omega\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$, liest also mit LXX, Sym., Theod., Vet. Lat. und Vulg. iuxta LXX: *propter legem tuam*.

Entgegen den meisten jüngeren Autoren⁽⁸⁾, die MT belassen, hat sich neuerdings Marrs für eine Korrektur von MT nach LXX ausgesprochen: "it seems better understood as a textual corruption of *twrh*"⁽⁹⁾. Die von Marrs angeführten Gründe sind jedoch ausschließlich stilistischer Natur⁽¹⁰⁾. Da auf der Ebene stilistischer Analyse auch MT ein sinnvolles Gefüge ergibt⁽¹¹⁾, da ferner MT nicht verderbt ist, gegenüber LXX aber auch keine vereinfachende Lesart darstellt, kann man MT durchaus belassen⁽¹²⁾.

Vluyn⁵1978) 31-35, nach dem "alle Bemühungen um das Metrum... Versuche" (31) bleiben. Ob man die althebr. Metrik vom Phönizischen oder vom Ugaritischen her zur Genüge erklären kann, wird sich erst noch erweisen müssen. Vgl. dazu O. LORETZ, "Psalmenstudien I-IV", *UF* 3 (1971) 101-115; *UF* 5 (1973) 213-218; *UF* 6 (1974) 175-210, 211-240; G. FECHT, *Metrik des Hebräischen und Phönizischen* (Ägypten und Altes Testament, Bd. 19; Wiesbaden 1990).

⁽⁸⁾ So etwa G. SNOY, "Avec lui L'Abbondance de la Rédemption. Ps 130", *BVC* 53 (1964) 57; W. H. SCHMIDT, "Gott und Mensch in Ps 130. Formgeschichtliche Erwägungen", *TZ* 22 (1966) 247; G. GIAVINI, "'De profundis' (Salmo 130 [129])", *ParVita* 13 (1968) 425; M. DAHOOD, *Psalms III (101-150)* (Garden City 1970) 234; KRAUS, *Psalmen*, 130; K. SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134* (Biblich-Theologische Studien 3; Neukirchen-Vluyn 1978) 92; A. DEISSLER, *Die Psalmen* (Düsseldorf²1979) 511; W. GROSS, "Meditation zu Ps 130", *Erbe und Auftrag* 55 (1979) 457-458; P. D. MILLER, "Psalm 130", *Int* 33 (1979) 180; T. STRAMARE, "Dal profondo a te grido, o Signore", *ParVita* 26 (1981) 73; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*. Vol. III (101-150) (Bologna⁴1988) 643-644; H. GROSS-H. REINELT, *Das Buch der Psalmen*. Teil II (Ps 73-150) (Geistliche Schriftlesung 9/2; Düsseldorf³1989) 361; JEREMIAS, "Psalm 130", 289-290; E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen* (Freiburg 1991) 174.

⁽⁹⁾ R. R. MARRS, "A Cry from the Depths (Ps 130)", *ZAW* 100 (1988) 83.

⁽¹⁰⁾ Zu seinem im Rahmen des Aufsatzes relativ ausführlich dargelegten Verständnis von stilistischer Analyse und deren Stellenwert für die Auslegung vgl. MARRS, "Cry", 85-88.

⁽¹¹⁾ Vgl. besonders P. AUFFRET, "La Collection des Psaumes des Montées comme ensemble structuré", ders., *La sagesse a bâti sa maison: Études des structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO 49; Fribourg-Göttingen 1982) 497-504, 514-531.

⁽¹²⁾ Marrs Hinweis, die Wurzel $\kappa\tau$ – Nif. begegne als finites Verb nur in Ps 130,4b, hilft textkritisch insofern nicht weiter, als auch die Wiedergabe

VV. 5-6 sind textkritisch umstritten, nicht selten wird MT verändert⁽¹³⁾. Da die von LXX und anderen Versionen vorgeschlagenen Lesungen nicht befriedigen, bleibt der Großteil der Exegeten trotz offener Fragen zu Recht bei MT⁽¹⁴⁾.

Tromp⁽¹⁵⁾ geht davon aus, daß die verschiedenen Textvarianten in MT, LXX, 11 QPs^a und S durch Schwierigkeiten im Verständnis der Vorlage verursacht sind. Diese seine Vorlage sieht rekonstruiert folgendermaßen aus:

קִיְיִתִּי יְהוָה קוֹתָה נַפְשִׁי (ו)לְדַבֵּר
הַחֲלֵתִי נַפְשִׁי לְאֲדֹנָי מְשֻׁמְרִים לְבִקֵּר

Ich hoffe auf JHWH. — Es hofft meine Seele auf sein Wort.
Meine Seele harrt auf den Herrn — mehr als Wächter auf den Morgen.

Die Wiederholung שמרים לבקר am Ende von v. 6 fügt Tromp an den folgenden v. 7⁽¹⁶⁾. Die ungewöhnliche, jedoch mögliche Verbindung von נפשי mit החלתי⁽¹⁷⁾ hätten die verschiedenen Textversionen zu umgehen versucht: MT und 11 QPs^a, indem sie החלתי zu לדבר zogen. In MT sei das verbleibende נפשי Bestandteil des neu entstan-

in LXX ungewöhnlich ist. Zudem weist Ps 130 noch weitere einmalige Formulierungen auf, die Marrs in diesem Begründungszusammenhang allerdings unberücksichtigt läßt (z.B. das isoliert gebrauchte מעמקים in v. 1).

⁽¹³⁾ Vgl. die starken Eingriffe von S. PORÚBČAN, "Psalm CXXX 5-6", *VT* 9 (1959) 322-323, der 5 Textkorrekturen vornimmt: נפשי am Anfang und שמרים לבקר am Ende von v. 6 emendiert er als Dittographie. קוֹתָה נַפְשִׁי aus v. 5 stellt er an den Anfang des folgenden Verses. לְאֲדֹנָי in v. 6 ändert er in לִיהוָה um und fügt in v. 5 vor dem Gottesnamen die Präposition לִי ein. Natürlich ermöglichen es derartige Eingriffe in den Text, "to obtain a very homogenous structure of the whole psalm" (323).

⁽¹⁴⁾ So schon P. VOLZ, "Zum Verständnis von Psalm 16 und Psalm 130" (Marti-FS 1925) 292-294; DEISSLER, *Psalmen*, 511: "In V. 5 und 6 ist der Text in der Zuteilung der Verben vielleicht etwas durcheinandergeraten (vgl. G). Doch bleibt eine Korrektur rein von der Metrik her fragwürdig. Vielleicht ist es immer noch am besten, MT zu belassen". Ähnlich SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 248, Anm. 9.

⁽¹⁵⁾ J. TROMP, "The Text of Psalm CXXX 5-6", *VT* 39 (1989) 100-103.

⁽¹⁶⁾ TROMP, "Text", 101: "The repetition could be regarded as anadiplosic, ... and related to the next hemistich as an adverbial adjunction". Vgl. auch MARRS, "Cry", 85.

⁽¹⁷⁾ Vgl. Ps 57,5; Jes 26,9. Dazu P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rom 1947) §151c: "Avec certains noms exprimant quelque chose de l'individu... suivis d'un suffixe de la 1^e ou 2^e personne, le verbe se met à la personne de ce suffixe".

denen Nominalsatzes (NS) v. 6a geworden, 11 QPs^a habe eine Verbalform eingefügt. LXX und Vulg. iuxta LXX hätten die erste in die dritte Pers. (ἠλπισεν; *sustinuit*) korrigiert, S und Hier נפש einfach übergangen. Wenn schließlich die Partikel ו vor לדברר als ו zur Emphase des folgenden Wortes zu verstehen sei⁽¹⁸⁾, könne der Textbestand von MT unverändert bleiben, und die Textvarianten ließen sich einigermassen plausibel erklären.

Der Vorschlag Tromps bringt jedoch zwei Schwierigkeiten formaler und eine weitere inhaltlicher Art mit sich.

1. Der rekonstruierte v. 5 fällt insofern aus dem Rahmen des Psalms, als der erste Halbvers ungewöhnlich kurz ist. Dies entspricht nicht dem Verhältnis der jeweiligen Halbverse zueinander im Verlauf des übrigen Psalms. Da v. 5 neu einsetzt, ließe sich zwar ein formaler Akzent rechtfertigen. Doch stellt sich die gleiche Frage noch einmal für den neu entstehenden Parallelismus in vv. 6bβ/7αα: שמרים לבקר - יהל ישראל אל-יהוה. Auf einen Neueinsatz kann man hier sicherlich nicht rekurren. Zu denken wäre vielleicht an die Arbeit der Redaktion, die zum Mittel der Wiederholung gegriffen hätte (ohne מן des Komparativs), um auf diese Weise das Israel-Thema einzuführen. Wie jedoch v. 8 zeigt, haben die Redaktoren auf Proportion durchaus Rücksicht genommen.

