

**"Wenn du Vergehen aufbewahrtest..."**  
**Linguistische, poetologische und theologische Notizen zu Psalm 130**

Für Ernst Jenni, Basel

*Beat Weber - Linden*

Psalm 130 hat, namentlich in der westlichen Kirche und Theologie, nachhaltige Beachtung gefunden. Es handelt sich um einen der sogenannten Bußpsalmen<sup>1</sup>, bekannt auch unter seinem lateinischen Anfang *De profundis*. So mangelt es nicht an Einzelstudien, die seine Gestalt, seine Aussage und seine Wirkungsgeschichte zu erfassen versuchen.<sup>2</sup> Wenn hier eine weitere hinzugefügt wird, dann mit der Absicht, einige in der Forschung vernachlässigte Aspekte und - damit verbunden - eine (teils) neue Sichtweise einzubringen in der Hoffnung, dass dies zur Verständniserhellung dieses tiefgründigen Psalms beiträgt. Im Einzelnen handelt sich um Beobachtungen und Interpretationen zur hebräischen Verbalsyntax und zur Poetik des Psalms. Daran fügen sich Überlegungen zu seinem traditions- und zeitgeschichtlichen und damit auch theologischen Horizont, ferner zu seiner Stellung und seinem Verständnis innerhalb der Sammlung der sogenannten Wallfahrtspsalmen (Ps 120-134). Zunächst aber sei eine Übersetzung<sup>3</sup> von Ps 130 dargeboten.

---

<sup>1</sup> Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143.

<sup>2</sup> Ich verweise auf die Literaturzusammenstellung im Kommentar von K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, 492. Zu ergänzen sind die Aufsätze von W. GROSS, *Meditation zu Psalm 130*, *EuA* 55 (1979) 456-458; P.D. MILLER Jr., *Psalm 130*, *Interp.* 33 (1979) 176-181; J. JEREMIAS, *Psalm 130* und *Luthers Nachdichtung*, *ThBeitr* 20 (1989) 284-297, und H. KURZKE, *Säkularisation oder Realisation? Zur Wirkungsgeschichte von Psalm 130 ("De profundis")* in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart, in: H. BECKER / R. KACZYNSKI (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion* (PiLi 2), St. Ottilien 1983, 67-89, sowie der Hinweis, dass der von W.H. SCHMIDT in der *ThZ* 22 (1966) 241-253 publizierte Aufsatz in einem Sammelband neu aufgelegt wurde und hiernach zitiert wird (Gott und Mensch in Ps. 130. Formgeschichtliche Erwägungen, in: A. GRAUPNER / H. DELKURT / A.B. ERNST [Hrsg.], *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn* 1995, 3-15). Hinzuweisen ist ferner auf die Erarbeitung von Ps 130 unter Einbezug geschichtlicher, intertextlicher und theologischer Zusammenhänge durch H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Fribourg-Göttingen 1994, 271-279.

<sup>3</sup> Ich folge dem masoretischen Text (Codex Leningradensis/Firkovich), allerdings unter Durchführung einer kolometrischen Bestimmung und mit Änderung der Versabgrenzung in 1f. (statt Monokolon 1b und Trikolon 2abc lese ich zwei Bikola: 1b.2a und 2bc). Für die Beibehaltung des masoretischen Textes votieren auch F. SEDLMEIER, "Bei dir, da ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest". Überlegungen zu Psalm 130, *Bib.* 73 (1992) 474-478, und G. VANONI, *Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der YHWH-Furcht nach Psalm 130,4*, in: G. BRAULIK / W. GROSS / S. MCEVENEUE (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink, Freiburg-Basel-Wien* 1993, 330f. Für Variantenlesungen vgl. den Apparat der BHS sowie im Blick auf die Handschrift 11QPs<sup>a</sup> die Angaben bei SEYBOLD, *Psalmen*, 492.

	1		(Das) Lied der Hinaufzüge.
I		b	Aus Tiefen rief ich dich, JHWH:
(A)	2	a	HERR, höre doch auf meine Stimme!
		b	Deine Ohren mögen aufmerken <sup>4</sup>
		c	auf mein flehentliches Schreien (um Mitleid)!
II	3	a	Wenn du Vergehen aufbewahrtest, JH,
(B)		b	HERR, wer könnte / wird bestehen?!
	4	a	Fürwahr! Bei dir ist die Vergebung,
		b	dass du gefürchtet werdest <sup>5</sup> !
III	5	a	Ich hoffte auf JHWH,
(A')		b	meine Seele hoffte,
		c	ja, auf sein Wort harnte ich.
	6	a	Meine Seele [harrte] auf den HERRN,
		b	mehr als Wächter auf den Morgen,
		c	mehr als Wächter auf den Morgen.
IV	7	a	Harre, Israel, auf JHWH!
(B')		b	Fürwahr! Bei JHWH ist die Gnade
		c	und viel Erlösung bei ihm!
	8	a	Ja, er selbst wird Israel erlösen
		b	aus allen seinen Vergehen.

## Zur Verbalsyntax des Psalms und seiner Interpretation

Meine Beobachtungen setzen damit ein, dass die meisten Übersetzer und Ausleger<sup>6</sup> - bis hin zur Neuübersetzung der Zürcher Bibel<sup>7</sup> - die *qtl*-Form von 1b mit (aktualisierendem) Präsens wiedergeben und damit den Psalm als Klage- bzw. Bittgebet verstehen.<sup>8</sup> Der einnivellierende Gebrauch der deutschen Vergangenheitsform als Übersetzungstempus alttestamentlicher Psalmenpoesie ist jedoch problematisch. Bei stark durchgestalteten poetischen Texten wie es die Psalmen sind, hat man nicht von einer "flüchtigen" Verwendung der Verbalformen auszu-

<sup>4</sup> Die Form \*קָשַׁב־ findet sich sonst nur noch in II Chr 6,40; 7,15 (vgl. auch die gleichfalls seltene Alternativform \*קָשַׁב־ Neh 1,6.11).

<sup>5</sup> Zum Bedeutungsspektrum von 4b (namentlich תִּירָא mit den Verstehensoptionen "damit / (so) dass dein תִּירָא-Sein offenbar wird" und "damit / (so) dass es [immer mehr?] YHWH-Fürchtige gib" vgl. VANONI, Gott, 331.340f.

<sup>6</sup> Als Beispiele u.a. seien genannt: SEDLMEIER, Vergebung, 481; SEYBOLD, Psalmen, 492 (anders übersetzt K. SEYBOLD in seiner früheren Studie: Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 [BThSt 3], Neukirchen-Vluyn 1978, 92f.); E. ZENGER, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg-Basel-Wien 1991, 174.

<sup>7</sup> Das Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Die Psalmen (Fassung 1996), Zürich 1996, 290.

<sup>8</sup> Eine Ausnahme macht - bezeichnenderweise! - der Hebraist W. GROSS (Meditation, 456-458, ihm folgend auch KURZKE, Säkularisation, 68f.).

gehen.<sup>9</sup> Im Gegenteil: Stärker noch als in Erzähltexten ist mit einer bewussten Setzung der "Tempora" zu rechnen.<sup>10</sup> Wir gehen daher von der Annahme aus, dass die in Ps 130,1b und andernorts verwendete Form (קראתי)<sup>11</sup> - und nicht (אקראתי)<sup>12</sup> - bedeutungsrelevant ist. Von daher legt es sich nahe<sup>13</sup>, die *qtl*-Form in 1b als "vorzeitig" ("perfektiv", "retrospektiv")<sup>14</sup> in dem Sinn zu interpretieren, dass der Sprechende von einer zurückliegenden (Sprech-)Handlung spricht. Derselben zurückliegenden Situationskonstellation zugehörig wie die "Ich-Du"-Schilderung bzw. Rede von 1f. wird man die mit *qtl*-Formen zur Aussage gebrachte "Ich-Er"-Schilderung von 5(f.) zu beurteilen haben.<sup>15</sup> Wir haben also davon auszugehen, dass der Sprechende (Psalmist) von einer notvollen Situation berichtet, die er - zumindest aus seiner subjektiven Perspektive heraus - als länger anhaltend erfahren hat, die aber nun zurückliegt. Die damalige Notsituation hat ihn veranlasst, aus "Tiefen"<sup>16</sup> - ob diese einzige "Ortsangabe" im Psalm wörtlich (Grube, Zisterne), metaphorisch (seelische Abgründe) oder in doppeltem Sinn zu interpretieren ist, sei hier offen gelassen - zu JHWH zu rufen (Gebet). Dabei hatte er offenbar geraume Zeit auf JHWHs Eingreifen, das er als wirkräftiges (Heils-)Wort (דבר) erhofft, zu warten und sich sehnsüchtig-angstvoll in ausharendem Gottvertrauen zu üben.<sup>17</sup> Das verblose Trikolon 6abc ist gewiss so zu verstehen, dass Verbform und -inhalt von 5c "virtuell" auch die Satzaussage von 6 bestimmt (mit der Modifikation des pronominalen Subjekts zu נפשי).<sup>18</sup>

<sup>9</sup> So weithin im Gefolge H. GUNKELs, bei dem die Funktion der Verbformen bei der Interpretation der Psalmen leider oft keine ernstzunehmende Rolle spielte. Vgl. dazu kritisch R. BARTELMUS, Tempus als Strukturprinzip. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im "Lied der Hanna" (1 Sam 2,1-10), BZ 31 (1987) 16-18.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Diskussion (mit der einschlägigen Literatur) bei B. WEBER, Psalm 77 und sein Umfeld (BBB 103), Weinheim 1995, 42.

