

# **Barmherzigkeit und Königtum Gottes – Vergänglichkeit der Menschen**

## **Exegetische Überlegungen zu Ps 103 in seinem Kontext**

*Johannes Schnocks, Münster*

### **1. Problemstellung**

Das Nachdenken über Gott hat in der Heiligen Schrift zu vielfältigen und vielstimmigen Äußerungen geführt. Gerade diese Vielstimmigkeit oder Polyphonie bestreitet die Illusion, dass wir uns von der ganz anderen Wirklichkeit Gottes ein sprachlich-begriffliches Bild machen könnten. Sie kann damit durchaus Maßstab und Modell für unser Sprechen zu Gott, von Gott und über Gott sein, dem wir uns angemessen immer nur als dem „absoluten Geheimnis“ im Sinne Karl Rahners annähern können.

Wenn wir nun gerade auch auf hymnische Texte im Alten Testament schauen, die in ihrem Gotteslob ja gar nicht anders können, als über Gott zu reden, dann begegnen wir immer wieder einer Kombination von Aussagen, die auf den ersten Blick nicht recht zusammenzupassen scheinen. Von Gott wird gesagt, dass er sich erbarme und gnädig sei und auch, dass er gerecht sei. Ein Beispiel bietet Ps 116,5:

Gnädig ist JHWH und gerecht  
und unser Gott ist ein sich erbarmender.

Ein klassischer alttestamentlicher Text außerhalb der Psalmen, der dieses spannungsvolle Nebeneinander von Barmherzigkeit und vergeltender Gerechtigkeit bietet und hier im Hintergrund steht, ist die sogenannte Gnadenformel<sup>1</sup>. Sie findet sich mehrfach in der Hebräischen Bibel, manchmal verkürzt oder leicht variiert. Ich übersetze Ex 34,6–7:

6 JHWH, JHWH, ein Gott barmherzig und gnädig, /  
langmütig und groß an Huld und Treue,  
7 bewahrend Huld für Tausende, aufhebend Schuld, Frevel und Sünde,  
aber gewiss wird er nicht ungestraft lassen,

---

<sup>1</sup> Zu dieser Terminologie vgl. Spieckermann: Barmherzig, bes. 3.

prüfend die Schuld der Väter bei den Söhnen und bei den Söhnen der Söhne, bei den dritten und bei den vierten.

Auch wenn das spannungsreiche Miteinander von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes für altorientalische Menschen, wie wir gleich sehen werden, sicher selbstverständlicher war als für unsere heutigen Ohren, so betonen manche Psalmen zumindest stärker die Seite einer Gerechtigkeit Gottes, die das Unrecht ahndet und die Barmherzigkeit immerhin nicht betont. Neben manchen Klagen gilt das im Rahmen der hymnischen Gottrede besonders für Ps 93–100, die das Königtum JHWHs besingen.<sup>2</sup> Auch hier geht es nicht um eine einfache Verteilung von Belohnung für die Guten und Strafe für die Bösen, sondern gerade auch um die Rettung der Unterdrückten (Ps 97,10). Diese Psalmen umfassen Traditionen, die sich an Chaostkampf motive anschließen (Ps 93; 96,10; 97,1–5; 99,1) und so traditionsgeschichtlich wie auch sachlich universale Gerichtsvorstellungen vorbereiten (Ps 94; 96,13; 97,6–9; 98,9). Dabei geht es um eine universale Rechtsordnung, deren Garant Gott selbst ist und die er in seinem Erziehungshandeln (Ps 94,7–13), aber auch in direktem Gerichtshandeln durchsetzt (Ps 94,1–5.20–23 u.ö.).

Ein alttestamentlicher Spitzentext, der seinerseits tief in der biblischen Tradition verankert ist, ist Ps 103. Er vereinigt in gewisser Weise beide hier genannten Akzentsetzungen und enthält sowohl in kaum zu überbietender Weise Reflexionen auf die Barmherzigkeit Gottes als auch ganz am Ende Aussagen aus der Tradition der JHWH-Königpsalmen. Oswald Loretz hat über Ps 103 in seiner Monographie „Die Psalmen“ von 1979 im Rahmen der „Einzeluntersuchungen“ einige knappe literaturhistorische und religionsgeschichtliche Bemerkungen gemacht, die, soweit ich sehe, zu wenig beachtet wurden, aber in mehrfacher Hinsicht von hohem Erkenntniswert sind und immer noch mit aktuellen Äußerungen zu diesem Psalm in fruchtbaren Dialog treten. Für eine genaue Wahrnehmung der Spannung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in diesem Psalm und für seine redaktionelle und theologische Einbettung ins vierte Psalmenbuch sind sie äußerst wichtig:

„Im Rahmen von Ps 103 schließt der Abschnitt 103.19.1. – 103.22.2. an einen abgeschlossenen Text an, so daß er nur als ein späterer Zusatz verstanden werden kann. Die Thronbesteigung Jahwes feiert das Bikon 103.19.1. – 103.19.2 sachlich in Übereinstimmung mit Ps 93,1–2; 95,3; 96,4; 97,9; 98,1 und 99,2. Der Aufruf der Engel in 103.20.1 – 103.21.2. fordert für das Lied eine Datierung in die nachexilische Zeit, so daß die Verlegung des Jahwe-