2. Entscheidend in der von Tromp vorgeschlagenen Deutung ist die Tatsache, נפש als Subjekt mit der ersten Person הוהלתי kombinieren zu können. Unbeschadet einer solchen Möglichkeit bleibt zu fragen, ob denn diese Kombination hier wahrscheinlich ist. Die unmittelbar vorausgehende Konstruktion in v. 5aβ קוה נפש verbindet נפש mit dem Verb קוה — Pi., das hier jedoch in der dritten Person gebraucht wird. Sollte נפש unmittelbar nacheinander so verschiedenartig konstruiert worden sein? In Jes 26,9 und Ps 142,2 wird, anders als in Ps 130,5, diese seltene Verwendungsweise von נפש bzw. הוהלתי und קוה jeweils durchgehalten⁽¹⁹⁾.

(18) So TROMP, "Text", 102 mit Literaturverweisen. 11 QPs^a, LXX und S streichen die Konjunktion ו.

(19) Vgl. JOÜON, *Grammaire*, §151c. Die weiteren von JOÜON §151c angeführten Belege (Pss 57,5; 3,5; 27,7; 66,17; 44,3; 60,7) lassen sich mit Ps 130,5 insofern nicht vergleichen, als an allen diesen Stellen das entscheidende Nomen nicht wiederaufgegriffen wird. Man könnte zwar zu Gunsten von Tromps Vorschlag anführen, daß der von ihm rekonstruierte Halbvers הוהלתי נפש nicht parallel zum unmittelbar vorausgehenden קוה נפש

3. Nach der rekonstruierten Vorlage würde v. 5 das "Wort" besonders betonen, nicht zuletzt durch das ך der Emphase. Daß ein Psalm um die Bedeutung des Wortes Gottes kreist, ist für den Psalter nicht ungewöhnlich (vgl. Pss 1; 19; 119). In Ps 130 begegnet zwar das Thema "Wort", doch ist das Wort damit nicht schon das Thema des Psalms. Die von Tromp erwähnte Heraushebung des Wortes fügt sich nicht ein in den Aussageduktus des gesamten Psalms.

Fazit: Es besteht keine Notwendigkeit, Ps 130 textkritisch zu korrigieren. Die vielfältigen Vorschläge zur Änderung von MT überzeugen nicht. MT ist beizubehalten. Das Thema "Gottesfurcht" gehört in den Psalm.

II. Einheit und Aufbau

Eine Reihe von Exegeten ist der Meinung, Ps 130 bilde lediglich eine *redaktionelle Einheit*. Ein ursprüngliches Gebetslied eines Einzelnen wurde durch eine Israelschicht erweitert⁽²⁰⁾, die nach Szörenyi, Schmidt und Jeremias in vv. 7-8⁽²¹⁾, nach Seybold in vv. 7aβ.b.8⁽²²⁾, nach Zenger in vv. 7aα.8 zu finden ist⁽²³⁾.

Für Seybold erweckt auch v. 4 "mit seiner reflektierenden und interpretierenden Absicht, seiner theologisch fertigen Begrifflichkeit ..., eingezwängt zwischen suchender Frage (v. 3) und dem Bekenntnis gespannter Erwartung des 'Wortes' (v. 5), und seinem paränetisch-lehrhaften Ton ('daß man dich fürchtet') den Eindruck, nicht gleichursprünglich zu sein"⁽²⁴⁾. ירא begegnet zwar an den "mutmaßlich redaktionellen Stellen Ps 128,1.4"⁽²⁵⁾. Doch ist dort

konstruiert ist, sondern dem zweiten Glied des Parallelismus membrorum מַשְׁמָרִים לְבָקֵר zuzuordnen ist. Die rekonstruierte Vorlage fügt sich dennoch nur schwer in den restlichen Psalm ein.

⁽²⁰⁾ So etwa SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 251; SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 34, 71, 92-93; JEREMIAS, "Psalm 130", 292; ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 129, 175-176.

⁽²¹⁾ A. SZÖRENYI, *Psalmen und Kult im Alten Testament. Zur Formgeschichte der Psalmen* (Budapest 1961) 555-556; SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 241-242, 251-252; JEREMIAS, "Psalm 130", 292.

⁽²²⁾ SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 34, 58, 92-93. Anders in K. SEYBOLD, "Zur Redaktion der Wallfahrtspsalmen", *ZAW* 91 (1979) 254, Anm. 35, wo der gesamte v. 7 als Schlußformel des Grundpsalms, und lediglich v. 8 als redaktioneller Zusatz gilt.

⁽²³⁾ ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 176.

⁽²⁴⁾ SEYBOLD, *Redaktion*, 254.

⁽²⁵⁾ SEYBOLD, *Redaktion*, 254, Anm. 34. סליחה ist zugegeben ein spät

der üblichere Ausdruck ירא יהוה gebraucht⁽²⁶⁾, und ein Redaktor hätte kaum die nur einmal belegte Verbform ירא — Nif. eingefügt, sondern eher eine gängigere Form gewählt. סליחה ist unbestritten ein erst spät bezeugter Ausdruck (im Plur.: Neh 9,17; Dan 9,9; im Sing.: Ps 130,7; Sir 5,5). Doch ist der Gebrauch des Nomens nicht völlig von der Verwendung des Verbums סלה und den davon abgeleiteten nominalen Bildungen zu lösen⁽²⁷⁾. Da mehrere Gründe dafür sprechen, den Psalm spät zu datieren⁽²⁸⁾, ist die Verwendung von סליחה eher als Indiz für die späte Entstehungszeit des Psalms zu bewerten. V. 4 gehört demnach dem Grundtext des Psalms an.

Anders verhält es sich mit vv. 7-8. V. 8 wurde ähnlich wie Ps 25,22 und Ps 34,23 als späterer Zusatz an den Grundtext von Ps 130 angefügt. Zusammen mit v. 7aα gehört er der von Seybold festgestellten Israel-Schicht an⁽²⁹⁾.

Umstrittener ist hingegen die Zuordnung von v. 7aβ.b, der parallel zum כִּי-Satz in v. 4 gesehen werden kann. So gliedert Zenger seinen Grundtext des Psalms (vv. 1-6.7aβ.b) in "zwei gleich lange und parallel gebaute Strophen", "wobei die erste als Ich-Du-Rede (Anrede JHWHs) und die zweite als Ich-Er-Rede (Rede über JHWH) gestaltet ist." Die "beiden strukturell sich entsprechenden Zeilen V. 4a und V. 7b" "sind mit der bekräftigenden Partikel 'ja, fürwahr' eingeleitet und machen eine Aussage über JHWHs innerstes Wesen"⁽³⁰⁾. Ob man allerdings תחנני aus v. 2 auf eine Ebene mit הסליחה (v. 4), החסד (v. 7) und פדות (v. 7) stellen darf, ist doch fraglich⁽³¹⁾. Die Constructus-Verbindung לקול תחנני als Ganze und das

bezeugter Ausdruck. Da auch andere Indizien den Psalm in die Spätzeit verweisen, ist die Verwendung von סליחה mehr im Zusammenhang der Spät-datierung des gesamten Psalms zu verstehen.

⁽²⁶⁾ Vgl. dazu Pss 25,12; 112,1; 118,4; 136,20; ferner: Pss 22,26; 25,14; 31,20; 33,18; 34,8.10; 60,6; 61,6; 66,16; 85,10; 86,11; 103,11.13.17; 111,5; 119,63.74.79, usw.

⁽²⁷⁾ Vgl. dazu J. HAUSMANN, סלה, *TWAT* V (1986) 863-864.

⁽²⁸⁾ So etwa die Verwendung von קשובות in v. 2 oder die Aufweichung der Form des Psalms. Ausführlicher dazu SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 241-242.

⁽²⁹⁾ Zu den Gründen hierfür vgl. besonders SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 241-242, 251-252; ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 175-176.

⁽³⁰⁾ ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 176.