<sup>11</sup> In den Psalmen: ohne Suffix Ps 66,17; 118,5; 119,145; 120,1; 138,3, mit Suffix 2. P. m sg Ps 17,6; 31,18; 88,10; 119,146; 130,1; 141,1.

<sup>12</sup> In den Psalmen: ohne Suffix Ps 3,5; 18,4,7; 22,3; 27,7; 28,1; 30,9; 55,17; 56,10; 57,3; 61,3; 86,3; 102,3; 116,2,4,13,17, mit Suffix 2. P. m sg Ps 86,7.

<sup>13</sup> Dies solange, als nicht kontextuelle Indizien deutlich für eine andere Interpretation sprechen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu R. BARTELMUS, *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempusystems (ATSAT 17), St. Ottilien 1982, 47,51-54,79.

<sup>15</sup> Eine performative Deutung der *qtl*-Form von 1b (*verbum dicendi*), die eine präsentische Übersetzung rechtfertigen ließe (Koinzidenz von Entschluss und Realisierung: "Hiermit rufe ich zu dir..." o.ä.), könnte man aufgrund von 2a und 2bc zwar in Erwägung ziehen (vgl. dazu nun A. WAGNER, Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik [BZAW 253], Berlin-New York 1997, v.a. 44-67,98-138 [zu קרא 115]). Mit Blick auf den gegebenen Zusammenhang mit den *qtl*-Formen von 5 und dem dann erklärungsbedürftigen "Einschub" 3f. halte ich diese Möglichkeit aber hier für wenig wahrscheinlich. P. JOÜON / T. MURAOKA, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14/I+II), Rom 1991, § 112a, wollen eine präsentische Wiedergabe der Verben von Vers 5 damit begründen, dass es sich um ein Verb mit (quasi-)stativer Bedeutung handle. Diese Auskunft vermag mich nicht zu überzeugen, zumal sie den Kontext zuwenig in Rechnung stellt und mit einer m.E. teilweise problematischen Syntaxtheorie operiert (vgl. etwa § 112 insgesamt).

<sup>16</sup> Ausser hier findet sich das Lexem nur noch Jes 51,10; Ez 27,34; Ps 69,3,15. Zur Metaphorik und ihren möglichen Assoziationen vgl. MILLER, Psalm 130, 177-179; GROSS, Meditation, 456f.

<sup>17</sup> Einige Ausleger denken im Blick auf 5f. an eine Inkubationsformel in Erwartung eines Gottesorakels in der Nacht. Vgl. etwa L.D. CROW, The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion (SBL-DS 148), Atlanta 1996, 89.

<sup>18</sup> Vgl. auch die Analogie in 5a und 5b, nur dass dort das Verb effektiv wiederholt wird.

Wie aber ist nun die imperativisch-jussivische Satzfolge von 2ab(c) im Anschluss an die *qtl*-Form von 1b zu verstehen? Es bieten sich m.E. zwei Möglichkeiten<sup>19</sup> an: Entweder ist dieses Bittgebet in dem Sinn von 1b abzurücken<sup>20</sup>, dass die notvolle Situation in der Sprechgegenwart doch noch anhält.<sup>21</sup> Oder aber - und das macht sprachlich wie inhaltlich mehr Sinn - das Bittgebet 2abc gehört in die zurückliegende Situation von 1b. Das heisst, dass das in 1b allgemein ausgedrückte "Rufen" (קָרָא) zu JHWH nun inhaltlich gefüllt wird. 2abc ist dann ein Bittgebet, das nicht der aktuellen Sprechgegenwart angehört, sondern in der angesprochenen Notsituation "aus Tiefen" einstmals erging und nun "zitiert" wird.<sup>22</sup>

Unter der Annahme, dass die bisherige Interpretation der "Tempora" zutreffend ist, haben wir in 1b.2 und 5f. Aussagen, die rückblickend auf vergangenes Geschehen und Reden referieren bzw. es aufgreifen. Dass wir damit zugleich zwei poetische Einheiten des Psalms herausgeschält haben, wird noch zu vertiefen sein.

Dass zwischen den Versen 2 und 3 eine Zäsur anzusetzen ist und 3f. eine eigene Einheit darstellt, ist m.E. deutlich: Zwar ist auf der sprachlichen Oberfläche der Modus des Bittgebets (vgl. die Vokative) nicht verlassen<sup>23</sup>; doch wird eine theologisch-seelsorgerliche Aussage gemacht - zunächst in der Form einer rhetorischen Frage (3ab), dann als Fazit-artige Folgerung daraus (4)<sup>24</sup> -, die eine Nähe zur weisheitlichen Reflexion<sup>25</sup> aufweist und damit eine implizite Adressierung an die zuhörende (bzw. den Psalm meditierende) Gemeinde (mit)enthält. Dieses eigentümliche Oszillieren zwischen indirekter Vergebungsbitte (adressiert an Gott) und implizitem Vergebungsbekenntnis (adressiert an die Gemeinde) wird kaum zufällig sein; es macht die Besonderheit dieses Psalms aus, der vom Bittgebet her kommt und zum Danklied hin drängt. Der Satzzusammenhang macht ferner deutlich, dass der mit der Partikel כִּי einsetzende und mit *yqtl*-Formen operierende Konditionalsatz als *Irrealis* aufzufassen ist.<sup>26</sup> Ebenso klar ist, dass die von der Frage (כִּי) eingeforderte Antwort nur "niemand!" lauten kann. Auf indirekte Weise wird also in 3 die Aussage gemacht, dass JHWH Vergehen *nicht* aufbehält, sondern vergibt, wodurch es allein möglich wird, dass der Mensch "bestehen" kann. Dies wird in 4a dann in direkter Aussageweise antwortend unterstrichen<sup>27</sup> und in 4b auf das Ziel der Gottes(ehr)furcht hin ausgerichtet.<sup>28</sup> Mit andern Worten: Die Vergebung geschieht um *Gottes* willen.<sup>29</sup> Die gesamte Aussage von 3f. ist nicht mehr der Vergangenheit,

---

<sup>19</sup> Auf die dritte Möglichkeit, durch eine performative Bestimmung der *qtl*-Form von 1b dieses Kolon mit 2ab(c) zu verbinden und beides der Gegenwart zuzuordnen, wurde bereits oben in ablehnendem Sinn eingegangen.

<sup>20</sup> Vgl. die masoretische Versabgrenzung (1b|2abc).

<sup>21</sup> Es sei denn, es handle sich um eine andere Notlage, was aber den Sinnzusammenhang stört.

<sup>22</sup> Aufgrund der so erfassten Zusammengehörigkeit von 1b und 2abc scheint es mir - entgegen dem masoretischen Text, der die eher seltene Abfolge Monokolon - Trikolon liest - naheliegender, die vier Zeilen als zwei Bikola zu interpretieren.

<sup>23</sup> Von daher liesse sich - zumindest theoretisch - 3f. zum "Zitat" gehörig betrachten und zu 2a.2bc schlagen.

<sup>24</sup> Zu 3f. vgl. namentlich auch die Überlegungen von VANONI, Gott, 340-343.

<sup>25</sup> Vgl. auch MATHYS, Dichter, 275.

<sup>26</sup> Vgl. B.K. WALTKE / M.P. O'CONNOR, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990, 31.4ab und 31.6.1ab; JOÛON / MURAOKA, Grammar, § 167.

<sup>27</sup> Der Partikel כִּי mag man hier (und in 7b) begründende oder - wie vorgeschlagen - emphatische Qualität beimessen.

<sup>28</sup> Vgl. JOÛON / MURAOKA, Grammar, § 169 g.

<sup>29</sup> Martin Luther hat dies im Rückgriff auf den hebräischen Text - entgegen der Lesart der Vulgata (und der griechischen Texttradition) *propter legem tuam* und mit ihr der vorherrschenden kirchlichen (katholischen) Auslegung - neu herausgestellt. Vgl. dazu JEREMIAS, Psalm 130, 294-297; KURZKE, Säkularisation, 70-73.

sondern der Gegenwart des Sprechers zuzuordnen.<sup>30</sup> Zugleich ist die Einzelerfahrung von 1b.2ab in 3f. auf eine allgemeinere Aussage und damit indirekt auf eine kollektive Dimension hin ausgeweitet - das sprechende "Ich" von vorher tritt zurück.<sup>31</sup> Die Nachstellung von 3f. hinter 1f. lässt den Rezipienten zudem die geschilderte Notlage mit Vergehen und Schuld in Zusammenhang bringen.<sup>32</sup> Zugleich lässt der "Lobpreis auf JHWHs Vergebung" darauf schliessen, dass der Psalmbeter Erhöhung bei JHWH gefunden hat - sei es, dass er (aufgrund eines ergangenen Heilswortes, 5c) an der Behebung seiner (Sünden-)Not glaubend festhält, sei es, dass bereits veränderte Umstände vorliegen. Wie auch immer: Zur rückblenden Perspektive auf frühere Notzeit(en) und dem damals formulierten Bittgebet (1b.2) tritt nun als Zweit-Perspektive die Gegenwart, die unter die Stichworte "Lobpreis" und "Lektion" gestellt werden kann: JHWH hat die Vergehen vergeben und (damit) die Not behoben. Diese Gottes-Erfahrung führt den Psalmbeter zu einer (vertieften) Wiederherstellung der Gottesbeziehung und zur Gottesverehrung (4b).

