Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 29 (1951)

Artikel: Die Sündenvergebung in den Psalmen
Autor: Bückers, Hermann
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762702

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

Die Sündenvergebung in den Psalmen

Von Hermann BÜCKERS C. Ss. R., Geistingen/Sieg

Wenn ein religiöser Mensch sich vor Gott schuldig weiß, spricht er davon auch im Gebet und sucht von Gott die Verzeihung seiner Schuld zu erlangen. Die alttestamentlichen Beter wissen um ihre Schuld vor Gott und erflehen in den Psalmen die Vergebung ihrer Sünden. Zwar ist die Sündenvergebung nicht die am meisten hervortretende Idee des Psalmenbuches. Aber gerade sie führt uns in die Tiefe atl. Frömmigkeit. Denn niemals enthüllt der Mensch so sehr sich selbst, als wenn er von seiner Sünde im Gebete spricht oder von Gott die Vergebung seiner Schuld erfleht [1].

1. Die Sündenvergebung in sich betrachtet

Der *Sündenbegriff* der Psalmen bedarf hier keiner besondern Untersuchung, da er sich im allgemeinen mit dem der andern atl. Schriften deckt [2]. Nur auf einige Besonderheiten sei hier aufmerksam gemacht, insoweit sie zum Verständnis der Sündenvergebung beitragen.

Das Kennzeichnende des Sündenbegriffes ist die Tatsache, daß die Beter der Psalmen die Sünde als eine Verfehlung gegen Gott, als einen Ungehorsam gegen seinen Willen, als eine Empörung gegen seine Rechte empfinden. Am reinsten erkennt man diese Auffassung der Sünde in Ps. 51. Jede Sünde gilt als ein Vergehen gegen Gott (V. 6) und das

[1] EICHRODT W., Theologie des Alten Testamentes, III. Teil, Leipzig 1939, 81-148 ; SELLIN E., Theologie des Alten Testamentes, Leipzig 1933, 63-75 ; KÖHLER, Theologie des Alten Testamentes, Tübingen 1936, 201-208.

[2] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 267-295 ; KÖHLER, Theologie 154-160 ; STAMM J. J., Erlösen und Vergeben im Alten Testament, Bern 1940, 47-86 ; HEMPEL J., Das Ethos des Alten Testamentes, BZAW 67, Berlin 1938, 55-61. 185-187 ; SEEGER H., Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon, Tübingen 1923, 87-97 ; KOKEMÜLLER W., Die Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen, Gießen 1936, 5-14.

Bewußtsein dieser Schuld drückt den Beter nieder (V. 5). Auch nach Ps. 41, 5 richtet sich die Sünde wider Gott, was hier besonders bemerkenswert ist, da das Sündenbekenntnis als Motiv der Erhörung inmitten irdischer Not ausgewertet wird. Den gleichen Sinn hat Ps. 78, 17-18, wenn die Sünde des Volkes als eine Empörung gegen Gott und als ein Versuchen Gottes gekennzeichnet wird (vgl. Ps. 95, 8-9). Ps. 106, 7 sieht die besondere Bosheit der Sünde Israels in seiner Undankbarkeit gegen Gott. Auch Ps. 119, 11 bezeichnet die Sünde als eine Verfehlung gegen Gott, während sonst in diesem Psalm die Sünde mehr als Abirren vom göttlichen Gesetz betrachtet wird, was aber auf das Gleiche hinauskommt (vgl. auch 89, 31-32). Darum nennt ein Beter mit Recht seine Sünde eine Torheit (Ps. 69, 6), ein Begriff, wie er vor allem in der Weisheitsliteratur zur Kennzeichnung der Gottlosigkeit ausgeprägt wurde. Ps. 36, 2 charakterisiert die Haltung des Sünders als ein Fehlen der Gottesfurcht, was man nach dem Zusammenhang auf das irdische Strafgericht über die Sünder beziehen kann. Von der gleichen Gottesfurcht, aber als Ziel der Bekehrung, spricht Ps. 130, 4. Neben den allgemeinen Bezeichnungen verwenden die Psalmen vor allem Umschreibungen, die die Beziehung der Sündentat auf Gott herausstellen. Das hebt die später zu besprechende Verbindung von Sünde und irdischer Strafe auf eine religiöse Ebene, wie man sie bei oberflächlichem Lesen nicht erkennt. Denn dadurch erhält auch die irdische Strafe der Sünde eine theozentrische Ausrichtung.

In Sündenkatalogen werden auffallenderweise nicht kultische, sondern schwere sittliche Verfehlungen aufgezählt, selbst für die Zulassung zum Heiligtum und die Teilnahme am Kult (Ps. 15 ; 24, 3-4). Dabei ist hervorzuheben, daß Ps. 24, 3-4 für den Eintritt in den Tempel nicht nur die Freiheit von sündhafter Tat gefordert wird, sondern vor allem eine sündenreine Gesinnung, so daß hier die Sünde geistiger erfaßt wird als an manchen andern Stellen des AT [1]. Es erübrigt sich, einen Sündenkatalog des Psalteriums anzulegen, da eine solche Übersicht nichts Wesentliches zum Verständnis der Sündenvergebung beiträgt.

Zu beachten ist aber die Unterscheidung von schweren und weniger schweren Sünden. Ps. 19, 13-4 unterscheidet verborgene Sünden von eigentlichen Freveltaten [2]. Es geht hier um den Begriff der verborgenen Sünden. Die *šegi'ot* sind als Irrtumssünden zu bezeichnen, die aus

[1] Köhler, Theologie 160.

[2] Der heutige verderbte Text liest *mizeclim* = die Frechen, was aber in *mizadon* = Freveltat zu verbessern ist.

Schwäche und nicht aus Bosheit begangen wurden. Eine weitere Bestimmung erhält der Begriff durch das Parallelglied *nistarot*, das die verborgenen Sünden bezeichnet. Wenn die beiden Begriffe auch nicht die gleichen Sündenarten meinen, so berühren sie sich hier sehr nahe, da die aus Versehen begangenen Sünden für den Beter verborgene Verfehlungen sind. Der Begriff der Irrtumssünde findet aus der Rechtssprache eine Beleuchtung, wo man zwischen unvorsätzlicher (*bišeyagah*) und vorsätzlicher Tat (*bejad ramah*) unterscheidet [1]. Es handelt sich bei ersteren um Vergehen, bei denen die Verantwortung des Täters vermindert ist. Ähnlich müssen wir im Psalm die Irrtumssünden verstehen. Der Begriff der Irrtumssünde schließt nicht jede Verantwortung aus. Aber wegen ihrer geringeren Schuldbarkeit können sie leicht übersehen werden und gehören dann für den Beter zu den verborgenen Sünden, von denen er vor Gott frei sein möchte. Damit ist auch das Problem gelöst, wie man für unbewußte Sünden Verantwortung übernehmen kann [2]. Von verborgenen Fehlern spricht auch Ps. 90, 8. Nur ist es hier weniger ersichtlich, ob diese Sünden dem Beter oder seiner Umgebung verborgen sind. Eine andere Art von Sünden, denen eine verminderte Verantwortung und Schuldbarkeit zugeschrieben wird, kennt Ps. 25, 7, da er neben den bewußten Sünden der Auflehnung (*peša'aj*) die Verfehlungen der Jugendzeit nennt. Diese sind oft nicht als voll bewußte Auflehnung gegen Gott zu werten, da sie mehr aus überschäumender Leidenschaft oder Unerfahrenheit begangen werden. Doch sind diese Sünden der Jugend nicht mit den eben besprochenen verborgenen Sünden gleichzusetzen, eher mit den Irrtumssünden von Ps. 19, 13. Hierin erkennt man wieder die Gewissenhaftigkeit des atl. Beters, seine ganze Schuld vor Gott anzuerkennen [3].

Eine Besonderheit des Sündenbegriffes enthüllt Ps. 51, der nach der obigen Darlegung den klarsten und unerbittlichsten Sündenbegriff

[1] Lv. 4, 2. 22. 27 ; 5, 15 ; 22, 14 ; Nm. 15, 27-29 ; 35, 11. 15 ; vgl. Sellin, Theologie 69.

[2] Balla E., Das Problem des Leides in der israelitisch-jüdischen Religion (Eucharisterion, Festschrift Hermann Gunkel, Göttingen 1923, I. Teil, 216-222) bleibt sich nicht konsequent, da er das eine Mal (217) feststellt, die Sünde sei eine bewußte Tat des freien Willens, dann aber behauptet (218) der Mensch sündige auch, ohne es zu wissen, ja bisweilen sündige er unfreiwillig. Ein solcher Begriff liegt weder hier noch an andern Psalmstellen vor.