⁽³¹⁾ ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 176: "Die theologischen Fachbegriffe beider Strophen geben dem Psalm ein theologisches 'Gerüst': 'Vergebung' (V. 4a) geschieht aus 'Gnade' (V. 2c); 'Erlösung' (V. 7c) ge-

Suffix am Nomen rectum zeigen eindeutig an, daß hier der Beter eine Aussage über sich und seine Not, nicht aber über das Erbarmen JHWHs macht. Die sogenannte erste Strophe zielt zudem nicht darauf ab, daß "Gnade" zu "Vergebung", sondern daß "Vergebung" zu "Gottesfurcht" führt. Wenn schon eine Entsprechung zwischen v. 7aß.b und v. 4 hergestellt werden soll⁽³²⁾, dann sind aufgrund der Determination, die ja ganz im Sinne der Parallele zu deuten wäre, *ההסד* und *הסליחה* aufeinander zu beziehen, nicht aber *הסליחה* und *פדוה* ⁽³³⁾. Enger als mit v. 4 ist v. 7 mit v. 8 verbunden, mit dem er das Israelmotiv und den Stamm *פדה* gemeinsam hat⁽³⁴⁾. Für diese Lösung spricht auch, daß das Nomen *פדוה* immer auf das Kollektiv Israel bezogen ist, nie aber auf Einzelpersonen⁽³⁵⁾.

Fazit: VV. 7-8 sind als Ganze einer Überarbeitungsschicht zuzuordnen. Ps 130 besteht somit aus dem Grundtext vv. 1-6 und der erwähnten Überarbeitung vv. 7-8⁽³⁶⁾.

Seiner *Gattung* nach erscheint Ps 130 zunächst als Klagelied eines Einzelnen. Doch die üblichen Elemente eines Klageliedes Not –

schiebt aus 'Güte' (V. 7b)". Aus einer legitimen Übersetzung der Constructus-Verbindung *ליקל תחנני* mit Genitivus objectivus ("für meinen Schrei um Gnade") ist unversehens eine Aussage über die von JHWH gewährte Gnade geworden.

⁽³²⁾ Die bekräftigende Partikel *כי* ist zwar v. 4 und v. 7 gemeinsam. Doch wäre zu prüfen, was die Partikel über die Signalfunktion hinaus, die sie hier ausübt, in beiden Versen jeweils leistet. Für v. 4 legt sich ein adversatives Verständnis des *כי* nahe. Damit aber ist v. 4 nicht so sehr v. 7, sondern dem vorausgehenden v. 3 zugeordnet.

⁽³³⁾ *פדוה* entspräche in v. 4 dem Finalsatz. Vielleicht ist es aber ratsamer, die Parallelität nicht überzustrapazieren. Wurde diese Parallelität von den Redaktoren hergestellt, was anzunehmen ist, dann erklärt sich aufgrund der Rücksichtnahme auf den Grundtext auch, warum sie nur bedingt durchgeführt ist.

⁽³⁴⁾ So auch SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 251-252.

⁽³⁵⁾ Von den insgesamt 4 Belegen von *פדוה* ist der erste, Ex 8,19, textkritisch problematisch. Jes 50,2 gehört in den Kontext der Restitution des Volkes. Ps 111,9 spricht vom Handeln Gottes am Volk. Erlösung des Volkes wird hier im Zusammenhang mit dem Bund gesehen, der ewig Bestand hat. Zuvor, in Ps 111,4, taucht zwar auch der Stamm *פדה* auf, doch wird *פדה* hier parallel zu *רחום* gebraucht, ist also im Unterschied zu Ps 130,2 vom Kontext her eindeutig als Aussage über JHWH gekennzeichnet.

⁽³⁶⁾ Ob vv. 7-8 redaktionskritisch zureichend erklärt sind, wenn die beiden Verse jener Israelschicht zugeschrieben werden, die das Wallfahrtsbüchlein Pss 120-134 überarbeitet hat, mag zumindest als Frage in den Raum gestellt sein.

Bitte – Vertrauensäußerung, die sich auch hier finden, sind in sich und in ihrer Zuordnung zueinander so stark abgewandelt, daß die übliche Gattungsbezeichnung dem Gehalt des Psalmes kaum gerecht wird.

Die Formulierung in v. 3b מי יצמד erinnert an das Ereignis der Tempelbegehung (vgl. Pss 15,1; 24,3; Jes 33,14; Ez 18), könnte also darauf verweisen, daß der Psalm in den Bereich des Tempels gehört. Das Hoffen auf JHWHs Wort (v. 5), verstanden als priesterliches Heilsorakel, durch das der Freispruch mitgeteilt⁽³⁷⁾, das Harren auf den Morgen (v. 6) als dem Zeitpunkt, an dem das erlösende Wort erwartet wird, und das Verhältnis der Israelschicht (vv. 7-8) zum Rest des Psalmes (in vv. 7-8 wäre die anwesende Gemeinde angeredet) wurden verschiedentlich in diesem Sinne verstanden.

Doch sind vv. 7-8 wie erwähnt erst sekundär zum Grundpsalm vv. 1-6 hinzugekommen. Daß der ersehnte Morgen und das erwartete Wort auf den Freispruch verweisen, den der Priester beim Morgen-grauen verkündet, bleibt eine bloße Vermutung. Der Text des Psalmes verlangt von sich aus nicht nach diesem Verständnis. Die Tendenz zur Verallgemeinerung und zur Loslösung von einer konkreten Notsituation, die sich im Vokabular (z.B. der allgemeine Ausdruck "Tiefen" in v. 1) wie auch im Aufbau des Psalmes zeigen (Ausweitung des in vv. 1-2 vorgegebenen Kommunikationsgeschehens in vv. 3-4 mit einer Reflexion weisheitlicher Prägung; Verlassen der Gebetsform in vv. 5-6, stattdessen Reflexion über die Gottesbeziehung des Psalmisten), sprechen dagegen, im Kult die ursprüngliche Heimat des Psalmes zu sehen.

Da Ps 130 nicht die Befreiung aus einer konkreten, vorübergehenden Not, sondern das Verwiesensein des Menschen auf Gott zum Thema hat⁽³⁸⁾, wurde auf Kult und Tempelbegehung sicher bewußt angespielt, jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern um die grundsätzlichere Frage der Gottesbeziehung anzusprechen. Deswegen wird man auch die Perfekta in vv. 1.5 nicht als Schilderung eines vergangenen Geschehens, das rückblickend kultisch gefeiert werden soll⁽³⁹⁾, sondern als Ausdruck gegenwärtigen Handelns verstehen müssen⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁷⁾ Vgl. KRAUS, *Psalmen*, 1950; C. WESTERMANN, "Das Hoffen im Alten Testament. Eine Begriffsuntersuchung", ders., *Forschung am Alten Testament* (TBü 24; München 1964) 241; SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 82.

⁽³⁸⁾ So auch JEREMIAS, "Psalm 130", 293.

⁽³⁹⁾ So etwa SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 92; GROSS, "Meditation", 458; in Anschluß an Gross auch KURZKE, *Wirkungsgeschichte*, 68-69.

⁽⁴⁰⁾ Vgl. D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (Bonn 1960) 79-89.

Wahrscheinlich ist bereits der Grundtext von Ps 130 im sogenannten "nachkultischen Raum"⁽⁴¹⁾ anzusiedeln. Nach dem Zusammenbruch Israels im Exil hat die nachexilische Zeit nach neuen Sinnzusammenhängen und Plausibilitäten nicht nur für das gesellschaftliche Miteinander, sondern auch für den Einzelnen, seine Identität und seinen Bezug zum Volksganzen gesucht. Danach also, wie es sich mit ihm und seiner Welt verhält angesichts der eigenen Begrenztheit, die immer mehr als solche erfahren wird⁽⁴²⁾; angesichts auch eines Gottes, der sein Gesicht verbirgt und in die Ferne zu entschwinden scheint. Die dem Psalmisten vertraute Gattung des Klageliedes ist dazu geeignet, seine Situation der Verlorenheit und Entfremdung aufzugreifen. Doch wird diese Gattung im Verlauf des Psalms von innen heraus aufgesprengt und auf ein neues Aussageziel hingebordnet: dem Glaubenden, den die Isolation von Gott grund- und haltlos werden läßt, in einer erneuerten Gottesbeziehung neu Beheimatung und Identität zu schenken.

Da der vom Psalmisten begangene Weg mit der dazugehörigen Reflexion zu dieser Neuausrichtung führt, wird man den Psalm vom erreichten Ziel her als Vertrauenspsalm weisheitlicher Prägung zu verstehen haben⁽⁴³⁾.