Nachdem - wie schon ausgeführt - 5f. zur Vergangenheitsperspektive zurückkehrt und dabei mit der Betonung auf das "Hoffen" und "Harren" - verstärkt durch den zweimaligen Bild-Vergleich des "Wächters" - einen andern Akzent setzt, kehrt 7 neuerlich in die Gegenwart zurück und fügt abschliessend eine zuversichtliche Aussage über die Zukunft an (8). Doch nicht nur die Zeit-Ebene ist in 7f. eine andere als in 5f. (und 1b.2). Es ist auch ein Wechsel im Sprachmodus von der berichtenden "Ich"-Form (5f.) hin zur kollektiven Grösse "Israel" zu konstatieren, die nun - anscheinend unvermittelt - JHWH gegenübersteht und zunächst mittels eines Imperativs zu einer Verhaltensweise aufgefordert wird, der sich zuvor das Ich des Psalmbeters befleissigte (5c).<sup>33</sup> Der Wechsel von der Individual- zur Kollektivebene ("Israel") ist ein Hauptgrund dafür, dass verschiedene Ausleger 7f. - teils unter Ausklammerung von 7bc - literarkritisch als sekundär bestimmen und mit einer kollektivierenden Redaktion, die in Zusammenhang mit der Sammlung der "Wallfahrtspsalmen" stehen könnte, in Verbindung bringen.<sup>34</sup> Ich lasse diese Annahme einer literarischen Vorstufe einmal dahin gestellt (vgl. aber unten) und gehe zunächst vom Faktum aus, dass in der uns greifbaren poetischen, kanonischen und wirkungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen (End-)Gestalt Ps 130 mit diesen acht Versen vorliegt und in dieser Einheit von Form und Inhalt als sinnhafte Einheit verstanden werden will und auch kann. Unter diesem Einheitsaspekt gesehen kann die Person, die "Israel" anruft und zum "harren" aufruft mit dem berichtenden "Ich" von vorher identisch sein. Es liegt denn auch unter Aufnahme des Stichworts *חַר* eine Anknüpfung an die vom Beter-Ich gemachte Erfahrung des lohnenden Durchhaltens im Harren auf JHWH vor. Für wahrscheinlicher halte ich allerdings, dass sich in 7f. eine "Zweit-Stimme" zu Wort meldet. Dass die Autorisierung, nun analog dazu "Israel"<sup>35</sup> zu ähnlicher Erfahrung anzustiften, einer (beliebigen) Einzelperson zusteht, scheint mir eher unwahrscheinlich. Es ist naheliegender, diese "Stimme" einer beauftragten Person (oder Gruppe) des Tempelpersonals zuzuordnen.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Es ist sogar denkbar, 3f. gegenüber 1f. einem anderen "Sprecher" zuzuordnen (s.u.).

<sup>31</sup> Ist die Kollektivität in 3f. erst *in nuce* gegeben, wird sie in 7f. benannt und entfaltet.

<sup>32</sup> Auf diesen Umstand deutet möglicherweise bereits die Verwendung der Form *חָרַנְתִּי* (2c) mit der darin enthaltenen Wurzel *חָרַן*. Es handelt sich um einen Bittschrei um *חָר*.

<sup>33</sup> Zum Wechsel der Stammesmodifikation beim Verb *חָרַן* vom *Hif'il* (5c) zum *Pi'el* (7a) vgl. E. JENNI, Das hebräische *Pi'el*. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968, 256-258.

<sup>34</sup> Vgl. u.a. SCHMIDT, Gott, 13-15; ZENGER, Morgenröte, 175f.; VANONI, Gott, 332-339; SEYBOLD, Psalmen, 492.

<sup>35</sup> Zu denken ist wohl (zunächst) an eine versammelte gottesdienstliche Gemeinde.

<sup>36</sup> Die Erwähnung von Priestern bzw. das Lautwerden einer "priesterlichen" Stimme scheint ein Charakteristikum der Gruppe der Wallfahrtspsalmen zu sein (vgl. Ps 121,3ff.; 128,5f.; 129,8; 132,9.16; 133,2; 134,3).

Ein gottesdienstlicher Funktionsträger vermittelt die Einzelerfahrung des "Harrens" mittels einer Paränese der gottesdienstlichen Gemeinde "Israel" (7a). Er überträgt - in Anlehnung an 4ab - die Individualerfahrung der "Vergebung" in bekräftigendem und vergewisserndem Sinn (Nominalstil) auf die Bundesvolk-Erfahrung der "Gnade" und der grosszügigen "Erlösung" (7bc). Zum Schluss doppelt er - im Blick auf die noch gegenwärtigen Momente der Unerlöstheit - mit der Zusicherung nach, dass "er selbst" (ויהי) Israel in der Zukunft gewiss erlösen werde (*yqtl*), und zwar - unter Rückbezug auf 3a - "aus der Gesamtheit seiner Vergehen" (8ab). Die Schluss-Sequenz 7f. nimmt *sub voce* יהי nicht nur Rückbezug auf 5f., sondern *sub voce* ויהי auch auf 3f. (vgl. ferner die nahezu identische Verszeileneröffnung 4a und 7b). Die "Zweitperspektive", in der 7f. ergeht, ist also mit der "Zweitperspektive" von 3f. verknüpft, die ebenfalls der Sprechgegenwart zuzuordnen ist und mit ihrer generellen Aussage *in nuce* bereits die Kollektivität in sich trägt, die in 7f. explizit wird. Ja, es lässt sich sogar vermuten, dass die redende(n) Person(en) von 3f. und 7f. identisch sind, denn in 3f. wie in 7f. ergeben sich aufgrund der Zeitebene und der (autoritativen) Aussage Anhaltspunkte, diese Worte einer andern "Stimme" als dem berichtenden "Ich" von 1b.2 und 5f. zuzuordnen. Im Blick auf die Performanz des Psalms liegen damit Indizien vor für eine absichtsvolle Alternierung zwischen dem (biographischen) Rückblick eines Einzelindividuums auf vergangene Noterfahrung verbunden mit dem durchhaltenden Vertrauen auf JHWH einerseits und den von einer "Zweitstimme" (Tempelfunktionär) verantworteten Folgerungen und Konsequenzen für den/die Einzelnen bzw. das Gottesvolk andererseits.<sup>37</sup>

Mit diesen Überlegungen sind wir von der linguistisch-semantischen Ebene auf die Schwelle zur pragmatischen Ebene getreten, die wiederum im Zusammenhang mit der Aufführung und Reaktualisierung des Psalms steht. Die dargebotenen Beobachtungen und Interpretationen sind nachfolgend mit Erwägungen zur poetischen Struktur von Ps 130 zu vertiefen und mit einigen Details zu ergänzen.

## Zur Poetik des Psalms

Die aufgrund linguistischer Merkmale (Verbformen, Subjektwechsel) sich abzeichnende Gliederung des Psalms stimmt mit der poetischen Struktur von Ps 130 überein. Dieses Poem hat deutlich eine vierstrophige Gestalt (1b-2|3-4|5-6|7-8), wobei jede Strophe aus zwei Versen besteht (vgl. die oben dargebotene Übersetzung).<sup>38</sup> Die ersten beiden Strophen (I, II) sind bikolisch gehalten, je im Wechsel eines längeren 3+3-Rhythmus (1b.2a, 4ab) und eines kürzeren 3+2-Rhythmus (2bc, 4ab). Strophe III (5f.) ist dann trikolisch gebildet (2+2+2). Diese Rhythmik wird in der Schluss-Strophe IV (7f.) zunächst beibehalten, ja in 7 noch zu 3+2+3 "gedehnt", um zum Schluss des Psalms (8) zu einem Bikolon (3+2) zurückzukehren.

Diese poetischen Indizien verbunden mit dem inhaltlich retardierenden Moment in 5 machen deutlich, dass wir über die strophischen Zäsuren hinaus zwischen den Strophen II und III wohl eine noch deutlichere Absetzung anzunehmen haben, wodurch sich eine zweiteilige Hauptstruktur - man mag von "Stanzen" sprechen - des Psalms ergibt (1b-4|5-8). Aufgrund der vorgenommenen Interpretation der Anlage des Verbalgefüges von Ps 130 ergibt sich, dass die Strophen I und III sowie II und IV aufeinander bezogen zu "lesen" und zu interpretieren sind. Mit andern Worten: Wir haben von einer alternierenden bzw. diptychischen

<sup>37</sup> Die Zusammenfügung mehrerer Perspektiven (Zeitachsen, Formelemente, sprechende und angesprochene "Stimmen") finden sich auch in andern Wallfahrtspsalmen (vgl. u.a. Ps 121; 123; 132; 134).

<sup>38</sup> Eine ähnliche Beurteilung findet sich bei CROW, *Songs of Ascents*, 84f.88f., mit dem Unterschied, dass er die letzte poetische Subeinheit (7f.) als zwei Bikola (7ab|7c8) liest.