[3] Unberechtigt sieht Eichrodt, Theologie III, 89 darin « eine Relativierung des in der Sünde beschlossenen Gegensatzes gegen Gott ». Vgl. Job 13, 26 bez. der Sünden der Jugend.

vermittelt. In V. 7 bekennt der Beter, daß er von Geburt an mit Sündenschuld beladen ist. Es kann sich nicht um kultische Unreinheit handeln, die durch den geschlechtlichen Verkehr hervorgerufen wäre, da kultische Unreinheit in den Psalmen nicht als Sünde gewertet wird. Anderseits schaltet eine persönliche Sünde aus, so daß es sich nur um vererbte Schuld handeln kann. An sich könnte man dabei an die Schuld des Volkes denken, die sich auf alle Glieder vererbt, da auch sonst von der Vererbung der Volksschuld in den Psalmen die Rede ist [1]. Da es sich in Ps. 51 um ein persönliches Bußgebet handelt, das nur das Verhältnis des Sünders zu Gott berührt und das Volk in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, muß man diese Stelle von einer ererbten, persönlichen Schuld verstehen. Manche sprechen dabei von einem ererbten Hang zur Sünde [2], während andere an die Erbsünde im theologischen Sinn denken [3]. Beide Ansichten nähern sich insofern, als die christliche Erbsündenlehre neben einer ererbten Schuldbarkeit die Idee eines angeborenen Hanges zur Sünde in sich schließt. Für unsere Untersuchung ist es von entscheidender Bedeutung, daß der atl. Beter von Geburt an sich der Sünde verhaftet fühlt. Damit wird die Allgemeinheit der Sünde viel tiefer erfaßt und begründet, als es in andern Psalmen geschieht.

Das Ergebnis dieser Darlegung ist die Tatsache, daß der Beter der Psalmen nicht nur einen theologisch tiefen Sündenbegriff kennt, sondern auch sich in seinem Gewissen belastet fühlt, selbst wenn es sich um die feinern Nuancierungen und Schatten der Schuld handelt. Auf dieser Grundlage kann im Folgenden die Idee der Sündenvergebung entwickelt werden.

Die *Vergebung der Sünden* wird in den Psalmen mit verschiedenartigen Ausdrücken umschrieben. Eine feste theologische Terminologie hat sich noch nicht herausgebildet. Vielmehr zeigt die Häufung von Ausdrücken in denselben Liedern das Bemühen des Sängers, ein möglichst allseitiges Bild vom Sündennachlaß zu geben.

Der Ausdruck, der unserm « Verzeihen » am nächsten kommt, ist *salaḥ* (Ps. 25, 11 ; 86, 5 ; 103, 3 ; 130, 4). Ps. 130, 4 benutzt allein von

[1] Ps. 77, 6-11 ; 79, 8 ; 80 ; 81, 12-7 ; 85, 5-8 ; 103, 9-10 ; 106, 6.

[2] HÄNEL J., Die Religion der Heiligkeit, Gütersloh 1931, 262-263 ; WEISER A., Die Psalmen, 3. Aufl., Göttingen 1950, 262-263.

[3] KNABENBAUER J., Commentarii in Psalmos, Parisiis 1912, 201 ; ZORELL FR., Psalterium es Hebraeo Latinum, Romae 1928, 88 ; HERKENNE H., Das Buch der Psalmen, Bonn 1936 u. a.

allen Psalmen das Substantiv *selihah*, wie dieses Lied sich auch sonst durch eine eigene Sprache in unserer Materie heraushebt. Auffallend ist es, daß der Ausdruck « Verzeihen » neben andern Bezeichnungen verwandt wird, die seinen Inhalt näher umschreiben und erklären sollen. Ps. 25, 7 spricht auch von einem Nichtgedenken der Sünden, daneben konkreter in V. 18 von einem Wegnehmen der Sünde, so daß das Nichtgedenken der Sünde als ein Wegschaffen erscheint [1]. Ps. 103, 11 umschreibt die in V. 3 erwähnte Verzeihung als Entfernen der Sünde. In Ps. 130, 3 wird als Gegensatz zur Verzeihung von einem Behalten der Sünde gesprochen, wodurch die Verzeihung selbst eher als ein Nichtgedenken erscheint. Jedoch wird VV. 7-8 von einer Erlösung aus der Sünde gesprochen [2]. Dies läßt wiederum erkennen, daß die Verzeihung ein Wegschaffen der Sünde einschließt. Von einem eigentlichen Wegnehmen der Sünde sprechen neben Ps. 25, 18 auch Ps. 32, 1. 5 ; 85, 3 ; 99, 8, wobei andere Ausdrücke zur nähern Erläuterung hinzugefügt werden. So sprechen Ps. 32, 1 und 85, 3 auch vom Zudecken der Sünde. Damit erhält dieser Ausdruck « Zudecken » mehr den allgemeinen Sinn « Vergeben », wenn er auch ursprünglich einer andern Vorstellung entnommen ist. Ps. 32, 2 spricht außerdem davon, die Sünden möchten nicht angerechnet werden, wobei es sich mehr um Anlehnung an einen juristischen Vorgang handelt. Mit Recht deutet Heidland [3] dieses Nichtanrechnen auf eine Aufhebung der Schuldverhaftung, also auf Aufhebung der Sündenstrafe. Ps. 99, 8 wird Gott als verzeihender Gott gepriesen. Dabei wird das Partizip « wegnehmend » (*nośe*) verwandt, ein Zeichen, daß dieses Wort ohne zusätzliche Erklärung diese göttliche Tätigkeit umschreibt und damals schon zu einem terminus technicus für die Sündenvergebung geworden ist. Der Idee von der Wegnahme der Sünden steht das « Herausreißen der Sünde » nahe (Ps. 39, 9 ; 79, 9). In der Vorstellung des Beters wird der Sünder gleichsam aus den Fesseln der Sünde oder Sündenschuld befreit. Dabei tritt in Ps. 79 neben diesen Ausdruck das « Nichtgedenken der Schuld der Vorfahren ». Es ist bezeichnend, daß für die Verzeihung der ererbten Volksschuld nur ein Nichtgedenken erfleht wird, dagegen ein Herausreißen der Sünde für die persönlichen Verfehlungen. Erstere ist kein Vergehen,

[1] Köhler, Theologie, 207 deutet *salaḥ* als « Nachsicht üben, eine geschehene Verfehlung nachsehen », was aber nach den parallelen Ausdrücken zu schwach ist.

[2] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 334-335.

[3] Heidland H. W., Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (BWANT IV, 18, Stuttgart 1936, 9).

für das der Beter die volle persönliche Verantwortung trägt. Ähnlich verhält sich Ps. 25, 7. Der Jugendsünden, für die man nicht die volle Verantwortung trägt, soll Gott nicht gedenken. In ähnlicher Weise bittet Ps. 109, 14 um Verweigerung der Verzeihung für die ererbte Schuld seines Gegners, indem der Beter Gott bittet, dieser Schuld seiner Feinde zu gedenken. Dieses Gedenken der Sünde des Gegners steht in Parallele mit dem Nichtauslöschen der Sünde. Zur Veranschaulichung kann man noch auf Ps. 90, 8 verweisen, wo es vom Nichtverzeihen der Sünde heißt, Gott habe sie sich vor Augen gestellt, in das Licht seines Antlitzes, um ihrer zu gedenken, d. h. sie nicht zu verzeihen. Ps. 130, 3 spricht ganz nüchtern von einem Behalten der Sünde.

Für die Verzeihung verwenden andere Psalmen die Vorstellung von einer Reinigung oder Waschung. Ps. 19, 13 spricht von einer Reinigung im Sinn von « rein erklären, lossprechen ». Viel plastischer umschreibt Ps. 51 diese Reinigung. VV. 3-4 wechseln die Ausdrücke « abwischen » (*maḥah* auch V. 11 und Ps. 109, 14), « abwaschen » (*kabas*) und « reinigen » (*ṭahar*). Diese Bilder sind von der körperlichen Reinigung genommen und kennzeichnen daher zur Genüge den geistigen Vorgang der Sündenvergebung, was auch dem vertieften Sündenbegriff von VV. 5-6 entspricht. V. 9 beschreibt den Akt der Sündenvergebung als ein « Entsündigen mit Hysop » (*ḥaṭa'*). Dies Bild ist den kultischen Reinigungen entnommen. Manche wollen darum einen kultischen Reinigungsakt darin sehen, bei dem ein Priester mitwirkte [1]. Jedoch bietet Ps. 51 sonst keinen Anhaltspunkt, der auf eine kultische Reinigung schließen läßt, noch findet sich sonst im Psalter ein sicherer Anhaltspunkt dafür. Dazu kommt, daß man im zweiten Versteil den Ausdruck « Abwaschen » findet, der mehrfach ohne kultische Beziehung verwandt wurde (z. B. Ex. 19, 10 ; Lv. 6, 20 ; 2 Sm. 19, 25 ; Jer. 2, 22). Ohne kultische Beziehung spricht V. 11 vom Verhüllen des göttlichen Antlitzes vor der menschlichen Schuld, was mit dem « Nichtgedenken » anderer Psalmen übereinstimmt. Im gleichen Vers wird die Vergebung noch als ein Abwischen der Sünde gekennzeichnet. Mehr allgemeiner halten sich die Ausdrücke « vor Gottes Angesicht nicht verworfen werden » und « den heiligen Geist Gottes nicht verlieren » (V. 13). Sie zeigen

[1] GUNKEL-BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, 179 ; QUELL G., Das kultische Problem der Psalmen (BWAT, II, 11), Stuttgart 1926, 126 ; anders neuestens WEISER, Die Psalmen 263.

aber die geistige Wirkung der Sündenvergebung an. Die Befreiung von der Blutschuld (V. 16) ist jedoch ein bekannter und realistischer Ausdruck für Nachlaß der Sündenschuld. Mehr als geistige Krankheit wird die Sünde gewertet, wenn die Vergebung als eine Heilung angesehen wird. In diesem Sinn kann man Ps. 41, 5 verstehen, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, daß im Psalm von einer wirklichen Krankenheilung die Rede ist, da die Krankheit in den Psalmen als eine Sündenfolge betrachtet wird [1].