III. Der zu fürchtende Gott (v. 4)

Nur ein einziges Mal verwendet MT den Verbalstamm נִיֵּף im Nif., in Ps 130,4⁽⁴⁴⁾.

Von den möglichen Funktionen des Nif. als Passiv, Tolerativ und Reflexiv kommen nur die beiden ersten in Frage⁽⁴⁵⁾. Ein tolera-

⁽⁴¹⁾ Vgl. das gleichnamige Buch von F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt 129; Zürich 1983).

⁽⁴²⁾ STOLZ, *Psalmen*, 74: "Das Erlebnis ständiger Diskrepanz zwischen dem, was man von der eigenen Existenz erwartet und dem, was man in ihr faktisch vorfindet, schärft die Selbstbeobachtung, die Selbstkritik und überhaupt die Selbstreflexion".

⁽⁴³⁾ Was STOLZ, *Psalmen*, 52 zu Ps 62 vermerkt, ließe sich auch auf Ps 130 übertragen: "Das Vertrauen, um das es hier geht, ist ein Zustand, der das Unheil, die Ferne Gottes, nicht hinter sich läßt, sondern damit fertig wird".

⁽⁴⁴⁾ Das Tempus erklärt sich aus der vorausgehenden Konjunktion לִמְעַן . So MICHEL, *Tempora*, 173: "Wenn nach לִמְעַן eine finite Verbform angewandt wird, steht regelmäßig das impf."

⁽⁴⁵⁾ Das Reflexiv würde die sachlich unzulässige Aussage machen, daß JHWH selbst sich fürchtet. Zur Diskussion um die Funktion des hebräi-

tives Verständnis des Verbalstammes ließe sich analog zu נִרְשָׁה (“sich erfragen lassen”), נִמְצָא (“sich finden lassen”) etwa folgendermaßen übersetzen: “daß/damit du dich fürchten lassen kannst”⁽⁴⁶⁾. Denkbar wäre auch, daß das Nif. hier eine passivische Funktion zum häufig belegten Qal-Stamm ausübt: “Damit du gefürchtet wirst”⁽⁴⁷⁾. Doch bleiben beide Wiedergaben eine tolerative wie eine passivische, gleichermaßen legitim, da der Bedeutungsgehalt des hebräischen Nif. in den westlichen Sprachen nicht in einem einzigen Konzept wiedergegeben, sondern lediglich umschrieben werden kann⁽⁴⁸⁾.

Zurecht weist Jeremias darauf hin, daß die Bitte in v. 4b zu ihrem Ziel kommt, denn für das AT ist Gottesfurcht “eine nicht mehr zu steigernde Beschreibung eines intakten Gottesverhältnisses”⁽⁴⁹⁾.

Wie der Mensch zu diesem Ziel gelangt, macht der vorausgehende NS v. 4a deutlich: Durch die Vergebungsbereitschaft, die bei JHWH wohnt⁽⁵⁰⁾. In der Regel wird der NS syntaktisch so gedeutet,

schen Nif. vgl. P. A. SIEBESMA, *The Function of the niph'al in Biblical Hebrew* (SSn 28; Assen 1991) 9-15, 23-25, 32-37.

⁽⁴⁶⁾ GKB § 51c spricht vom sog. Nif. tolerativum “zum Ausdruck von Handlungen, die jemand an sich geschehen, auf sich wirken läßt”. Vgl. Jes 65,1; Ez 14,3; 20,3.31.

⁽⁴⁷⁾ SIEBESMA, *Function*, 53, Nr. 148 sieht die Nif.-Formen von נִרְשָׁה in Bezug zum Qal, schließt sich also hier Jenni an, von dem er sonst deutlich abweicht. “The ni. may occur semantically in an oppositional relationship not only to the qal, but also to one of the other active verbal stems (pi. or hi.)” (SIEBESMA, *Function*, 171). Vgl. auch GKB § 51f; JOÜON, *Grammaire*, § 51c. Es wäre durchaus denkbar, daß ein ursprüngliches Qal-Passiv תִּרְשָׁה von den Masoreten oder schon in inneralttestamentlicher Zeit als Nif. gelesen wurde. Vgl. dazu GKB § 52e.s, 53u, 73f; SIEBESMA, *Function*, 171. Die folgende Analyse geht allerdings nicht von einem hypothetischen Passiv-Qal, sondern von der vorliegenden Nif.-Form aus.

⁽⁴⁸⁾ Vgl. SIEBESMA, *Function*, 9-10. Während GKB § 51c die tolerative Bedeutung dem Reflexiv zuordnet, übersetzt SIEBESMA, *Function*, 35 die tolerativen Formen passivisch und sieht in ihnen einen Sonderfall des Passivs: “Logically it is possible to make a distinction between a passive and a tolerative: the tolerative is a passive with an extra specification, namely to condone a certain action passively. Formally, however, Hebrew cannot express this distinction”.

⁽⁴⁹⁾ JEREMIAS, “Psalm 130”, 290.

⁽⁵⁰⁾ Zur Vergebungsbereitschaft als Eigenschaft JHWHs vgl. HAUSMANN, סלח, 863-864.

daß man dem Substantiv הסליחה die Funktion des Prädikats zuweist. Das Neue in der Aussage bestünde demnach in der Tatsache, daß bei JHWH eben "die Vergebung" ist, die ihrerseits zur Gottesfurcht führt⁽⁵¹⁾.

Nun ist es aber auch möglich, im präpositionalen Ausdruck עִמָּךְ das Prädikat zu sehen⁽⁵²⁾. Die Determination des Subjekts הסליחה bedeutet, daß v. 4a nicht als nominale Mitteilung, sondern als nominale Behauptung zu verstehen ist⁽⁵³⁾, wobei der Akzent der Aussage darauf liegt, daß die Vergebung eben bei JHWH zu finden ist.

Wie aber läßt sich הסליחה als Subjekt, also als das Bekannte des NS plausibel machen, wo doch mit diesem seltenen Substantiv (im Sing. nur in Ps 130,4; Sir 5,5; im Plur. in Dan 9,9; Neh 9,17) erstmals im Psalm das Thema Vergebung zur Sprache kommt? Überprüft man die Belege des Stammes סלח, dann zeigt sich, daß der Ausdruck u.a. gerne in Verbindung mit עָן begegnet: Ex 34,9; Num 14,19-20; Jer 31,34; 33,8; 36,3; 50,20; Pss 25,11; 103,3; 130,3-4; Dan 9,19; Neh 9,9⁽⁵⁴⁾. Es wäre zweifellos übertrieben zu behaupten, allein der Ausdruck עָן in Ps 130,3 würde schon den Stamm סלח evokieren. Dennoch bringt die Erwähnung von הסליחה in v. 4 insofern nichts Neues, als die Verknüpfung von עָן mit סלח für den Verfasser

⁽⁵¹⁾ So etwa JEREMIAS, "Psalm 130", 290: "Die Gemeinde bittet hier um das, worauf sie beruht, um die Grundlage ihrer Existenz als Gemeinde: eben die Vergebung".

⁽⁵²⁾ Vgl. dazu GKB § 141b.1; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Basel 1981) 82. Jenni führt als Beleg Gen 26,20 (לֹטֵי הַמַּיִם) an: "Uns gehört das Wasser (= nicht euch)", Daß durch das einleitende כִּי in Ps 130,4 die Satzstellung nicht verändert werden muß, zeigt z.B. 1 Sam 16,12b: כִּי-זֶה הוּא: "Denn *dieser* (= und kein anderer) ist es". Vgl. auch Gen 48,14.

⁽⁵³⁾ Zur Terminologie "nominale Mitteilung" (das determinierte Glied bezeichnet das Bekannte, das indetermierte das Neue) und "nominale Behauptung" (beide Glieder sind determiniert) vgl. D. MICHEL, "Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel", *ThViat* 11 (1973) 145-156. K. B. WALTKE-M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) 130-135 sprechen von "Clauses of Identification" und "Clauses of Classification". JENNI, *Lehrbuch*, 95 gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck "gleichsetzende(n) Nominalsätze(n)" und sieht eine Unterscheidung in Subjekt und Prädikat als nicht sinnvoll an.