Gesamtanlage (ABA'B') auszugehen.<sup>39</sup> Wiederholungen können in der poetischen Diktion Bezüge und Kohäsionen sowohl auf der synchronen Ebene des Textfortlaufs als auf der diachronen Ebene der alternierenden Struktur anzeigen. So verbindet das gekoppelte, jeweils am Zeilenende und -anfang plazierte Vokativpaar (יהוה / ארני die Strophen I und II und verbindet den im Bittgebet (1b.2) Angerufenen mit dem im (indirekten) Bekenntnis (3f.) Gepriesenen.<sup>40</sup> Verknüpft die Nennungen Gottes die Strophen I und II, so werden die Strophen III und IV durch die repetitive Verbalsemantik von יהל (verbunden mit dem synonymen, ebenfalls gedoppelten קיה) verzahnt. Damit wird die biographische Einzelerfahrung des Vertrauens (5f.) gleichsam zum Vorbild für ganz Israel hingestellt (7f.).<sup>41</sup> Wiederholungen sind als Stilmittel hebräischer Poesie ohnehin typisch, in diesem Psalm aber besonders signifikant. Sie zeigen sich in paarweisen Anordnungen und dienen der Strophenbildung (קיל in Strophe I; קיה, נפשי, לבקר in Strophe III; יהוה, ישראל, יהוה und die Wurzel פרה in Strophe IV). Derartigen Wiederholungsstrukturen eignet das Moment des Emphatischen - besonders in den repetitiven Anlagen der trikolischen Verse 5 und 6 wird dies ersichtlich.<sup>42</sup> Nun gibt es neben den Strophen-bildenden und den die Nachbarstrophen I und II bzw. III und IV verknüpfenden Wiederholungen auch solche, die die alternierende Gesamtanlage von Ps 130 kenntlich machen bzw. unterstreichen. So geschieht die Verbindung der Strophen II und IV durch die Gemeinsamkeit nicht-perfektiver Formen (yql, Imperativ, Nominalsatz), ferner durch die Wiederholung des Begriffs ענה (3a.8b) und der Wendung כיעמך / כיעמיהוה (4a.7b, vgl. auch עמו 7c). Die Verknüpfung der alternierenden Strophen I und III ist über die Gemeinsamkeit des "Ich"-Subjekts und der qtl-Formen hinaus poetisch weniger markiert. Möglicherweise wird die auf der semantischen Ebene fehlende<sup>43</sup> Wiederholung durch eine solche auf der lautlichen Ebene kompensiert; zu denken ist an die Aufnahme der k- und o-Laute von קיל (2a.2c) aus Strophe I in den Verbalgefüge קייתי הוהלחי (5a.5c) bzw. im Nominalgefüge לבקר (6b.6c) in Strophe III, aber wohl auch an die lautlich-inhaltliche Parallelierung von (קיאחי) / קייתי.<sup>44</sup> Sollte dies zutreffen, wäre ein innerer Zusammenhang zwischen der "Stimme" des Beters und dessen "Harren" bis zum "Morgen" angedeutet. Auch Klaus Seybold weist darauf hin, dass dieser Psalm "klanglich expressiv" gestaltet sei.<sup>45</sup> Tatsächlich findet sich über die angenehmen Lautcluster hinaus namentlich eine m-Alliteration, die den Klang des ersten Psalmwortes (ממעקים) bestimmt und diesen in einem Laut- und Sinn-Spiel unterschwellig mitträgt, bis hin zu dem doppelten משמרים (6bc).<sup>46</sup>

<sup>39</sup> So auch P. AUFFRET, *La Sagesse à bati sa maison. Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO 49), Fribourg-Göttingen 1982, 498. Ähnlich, wenn auch von einem "Grundtext" ohne 7a und 8ab ausgehend, VANONI, *Gott*, 333-338. Anders z.B. SEYBOLD, *Psalmen*, 492, der von einer "Stufenstruktur" spricht, bei der die Verslänge (bis Vers 6) abnimmt.

<sup>40</sup> Auch in Strophe III findet sich, wenn auch anders plazierte, die Abfolge יהוה / ארני (in Strophe IV יהוה / יהוה).

<sup>41</sup> Auch zwischen den "gegenläufigen" Strophen gibt es Vernetzungen, auch wenn sie weniger signifikant sind. So verbindet die Wurzel שמר die Strophen II und III (3a.6bc) und bei בל (ג) in Strophe IV (8b) ist vielleicht ein inhaltlich kontrastierender - Nachklang zum doppelten קיל in Strophe I (2a.2c) zu hören.

<sup>42</sup> Zum repetitiven Stil von Ps 130 und der Wallfahrtspsalmen (Ps 120-134) insgesamt vgl. besonders R.R. MARRS, *A Cry from the Depths* (Ps 130), *ZAW* 100 (1988) 81-90.

<sup>43</sup> Zwar findet sich der Gottesnamen und die Bezeichnung ארני gleicherweise in den Strophen I und III, aber teilweise auch in den anderen Strophen.

<sup>44</sup> Für letzteres vgl. VANONI, *Gott*, 337.

<sup>45</sup> SEYBOLD, *Psalmen*, 492.

<sup>46</sup> Vgl. auch SEYBOLD, *Psalmen*, 493. Hinzuweisen ist etwa auf Lautähnlichkeiten der Eingangswendung des Psalms, ממעקים (Wurzel עמק) mit derjenigen am Ende von Vers 3, מי יעמר (Wurzel עמר).

Kehren wir zum Schluss zurück zur poetischen Makrostruktur von Ps 130 mit seiner alternierenden Strophenabfolge (ABA'B') und fragen nach deren Funktion. Das Muster der Alternierung wird in der bibelhebräischen Poesie insbesondere dort gewählt, wo in zwei oder mehr Durchläufen Sichtweisen "nebeneinander" gestellt werden, die "synoptisch" zu erfassen sind.<sup>47</sup> Der Dichter zeigt mit dieser Struktur an, dass der Psalm im Wechselverhältnis von zwei sich zu einem Gesamtbild ergänzenden Ebenen zu interpretieren ist - daher spricht man auch, einen Begriff aus der Bildkunst aufnehmend, von einem "Diptychon". Ich meine im Blick auf die Endgestalt von Ps 130 ist mit dieser Bestimmung den sprachlichen und poetischen Eigenheiten dieses Psalms am besten Rechnung getragen. Diese strukturelle Anlage von Ps 130 macht Sinn und eröffnet für dessen Reaktualisierung neue Lese- und Verstehensperspektiven. In einem derartigen poetischen Rahmen gelingt das sprachlich sonst Unmögliche: auf kleinem Textraum Vergangenheitserfahrung von Not und Hoffnung mit Gegenwartserfahrung von Vergebung und neuerlicher Hoffnung auf Erlösung zu verschränken und dabei zugleich eine Einzelerfahrung mit Gott zum Paradigma, zur Anstiftung neuer Gotteserfahrung für das Volk zu machen. So gesehen sind die wenigen Verse dieses Psalms ein eindrückliches Zeugnis für die Verbindung von hoher poetischer Kunstfertigkeit und geistlich tiefer Aussagekraft, die der Dichter und Beter dieses Psalms zustande brachte.

Nun ist uns dieser Psalm nicht als isoliertes Einzelstück überliefert, sondern hat seine kanonische Form innerhalb des Psalterbuches gefunden. Dabei bindet ihn seine (redaktionelle) Überschrift שיר המעלות mit den umliegenden Psalmen zum "Wallfahrtspsalter" (Ps 120-134) zusammen. Dieser Umstand ist im letzten Abschnitt zu bedenken, verbunden mit literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen sowie Überlegungen zur Zeitgeschichte, Traditionsgeschichte und Theologie des Psalms sowie der Psalmengruppe.

## Psalm 130 im Kontext des "Wallfahrtspsalters" und darüber hinaus

Gleich zu Beginn ist einschränkend zu sagen, dass eine einigermaßen umfassende Analyse und Interpretation der Gruppe der "Wallfahrtspsalmen" bzw. "Aufstiegslieder" in diesem beschränkten Rahmen nicht geboten werden kann. Es liegen diesbezüglich aber bereits einige Arbeiten vor.<sup>48</sup> Auf diese kann ich mich abstützen und dazu einige Beobachtungen und Interpretationsversuche beisteuern.

Hinsichtlich des Zueinanders der Psalmen in der durch die (nahezu) identische Überschrift als zusammengehörig angezeigten Gruppe Ps 120-134 sind zunächst die beiden "Nachbarn" von

---

<sup>47</sup> Psalmen mit alternierenden Strukturen eignen sich für antiphonische Aufführungen bzw. Lesungen oder Kantillierungen mit verteilten "Stimmen".

<sup>48</sup> Vgl. R. PRESS, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen, ThZ 14 (1958) 401-415; SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen; SEYBOLD, Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen, ZAW 91 (1979) 247-268; AUFFRET, Sagesse, 439-531; D. GROSSBERG, Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry (SBL.MS 39), Atlanta 1989, 15-54; M. MILLARD, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994, 35-41.76-80; H. VIVIERS, The Coherence of the *ma'âlôt* Psalms (Pss 120-134), ZAW 106 (1994) 275-289; SEYBOLD, Psalmen, 11; CROW, Songs of Ascents (dazu Rez. von B. WEBER in: ThZ 53 [1997] 374-376); M.D. GOULDER, The Songs of Ascents and Nehemiah, JSOT 75 (1997) 43-58; P.E. SATTERTHWAITTE, Zion in the Songs of Ascent, in: R.S. HESS / G.J. WENHAM (Eds.), Zion, City of Our God, Grand Rapids-Cambridge 1999, 105-128; T. WILLI, Das המעלות שיר. Zion und der Sitz im Leben der "Aufstiegslieder" Psalm 120-134, in: B. HUWYLER / H.-P. MATHYS / B. WEBER (Hrsg.), Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold (AOAT 280), Münster 2001, 153-162.