Im Danklied Ps. 65, 3-4 wird die Vergebung als « Sühnen » (*kaphar*) beschrieben, wobei man auf Ps. 51, 9 verweisen kann. Es wird freilich nicht angegeben, ob dieser Akt der Sühne rein geistig oder als kultisches Geschehen angesehen wird [2]. Die andern in Ps. 65 gebrauchten Ausdrücke beziehen sich auf die Abwendung des göttlichen Strafgerichtes als der Folge der Sünde. In Ps. 78, 38 wird die Vergebung neben « Sühnen » als « Nichtgedenken der Schuld der Vorfahren » und « Herausreißen » der eigenen Sünden bezeichnet, so daß « Sühnen » sich hier deutlich in den Zusammenhang des biblischen Sprachgebrauchs einordnet. In Ps. 69, 28 wird die furchtbare Bitte ausgesprochen, den Feinden möge Gott ihre Schuld nicht vergeben, wobei freilich keiner der bisher bekannten Ausdrücke für « Vergeben » benutzt wird, wohl ein Zeichen, daß es sich nicht um Verzeihung im gewöhnlichen, bisher bekannten Sinn handelt : « Sie sollen nicht in die Gerechtigkeit Gottes eingehen. » Da es sich um ein göttliches Gericht über die Gegner handelt, soll ihnen Gott einen Freispruch verweigern, damit das Strafgericht sie ungehindert treffen kann. Im gleichen Sinn ist auch die Bitte um Vermehrung ihrer Schuld zu verstehen, da erst dann die Mehrung ihrer irdischen Strafen gerechtfertigt erscheint.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß in der Lehre von der Sündenvergebung sich nicht etwa zwei theologische Richtungen äußern, die entweder die wirkliche Auslöschung der Sündenschuld oder die stärker juristische Nichtanrechnung der Schuld betonen. Der sprachliche Gebrauch ist so mannigfaltig, daß die mehr formaljuristischen Termini zusammen mit den andern Bezeichnungen und Bildern benutzt werden und deshalb auch durch sie näher bestimmt werden. Dagegen zeigt

[1] Wenn Köhler (Theologie 205) auch Ps. 103, 3 zitiert, so ist zu bemerken, daß « Heilen » sich dort auf Krankheit bezieht. Ein Gleiches ist zu Ps. 107, 17. 20 zu bemerken, gegen Köhler S. 206.

[2] Herrmann J., Die Idee der Sühne im Alten Testament, Leipzig 1905 Schötz Dionys, Schuld- und Sündopfer im Alten Testament, Breslau 1930.

die Häufung der Ausdrücke und ihr wechselnder Gebrauch, daß im Psalter sich noch kein festumrissener Sprachgebrauch und Wortschatz für « Vergebung » herausgebildet hat. Wenn wir den Inhalt der benutzten Ausdrücke und Bilder zusammenfassen, ist die Vergebung der Sünden in den Psalmen ein Akt Gottes, wodurch er dem Menschen die Sündenschuld fortnimmt und ihm dadurch seine Gnade zuwendet.

Die Wirkung der Vergebung wird in den Psalmen nur recht dürftig geschildert. Meist beschränken sie sich darauf, von einer Aufhebung der irdischen Strafen zu sprechen. Den Betern der Psalmen ist oft die Befreiung aus irdischer Notlage so sehr Herzenssache, daß die Bitte um Sündenvergebung mehr als Voraussetzung zur Erlangung irdischer Wohlfahrt angesehen wird. So sehr die Psalmen in ihrer Auffassung vom Wesen der Sünde und Vergebung eine wirklich religiöse Höhe erreichen, so sehr wird dieser Eindruck getrübt, sobald man die Wirkung der Verzeihung untersucht. Schon Ps. 2, 10-12 begründet die Aufforderung an die irdischen Machthaber zur Bekehrung mit dem Hinweis auf das kommende Strafgericht. In gleicher Weise wird Ps. 22, 28 die Aufforderung zur Bekehrung an die ganze Welt durch den Hinweis auf die Erlangung der Güter der messianischen Zeit begründet. Wenn Ps. 17, 1-5 die eigene Unschuld als Motiv der Bitte um zeitliches Wohlergehen verwendet, liegt eine ähnliche Anschauung zugrunde (vgl. auch Ps. 18, 21-25). Auch Ps. 25 nennt als Folge der Sündenvergebung fast nur Diesseitsgüter. Nur VV. 4. 8. 9. 12. 14 sprechen von der Belehrung, die die Menschen nach ihrer Bekehrung von Gott erhalten. Aber dies religiöse Gut wird immer nur kurz erwähnt und verblaßt vor der Sorge um Abwendung der zeitlichen Not. Klar tritt die rein diesseitige Auswertung in Pss. 26, 1-6 ; 30, 7-10 ; 38, 4-6 ; 39, 9. 12 ; 40, 13 ; 41, 5 ; 44, 18-23 ; 69, 6-7 ; 79, 8-9 ; 85, 2-3 ; 86, 5 ; 89, 31-38 ; 90, 8 ; 99, 8 ; 103, 3. 8-10 ; 107, 18-19 ; 109, 14 hervor [1].

Demgegenüber werden die rein religiös-geistigen Güter als Wirkung der Sündenvergebung nur selten erwähnt. Hierher gehört die schon erwähnte Belehrung des Menschen durch Gott nach der Bekehrung (Ps. 25). Die hohe geistige Schau von Ps. 51 ermöglicht es dem Beter, klarer die geistigen Wirkungen der Sündenvergebung zu schauen. Rein irdische Früchte der Bekehrung klingen kaum an (vielleicht VV. 10.

[1] Nicolsky N., Spuren magischer Formeln in den Psalmen (BZAW 46), Gießen 1927, 67-77) betrachtet 109, 6-20 als Einschub im Sinn einer gerichtlichen Beschwörung.

14. 16). Als Wirkung des Sündennachlasses nennt der Psalmist die Reinheit seiner Seele, die weißer als Schnee werden soll (V. 9), so daß die Sünden gleichsam als Schmutzflecken der Seele angesehen werden. Die innere Umwandlung wird als eine Art Neuschöpfung geschildert, da in V. 12 von der Erschaffung eines neuen Herzens und Geistes die Rede ist. Worin diese Neuschöpfung besteht, wird mit den Worten « reines Herz » und « fester Geist » nur kurz angedeutet. Doch gewinnt diese Neuschöpfung an Klarheit, wenn man an die Klage des Beters ob der Verderbtheit der menschlichen Natur sich erinnert (V. 7). Dabei fühlt er sich trotzdem noch schwach und bittet deshalb, der Heilige Geist, die göttliche Lebenskraft, möge nicht von ihm genommen werden (V. 13). Wenn dann noch um die Freude an der göttlichen Hilfe und einen willigen Gehorsam gebetet wird, bezeugt der Psalmist damit seine gute Absicht für die Zukunft (V. 14). In Ps. 65, 5 wird nach der Erwähnung der Vergebung (V. 4) das Glück der Gottesgemeinschaft im Tempel gepriesen, das der Mensch nur als Gerechter genießen kann. So sehr auch Ps. 130 eine geistige Schau der Sündenvergebung vermittelt, die Wirkungen werden nicht näher umschrieben. Das Lied begnügt sich mit der Feststellung, der Mensch und das Volk Israel werde von den Sünden erlöst. Da aber V. 1 vielleicht auf eine große Notlage des Beters schließen läßt, besteht sogar die Möglichkeit einer Verbindung von Sündennachlaß und Befreiung aus irdischer Bedrängnis. Wenn Ps. 32, 1-2 auch das Glück der Sündenvergebung preist, so verweilt er im Folgenden (VV. 3-10) nur bei den irdischen Folgen der Sünde, so daß die Seligpreisung sich nach diesem Zusammenhang auf das irdische Glück des Beters beschränken kann. In Ps. 85, 2-3 ist die Vergebung zwar Voraussetzung für die Begnadigung des Volkes. Diese Wendung des Schicksals Isreals kann zeitgeschichtlich verstanden werden. Will man sie aber eschatologisch deuten [1], dann wären die eschatologischen Heilsgüter als Folge der Sündenvergebung aufzuzählen.