⁽⁵⁴⁾ Neben עָן wird natürlich auch auf andere Termini für Sünde wie חַטָּאת und עֲשֵׂה zurückgegriffen.

als gängig vorauszusetzen ist. Der Artikel in הסליחה dient dann “zur Bezeichnung von ... Dingen, die insofern näher bestimmt sind, als sie in einer gegebenen Sachlage naturgemäß in Betracht kommen und demgemäß vorausgesetzt werden müssen”⁽⁵⁵⁾. Daß der Verfasser des relativ jungen Psalms sich mit kurzen Anspielungen und knappen Hinweisen begnügt, wird auch an anderen Stellen in Ps 130 deutlich⁽⁵⁶⁾. Aufgrund dieser “Konzentration des Gebetsinhaltes auf das Wesentliche”⁽⁵⁷⁾ wie der als bekannt vorauszusetzenden Begriffskombination Schuld (עָוֹן) – Vergebung (סליחה) wird für den Beter und die Gemeinde die Verwendung von הסליחה in v. 4a also durchaus nichts Überraschendes beinhalten. Somit aber erübrigt es sich, הסליחה als Oppositionsbegriff zu עושה eigens hervorzuheben.

Es ist im AT breit bezeugt, daß bei JHWH Vergebung ist. In allen atl. Belegen von סליחה/סלח wird immer JHWH als grammatikalisches bzw. logisches Subjekt gesehen. Sprechen die biblischen Autoren hingegen von Vergebung unter Menschen, so verwenden sie andere Begriffe. Gerade diesen Sachverhalt hebt die Aussage in Ps 130,4a besonders hervor: daß es eben bei JHWH das gibt, was nach dem Beter nottut — die Vergebung (הסליחה). Doch wie ist עמך als Prädikat näherhin zu verstehen? Worin besteht das Neue, auf das es dem Beter hier ankommt?

Nach der Übersetzung von Michel “Nur bei dir ist Vergebung...”⁽⁵⁸⁾ ist עמך in einem ausschließlichen Sinne zu verstehen: “allein bei dir” (= und bei keinem anderen). Das Neue in der Aussage von v. 4a bestünde demnach darin, daß einzig und allein bei JHWH Vergebung ist. Da סלח und סליחה sowieso schon ausschließlich auf JHWH als das dazugehörige Subjekt bezogen sind, müßte

⁽⁵⁵⁾ GKB § 126g. Vgl. auch § 126q: “Eigentümlich ist dem Hebräischen ... die Verwendung des Artikels, um eine einzelne, zunächst noch unbekannte und daher nicht näher zu bestimmende Person oder Sache als eine solche zu bezeichnen, welche unter den gegebenen Umständen als vorhanden und in Betracht kommend zu denken sei”.

⁽⁵⁶⁾ Vgl. dazu bes. JEREMIAS, “Psalm 130”, 285: “Es ist also eine Art Summe allen Betens, die dieser Psalm bietet, eine Quintessenz aller Gebete, die er schon voraussetzt. Weil die Gemeinde, die diesen Psalm betet, mit dem Beten wohl vertraut ist, kann sie die tradierten Gebetsinhalte auf das allein ihr wichtig Erscheinende reduzieren. Dieses Wichtige aber *muß* vor Gott gebracht werden” (Hervorhebung durch den Autor).

⁽⁵⁷⁾ JEREMIAS, “Psalm 130”, 285.

⁽⁵⁸⁾ MICHEL, *Tempora*, 174.

man annehmen, die alleinige Zuständigkeit JHWHs für Vergebung (סלח) sei angefochten. V. 4a würde sich gegen diese Bestreitung wenden, um das alleinige Recht JHWHs, Vergebung zu gewähren, um so mehr zu behaupten. "Nur bei dir" wäre also im Zusammenhang der Auseinandersetzung um den Monotheismus zu verstehen⁽⁵⁹⁾.

Gegen dieses Verständnis von v.4a spricht allerdings die Tatsache, daß Ps 130 nirgends auch nur andeutungsweise von einer Götzenproblematik weiß. Die Souveränität und Einzigkeit JHWHs wird nie in Frage gestellt. Wozu bzw. wogegen sollte sie dann so vehement behauptet werden? Die Not des Beters besteht in der Abwesenheit Gottes, und die Klage hierüber ist ein einziger Ruf nach JHWH. Nicht Gottes bestrittene Souveränität, sondern seine Nicht-Erfahrbarkeit, sein Fehlen in der Lebenswelt des Beters macht dessen Leiden aus. Auch die Bitte um Wende der Not, d.h. um eine erneuerte Gottesbeziehung, zeigt eine eindeutige Ausrichtung auf JHWH hin. Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, daß mit der Wiedergabe "Nur bei dir (= und bei keinem anderen) ist Vergebung" die Aussageabsicht des NS v.4a richtig getroffen ist.

Wie aber läßt sich das betonte "bei dir" dann begreifen? Nicht die Alternative JHWH oder andere Götter ist das Thema des Psalms, sondern vielmehr die Frage: Gibt es Vergebung, oder gibt es sie nicht? Die Antwort des Psalmisten lautet: Es gibt sie. Bei dir, JHWH, bei dir gibt es Vergebung. Ausgeschlossen werden soll durch die nominale Behauptung also nicht die Bestreitung der Souveränität JHWHs als des vergebenden Gottes. Ausgeschlossen werden soll vielmehr der Zweifel daran, daß es bei Gott Vergebung gibt.

Dieses Verständnis von v. 4a legt der Psalm selbst nahe.

1. Von seiner Gattung her ist Ps 130 als Vertrauenslied zu verstehen. Die Erfahrung der Gottferne, der Trennung von Gott durch die Sünde wäre Anlaß genug zur Resignation. Dem hält v. 4a entgegen-

⁽⁵⁹⁾ Schon J.J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (Bern 1940) 56 sieht im späten Gebrauch des Adjektivs סלח (Ps 86,5) und des Substantivs סליחות/סליחה "die Bereitschaft zu vergeben als Wesenszug Jahwes" ausgedrückt. Vergebung, als Qualität JHWHs besonders hervorgehoben, könnte für das Ringen um den Monotheismus durchaus bedeutsam gewesen sein. Daß ein sachlicher Zusammenhang von Vergebung und Einzigkeitsanspruch JHWHs besteht, zeigen Texte wie Dtn 29,19; Jer 5,7; Klgl 3,42, wo Vergebung verweigert wird aufgrund des Götzendienstes. Auch die ntl. Texte Mk 2,7; Lk 5,21 ("Wer kann Sünden vergeben, außer Gott allein?") sind auf diesem Hintergrund zu lesen.

gen: Es gibt JHWH, und bei ihm ist die Vergebung, und damit Befreiung und Neuanfang.

2. Das Bild der Wächter (v. 6), mit dem der Grundtext des Psalms abschließt, will nicht besagen, daß das Warten auf den Morgen die einzige in Frage kommende Art des Ausharrens auf ein Ziel hin wäre. Das Bild lebt vielmehr von der Gewißheit, daß der Morgen tatsächlich anbrechen wird. Diese Gewißheit ist der Grund für das Sich Ausstrecken der Wächter auf den Morgen hin.

V. 4a läßt sich demnach folgendermaßen paraphrasieren: Bei dir, da gibt es sicher und tatsächlich Vergebung. Oder: Weil es dich, JHWH, gibt, gibt es auch Vergebung. Ohne dich hingegen würde man Vergebung vergeblich suchen.

Diese Deutung von v. 4a bleibt natürlich nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des gesamten Psalms.

IV. Zum Gesamtverständnis von Ps 130

1. Der überwiegend exilisch-nachexilisch belegte Ausdruck נָסַח ⁽⁶⁰⁾ wird in späterer Zeit gerne mit der Erneuerung Israels in Verbindung gebracht. Die Sündenvergebung Jer 31,34c steht im Kontext der Verheißung eines neuen Bundes (Jer 31,31-34) und ermöglicht eine unmittelbare Beziehung zu Gott (in v. 34 als Erkennen Gottes beschrieben). Jer 33,8; 50,20 und Jes 55,6 stellen die Sündenvergebung (נָסַח) ebenfalls in den Zusammenhang eines anbrechenden endgültigen Heils ⁽⁶¹⁾. Pss 25,11; 86,5; 103,3; 130,4 sehen das vergebende Handeln JHWHs auch im Leben des Einzelnen wirksam, der sich von JHWH Vergebung und Heilung (Ps 103,3) in seinem Geschick erwartet. Sowohl die Bezugnahme von Ps 103 auf Ex 34,1-10 ⁽⁶²⁾, als auch die redaktionelle Ergänzung in Ps 130,7-8 machen deutlich, daß die Erneuerung des Einzelnen nicht aus dem Kontext einer Erneuerung des Volkes zu lösen ist.