Ps 130 (Ps 129; 131) in den Blick zu nehmen.<sup>49</sup> Die phraseologischen, poetischen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen Ps 129 und Ps 130 sind - insoweit sie nicht ohnehin dem Gruppenhorizont zuzurechnen sind - als gering einzustufen. Zwar ist in beiden Psalmen von einer Notlage die Rede, die nun als von JHWH behoben bezeugt wird; doch ist diese - soweit die Angaben eine Konkretisierung ermöglichen - doch recht unterschiedlich. Wird die Not in Ps 130 indirekt mit eigener Schuld in Verbindung gebracht, so in Ps 129 mit fremden Unterjochern. Zwar können wir in beiden Psalmen eine Verzahnung von Einzelschicksal und kollektivem Horizont ("Israel") konstatieren und eine Darbietung vermuten, an der mehrere "Stimmen" beteiligt sind, doch sind diese Kennzeichen weniger Charakteristika der Kontiguierung beider Psalmen als des Horizonts des Wallfahrtspsalters insgesamt.<sup>50</sup> Anders ist die Nachbarschaft der Psalmen 130 und 131 zu beurteilen: Die markanteste Gemeinsamkeit ist die Identität der Kola Ps 130,7a und Ps 131,3a, die zweifellos eine kohäsive Funktion ausübt und im Rahmen einer *lectio* oder *meditatio continua* eine auch innere "Nähe" der beiden Psalmen markiert. Beide Psalmen weisen zudem emphatisch wirkende Wiederholungsfiguren am Zeilenanfang (Epanalepse) auf (vgl. Ps 130,5a und 5b mit Ps 131,2c und 2d). Zu erwähnen ist in dem Zusammenhang auch die je doppelt auftauchende Selbstbezeichnung נַפְשִׁי (Ps 130,5b.6a; 131,2b.2d). Auch inhaltliche Nähen sind erkennbar, wenn auch unter gegenteiligem Vorzeichen: In Ps 130 kommt indirekt ein Eingeständnis eigener Schuld und damit Erlösungsbedürftigkeit zur bekenntnishaften Aussage; der Psalmist von Ps 131 dagegen bekennt sich unter Anrufung JHWHs zu einer unbescholtenen Lebensweise und grenzt sich gegen Überheblichkeit ab.<sup>51</sup> Die *via negationis* in 1bc.1de wird in 2ab.2cd komplementär ergänzt mit positiven Aussagen. Mittels des Bildes der symbiotischen Verbundenheit von Mutter und Kind bringt der Psalmist seine Gestilltheit und ruhige Geborgenheit zum Ausdruck. In der Fortlesung von Ps 130 zu 131 wird der Leser von der Wächter-Metaphorik, die das Moment der Bedrohlichkeit (Gefährdung in der Nacht) beinhaltet, und der Unruhe des "Harrens" (Ps 130) gleichsam weitergeführt zur Ruhe und Geborgenheit des Kindes bei der Mutter. Die Ruhe wird dann aber nochmals "aufgebrochen" durch den in Rückkoppelung auf Ps 130,7(f.) erscheinenden Schlussvers Ps 131,3ab. Anders als in Ps 130 kommt dieser kollektivierende Schlussvers in Ps 131 viel unvermittelter und ist weder poetisch-strukturell noch inhaltlich (z.B. durch wörtliche oder thematische Aufnahmen) mit dem vorgespantten Psalm verbunden.<sup>52</sup> Die Annahme, dass Ps 131,3 aus liturgischen (Priesteraufruf o.ä.) und/oder gruppenredaktionellen Gründen (Nachstellung samt Verklammerung mit Ps 130) "sekundär" zu Ps 131,1-2 dazugekommen ist, hat einiges für sich.<sup>53</sup> Was Ps 130,7(f.) betrifft, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Ein Psalm 130 ohne die letzten beiden Verse oder einem Teil davon ist schwieriger zu postulieren, auch wenn auf den ersten Blick auch hier der kollektivierende Psalmabschluss zur Folgerung einer sekundären Zufügung ("Israel"-Schicht) einlädt.<sup>54</sup> Als eine Art "Gegenprobe" muss sich die primäre Textgestalt

<sup>49</sup> Vgl. auch SATTERTHWAITHE, Zion, 123-125, der Ps 120-134 als kohärente Psalmengruppe ansieht, die sich in Gruppen zu jeweils drei Psalmen, u.a. Ps 129-131 (mit dem gemeinsamen Thema "Warten auf JHWH"), untergliedert.

<sup>50</sup> Analoges ist wohl auch hinsichtlich der Lautspiele (Alliterationen, Assonanzen, Lautcluster) zu sagen.

<sup>51</sup> Als situativer Hintergrund der Aussagen liesse sich an ein Bekenntnis denken, das zur Gewährung des Tor-einlasses am Jerusalemer Heiligtum eingefordert wurde (vgl. dazu Ps 15; 24).

<sup>52</sup> Ein Kleinsalm 130,1-2 mit den komplementären, sich je aus zwei Bikola zusammensetzenden Strophen I (1ab.1cd) und II (2ab.2cd) ist als poetische Ganzheit denkbar.

<sup>53</sup> Das Kolon Ps 131,3b bietet zudem eine Abschlussformel, die auch in Ps 121,8b (vgl. auch Ps 125,2c; 128,5c; 133,3e) anzutreffen ist.

<sup>54</sup> Ps 130,7a ist mit Ps 131,3a und Ps 130,7b mit Ps 121,8b und Ps 125,2c identisch. Ps 130,8ab weist Ähnlichkeiten mit Ps 25,22ab auf. Was Vers 7 betrifft, kann man eine Gruppenredaktion der Wallfahrtspsalmen vertre-

(nach Ausscheidung der vermuteten sekundären Partien) als eigenständiges Poem ausweisen lassen.<sup>55</sup> Die Annahme eines Ursprungstextes Ps 130,1-6 (ohne 7f.)<sup>56</sup> hat wenig für sich.<sup>57</sup> Eine grössere Wahrscheinlichkeit hat die Variante für sich, die - wie in der vorliegenden kanonischen Gestalt - zum Schluss mit einer neuerlichen Überblendung in die Vortrags-Gegegenwart rechnet.<sup>58</sup> Eine solche lässt sich realisieren, wenn man 7ab im Grundtext belässt und lediglich die "kollektiven" Passagen 7a und 8ab ausscheidet.<sup>59</sup> Mir scheint es aber insgesamt plausibler, Ps 130 als literarisch einheitlich einzustufen<sup>60</sup> und seine Kompositheit auf liturgische Gründe (Verschränkung zweier Zeit- und evtl. auch Sprecher-Perspektiven) zurückzuführen.

Für die in Ps 130 und auch in anderen "Wallfahrtspsalmen" der Gruppe Ps 120-134 mehrfach zu beobachtende Verknüpfung von Singular und Plural, von Einzelergehen und Volksergehen, sind (auch) andere Erklärungsmodelle in Betracht zu ziehen als der entwicklungs-

---

ten; allerdings sind auch andere Erklärungsmodelle denkbar (ähnlicher Zeitraum und Verfasserkreis etc.). Was eine allfällige Anlehnung von Vers 8 an Ps 25 angeht, ergibt sich daraus kein schlüssiges Indiz, ob dieser Umstand einem Erstverfasser des Psalms oder einem Bearbeiter anzulasten ist.

<sup>55</sup> M. OEMING, Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, FS G. Sauter, VF 40 (1995) 38, ist recht zu geben, wenn er schreibt: "Die grösste Schwierigkeit dieses (sc. des literarkritischen) Ansatzes aber ist die Kriteriologie der Literarkritik an poetischen Texten. Was sich in narrativen Texten als Dublette oder Widerspruch ausmachen lässt, als störende Abweichung oder kräftige sprachliche und inhaltliche Varianz, das lässt sich, wenn überhaupt, nur sehr vermindert für Literarkritik an Poesie geltend machen. Zweitens muss man davon ausgehen, dass in etlichen Psalmen als Traditionsliteratur ganz bewusst Texte von verschiedenen 'Autoren' anthologisch zusammengestellt sind."

<sup>56</sup> So etwa SEDLMEIER, Vergebung, 480.

<sup>57</sup> Man mag zwar den Abschluss mit dem Trikola 6abc als "offenen Schluss" verstehen und die Gesamtstruktur als dreistrophig (1-2|3-4|5-6) und chiasmisch (ABA') auffassen. Insgesamt wirkt das Stück aber als Torso, denn nach dem Einschub der Gegenwartspektive in 3f. ist es nur schwer vorstellbar, dass nach der Rückkehr zur Vergangenheitsschilderung (5f.) der Psalm damit abschliesst.