Aus dieser Darlegung ergibt sich ein stark diesseitig-utilitaristischer Standpunkt, der sich in die Idee der Sündenvergebung hineindrängt, bei dem es mehr um die Abwendung der materiell-irdischen Straffolgen der Sünde geht. Darunter leidet die religiöse Haltung mancher dieser Gebete. Wenn auch die Ideen von Sünde und Vergebung von großer religiöser Tiefe sind, so haben doch die Beter nicht immer die gleichen

[1] Vgl. STAMM, Erlösen und Vergeben 130.

Folgen für die persönliche Auswertung dieser Lehre gezogen. Nur verhältnismäßig wenig Psalmen bleiben auch bei der Auswertung auf der Linie der großen Ideen von der Sünde als einer Beleidigung Gottes und der Vergebung als einer vollen Austilgung der Schuld durch Gott.

Nun gilt es, den Beitrag des Menschen zur Vergebung seiner Sünden zu untersuchen. Gerade hier wird sich der eben festgestellte Mangel einer tiefen religiösen Haltung noch öfter zeigen.

2. Der Beitrag des Menschen zur Sündenvergebung

So sehr auch die Vergebung ein Werk des barmherzigen Gottes ist, so wenig vergißt der atl. Beter den eigenen Beitrag, den er durch seine Bekehrung leisten muß [1]. Das Alte Testament kennt kein quietistisches Hinnehmen der göttlichen Gnade, sondern fordert die Mitwirkung des Menschen, die freilich nur Voraussetzung der Vergebung ist, nicht aber den Sündennachlaß bewirken kann.

An erster Stelle sind *die Motive der Bekehrung* und des Gebetes um Sündenvergebung zu untersuchen. In Ps. 1 wird dem ganzen Psalmenbuch ein Motto vorangestellt, das auch für die Motivierung der Sündenvergebung von entscheidender Bedeutung wurde: Der Gerechte gedeiht durch Gottes Segen, der Gottlose aber geht durch Gottes Strafgericht zugrunde. Da es sich zunächst um irdisches Glück und Unglück handelt, erhält die Psalmenfrömmigkeit eine starke Diesseitsrichtung. Freilich darf man nicht einseitig auf eine diesseitig-utilitaristische Frömmigkeitshaltung schließen. Denn es gibt auch Psalmen, die eine echt theozentrische Schau der Sündenvergebung aufweisen. Aber selbst die mehr anthropozentrisch eingestellten Gebete unterstellen vielfach eine Begründung ihrer Anliegen von Gott her. Denn die irdischen Güter und Strafen kommen von Gott und werden als Gottes Antwort auf des Menschen Verhalten gewertet. Steht der Mensch ohne Schuld vor Gott, kann er den Segen Gottes erfahren. Ist er aber durch die Sünde Gott untreu geworden, kann er nur Gottes Strafe erwarten. Die Anwendung dieses Satzes auf den irdischen Bereich des Lebens unterstellt einen sehr starken Glauben, der nicht nur alle irdischen Lebensbereiche durchdringt, sondern sich auch durch die Schwierigkeiten, die aus der diesseitigen Lebensordnung aufsteigen, nicht wankend wird. So erhält die

[1] Die einzelnen Elemente der Bekehrung bei DIETRICH K., Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1936, 179-189.

Diesseitseinstellung mancher Psalmenbeter doch eine starke Hinwendung auf Gott [1].

An erster Stelle sind die mehr *theozentrischen Motive* im Gebet um Sündenvergebung zu besprechen. Gott allein kann Sünden vergeben (vgl. Ps. 99, 8 ; 86, 5). Darum appelliert der Mensch bei seinem eigenen Unvermögen und seiner Sündenschuld vor allem an die Barmherzigkeit seines Gottes [2]. Schon im allgemeinen Bittgebet wider die Feinde stützt sich die Bitte um Vergebung auf Gottes Barmherzigkeit (Ps. 25, 6-7). Kühner ist das Gebet eines Kranken, der seine Genesung von der göttlichen Barmherzigkeit erwartet (Ps. 41, 5). Er hat gesündigt und die Krankheit ist Folge dieser Sünde. Soll also die Krankheit von ihm genommen werden, muß er zuerst den Nachlaß seiner Sünde erreichen. Auch das große Reuegebet Ps. 51 beginnt mit einem Appell an Gottes Barmherzigkeit (V. 3). Wie sehr der Gedanke daran den Beter beherrscht, zeigt Ps. 65, 4-5. Die Last der Sünden übersteigt des Beters Kraft, so daß er dafür keine Sühne leisten kann. Die Vergebung ist eine reine Tat der Barmherzigkeit. Auch in Ps. 69, 6 ist das Bekenntnis der eigenen Sünden mit dem Hinweis auf die göttliche Barmherzigkeit verknüpft. Der Hymnus auf Gottes Großtaten in Israels Geschichte Ps. 78, ist zugleich ein Lobpreis der göttlichen Barmherzigkeit gegenüber dem sündigen Volk. Jahves Wundertaten in der Frühgeschichte des Volkes erklärt der Sänger mit dem Hinweis auf die göttliche Barmherzigkeit, die trotz des immer sich wiederholenden Abfalls Israels das Volk nicht verwirft (V. 17-39). Denn Gott kennt die Schwäche der menschlichen Natur. Die gleiche Verwertung der Barmherzigkeit Gottes und der eigenen Schwäche kennt das Volksklagelied Ps. 79, 8, wenngleich es sich hier nicht so sehr um die sittliche Schwäche als vielmehr um die Unterlegenheit Israels gegenüber den Feinden handelt. Diese theozentrische Richtung des Gebetes ist um so bemerkenswerter, als das Lied ganz vom nationalen Unglück der Verwüstung von Tempel und Stadt beherrscht ist, das sogar in ein Rachegebet gegen die Feinde ausklingt (VV. 11-12). Ein Gleiches muß man zum Verständnis von Ps. 81 beachten, wonach Israels Abfall schuld am nationalen Unglück ist. Gottes Barmherzigkeit ist aber trotzdem zur Verzeihung und Wen-

[1] Fälschlich schließt Köberle J. (Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905, 301), die Bitte um Errettung bedeute auch die Vergebung. Jedoch läßt sie nicht ohne weiteres auf ein Sündenbewußtsein des Beters schließen.

[2] Gunkel-Begrich, Einleitung 232-238.

dung des Schicksals bereit, wenn Israel sich bekehrt (VV. 12-15). Die Tatsache der Sündenvergebung muß man nach Ps. 85, 2-3 auch als Werk des barmherzigen Gottes ansehen. Nach Ps. 89, 31-38 verbleibt die göttliche Barmherzigkeit dem Hause Davids, selbst wenn seine Nachkommen sündigen, so daß es nie untergehen wird. In Ps. 90, 10-13 folgt auf das Sündengeständnis die Bitte um Gottes Gnade. Der Volkshymnus Ps. 103 preist zu Beginn die erhaltene Verzeihung (V. 3) und beruft sich V. 8-9 für alle Rettungstaten Gottes, also an erster Stelle für die Sündenvergebung, auf die Barmherzigkeit Gottes. In VV. 12-14 wird noch ausdrücklich die Vergebung mit der erbarmenden Vaterliebe Gottes begründet, die dem Menschen wegen seiner geschöpflichen Hinfälligkeit notwendig ist (VV. 14-17). Nach VV. 10-11 überwiegt die Barmherzigkeit gleichsam die göttliche Gerechtigkeit, da Gott nicht nach der Sündenschuld des Volkes gehandelt hat. Ps. 106 ist ein Beichtspiegel des Volkes. Zu Beginn steht ein Preis der göttlichen Barmherzigkeit (V. 1), so daß die Bitte um weitere Erweise der Barmherzigkeit sich folgerichtig anschließt (VV. 4-5). Dann erst folgt das Sündenbekenntnis des Volkes (VV. 6-43). Das Lied klingt aus mit einem neuen Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit und Bundestreue (VV. 45-46). Der ähnlich gehaltene Ps. 107 geht mehr auf die Wohltaten Gottes ein und führt die Unglücksschläge auf die Sünden des Volkes zurück (V. 17). In der Erhörung der Notrufe sieht er das Werk der göttlichen Huld und Güte (V. 21). Der alphabetische Psalm 119 enthält ein Sündengeständnis, dem die Bekehrung folgt (V. 67). Der nun beginnende neue Lebenswandel, der die Vergebung unterstellt, wird auf Gottes Güte zurückgeführt. Ps. 130 nennt als Motiv der Erlösung aus der Sündenschuld neben der Gottesfurcht (V. 4) seine Barmherzigkeit (V. 7). Das Vertrauen, das gerade diesen Psalm besonders auszeichnet, hat in der göttlichen Güte seinen Grund [1]. Darum faßt Ps. 86, 5 all diese Gedanken zusammen, wenn er Gott als den verzeihenden und barmherzigen Herrn preist.