Die Aussage des NS in v. 4a hebt somit betont heraus: Das Geschehen einer Erneuerung des Einzelnen (wie des Volkes), das sich in

⁽⁶⁰⁾ Vgl. HAUSMANN, נָסַח , 861.

⁽⁶¹⁾ STAMM, *Erlösen*, 53 zu Jer 33,8 und 50,20: "In beiden Fällen ist die Vergebung eine eschatologische Grösse. Sie bildet einen Teil der endzeitlichen Wiederherstellung des Volkes...".

⁽⁶²⁾ Es ist zu vermuten, daß auch Ps 130 auf diesen zentralen Text des Pentateuch anspielt.

der Vergebung ereignet⁽⁶³⁾, gibt es tatsächlich: bei JHWH. An seiner Macht zu vergeben erweist sich JHWH als der lebendige, im Leben des Beters wirksame und gegenwärtige Gott⁽⁶⁴⁾.

2. Der NS v. 4a führt hin zur Aussage in 4b: למען תירא. Die Partikel למען kann sowohl final als auch konsekutiv verstanden werden⁽⁶⁵⁾. Aus der Tatsache, daß es bei JHWH Vergebung gibt, folgt: "daß du gefürchtet werdest, dich fürchten lassen kannst". Gottesfurcht ist also nicht zu verstehen als unbestimmte Angst vor einer anonymen, numinosen Macht "Gott". Sie will auch nicht als pädagogisches Mittel für ein außerhalb ihrer selbst liegendes, ihr fremdes Erziehungsziel mißbraucht werden. Gottesfurcht ist vielmehr schon das Ziel einer Bewegung, die freilich, einmal zu diesem Ziel gelangt, nicht aufhört, Bewegung zu sein, wie die sich anschließenden vv. 5-6 verdeutlichen. Da sie aus der Erfahrung von Vergebung, von Erneuerung erwächst, meint Gottesfurcht ja gerade das Zusammen- und Übereinstimmen des Menschen mit dem von Gott ausgehenden Heilshandeln. Leben in Gottesfurcht heißt: als von JHWH erneueter, als neuer Mensch leben⁽⁶⁶⁾.

V. 4 als ganzer besagt demnach: Ziel des göttlichen Handelns der Vergebung (v. 4a) ist der erneuerte Mensch, der in "Gottesfurcht" (v. 4b) lebt. Diese ist Ausdruck einer erneuerten Gottesbeziehung, in der jede menschliche Existenz ihren sie tragenden Grund findet: bei JHWH.

3. Der Zusammenhang von v. 4 mit dem vorausgehenden v. 3 verdeutlicht noch einmal die Neuheit der Aussage von v. 4. Galt in v. 4 die ganze Aufmerksamkeit Gott als dem Vergebenden und als Quelle der Erneuerung, so beleuchtet v. 3 die Situation des Menschen.

⁽⁶³⁾ ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 78: "'Vergebung' bedeutet also gottgewirkte Erneuerung der vom Menschen gestörten Bundesgemeinschaft; 'Vergebung' ist das göttliche Lebensprinzip des 'Neuen Bundes'".

⁽⁶⁴⁾ Vgl. dazu die Neuinterpretation von Ps 86,15; Ps 103,8-11 gegenüber Ex 34,5-7: Die Schlußdrohung Ex 34,7 wird übergangen, stattdessen unterstreichen vv. 9-10 in Ps 103 durch Negierung des Zorneshandelns JHWHs seine Güte und Vergebungsbereitschaft. Gott wird immer mehr an seiner vergebenden Liebe erfahrbar und erkennbar.

⁽⁶⁵⁾ Vgl. JOÜON, *Grammaire*, § 168; MICHEL, *Tempora*, 173-174; H. A. BRONGERS, "Die Partikel למען in der biblisch-hebräischen Sprache", *OTS* 18 (1973) 84-96.

⁽⁶⁶⁾ Vgl. dazu den wichtigen Text Dtn 10,12-22.

a. Mit dem Ausdruck עוונת "Verkehrtheiten" beschreibt der Psalmist die Schuldverfallenheit des Menschen. Läßt JHWH zu, daß sie sich auswirken, bewahrt er sie also oder rechnet sie an (שמר) ⁽⁶⁷⁾, so ist dem Menschen jede Daseinsberechtigung genommen. Bewahrt JHWH die ברית und die חסד, so bedeutet dies Leben; bewahrt er die עוונת, ist jegliches Lebensrecht verwirkt: מי יעמר (v. 3b). Daß tatsächlich die Grundlage menschlichen Lebens auf dem Spiele steht, macht allein schon der Ausdruck ען deutlich, der die Frage nach der Gottesbeziehung aufwirft. Dieser Terminus zeigt in seiner theologischen Verwendungsweise "ein Vergehen gegen Jahwe im Rahmen eines mit ihm bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses" an, wobei "in dem Begriff an sich grundsätzlich weder über die Art und den Inhalt des jeweiligen Verhältnisses..., noch über den Inhalt des Vergehens" ⁽⁶⁸⁾ etwas ausgesagt ist. Der Inhalt kann allenfalls aus dem Kontext erschlossen werden ⁽⁶⁹⁾. Das ist in Ps 130 nicht möglich, da der Kontext des Psalms gerade keine Präzisierung dessen, was mit ען näherhin gemeint sein könnte, zuläßt. Nicht ein bestimmter als ען zu qualifizierender Inhalt, sondern die Tatsache der Verkehrtheit als solcher ist Gegenstand der Aussage. Der Ausdruck ען zielt somit ab auf die Unfähigkeit des Menschen, aus sich heraus ein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott zu leben ⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁷⁾ JHWH wird häufig als Subjekt von שמר gebraucht: Er behütet Jakob (Gen 28,15.20), David (1 Kön 8,24-25; 2 Chr 6,15-16), die Gesegneten (Num 6,24; Ps 121,7-8), die Stadt (Ps 127,1); er bewahrt den Bund, die Treue (1 Kön 3,6; 8,23; Neh 1,5; 9,32; 2 Chr 6,14), die Seele (Pss 25,20; 86,2; 97,10; 121,7) etc. Im Zusammenhang von Ps 130,3 könnte man auf Jer 3,5 und vor allem auf Ijob 10,14; 14,16 verweisen. Die Verbindung von עוונת und שמר mit JHWH als Subjekt ist allerdings einmalig.

⁽⁶⁸⁾ R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT* (Gütersloh 1965) 255.

⁽⁶⁹⁾ Natürlich bleibt für ein umfassendes Verständnis von ען das Desiderat Knierims nach einer atl. Harmatologie gültig. Doch ist auch eine solche darauf angewiesen, die verschiedenen Kontexte zunächst wahrzunehmen und sie dann sekundär auszuwerten und falls möglich zu systematisieren.

⁽⁷⁰⁾ Diese Erkenntnis menschlicher Unfähigkeit zur Beziehung mit Gott ist ihrerseits schon Frucht einer Erfahrung Gottes, denn: "Ein als 'awon charakterisiertes Faktum empfängt... sein eigentliches Gewicht durch die Klarheit und Intensität, mit welcher der unter dem 'awon stehende Mensch Jahwes als seines Gegenübers, und zwar innerhalb des vorgegebenen Gemeinschaftsverhältnisses, inne wird" (KNIERIM, *Hauptbegriffe*, 256).