<sup>58</sup> Anders sieht die Sachlage aus, wenn man statt einer literarkritisch-redaktionsgeschichtlichen eine überlieferungsgeschichtliche Lösung in Betracht zieht. So wäre denkbar, dass die angenehme Vorstufe erst als geprägte mündliche Überlieferung kursierte und diese quasi noch "flüssige Legierung" später von Jerusalemer Poeten unter gleichzeitiger (redaktioneller) Überarbeitung in schriftliche Gestalt "eingegossen" wurde (vgl. WEBER, Rez. CROW, Songs of Ascents, 375). Bei einem solchen Vorstellungsmodell eines komplexen "Interplays between orality and literacy" (vgl. S. NIDITCH, Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature [Library of Ancient Israel], Louisville 1996, 7) müssen dann aber wohl die Versuche einer Abhebung von primären und sekundären Textgestalten als methodisch unkontrollierbar eingestuft und damit als undurchführbar aufgegeben werden.

<sup>59</sup> Vgl. etwa ZENGER, Morgenröte, 174-176, der dadurch zu einem zweiteiligen Psalm gelangt, bei dem beide Psalmhälften je mit einer analogen כִּי-Aussage (4ab|7bc) abschliessen (kritisch dazu SEDLMEIER, Vergebung, 478-480). Eine teilweise andere Struktur unter gleicher Annahme findet sich bei VANONI, Gott, 332-339, dem zugute zu halten ist, dass er den von ihm eruierten "Grundtext" (ohne Überschrift 1a, 7a und 8ab) eingehend zu erfassen und zu begründen versucht (es gelingt ihm sogar eine ebenmässige vierzeilige Strophenstruktur und eine alternierende Gesamtanlage beizubehalten bzw. herzustellen). Seine literarkritischen Gründe zur Ausscheidung von 7a und 8ab sind allerdings nicht zwingend (der Wechsel der Stammesmodifikation bei ירהו 5c.7a lässt sich als poetische Konjugationsvariante verstehen, vgl. A. BERLIN, The Dynamics of Biblical Parallelism, Bloomington 1985, 36-40; die Wiederholung von ירהו in 7b nach 7a muss keineswegs "funktionslos" sein, sondern kann der Emphase dienen. Damit tritt wie in den bisherigen drei Strophen auch in der finalen Strophe IV die Gottesbezeichnung paarig auf, allerdings nicht wie in den drei vorherigen Strophen als יהוה / אֱלֹהֵינוּ, sondern zum Schluss als יהוה / יהוה; der syndetische Anschluss von 8 kann genau so gut von "erster" wie von "zweiter" Hand erklärt werden, etc.). Schwerer wiegen freilich die Probleme, die Vanoni sich durch die literarkritische Operation am Textgefüge einhandelt (die Annahme, dass 6a zwar Teil des Trikolons 6abc ist, aber 6a dann mit 5abc zum vierzeiligen Abschnitt A', 6bc aber mit 7bc zum vierzeiligen Abschnitt B' zu rechnen ist, halte ich für eine poetische Unmöglichkeit, die Vanoni zu ahnen scheint, aber mit der Bemerkung herunterspielt, dass "solche Überlagerungen von formalen und inhaltlichen Strukturen ein Gedicht jedoch erst interessant [machen]").

<sup>60</sup> So etwa auch MARRS, Cry, 90.

geschichtliche Ansatz, der das Phänomen als zeitlich gestaffelter Prozess versteht und diesen mit einem redaktionsgeschichtlichem Textverständnis zu erfassen versucht.<sup>61</sup> Sollte die Gemeinsamkeit der Psalmen 120-134 tatsächlich darin bestehen, dass sie mit dem Jerusalemer Tempel und Wallfahrten dorthin in Zusammenhang stehen, so sind durchaus Zeremonien und Szenarien denkbar, in denen individuelles und kollektives Ergehen und Erleben (gottesdienstlich) ineinandergreifen.<sup>62</sup> So wurden Dankopfer wohl im Kreise von Familie und Freunden dargebracht, doch der kollektive Kontext des Bundesvolkes war in mehrfacher Weise gegeben: allein schon durch den mit dem Bundesgott JHWH verknüpften und von ihm erwählten "Ort" am Tempel (Vorhof), durch andere Gruppen, die ebenfalls feierten, durch den grösseren Zusammenhang von Wallfahrtsfesten und damit nationalen Gottesdiensten, in denen diese familiären Anlässe ihren Ort hatten. So erstaunt es nicht, dass wir in Dankliedern individuelle Erfahrungsbereiche und Dankabstattung neben Aufrufen zum Gotteslob oder solchen mit paränetischem bzw. weisheitlichem Gehalt sowie Verheissungen finden, die an eine "Wir"-Gruppe bzw. an das (anwesende) Gottesvolk gerichtet sind bzw. diese betreffen.<sup>63</sup> Momente der Dankerstattung und des Zeugnis-Ablegens von erfahrenem Heil finden sich nicht nur in Ps 130 angedeutet (3f.7f.), sondern ausführlicher noch in andern Psalmen der Gruppe (Ps 120; 124; 129). Auch sonst zeigen sich Mischungen und Verflechtungen verschiedener Art in der Gruppe der Wallfahrtspsalmen: So sind Einzelerfahrung mit Kollektivgehen bzw. Volksparänese verbunden (Ps 129; 130; 131); Ich- bzw. Wir-Rede ist mit einem Gottes-Zuspruch verknüpft (Ps 121; 126; 131; 132); Individualerfahrungen werden mit Gruppenerfahrung (Ps 123) oder Volkserleben (Ps 122) zusammengebunden. Gleicherweise finden sich unter den Empfängern des Priestersegens, auf den in den Wallfahrtspsalmen öfters Bezug genommen wird, Einzelne und ihre Familien (Ps 121,3-9; 128,5f.; 134,3), Gruppen (Ps 129,8) und das gottesdienstlich versammelte Volk (Ps 125,5; 128,6; 133,3; 134,3). Dem entspricht, dass in Num 6,22-27 der Segen kollektiv adressiert ist (Israeliten), aber individuell zugesprochen wird ("JHWH segne dich..."). Schliesslich finden sich auch im Tempelweihgebet in I Reg 8,23ff. neben mehrheitlich kollektiven Gebetsanlässen auch solche für Individualanliegen (I Reg 8,31f.41-43). Die wohl auch in Ps 130 im Hintergrund stehende Situation einer Versündigung und Versöhnung wird im Tempelweihgebet sowohl im Blick auf den Mitmenschen (I Reg 8,31f.) als auch im Blick auf JHWH (I Reg 8,46-51) angesprochen.<sup>64</sup> Bei letzterem Fall wird zudem die Schuldstrafe mit Exilierung und die Vergebung mit der Heimführung aus der Gefangenschaft in Zusammenhang gebracht. Der Zionstempel in Jerusalem dürfte als Abfassungs- und Aufbewahrungsort einzelner Wallfahrtspsalmen, sicher aber als Kristallisationspunkt für die Zusammenstellung bzw. "Redaktion" dieses kleinen Pilgersalters kaum zu bestreiten sein. Dass angesichts ökonomischer, so-

<sup>61</sup> Der redaktionsgeschichtliche Ansatz hat in der Alttestamentlichen Wissenschaft deutschsprachiger Provenienz gegenwärtig Hochkonjunktur. Dies gilt auch für die Psalmenforschung unter Federführung von F.-L. HOSSFELD und E. ZENGER (Die Psalmen I. Psalm 1-50 [NEB.AT 29], Würzburg 1993; Psalmen 51-100 [Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament], Freiburg-Basel-Wien 2000).

<sup>62</sup> Dies und Nachfolgendes gilt im Wesentlichen auch dann, wenn WILLI (שיר המעלות, 158-162) mit seinem jüngst vorgetragenen Vorschlag Recht haben sollte, dass mit der den Ps 120-134 gemeinsamen Überschrift das Hinaufziehen der (priesterlichen und levitischen) "Dienstwachen" und "Standmannschaften" in Verbindung zu bringen ist (dazu verweist er auf mTaan IV,2; die Mischna ihrerseits beruft sich auf Num 28,2). WILLI (ebd., 154-158) bietet auch eine Zusammenstellung der übrigen Interpretationsvorschläge für שיר המעלות sowie der Charakteristika, die den Psalmen 120-134 gemeinsam sind.

<sup>63</sup> Vgl. etwa Ps 30; 32; 34 und insbesondere der komposite Ps 66. Zu den inhaltlichen Komponenten einer einer näher vgl. L.C. ALLEN, Psalm 73: Pilgrimage from Doubt to Faith, Bulletin of Biblical Research 7 (1997) 3.