Während die Barmherzigkeit Gottes mehr das Verhalten Gottes zu den Menschen berücksichtigt, blickt das Motiv der Ehre Gottes vom Menschen zu Gott. Es ist die tiefste Aussage über den Beweggrund der Verzeihung [2]. Trotzdem ist auch hier eine Verbindung zwischen Gott und Mensch gegeben, zwischen der Verherrlichung Gottes und der

[1] Glueck Nelson, Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch (BZAW 47), Gießen 1927, 51.

[2] Stamm, Erlösen und Vergeben 136-140.

Erhörung des Menschen. In Ps. 25, 11 wird die Verzeihung der Sünden um des Namens Gottes willen erfleht, während VV. 6-8 mehr auf die Barmherzigkeit verweisen. Der Name Gottes ist hier der Ehre des göttlichen, d. h. seines Wesens, gleichzusetzen. Worin diese Ehre Gottes besteht, wird direkt nicht angegeben. Im folgenden Bittgebet (VV. 16-22) geht es um die irdische Not des Beters und in der Befreiung aus ihr ist die Ehre des göttlichen Namens eingeschlossen. Da aber die Sünde das Hindernis der Erhörung des Gebetes ist, liegt im Sündennachlaß auch die Ehre Gottes einbegriffen. Wenn auch sonst in diesem Psalm der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit vorherrscht, darf man doch die Barmherzigkeit und Ehre Gottes nicht zu sehr voneinander trennen. Beide gehen in den Gedanken des Beters auf das gleiche Ziel. Während die Barmherzigkeit die Gesinnung Gottes gegen den Sünder mehr betont, geht der Hinweis auf Gottes Ehre mehr auf die Interessen Gottes selbst. Auch Ps. 79, 9 spricht von der Ehre des göttlichen Namens, weist aber im gleichen Zusammenhang (V. 8) auf seine Barmherzigkeit hin [1].

In einer stark vermenschlichten Art wird in zwei Psalmen auf die göttliche Ehre verwiesen. Der Beter von Ps. 30, 7-8 klagt sich einer zu großen Selbstsicherheit im irdischen Glück an und weist in VV. 10-11 auf den Nutzen hin, den Gott vom Dienst des Menschen empfangen kann, der aber nach dem Tode nicht mehr möglich ist. Der Beter handelt gleichsam mit Gott um den Nutzen, den die Erhörung des Gebetes ihm einbringt. Eine solche Motivierung hat mit der wahren Ehre Gottes wenig zu tun, sondern entspringt einer stark vermenschlichten Gottesauffassung, nach der der Mensch Gottes Interesse am menschlichen Wohlergehen im Gebet abwägt. In einer etwas andern Weise wird Ps. 69, 7-13 der Nützlichkeitsstandpunkt vertreten. Nach dem Sündengeständnis (V. 6) folgt die Bitte, die Gottesfürchtigen möchten am Schicksal des Beters nicht enttäuscht werden. Sie halten ihn für einen Gerechten, was er selbst durch sein Sündengeständnis verneint. So können sie also die Kennzeichnung des Beters als Sünder durch das irdische Strafgericht nicht verstehen. Auch hier geht es nicht um die Ehre Gottes, sondern mehr um den guten Ruf, den der Beter bei seiner Umgebung genießt.

Ein anderes Motiv, worauf sich die Psalmenbeter mehrfach berufen, ist Gottes Treue, die eine gewisse Bindung Gottes gegenüber dem Volk

[1] Eichrodt, Theologie III, 137 beruft sich noch auf andere Stellen, an denen die Ehre Gottes wohl Motiv der Gebetserhörung, nicht aber der Sündenvergebung ist.

oder einzelnen Menschen unterstellt. Ps. 89, 31-38 zeigt das deutlich. Wenn auch Davids Nachkommen sündigen und dafür bestraft werden, so kann das Haus Davids doch nicht der völligen Vernichtung verfallen, was mit dem Hinweis auf Gottes Bundestreue neben seiner Barmherzigkeit begründet wird. In welchem Sinn man von einem Bund Gottes mit David sprechen kann, steht hier nicht zur Sprache. Nach VV. 36-38 enthält dieser Bundesschluß die Verheißung des ewigen Bestandes des Königshauses. Auch in der Geschichtsbetrachtung von Ps. 106 wird die Rettung Israels mit Gottes Bundestreue begründet. Der Bund legt zwar zweiseitige Bindungen auf. Wenn nun Gott an seinen Bundesverpflichtungen festhält, obschon das Volk ihm untreu geworden ist, muß man dies göttliche Verhalten mehr als ein Werk der Barmherzigkeit bezeichnen, die darum auch im Psalm stärker betont wird (VV. 1. 45). Schwieriger wird das Motiv der göttlichen Treue zu erklären sein in Ps. 143, dem Klagelied eines Einzelnen, wenn die Treue Gottes neben seiner Gerechtigkeit genannt wird. Dies Lied enthält zudem kein persönliches Sündenbekenntnis, sondern nur den Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen. Dem Bittgebet wider die Feinde schickt das Lied zur Begründung den Hinweis auf die göttliche Treue voraus (V. 1). Dies ist zunächst von der Rettung vor den Feinden zu verstehen, muß aber auf die Verzeihung der Sünden, als der Grundlage der Errettung, ausgedehnt werden. Gottes Treue kann in diesem Zusammenhang nur so verstanden werden, daß Gott dem Beter ebenso helfen möge wie andern Menschen, da alle Sünder sind. Das bedeutet zwar eine starke Abschwächung des von Gott her gesehenen Motivs.

In gleicher Weise ist auch im selben Psalm der Hinweis auf die göttliche Gerechtigkeit neben seiner Treue zu verstehen. In andern Psalmen freilich wird diese anders ausgewertet. Das gilt vor allem für Ps. 51, 6, in dem die Gedankenverbindung eine andere Schwierigkeit darbietet. Der Beter erklärt seine Sünde als eine Beleidigung Gottes, damit dieser in seinen Gerichten gerecht befunden werde. Der Mensch steht als Schuldiger vor Gott und erkennt die Strafen an, die Gott über ihn verhängt. Sie sind Ausdruck der göttlichen Strafgerechtigkeit. Das ist der Sinn seines Geständnisses, seine Sünde habe sich gegen Gott gerichtet. Ganz anders wird die Gerechtigkeit in Ps. 18,21-25 ausgewertet. Ein Beter, der sich unschuldig fühlt, rechnet auf Gottes Gerechtigkeit im Gericht (vgl. auch Ps. 7, 4-6. 9). Außer Ps. 143, 1 wird die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr als Motiv der Sündenvergebung

verwandt. Dieser Psalm spricht nur von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, nicht aber von einem persönlichen Schuldbekenntnis, so daß er hier eigentlich ausscheidet. Es ist auch verständlich, daß der Sünder zur Erlangung der Verzeihung persönlicher Vergehen sich nicht auf die göttliche Gerechtigkeit beruft.

Einen andern Ausblick bietet Ps. 130, 4, wonach die Verzeihung gewährt wird, damit man Gott fürchte. So verschiedenartige Seiten auch der Begriff der Gottesfurcht in der atl. Theologie aufweist, wir müssen ihn hier dahin verstehen, daß die Menschen nach Erlangung der Verzeihung Gott fürchten sollen, da sie in Gefahr sind, auch in Zukunft die Treue gegen Gott zu verletzen [1]. Da die Vergebung ein Werk der Barmherzigkeit Gottes ist, bleibt der Mensch auch nach der Verzeihung in Furcht, ob er bei künftigen Verfehlungen die Verzeihung erlangen wird.

In den bisherigen Darlegungen der Motive, die für die Erlangung der Verzeihung angeführt werden, sahen wir schon manchmal ein gewisses Abgleiten von einer echten theozentrischen Einstellung. Solche « Unvollkommenheiten » in den Psalmen dürfen nicht verwundern. Bei der Schwäche und Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes ist es oft nicht möglich, von den innern Stimmungen und Sorgen abzusehen. Der Psalmenbeter spricht so, wie er innerlich denkt und zwängt sich keinen ihm nicht entsprechenden Spiritualismus auf. Jeder Beter bleibt Mensch mit allen Unvollkommenheiten und deshalb kann auch das Sprechen mit Gott nicht immer von der höchsten Vollkommenheit getragen sein.