Die עוֹנֵתֵי stehen also für das vom Menschen her zerbrochene Gemeinschaftsverhältnis mit Gott. Sie verhindern das Gelingen dieser Beziehung, wie Jes 59,2 explizit sagt⁽⁷¹⁾, und verunmöglichen, wenn JHWH nicht dagegen eintritt, den Bestand der eigenen Existenz. Die הַסְלִיחָה (v. 4a) erweist sich somit als die Antwort Gottes auf die עוֹנֵתֵי (v. 3b) des Menschen, da JHWH als Vergebender fähig und willens ist, aus jener gestörten Beziehung herauszuführen. Die vom Menschen verübten עוֹנֵתֵי verleihen ihm keinen Bestand, umgeben ihn vielmehr mit Nichtigkeit. Durch die Vergebung führt JHWH den Beter heraus aus seinem Gefängnis, hin zu jener neuen Lebensweise, die der Psalmist mit "Gottesfurcht" benennt.

b. Analog zur Entsprechung v. 3a/v. 4a dürften auch die beiden Vershälften 3b/4b aufeinander zu beziehen sein. Leben in Gottesfurcht (4b), Ausdruck einer neuen, von JHWH gewährten Existenzweise, ist dann als Alternative zur Aussage der Nichtigkeit in v. 3b (מִי יַעֲמֶדָּה) zu verstehen. In der Tat: Nicht nur ein Leben in den עוֹנֵתֵי bedeutet Loslösung von JHWH als der Wurzel des Lebens und damit Nichtigkeit (Jes 64,5.6), auch Gott nicht zu fürchten (Jes 63,17) zerstört die eigene Existenz von der Wurzel her und gibt sie dem Untergang preis (vgl. Ps 55,20.24; Spr 1,29-30). Angesichts der erfahrbaren Nichtigkeit, die den Menschen und seine Lebenswelt ständig bedroht, erweist sich das Geschenk der Gottesfurcht als das vom vergebenden Gott gewährte Angebot auf Leben und Bestand.

c. Für den Zusammenhang zwischen v. 3/v. 4 ist ferner zu beachten, daß v. 4 mit der "ihrem ursprünglichen Wesen nach hinweisenden oder allgemein hervorhebenden"⁽⁷²⁾ Partikel כִּי einsetzt. Die Emphase zu Beginn von v. 4 erhält einen zusätzlichen Akzent durch die vorausgehende rhetorische Frage in v. 3b מִי יַעֲמֶדָּה, auf die eine verneinende Antwort zu erwarten ist. Nach negativen Sätzen und ebenso nach rhetorischen Fragen, die eine Negation intendieren, führt כִּי einen Gegensatz ein, ist also als steigernde Adversative zu

⁽⁷¹⁾ Jes 59,2: "eure Verkehrtheiten (עוֹנֵתֵיכֶם) scheiden euch von eurem Gott".

⁽⁷²⁾ R. MEYER, *Hebräische Grammatik III* (Berlin-New York 1972) 93. Zur Grundbedeutung von כִּי als Deixis oder Demonstrativum vgl. ferner A. SCHOORS, "The Particle כִּי", *OTS* 21 (1981) 242-243; A. AEMELAEUS, "Function and Interpretation of כִּי in Biblical Hebrew", *JBL* 105 (1986) 195.

begreifen⁽⁷³⁾. Aufgrund des intendierten Gegensatzes v. 3/v. 4 läßt sich v. 4 folgendermaßen wiedergeben: “Indes – bei dir, da ist (gegen allen Anschein) die Vergebung, damit du gefürchtet werdest”⁽⁷⁴⁾.

4. Ein Blick auf die einleitenden vv. 1-2 bestätigt, wie sehr es dem Beter um die grundlegende Beziehung des Menschen zu JHWH geht. Die Sünde (v. 3) als Scheidewand zwischen Mensch und Gott und damit als todbringende Wirklichkeit präzisiert ja nur, was zuvor in v. 2 mit “Tiefen” noch recht allgemein ausgesagt ist. Ähnliche Verwendungsweisen von תַּמְעַמְעַם in Ps 88,7 (“Meerestiefen” parallel zu “tiefste Grube”), Ps 69,15-16 (“Wassertiefen” parallel zu “Schlamm”) machen deutlich, daß sich der Beter im Bereich des Todes befindet. Seine halt- und grundlos gewordene Existenz ist ihm Anlaß zur Klage, in der er sich direkt an Gott wendet. Im Vollzug der Klage nimmt er formal bereits Beziehung zu Gott (ich-du) auf. Der Inhalt der Klage zeigt jedoch, daß diese Beziehung für ihn als nicht existent erscheint⁽⁷⁵⁾. Deshalb richtet sich die Bitte in v. 2 auch nicht auf Befreiung von irgendwelchen aktuellen Nöten, sondern auf die Beziehung zu Gott als solche. Wenn JHWH “auf die Stimme hört”, wenn “seine Ohren aufmerksam sind”, dann wird von JHWH her der Abgrund der Gottverlassenheit überbrückt und die Beziehung zum Menschen neu hergestellt. Das von Gott her erneuerte Gemeinschaftsverhältnis, um das der Beter fleht, ist somit die Antwort auf seine Gottferne und Todverfallenheit. Indem Gott die Beziehung zum Sünder und damit den Sünder selbst erneuert, erweist er sich diesem gegenüber gerade in seinem Gottsein, da er ihn auch tatsächlich aus dem Abgrund der Gottferne führt⁽⁷⁶⁾. Darin

⁽⁷³⁾ Vgl. dazu GKB § 163a-b; F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V.T.* (Roma 1948) 353; KB II 478; besonders ausführlich SCHOORS, *Particle*, 251-253.

⁽⁷⁴⁾ Auch die Einheitsübersetzung versteht ↗ richtig als Adversative: “Doch bei dir ist Vergebung...”.

⁽⁷⁵⁾ JEREMIAS, “Psalm 130”, 287: “Die ‘Wassertiefen’ sind Symbol und Sinnbild für die Abwesenheit Gottes, für die Ferne Gottes aufgrund menschlicher Schuld. Es ist die immer wieder erschreckend wahrgenommene Unterbrechung des Gotteskontaktes durch schuldhaftes Handeln des Beters”.

⁽⁷⁶⁾ Das Bild von den “Tiefen” bestätigt das oben dargelegte Verständnis von v. 4a. Nicht von anderen Göttern oder Mächten kommt die Gefährdung des Beters und seine existentielle Verunsicherung. Der Riß, der seine Existenz durchkreuzt, betrifft seine eigene und persönliche Gottesbe-

ereignet sich zugleich auch Gottesfurcht, also von Gott her erneuerte Beziehung des Menschen zu Gott, neue Beheimatung des verlorenen Menschen bei Gott und damit Neubegründung seiner Existenz.

5. Was Leben in Gottesfurcht bedeutet, erläutern die den Psalm in seinem Grundbestand abschließenden vv. 5-6:

- 5 Ich hoffe auf JHWH,
 es hofft meine Seele,
 auf sein Wort harre ich.
 6 Meine Seele (ist) auf den Herrn hin
 mehr als Wächter auf den Morgen,
 Wächter auf den Morgen.

Leben in Gottesfurcht ist eine Existenz in Hoffnung, ein Leben auf JHWH hin. Das Verb *יָחַד* hängt etymologisch mit dem Nomen *קָוָה* "Schnur, Meßschnur" zusammen und drückt das "Gespannt-Sein" aus. "Hoffen" meint somit ein gespanntes Ausgerichtet-Sein. Die Zielbezogenheit des Hoffens wird durch den Resultativ noch verstärkt⁽⁷⁷⁾. Nun hat Ps 130,5 mit anderen Psalmstellen gemeinsam (etwa Pss 25,5.21; 39,8; 40,2; 71,5; darüberhinaus: Jer 14,22; Jes 25,9; 33,2 usw.), daß JHWH selbst das Erhoffte ist. "Die Hoffnung des Hoffenden, die eigentlich ein Etwas meint, richtet sich auf ein Du"⁽⁷⁸⁾. Da der Ausdruck "Hoffen auf JHWH" zudem eine sprachliche Neubildung darstellt, hebt die Formulierung in v. 5 gezielt auf die Beziehung zu JHWH ab, die jedoch nicht als sicherer Besitz behauptet wird, die vielmehr immer neu als Ausdruck von Gottesfurcht zu realisieren ist. Denn gegenüber dem Partizip Qal drückt "die finite Verbalform im Pi^cel ein immer neues (inhaltlich bestimmtes) Hoffnung-Setzen auf JHWH"⁽⁷⁹⁾ aus.

Verben des Wartens und Hoffens auf JHWH haben formgeschichtlich ihren Ort im Vertrauensbekenntnis⁽⁸⁰⁾. Dieses Vertrauensbekenntnis ist in der Regel auf die von Gott erhoffte Rettung aus konkreter Not hingeordnet. Anders in Ps 130, wo dieses Ver-

ziehung. Es geht um die Frage, ob auch die "Tiefen" des Beters noch vom barmherzigen und gnädigen Gott umfassen sind.

⁽⁷⁷⁾ Vgl. E. JENNI, *Das hebräische Pi^cel*. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament (Zürich 1968) 171-173.

⁽⁷⁸⁾ WESTERMANN, *Hoffen*, 240.

⁽⁷⁹⁾ JENNI, *Pi^cel*, 173.