<sup>64</sup> Vgl. auch die Nähe der Erhörungsbitte von Ps 130,2bc mit II Chr 6,40; 7,15 (chronistische Fassung des Tempelweihgebets).

zialer und politischer Notlagen das Begehen von Wallfahrtsfesten in nachexilischer Zeit<sup>65</sup> mit der Vergegenwärtigung der Exilsh Heimkehr und der Hoffnung auf weitergehende Wiederherstellung und Segnung des Einzelnen wie des Volkes in Zusammenhang gebracht wurde, deutet sich als Hintergrund in mehreren Wallfahrtspsalmen an.<sup>66</sup> So ergeben sich Konvergenzen mit Situationsschilderungen der Juden in (früh)nachexilischer Zeit (5. Jh. v.Chr.)<sup>67</sup> im Hinblick auf die noch in Erinnerung haftende bzw. teils noch anhaltende Exilerfahrung (vgl. Ps 120,5-7; 130,8; 132), auf Bezüge zum Neubau des Tempels, der Wiederaufnahme der gottesdienstlichen Tätigkeiten samt (Wallfahrts-)Festen (vgl. Ps 122; 126,1-3; 127,1; 128,5; 132; 133; 134 und die Gruppenüberschrift *שירי המעלות*), auf die desolate und ungeschützte Lage der Stadt Jerusalem ohne Mauern (inkl. Anfeindungen gesellschaftlicher und politischer Gruppen) bzw. deren Wiederherstellung (vgl. Ps 122; 125,2<sup>68</sup>; 126,1-3; 127,1; 128,5f.; 130,6) und auf soziale, ökonomische und juristische Misstände (u.a. Erbrecht- und Landverteilungsproblematik, Missernten und Hungersnot, Schuldklaverei Neh 5,1ff., vgl. Ps 122,5; 123,3f.; 124; 125,3; 126,4-6; 127,2-5; 128,1-3,6; 129; 132,15). Gerade die letzten beiden genannten Sachverhalte könnten über die angesprochene Notsituation hinaus das in diesen Psalmen auffällig häufig zum Ausdruck kommende "Schutzbedürfnis" (Ps 121; 122,6-8; 125,1f.5c; 127,1; 128,5f.; 131,2) erklären helfen. Dass sich die Sequenz der Wallfahrtspsalmen als eine Abfolge von "Antworten" auf im Nehemia-Buch berichtete Geschehnisse interpretieren und mit einer Liturgie am Laubhüttenfest von 445 v. Chr. in Übereinstimmung bringen lässt, wie Michael D. Goulder<sup>69</sup> vorschlägt, halte ich allerdings für unwahrscheinlich. Für die Zusammenstellung und Gestaltung der Sammlung Ps 120-134, dessen theologisches Kernstück der im Blick auf die Sammlung "überlange" Ps 132 bildet, scheint mir die zeitliche Ansetzung in der persischen Zeit, wohl im 5. Jh. v.Chr., am Naheliegendsten. Manche dieser Psalmen könnten ebenfalls aus dieser Zeit stammen, andere mögen (etwas) älter sein. Überschrift, Zionsaussagen, Segensformeln und liturgische Elemente verweisen auf einen Abfassungskreis im Umfeld des Jerusalemer Tempels. Dafür spricht auch der priesterliche Kolorit, der im Psalter in dieser Dichte selten anzutreffen ist. Die hohe Poetizität der Psalmen ist kaum mit der Annahme (ursprünglicher) "Laiengedichte"<sup>70</sup> zu vereinbaren.<sup>71</sup> Die bisherigen Erwägungen zu einer Gruppenredaktion und zu einem möglichen Zweck der Zusammenstellung vermögen m.E. nicht hinreichend zu überzeugen. Eine Abhebung von Ur-

<sup>65</sup> Vgl. dazu S. SAFRAI, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (FJCD 3), Neukirchen-Vluyn 1981.

<sup>66</sup> Der z.T. mit dem Zurücklegen einer grösseren Wegstrecke verbundene Hinaufzug nach Jerusalem anlässlich der grossen Feste bietet sich als Analogie für die Heimkehr aus dem Exil gleichsam an. Auch die pluralische und determinierte Angabe *המעלות* in den Präskripten von Ps 120-134 lässt sich mit Wallfahrten (vgl. Ps 84,6) und Exilsh Heimkehr(en) (vgl. ESR 7,9) in Verbindung bringen. SATTERTHWAITTE, Zion, 107.117-128, sieht in der Zions-Perspektive, die er in das Motto fasst: "The Restoration of Zion: YHWH's Purpose for Her" (107), das am stärksten die Sammlung Ps 120-134 verbindende thematische Band.

<sup>67</sup> Auszuwerten sind hierzu die Angaben in Esra/Nehemia und in gewisser Weise auch die Chronika (insbesondere, was das gottesdienstliche Leben betrifft). Vgl. dazu etwa G. WIDENGREN, "The Persian Period", in: J.H. HAYES / J.M. MILLER (Eds.), *Israelite and Judaean History*, Philadelphia 1977, 489-538.

<sup>68</sup> Möglicherweise ist die Aussage, dass "JHWH rings um sein Volk" ist, auf dem Hintergrund fehlender Schutzanlagen (Stadtmauern, Tore) zu lesen.

<sup>69</sup> *Songs of Ascents*, 43-58 (Ps 130 wird von ihm mit Neh 13,15-22 in Verbindung gebracht). Eine Deutung der Sammlung als Stationenweg einer Wallfahrt aus der Fremde (Ps 120) zum Gottesdienst am Tempel (Ps 134) hat auch GROSSBERG, *Structures*, 52-54, vorgeschlagen.

<sup>70</sup> So v.a. SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, u.a. 17.77.

<sup>71</sup> So auch MATHYS, *Dichter*, 278f., der überdies im Blick auf Ps 130 zu bedenken gibt, dass die (theologischen) Aussagen von Ps 130 enge Bezüge mit andern alttestamentlichen Texten aufweisen - ein Indiz, das auch eher gegen "Volkskunst" spricht. Die Einschätzung von Mathys, dass Ps 130 "stark spiritualisiert" sei und seine Verwendung im Kult eher schwer vorstellbar sei, teile ich allerdings nicht.

sprungspalm und Verarbeitung ist bei diesen poetischen Kleintexten schwer durchführbar. Ich halte es für naheliegender, die Gemeinsamkeiten einem zeitlich und situativ ähnlichen Hintergrund und einem einheitlichen Verfasserkreis (Tempeldichter) zuzuschreiben. Die z.T. noch erkennbaren "Bausteine" in den einzelnen Psalmen lassen sich m.E. besser mit einem liturgischen statt einem redaktionsgeschichtlichen Modell erklären. So könnten die poetischen Fachleute am Tempel verschiedene, auch auswärtige "Stimmen" (Erfahrungen von Pilgern/Heimkehrern; Priesterworte: Orakel, Segen, Aufrufe etc.) aufgenommen, zusammengefügt und gestaltet haben. Ob sich darüber hinaus Ordnungsprinzipien erkennen lassen und sich die Sammlung insgesamt in einen liturgischen Ablauf einordnen lässt, wird sich noch zeigen müssen.

Kehren wir zum Schluss nochmals zu Ps 130 zurück. Auch für ihn lässt sich eine frühnacheilische Datierung vertreten, wenn auch die Datenbasis - wie so oft - keine eindeutigen Schlüsse zulässt. Für eine nacheilische Datierung wurde u.a. die relativ spät bezugte Nominalbildung סליחה (sonst noch Neh 9,17; Dan 9,9, vgl. Sir 5,5) angeführt.<sup>72</sup> Eine thematische Nähe zu den beiden "Bußgebeten" Dan 9 und v.a. Neh 9 (vgl. auch Neh 1,5-11)<sup>73</sup> ist gegeben. Im Blick auf diese Begrifflichkeit ist nochmals auf das Tempelweihgebet Salomos in I Reg 8 (v.a. 8,22ff.), das ja im Blick auf die Neu-Einweihung des zweiten Tempels eine Reaktualisierung erfahren haben dürfte, hinzuweisen.<sup>74</sup> In spätexilisch-frühnacheilische Zeit verweisen ferner die Anspielungen<sup>75</sup> von Ps 130 auf die (deutero)jesaianische Botschaft (vgl. Jes 51,9-11; 55,6-8) und mit dieser zusammen zurück auf die Exodus-Erlösung und die Bundeserneuerung (vgl. Ex 34,6-9).<sup>76</sup> Auch im Blick auf die mit der Vergleichsmetapher der שמרים verbundenen Aussagen des "Hoffens" und "Harrens" (auf den Morgen) ergeben sich Indizien, die in die frühnacheilische Zeit und zugleich zur jesaianischen Botschaft weisen. Da die Psalmenpoesie aufgrund ihrer "Offenheit" sich mit verschiedenen geschichtlichen Kontexten und Vorstellungen verschränken kann, lässt sich im Blick auf die Zuweisung der "Wächter" zwar keine eindeutige Gewissheit erzielen,<sup>77</sup> doch ergeben sich auch diesbezüglich Spuren in die Zeit des Neuaufbaus von Jerusalem unter Nehemia (vgl. Neh 4; 7,1-3; 12,25). In der gefährdeten Lage der Stadt Jerusalem vor, während und nach dem Mauerbau ist die Wichtigkeit des "(Stadt-)Wächters"<sup>78</sup> evident und die Metaphorik darum für die damaligen Zuhörer lebendig. Gleiches gilt für die Vorstellung, dass dieser Wächter, aufgrund seiner

<sup>72</sup> Vgl. etwa CROW, Songs of Ascents, 91 (anstatt Neh 9,17 nennt er fälschlicherweise Neh 9,12).

<sup>73</sup> Vgl. namentlich auch die Verbindung des suffigierten Nomens און und seltener Nominalbildungen der Wurzel קשב in Neh 1,6.11 und Ps 130,2.