Darum verstehen wir es, wenn auch rein *menschliche Motive* in das Bemühen um Sündennachlaß sich eindrängen. Dies ist schon bedingt durch die Tendenz, Sünde und Strafe zusammenzuschauen [2]. Durch die Lehre von einer diesseitigen Vergeltung wurde sie noch verstärkt. Es lag nahe, aus diesseitigen Notlagen auf eine Sündenschuld zu schließen und die Bitte um Vergebung zur Grundlage für die Erhörung in zeitlichen Anliegen zu betrachten, was besonders in den Klageliedern des Einzelnen hervortritt. In ihnen offenbaren sich zwei Strömungen. Die eine schaut nur auf die Not und fleht um ihre Abwendung. Die

[1] Dietrich, Umkehr 184 ; anders Stamm, Erlösen und Vergeben 136-137.

[2] Schmidt H., Gott und Leid im Alten Testament, Gießen 1926, 10-21 ; Balla, Das Problem des Leidens ... 214-260 ; Gunkel-Begrich, Einleitung 190-211 ; Hempel Joh., Gott und Mensch im Alten Testament (BWANT III, 2), Stuttgart 1936, 197-233.

andere sieht neben der Not auch die eigene Sünde als ihre Ursache. Schon die von den Erdenkönigen Ps. 2, 10-12 geforderte Bekehrung gilt als Akt der Klugheit mit Rücksicht auf das drohende Strafgericht. In Ps. 22, 28 wird die Erde zur Bekehrung aufgefordert mit Rücksicht auf die Wohltaten Gottes für seine Armen. Auch Ps. 25, 13-19 nennt als Früchte der Bekehrung nur diesseitige Güter. Ps. 30, 8. 10 sieht als Ursache des Unglücks die zu große Selbstsicherheit des Beters im Glück an. Anderseits werden Ps. 32, 3-6 die Unglücksschläge Anlaß zur Bekehrung des Menschen. Ähnlich wird das irdische Unheil als Sündenstrafe gewertet in Ps. 38, 4-6 ; 39, 9. 12 ; 40, 13 ; 81, 12-17 ; 85, 3-4 ; 89, 31-33 ; 90, 8-12 ; 95, 8-11 ; 99, 8 ; 106, 6-46 ; 107, 17-19. Selbst der affektgeladene Ps. 109 kennt die Verbindung von Sünde und Strafe. Nur so kann man das Gebet in V. 14 verstehen, den Feinden möge ihre Sünde nicht nachgelassen werden. Dann besteht die Gewißheit, daß die Bestrafung der Feinde nicht aufhört. Das Loblied auf das Gesetz, Ps. 119, baut ganz auf dem Gedanken auf, Gesetzestreue bringe irdischen Segen. Im Danklied Ps. 41, 5 ist das Sündengeständnis ein Motiv der Erhörung und Befreiung aus irdischer Notlage. Kühn ist der Gedanke formuliert : Heile mich, denn ich habe gesündigt [1]. Im Volksklagelied Ps. 79, 8-9 dient die Bitte um Sündennachlaß als Voraussetzung der Errettung aus Feindesnot. Dabei ist zu beachten, daß dies mehr antropozentrische Motiv neben die Ehre Gottes tritt, ein Zeichen, daß der Beter die Interessen Gottes und des Volkes zusammenschaut. Ps. 130 erwähnt nicht ausdrücklich die Not des Beters, wenn man sie auch aus dem ersten Vers herauslesen kann. Aber es wird keine direkte Beziehung zwischen Nachlaß der Sünde und der Strafe geschaffen. So haben gerade die beiden Psalmen 51 und 130, die die tiefste Erkenntnis von Sünde und Vergebung zeigen, am wenigsten die Verbindung von Vergebung und irdischer Strafe betont. Doch darf man auch die religiöse Haltung der andern Psalmen nicht zu gering einschätzen. Denn es zeugt von echter, religiöser Haltung, wenn man im irdischen Leid an die eigene Schuld vor Gott denkt und die Not zur Bekehrung benutzt. So liegt eine wirklich religiöse Verarbeitung des Leidensproblems vor. Wenn der Mensch in den Psalmen auch vielfach zuerst an seine Not denkt, so ringt er sich infolge seines Schuldbewußtseins vielfach zu einer auf Gott gerichteten Gebetshaltung durch.

[1] SCHMIDT H., Die Psalmen, Tübingen 1934, 100 f. ; DUHM B., Die Psalmen, Tübingen 1922, 210 u. a. beziehen 51, 10 auf eine Krankheit, was WEISER, Die Psalmen 263 mit Recht ablehnt.

Neben diesen Psalmen, die Sünde und Strafe zusammenschauen, behandeln andere Lieder mehr die Haltung des sündigen Menschen und seine Bewertung des sündigen Seelenzustandes. Hier besteht eine viel größere Gefahr, daß eine rein menschlich-irdische Betrachtungsweise sich vordrängt.

Hier sind vor allem jene Psalmen zu nennen, die die allgemeine Sündhaftigkeit behandeln. Schon Ps. 22, 28 unterstellt sie in gewissem Maße, da die ganze Welt sich bekehren soll. Auch Ps. 130, 3 weiß, daß alle Menschen vor Gott in Schuld stehen. Jedoch liegt hier eine durchaus theologische Auswertung vor, da der Beter auf die Notwendigkeit der Sündenvergebung schließt. Das Gleiche gilt für Ps. 51, 7. In Ps. 143, 2 aber wird die allgemeine Sündhaftigkeit mehr zur Entschuldigung des eigenen Treibens benutzt. Der Sänger bittet Gott, mit ihm nicht ins Gericht zu gehen, da alle Menschen Sünder seien. Die Kraft des eigenen Schuldbewußtseins wird durch den Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit abgeschwächt. Die Worte klingen wie eine Entschuldigung vor Gott. Bei dieser Seelenhaltung kommt im Psalm auch kein persönliches Sündenbekenntnis zustande, noch auch eine Bitte um Sündennachlaß. Daraus ersieht man, wie hier die allgemeine Sündhaftigkeit viel menschlicher ausgewertet wird als in andern Psalmen.

Andere Psalmen weisen auf die eigene Unschuld hin. Diese Unschuldspsalmen sind oft verkannt worden. Eichrodt deutet sie als Abschwächung des Sündengefühls und sieht darin die nachteilige Wirkung des Rechnens mit Verdienst und Belohnung der Frömmigkeit. Balla meint, sie seien mit der christlichen Erkenntnis nicht vereinbar [1]. Ps. 7, 4-7 verbindet das Unschuldsbekenntnis mit einer Selbstverwünschung für den Fall, daß es falsch sei. Diese Worte richten sich aber gegen die verleumderischen Anklagen der Gegner, sind also kein Bekenntnis der eigenen Unschuld vor Gott. In Ps. 17, 1-5. 15 wird das Bewußtsein der eigenen Unschuld als Vertrauensmotiv im Klagelied eines Einzelnen verwandt. Da dies sich gegen gewalttätige Feinde richtet, besagt der Zusammenhang, daß der Beter sich entweder dem gottlosen Treiben nicht angeschlossen, oder den Feinden nicht mit gleicher Gewalttat vergolten hat. Ps. 18, 21-28 wird die eigene Unschuld als Grund angeführt, warum der Beter im Gericht Gottes Gnade erfuhr. Er schließt also aus der Erhörung auf seine Unschuld vor Gott. Der Beter von Ps. 26, 1-6 hat ein sehr starkes Bewußtsein seiner Unschuld,

[1] Eichrodt, Theologie III 88; Balla, Das Problem des Leidens ... 243.

da er keine Gemeinschaft mit den Gottlosen pflegte. Es handelt sich also nicht um ein allgemeines Unschuldsbewußtsein [1]. Ps. 36, 2-5 gehört nicht hierher, da in ihm ein Gottloser seine Sündenschuld bestreitet. In Ps. 44, 18-23 erkennt das Volk keinen Grund, warum ein nationales Strafgericht es betroffen hat, da es Gott die Treue gewahrt hat und auch in Zukunft den Bund mit ihm nicht brechen will. Hier liegt eine andere Geschichtsbetrachtung vor, als wir sie aus dem chronistischen Geschichtswerk und manchen Psalmen kennen, die in der Vergangenheit des Volkes so viel Abfall und Untreue entdecken. Der Psalmenbeter aber denkt an die Gegenwart, sieht die Treue seines Volkes und versteht daher nicht, warum Israel so leiden muß. Diese Betrachtungsweise enthüllt die Schwierigkeiten, die aus einer zu sehr diesseitig betonten Vergeltungslehre aufkommen können, lassen aber keinen Schluß zu, daß der Beter sein Volk überhaupt für unschuldig hält. Ps. 41, 13 erwähnt zwar die Unschuld des Beters, erschließt sie aber aus der zuteil gewordenen Erhörung. Das widerspricht auch nicht dem Schuldgeständnis in V. 5. Denn zwischen beiden liegt die erhaltene Verzeihung der Sünden. Wenn Ps. 86, 2 sich zur Begründung des Bittgebetes auf die Unschuld des Beters beruft, so nimmt dieser nicht an, vor Gott ein Recht auf Erhörung erworben zu haben, sondern er stützt sich für seine Bitte auf dessen Barmherzigkeit (VV. 3. 5). Diese Gebete scheinen den Sündenbekenntnissen anderer Psalmen und der Annahme der allgemeinen Sündhaftigkeit zu widersprechen. Jedoch darf man nicht alle Psalmen psychologisch und theologisch gleich beurteilen. Die Beter können als Sünder vor Gott sich fühlen und auch im Bewußtsein, keine große Schuld begangen zu haben, vor ihn hintreten. Danach ändert sich auch die Gebetshaltung in diesen Unschuldspsalmen. Sie brauchen keine Vergebung zu erbitten. Vielmehr kann ihr Unschuldsbewußtsein aus dem atl. Vergeltungsglauben heraus ein Motiv zur Stütze ihrer Bitten werden.