⁽⁸⁰⁾ Ausführlicher dazu WESTERMANN, *Hoffen*, 237-248; vgl. ferner SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 248-249.

trauensbekenntnis den Grundpsalm (vv. 1-6) abschließt. Übereinstimmend mit dem Gesamtduktus des Psalms wird somit am Schluß die Gottesbeziehung als solche nochmals herausgehoben. War der Beter in vv. 1-3 umgeben von "Tiefen" und "Schuldverstrickung", Ausdruck der Nichtbeziehung zu Gott, ein Schicksal, das er mit allen Menschen teilt, so ist seine נפש nun völlig auf JHWH hin ausgestreckt, ganz in der Erwartung seines Wortes.

Die beiden äußeren Glieder in v. 5 erläutern sich gegenseitig: JHWH, auf den hin das Leben ausgespannt ist, spricht in seinem Wort. Im Wort, für das der Psalmist ganz empfänglich wurde, begegnet ihm JHWH, der ihn als der Vergebende je neu zur Existenz in Gottesfurcht befreit. Dieses Existieren auf JHWH hin hinterläßt auch dort sichtbare Spuren, wo Gott nicht explizit erwähnt wird. Das Mittelglied in v. 5 besagt: קוֹתָה נַפְשִׁי "Es hofft (= es streckt sich aus) meine Seele". Ein von der vergebenden Liebe Gottes durchwirktes Leben in Gottesfurcht verweist über sich selbst hinaus, da das gesamte Leben von der Beziehung spricht, aus der heraus es heil und ganz geworden ist. Daß der Psalmist in vv. 5-6 die Gebetsform verläßt und Gott nicht länger in der zweiten Person anredet (vv. 1-4), sondern in die dritte Person wechselt und über ihn spricht, unterstreicht einmal mehr, daß nicht ein bestimmtes notvolles Ereignis im Vordergrund steht, sondern die Existenz des Menschen als solche in ihrer Verwiesenheit auf Gott hin reflektiert wird.

Der abschließende v. 6 verstärkt diese Aussage insofern, als er die Beziehung des Psalmisten zu Gott im NS ausdrückt (נַפְשִׁי לַאֲדֹנָי) und somit die Dauerhaftigkeit der Gottesbeziehung ins Wort bringt. Von der sprachlichen Gestaltung her erlaubt der NS, beide Bezugsgrößen (נַפְשִׁי - לַאֲדֹנָי) unmittelbar aneinanderzufügen und so auch stilistisch die Zuordnung beider zueinander zu unterstreichen. Die Beziehung zum Herrn ist für die Identität des Beters so sehr konstitutiv geworden, daß er ohne diesen vitalen Bezug nicht nur keine Identität mehr besäße, sondern überhaupt nicht wäre⁽⁸¹⁾.

Die Sehnsucht der Wächter in der Nacht, die in den letzten gefahrvollen Stunden vor dem Morgengrauen ganz auf den Anbruch des rettenden Morgens ausgerichtet sind, erscheint dem Psalmisten

⁽⁸¹⁾ Das Insistieren auf die Beziehung zu Gott in vv. 5-6 ist ein weiterer Grund für die oben vorgeschlagene Deutung des NS v. 4a: "Bei dir, da ist die Vergebung".

nur als blasses Bild ("mehr als Wächter") seiner eigenen Sehnsucht nach JHWH⁽⁸²⁾.

6. Der Grundpsalm 130,1-6 wurde später durch die vv. 7-8 ergänzt⁽⁸³⁾. Diese übertragen die Erfahrung des Beters und die aus ihr gewonnenen Einsichten auf Israel. Insofern weiten vv. 7-8 den Horizont der Aussage aus⁽⁸⁴⁾.

Die Bitte um Erlösung Israels von allen Sünden erfleht für das Gottesvolk eine ununterbrochene Beziehung zu Gott, sieht es also im Horizont eschatologischer Vollendung. Der Grundpsalm wird auf diese Weise in eine endgültige und umfassende Heilserwartung hineingestellt. Als Weg dorthin verweist der Psalmist auf seine eigene Erfahrung und lädt ganz Israel ein, sich daran zu orientieren. Wenn sich sein Volk auf den Weg einläßt, den Gott mit ihm, dem Beter, bereits gegangen ist, wird es in jene Erwartung geführt (v. 7a), die für ihn Bestandteil seines Lebens geworden ist. Hinter den gezielten Stichwortverknüpfungen der Redaktoren⁽⁸⁵⁾ verbirgt sich ver-

⁽⁸²⁾ Der Vergleichspunkt in der Verwendung dieses Bildes ist nicht die Nacht, in der der Beter sich befindet. So ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 179, der den Beter in der Nacht der Sünde sieht. Der Beter ist von JHWH her zur Gottesfurcht befreit und für das Licht des Wortes empfänglich. Ein solcher Vergleich wäre auch insofern nicht stimmig, als Schuld נָחַם (v. 3) eine Verkehrung einer ursprünglich heilen Beziehung darstellt. Das Wachen der Wächter in der Nacht ist an sich nichts Verkehrtes, sondern gehört zur Ausübung ihres Berufes. Es geht hier nicht um die Nacht des Wächters als Bild für die Nacht der Sünde, sondern — wie v. 5 deutlich sagt — um die Sehnsucht, das wachsame und angespannte Ausgerichtet-Sein auf ein Ziel hin. Deshalb hat das Bild im Aufbau des Psalms seinen Ort auch nicht in der Klage, sondern in der Vertrauensäußerung.

⁽⁸³⁾ Zu vv. 7-8 mögen an dieser Stelle einige knappe Hinweise genügen. Ausführlicher dazu SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 251-253; JEREMIAS, "Psalm 130", 292-293.

⁽⁸⁴⁾ SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 253 weist darauf hin, daß mit der Erwähnung Israels zugleich auch eine Einschränkung geschieht, da der weisheitlich geprägte Grundtext vom menschlichen Schicksal ganz allgemein spreche. Allerdings gilt es zu beachten, daß schon der Grundtext den Gottesnamen יהוה gebraucht, wenn auch, anders als vv. 7-8, im Wechsel mit אדני. Statt von einer Einschränkung hinsichtlich der Subjekte zu sprechen, könnte man in der Tatsache der Erwähnung Israels freilich auch eine zusätzliche inhaltliche Füllung sehen.

⁽⁸⁵⁾ Vgl. dazu die minutiöse Untersuchung von AUFFRET, "Psaumes des Montées", 498-504. Das abschließende מכל עוֹתָיו (v. 8b) schlägt den Bogen nach v. 3 (עוֹתָיו) und (mit v. 3) nach v. 1 ממעמקים (zweimalige Verwendung der Präposition מן in v. 8b und v. 1a).

mutlich ebendiese Intention: den Weg des Volkes hin zur Vollenlichte der Entdeckung des Beters (vv. 1-6) zu deuten. Ist Israel bereit, sich zu einem Selbstverständnis hinführen zu lassen, wie es aus dem Grundtext des Psalms spricht, gründet es seine Existenz ganz und gar auf JHWH, dann wird es von ihm jener heilvollen Zukunft entgegengeführt, der die Redaktoren den Namen "Erlösung" gegeben haben. Wie sich eine Existenz in Gottesfurcht der von Gott gewährten Vergebung verdankt (v. 4), so ist auch Erlösung ein Geschenk der יהוה JHWHs (v. 7). Beide, eine neue Existenzweise in Gottesfurcht wie das Geschehen endgültiger Erlösung, sind und bleiben gegen allen Anschein möglich, weil sie Werk JHWHs sind (v. 4a: יהוה יפדה; v. 8a: כי עמך).

Gutenbergstraße 13
D-8070 Ingolstadt

Franz SEDLMEIER

SOMMAIRE

L'explication du v. 4 du Ps 130 («Auprès de toi est le pardon, de sorte que tu seras craint») joue un rôle décisif dans l'interprétation du psaume, tant en ce qui concerne le texte le plus ancien (vv. 1-6) que la partie la plus récente qui parle d'Israël (vv. 7-8). La «crainte de Dieu» naît de l'expérience du pardon divin. Vivre dans la crainte de Dieu signifie donc vivre l'existence d'une personne transformée par Dieu. Ce mode de vie consiste en une relation entre la personne et Dieu (vv. 5-6), relation impossible d'un point de vue humain (vv. 1-2.3), mais que Dieu, contre toutes les apparences, rend possible (v. 4a). Par ce message, le psalmiste encourage ses compagnons croyants durant l'époque troublée qui a suivi l'exil à faire confiance au Dieu de pardon et à trouver ainsi une nouvelle identité et une nouvelle patrie existentielle.