<sup>74</sup> Die im Alten Testament eher selten verwendete Wurzel סלח findet sich hier recht häufig (I Reg 8,30.34.36.39.50). Wie in Ps 130,2 (und häufig in Dan 9) findet sich eine Nominalbildung der Wurzel נקן auch in I Reg 8,28.30.38.45.49.52.54. Zur Verknüpfung von erhörter Bitte und Gottesfurcht vgl. Ps 130,1-4 und I Reg 8,37-40. Ein von Gottfried Vanoni vorgenommene, von Ps 130 ausgehende Wortfeldanalyse bestätigt die Nähe dieses Psalms zu I Reg 8; Neh 9; Dan 9 (vgl. VANONI, Gott, 331). Die theologische Nähe zu diesen Texten stellt auch MATHYS, Dichter, u.a. 16.26.36.57.271-279, heraus.

<sup>75</sup> Zu grundsätzlichen Überlegungen im Blick auf Aufnahmen und Anlehnungen von Psalmenpoesie an Fremdtex-te (Prätex-te) verweise ich auf meine Dissertation (WEBER, Psalm 77, 203-206).

<sup>76</sup> Bereits das seltene (noch Jes 51,10; Ez 27,34; Ps 69,3.15) und sonst stets mit "Wasser", "Schlamm" u.ä. assoziierte erste Wort מַעְמַקִּים (מ) könnte im Lichte des gesamten Psalms 130 und mit Bezug auf die beiden genannten Jes-Stellen eine gewisse Ambivalenz in dem Sinn bei sich haben, als damit zwar zunächst und vor allem der "Ort" der Not bezeichnet wird, aber hinter diesem sich auch der "Ort" der Befreiung (Schiffmeer-Durchzug) anzeigen könnte. Über diesen Begriff hinaus verbindet Ps 130 mit den genannten (und andern) Jes-Stellen eine thematische und wortsemantische, durch ein Begriffskuster vermittelte Nähe מַעְמַקִּים Jes 51,10; Ps 130,1; פרה Jes 51,11; Ps 130,7.8; סלח Jes 55,7; Ps 130,4; רבה Jes 55,5; Ps 130,7; קרא Jes 55,6; Ps 130,1).

<sup>77</sup> Grundsätzliche Überlegungen dazu in: WEBER, Psalm 77, 29-32.248-250.

<sup>78</sup> Vgl. dazu auch Jdc 1,24; Jes 21,6-9.11f.; 62,6; Jer 51,12.

gefährlichen Aufgabe in dunkler, kaum beleuchteter Nacht, sehnlichst auf das Anbrechen des Tageslichtes hofft. Eine diesbezügliche Nähe weist die Aussage Ps 127,1 - dieser Salomo(!) zugeschriebene Psalm gehört ebenfalls zur Gruppe der Wallfahrtspsalmen - auf, wo die Aufgabe des Stadt-Wächters rhetorisch und theologisch mit JHWHs Bewachen der Stadt und beides wiederum mit der menschlichen und göttlichen Initiative des Tempel(neu)baus verbunden ist. Bedeutsam dürfte in dem Zusammenhang auch Jes 62 sein, wo die "Auferstehung" Jerusalems in einer Heilserkündigung angesagt wird. Dort findet sich die Aussage, dass über den Mauern Jerusalems "Wächter" bestellt werden (Jes 62,6f.). Diese Aussage pendelt zwischen der Vorstellung eines realen (profanen) Wachdienst auf den Stadtmauern einerseits und derjenigen eines prophetischen "Wächters" andererseits. Die normale Tätigkeit des Stadtwächters wird mit schweigendem Beobachten (als Spähposten oder auf Patrouille) umschrieben werden können. Er wird wohl nur bei einer Eintritt einer Bedrohung sich (durch Schreien oder Signalhorn) laut kundtun und so die Gefahr anzeigen. Als Appell an Gott, in der Not zu Hilfe zu kommen, ist deshalb wohl der Umstand zu deuten, dass der prophetische Wächter nicht schweigen, sondern JHWH laut verkündigen ("erinnern"), d.h. ihn bis zum Eintreffen von Hilfe und Heil bittend bedrängen soll.<sup>79</sup> Bereits vorhin hat sich nahegelegt, dass der Psalmist von Ps 130 auf die jesajanische Botschaft anspielend Bezug nimmt. Bei dem auf den Zion hin fokussierten Gruppenkontext der "Wallfahrtspsalmen" (Ps 120-134) kommt die Aufnahme jesajanischer Prophetie und Theologie kaum überraschend. So macht die Annahme Sinn, dass der Psalmdichter seine Worte unter Berufung auf diese Heilsverheißung in diese prophetische Dimension hineinstellt. Diese Vermutung würde zugleich den Wechsel von "Ich" zum Volk am Ende von Ps 130 und den Aufruf an "Israel", auch in Zukunft auszuharren, plausibel machen. Denn auch bei dem in Ps 130 so prägnanten Motiv des "Hoffens" und "Harrens" kann er sich auf jesajanische Aussagen stützen (vgl. u.a. Jes 8,17; 25,9; 26,8f.; 33,2; 40,31; 42,4; 51,5; 59,9-11; 64,2). So scheinen sich in Ps 130 Zuspruch und Erfahrung von Heil mit Hoffnungen auf noch weitergehendes Heil zu verbinden: Aus den "(Wasser-) Tiefen"<sup>80</sup> und ihrer Dunkelheit ist er "geborgen" worden und hat bei JHWH Vergebung empfangen. Damit ist für ihn - wie den Wächter - nach langem Harren der Heilsmorgen angebrochen. Aus dieser Erfahrung heraus wird er gleichsam zum "prophetischen Wächter" (vgl. Jes 62,6f.), der mit den Worten seines Psalms Israel zum (Weiter-)Hoffen aufruft, ihm das Heil bei JHWH zuspricht und auf das noch ausstehende Heil hinweist. Durch diese Haltung des "Harrens" wird nicht nur das Volk aufgerufen, sondern gleichsam auch JHWH an seine Heilsverheißung "erinnert".<sup>81</sup> Die Stimme dieses Psalms hat bei Gott und den Menschen Gehör gefunden - mehr als einmal. So kann sich nach dem Matthäus-Evangelium der Engel, der Joseph im Traum erscheint, um die Geburt von Jesus als dem anzukündigen, der "sein Volk von seinen Sünden erlösen wird" (Mt 1,21, vgl. Ps 130,8), auf dieses Wort stützen. Und in Tit 2,3f. (vgl. Röm 3,24) wird dazu aufgerufen, auf die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Retters, Jesus Christus, zu "harren", dessen Selbsthingabe dafür geschah, "damit

<sup>79</sup> Vgl. dazu und zu den "Wächter"-Interpretationen K. KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990, 122-128.

<sup>80</sup> Sie können in wörtlichem Sinn für eine Zisterne, übertragen für eine Erfahrung von (Todes-)Not oder das Exil stehen.

<sup>81</sup> Im Blick auf Ps 130 wurde auch die Nähe zu bzw. die Abhängigkeit von anderen (Psalmen-)Texten betont. So ist u.a. eine Abhängigkeit von Ps 86 vertreten worden. VANONI, Gott, 330f.342f., hat dies jedoch bestritten und statt dessen eine kontrastive Aufnahme des ebenfalls mit Jerusalemer Vorstellungen und Institutionen verbundenen Ps 76 (vgl. Ps 76,8ab mit Ps 130,3b.4b) vertreten (zu meiner Einschätzung von Ps 76 vgl. B. WEBER, "In Salem wurde sein Versteck...". Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen, BN 97 (1999) 85-103.

wir erlöst werden von aller Gesetzlosigkeit" (vgl. Ps 130,7f.). Auf die Wirkung dieses Psalms in der Kirchengeschichte wurde bereits am Anfang hingewiesen. Bis heute wird dieser eindrückliche Psalm in der christlichen Gemeinde gesungen und ausgelegt.<sup>82</sup>

Nach der hier vorgelegten Interpretation ist Ps 130 nicht als Bittgebet oder "Bußpsalm", sondern als Danklied zu verstehen. Der Psalm kommt zwar aus der Not und von der Buße her, aber seine Botschaft ist die *gewendete Not*, die Heilserfahrung nach der Buße. Als "Vergebungspsalme", als Dank-, Vertrauens- und Hoffungsgebet, als Zeugnis erfahrener Gebetserhörung und Heilswendung durch JHWH ist er zugleich ein Aufruf an das Gottesvolk, ebenfalls vertrauensvoll auf Gott zu "harren" - in der Gewissheit, dass in großer Not sein erlösendes Erbarmen sich als noch größer erweisen wird (vgl. Röm 5,20b).

---

<sup>82</sup> Vertonungen des Psalms finden sich in Gesangbüchern verschiedener Kirchen (im Gesangbuch etwa der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel-Zürich 1998, finden sich unter den Nummern 83-86 vier Liedfassungen in Anlehnung an Ps 130). Ps 130 wurde auch als einer von sieben Psalmen für die 54. Bibelwoche 1991/92 (Deutschland) ausgewählt; vgl. das von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk herausgegebene Text- und Materialbuch: *Ausdrücklich leben. Psalmen. Auslegungen und Gestaltungsvorschläge (Texte zur Bibel 7)*, Neukirchen-Vluyn 1991 (die Auslegungen stammen von O. KEEL).