Eine andere Geisteshaltung verraten jene Psalmen, die sich um die unbewußten Verfehlungen und die Schwachheitssünden bemühen (Ps. 19, 8-15 ; 25, 7). Wenn der Mensch sich auch keiner Sünde bewußt ist, so mißtraut er sich selbst und sucht für die nicht bekannten Fehler die Verzeihung Gottes zu erlangen. Jedenfalls verraten diese Lieder ein zarteres Gewissen als die eben besprochenen Unschuldspsalmen. Das

[1] Schmidt H., Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament (BZAW 49), Gießen 1928, 12-5, sieht im Beter einen Angeklagten, der im Tempel erscheint ; auch Weiser, Psalmen ... 154-155.

gilt auch von Ps. 139, 23-24, in dem der Mensch nach dem Gebet wider die Feinde (VV. 19-22) Gott um Prüfung des eigenen Lebensweges bittet. Er ist also nicht sicher, wie er vor Gott steht, und befürchtet, unbekannte Sündenschuld mit sich zu tragen. Dazu konnte er durch die Drangsale seines Lebens gebracht werden. Dies Bemühen um etwaige unerkannte Sünden geschieht zwar nicht um Gottes willen, sondern ist durch die eigene Notlage bestimmt, aus der der Beter befreit zu werden wünscht.

Die *Bekehrung von seiten des Menschen* wird in den Psalmen auch mehrfach besprochen. Für den Akt der Bekehrung gibt es dort keinen einheitlichen sprachlichen Ausdruck. Ps. 2, 10-12 spricht von « Einsicht nehmen », « sich weisen lassen », « dienen », wobei immer nur verschiedene Elemente der Bekehrung angedeutet werden. In Ps. 22, 28 ; 78, 34 ; 51, 15 wird der Begriff « umkehren » gebraucht. An den beiden ersten Stellen handelt es sich nur um die Bekehrung des Volkes, während 7, 13 und 51, 15 das Wort auf den einzelnen Menschen anwenden [1]. Die Ablehnung der Bekehrung, die Verstockung, wird in Ps. 78, 34-37 und 95, 8-11 beschrieben.

Die einzelnen Akte, die die Bekehrung bedingen oder bedingen können, treten im Psalmengebet nicht immer gleichmäßig hervor. Vielmehr wird bald der eine, bald der andere stärker herausgestellt.

Ein wesentlicher Akt der Bekehrung ist das Geständnis der eigenen Schuld vor Gott [2]. Dadurch wendet sich der Mensch von der Sünde ab. Solche Sündengeständnisse enthalten z. B. Ps. 25, 7 ; 30, 7-8 ; 32, 3-5 ; 38, 5. 19 ; 40, 13 ; 41, 5 ; 65, 4 ; 106, 6 ; 107, 17-20 ; 119, 5-6. 67. Da Ps. 51 bisher schon durch seine theologische Schau hervorgetreten war, wundert es nicht, hier ein ganz theozentrisch ausgerichtetes Sündenbekenntnis zu finden (VV. 5-6), da der Beter die Sünden als eine Beleidigung Gottes wertet, ohne direkt eine Beziehung zu irdischen Strafen zu erwähnen. Das Sündengeständnis hat in Ps. 69-, 6-7 die Form eines Gebetes mit einer ebenfalls stark theozentrischen Ausrichtung. Ps. 130 bietet kein direktes Bekenntnis der Sünden. Es ist aber in der anerkannten Notwendigkeit der Verzeihung eingeschlossen.

Die Bitte um Vergebung ist die Ergänzung des Bekenntnisses.

[1] Dietrich (Die Umkehr ... 180) meint, der geringe Gebrauch des Wortes in den Psalmen zum Unterschied von der prophetischen Predigt rühre daher, daß « Umkehren » zur Entscheidung auffordere, die von außen herangetragen werde.

[2] Köberle, Sünde und Gnade ... 348-349 ; Stamm, Erlösen und Vergeben 133.

Aber anderseits wird gerade im Gebet die Bekehrung als eine Gottesgnade angesehen, die man von der Barmherzigkeit Gottes erwartet [1]. Freilich findet sich die Bitte um Vergebung nicht allzu häufig in den Psalmen, da die Psalmen nicht sehr oft das Sündenproblem behandeln und manche dieser Psalmen nicht als eigentliche Bittgebete anzusprechen sind. Ps. 25, 6-7 enthält deutlich die Bitte um Vergebung, wobei sich der Mensch auf die Barmherzigkeit Gottes beruft. Da die gleiche Bitte VV. 11 und 18 wiederholt wird, erkennt man, wie sehr der Beter sich um die Verzeihung bemüht. In Ps. 30, 7-11 findet sich wohl ein Schuldgeständnis und auch ein Gebet um Errettung aus der Todesgefahr, jedoch fehlt die Bitte um Sündennachlaß. Das ist aus dem Charakter des Psalmes als eines Dankliedes für den Sündenerlaß und die Befreiung aus der Not zu verstehen. Das Gleiche beobachtet man in Ps. 32, 3-5. Da aber V. 6 eine Mahnung zum Gebet enthält, die zunächst auf die Rettung aus irdischer Notlage sich bezieht, so ist es nach dem Zusammenhang möglich, darunter auch die Sündenvergebung einzubeziehen (vgl. auch 30, 13 ; 38, 4-5. 20 ; 85, 3 ; 90, 8 ; 133, 2). Ps. 39, 9 verbindet die Bitte um Sündenvergebung mit der Rettung aus Feindesgewalt. Ps. 41, 5 spricht die Bitte um Heilung aus, die eng mit dem Sündengeständnis verbunden ist, so daß sie wohl eingeschlossen ist. Ein eigentliches Gebet um Sündennachlaß ist Ps. 51, der mit dieser Bitte beginnt (VV. 3-4) und sie VV. 9-14 wieder aufnimmt. Kennzeichnend für den Geist des Miserere ist es, daß der Beter sich nur auf die Barmherzigkeit Gottes stützt und nicht auf andere Motive oder die eigenen Leistungen verweist. Dabei denkt er nicht nur an den einfachen Nachlaß, sondern fleht auch um eine Neubegnadigung und Neuschöpfung. Den stark umstrittenen Text Ps. 65, 3-4 kann man als Preis Gottes verstehen, der das Gebet um Sündenvergebung erhört hat. Durch das Sündengeständnis ist in Ps. 69, 6-7 in der Bitte um Errettung indirekt die Bitte um Sündenvergebung eingeschlossen. Ps. 79, 8-9 bietet ein Gebet um Nachlaß der ererbten und der persönlichen Schuld. Ps. 130 ist ähnlich wie Ps. 51 als Ganzes ein Gebet um Sündennachlaß. Bezeichnend ist das große Vertrauen, das gerade Ps. 130 beseelt [2]. Aber auch die andern Gebete stützen sich in ihrem Vertrauen auf

[1] Dietrich, Die Umkehr ... 134-136; Gunkel-Begrich, Einleitung ... 224.

[2] Anders sind Ps. 69 und 109 zu beurteilen, in denen die Verweigerung der Verzeihung für die Gegner erfleht wird, damit das Strafgericht an ihnen sich auswirken kann. Je mehr im Gebet das menschliche Empfinden überhand gewinnt, desto mehr treten die eigentlich religiösen Motive zurück.

Gottes Barmherzigkeit. Diese Lieder hätten keinen Sinn, wenn sie nicht vom Gottvertrauen getragen wären.

Die rechte Einstellung zur Sündenvergebung drückt auch der Vorsatz der Lebensänderung aus. Man kann nicht die Vergebung der Sünden erflehen und erwarten, wenn man nicht den Willen hat, in Zukunft sich keine Schuld vor Gott mehr zuzuziehen. Der ausgesprochene Vorsatz der Lebensbesserung wird zwar nicht sehr häufig in den Psalmen formuliert. Denn meist geht es in diesen Gebeten um Abwendung der irdischen Not, deren Voraussetzung die Sündenvergebung ist. Da mag man nicht immer den Blick von der leidbeschwerten Gegenwart auf die Aufgaben der Zukunft gerichtet halten. Die Bitte um Bewahrung vor den künftigen Sünden in Ps. 19, 14 ist als ein solcher Vorsatz zu werten. Nur tritt hier in der Bitte der Gedanke stärker hervor, daß der Mensch sich auch vor der Sünde in Zukunft nicht aus eigener Kraft hüten kann. Ähnlich ist Ps. 25, 4-5 die Bitte um Belehrung über die Pflichten der Zukunft zu verstehen. Der Psalmist ist sich bewußt, daß er ohne Führung und Belehrung Gottes ein neues Leben nicht beginnen kann. In Ps. 32, 8-10 wird sogar ein Gotteswort zitiert, daß dem begnadeten Sünder die Belehrung und Führung Gottes für den künftigen Lebensweg verheißt. Ps. 51 enthält keinen ausdrücklichen Vorsatz der Lebensänderung. Er kann unterstellt werden, da V. 15 der Beter bereit ist, die Sünder auf den Weg der Bekehrung zu führen und sie zu belehren. Daraus erkennt man seine Bereitschaft, selber in Zukunft ein Leben nach Gottes Gesetz zu führen. Das ist um so mehr anzunehmen, als VV. 12-13 um die geistige Erneuerung des Menschen gebetet wird. V. 14 bittet er sogar um den Geist eines bereitwilligen Gehorsams. Er will also sein Leben ändern und bittet um den Beistand des Gottesgeistes. In Ps. 78, 17-20 32-37 wird festgestellt, daß die Bekehrungen Israels in den Notzeiten nicht ehrlich waren. Es fehlte der rechte Vorsatz der Sinnesänderung, da es immer von neuem sündigte (vgl. Ps. 81, 12-17 ; 95, 8-11 ; 106 ; 107). Ps. 101 kann man als einen einzigen Vorsatz betrachten, den ein König oder Volksführer formulierte, wenn ihm auch der Hinweis auf die erhaltene Vergebung fehlt. Der Lobpreis auf das Gesetz, Ps. 119, kommt immer wieder auf den Entschluß zu sprechen, das Gesetz zur Richtschnur des eigenen Lebens zu machen, sei es in der Form eines Bekenntnisses oder einer Bitte um Gottes Hilfe in der Beobachtung des Gesetzes. Wenn in Ps. 139, 23-24 der Sänger Gott bittet, seinen Lebensweg zu prüfen und ihn auf den rechten Pfad zu führen, unterstellt dies Gebet den Willen, Gott treu zu dienen.

Da die Sündenvergebung wesentlich ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist, versteht man auch die Dankbarkeit des atl. Beters. Dabei ist zu beachten, ob der Dank für die erhaltene Verzeihung abgestattet wird, oder für die zu erwartende Verzeihung gelobt wird. In Ps. 19, 15 wird Gott gebeten, das Preis- und Danklied anzunehmen. Das bezieht sich nicht nur auf den Lobpreis des Gesetzes, sondern auch auf die Vergebung der Sünden (VV. 13-14 ; vgl. auch Ps. 25, 8 ; 30, 7-11 ; 32). In Ps. 40 bekennt der Dichter, er habe Gottes Lobpreis vor der Gemeinde gesungen. Wenn V. 13 zum Psalm gehört, dann bezieht er sich auch auf die dort genannte Sündenvergebung. In gleicher Weise ist Ps. 41 der Dank auch auf die V. 5 genannte Verzeihung zu beziehen. Im Reuegebet Ps. 51, 17-19 findet der Dank seinen besondern Ausdruck, den der Sünder für die erhaltene Verzeihung gelobt. Dankesgesinnung findet für ihn nicht in den äußern Opfern Ausdruck, sondern in einer demütigen und reuevollen Gesinnung, was eine sehr vergeistigte Auffassung der Dankesgesinnung offenbart. Da das Danklied Ps. 65, 3-4 die Tatsache der Sündenvergebung enthält, gilt der Preis nicht nur der äußern Rettung, sondern auch der Verzeihung (vgl. auch Ps. 86, 5 ; 99, 8 ; 103, 1-3. 10). Ps. 106 und 107 sind Dankesbekundungen für die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem sündigen und abtrünnigen Israel.

Das Bemühen um die Sündenvergebung für andere ist im Psalter nicht zu erkennen. Zwar erwähnt Ps. 106, 23 das fürbittende Gebet des Moses für das Volk, wodurch ihm seine Sünde verziehen wurde. Das im gleichen Psalm VV.30-31 erwähnte Beispiel des Pinehas schaltet hier aus, da dieser die Schuldigen nicht rettete, sondern vernichtete. Trotz des geschichtlichen Vorbildes eines Moses findet sich kein Gebet um Sündennachlaß für andere. Jene Gebete, die um Verzeihung für das ganze Volk anhalten, schalten hier aus, da der Beter miteingeschlossen ist [1]. Noch weniger verwunderlich ist die Tatsache, daß kein Sühnewerk für andere in den Psalmen erwähnt wird. Selbst das Sühneleiden des Messias (Is. 53) hat in den Psalmen keinen Widerhall gefunden. Gott allein ist es, der nach atl. Anschauung Sünden vergibt und dessen Barmherzigkeit man sich anheimgeben muß.

Damit berühren wir die Frage, ob die Psalmenfrömmigkeit den Kulthandlungen und besonders den Opfern eine sündenvergebende oder

[1] Zur Idee der Fürbitter : NILS JOHANNSSON, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum, Lund 1940.

sühnende Kraft zuerkennt. Es geht hier nicht um die Beziehung der Psalmen zum Kult überhaupt, sondern nur um die Sündenvergebung im Kult. Darum können wir Ps. 7 und 15 übergehen, die nach Hempel [1] eine Toraliturgie für solche sind, die im Verdacht der Sündhaftigkeit stehen und vor dem Eintritt ins Heiligtum sich durch einen Reinigungseid erklären müssen. Ps. 40, 7 betont ausdrücklich, daß Gott keine Schlacht-, Brand- und Sündopfer gefordert habe. Auch Ps. 51, 18-19 bekennt der Beter, daß es nicht auf Opfer ankomme, sondern auf eine reumütige und demütige Gesinnung. Aus dieser Einstellung heraus ist es schwierig, VV. 4 und 9 von kultischen Waschungen zu verstehen [2].

Wenn wir die bisherigen Darlegungen zusammenfassen, ergibt sich die Tatsache, daß die atl. Psalmenfrömmigkeit einen theologisch tiefen Begriff von Sünde und Sündenvergebung pflegt. Die Sünde ist ein Vergehen gegen Gott und der Sündennachlaß kommt nur von Gott. Schwierigkeiten entstehen im Gebetsleben des atl. Menschen durch die Verbindung von Sünde und Diesseitsstrafe. Dadurch drängt sich sowohl bei der Darstellung der Wirkungen des Sündennachlasses als auch in den Gebetsmotiven um Vergebung öfter ein mehr menschlich utilitaristischer Standpunkt ein. Doch darf man nicht übersehen, daß für den atl. Menschen eine Verbindung von Strafe und Gott ebenso lebendig war wie zwischen Vergebung und Gott. Denn Gott straft die Sünden auch im Diesseits und deshalb muß man von ihm die Befreiung von der Strafe ebenso erflehen wie die Verzeihung der Sünden. So erhält der ganze Komplex dieser Ideen eine theozentrische Grundlegung und Ausrichtung: Sünde und Gott, Sündenvergebung und Gott, Sündenstrafe und Gott. Wenn in einzelnen Gebeten die Verbindung von Sünde und Strafe oder Strafe und Vergebung zu sehr betont wird, so wird das göttliche Element zwar nicht ausdrücklich betont und mag auch durch die besondere Seelenhaltung des Beters in den Hintergrund gedrängt sein. Aber die theozentrische Bindung ist im Glaubensbewußtsein der Menschen gegeben. So verstehen wir es, wenn trotz aller Überlagerungen mit menschlichen Motiven und Gedanken für alle feststeht, daß die Sünde ein Vergehen gegen Gott, die Sündenvergebung eine Gnade Gottes und selbst der Erlaß diesseitiger Sündenstrafen ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist.

[1] Quell, Kultische Psalmen 134-144; Hempel, Gott und Mensch 6-7; Gunkel-Berich Einleitung ... 175-183; Weiser, Psalmen 45-46.

[2] Gunkel-Begrich, Einleitung 179.