<sup>2</sup> Bezeichnenderweise kommen die für Ps 103 so wichtigen Stichworte סלח (Ps 103,3), רחם / רחום / רחמים (Ps 103,4.8.13) und חנן / חנון (Ps 103,8) in Ps 93–100 überhaupt nicht vor. Wo in diesen Psalmen wie in Ps 99,8 (אַל יִשָּׂא פְּגִיעַת לִבֵּי לְהֵם) so formuliert wird, dass man immerhin auch an die Vergebung Gottes denken kann, wird dann sofort auf die Vergeltung verwiesen.

Thrones vom Götterberg Zaphon in den Himmel (103.19.1.) eine Anpassung an die neue Zeit besagt. Die sprachliche Gestalt des Liedrestes 103.19.1. – 103.22.2. sowie sein Zusammenschluß mit Ps 103.1.2. – 103.18.2. liefern ein Indiz für die Loslösung der Thronbesteigungslieder von ihrem ursprünglichen Sitz im Kult.<sup>3</sup>

Der vorliegende Beitrag möchte diesen Aussagen für die Auslegung von Ps 103 im Kontext des vierten Psalmenbuchs nachgehen.

## 2. Das Problem der menschlichen Vergänglichkeit in Ps 90–102

Das kanonische Umfeld, in dem Ps 103 über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nachdenkt, ist ausgesprochen ernst:<sup>4</sup> Ps 90, der Eröffnungspsalme des vierten Psalmenbuchs, hatte die menschliche Vergänglichkeit als Zorneswirken des selbst überzeitlichen Gottes (Ps 90,2.4) erlebt und beklagt und um die Zuwendung Gottes gebeten, die gewissermaßen einen lebenskünstlerischen Umgang mit der begrenzten Lebenszeit erlaubt (Ps 90,12). Ps 92 sagt dann zwar dem Gerechten letztlich ein gelingendes Leben, den Frevlern den Untergang an. Aber in Ps 102 klagt wiederum der Bedrängte, dem der vorzeitige Tod unmittelbar vor Augen steht. Die menschliche Vergänglichkeit bleibt also ein Problem, das offenbar nicht so recht mit einer distributiven Gerechtigkeit im Sinne von Ps 92 zu verrechnen ist. Oder wenn man noch schärfer formulieren will: Es entspricht leider einfach nicht der Realität, dass alle Opfer menschlicher Bosheit, Anfeindung und Ungerechtigkeit gerettet werden und alt und lebenssatt sterben. Für das vierte Psalmenbuch verschärft sich dieser Gedanke durch die Kantate der JHWH-Königpsalmen Ps 93–100, die die universale Königsherrschaft Gottes und sein gerechtes Richten ausführlich preisen. Ist am Ende doch der in Ps 90 und 102 als überzeitlich und fast schon im vollen Sinn als transzendent gezeichnete Gott zu weit weg, zu weltentfremdet, um wirklich ein rettender Richter sein zu können? Oder – um noch einen letzten Versuch zu machen, an einer distributiven Gerechtigkeit festzuhalten – ist der Mensch mit all seinen Komplexitäten und Verstrickungen gar nicht in der Lage, schuldenfrei zu bleiben, selbst wenn er es gar nicht weiß, so dass Gott ihn dauernd strafen und erziehen muss?<sup>5</sup> Hier sind wir genau bei den Fragen nach der Gottesbeziehung angesichts des Leids, die das Ijobbuch facettenreich und auf höchstem literarischem Niveau bearbeitet.

---

<sup>3</sup> Loretz: Psalmen, 489.

<sup>4</sup> Zu den folgenden Überlegungen vgl. Schnocks: Vergänglichkeit.

<sup>5</sup> Biblisch wird diese Art der Problematik etwa in Lev 5,14–26 derart bearbeitet, dass das Ascham-Opfer einen möglichen Umgang für unbewusst begangene Übertretungen anbietet. Vgl. dazu jetzt Hieke: Levitikus, 85–88.276–293.

### 3. Psalm 103 – Text und Überblick

In Ps 103<sup>6</sup> wird die Rede von der Barmherzigkeit Gottes zum bestimmenden Thema. Der Psalm führt den biblischen Diskurs zum Thema theologisch insofern einen Schritt weiter, als es nun nicht mehr nur darum geht, dass der ungerecht Bedrängte gerettet werden muss. Hier stellt sich vielmehr die Frage, wie der gerade nicht sündenfreie Mensch gerettet werden kann, und zwar als Akt der göttlichen Gerechtigkeit! Ich übersetze den Psalm:

1 Von David.

Segne, meine „Seele“ (נַפְשׁ), JHWH  
und alles in mir seinen heiligen Namen!

2 Segne, meine „Seele“, JHWH  
und vergiss nicht alle seine Wohltaten!

3 Der Vergebende alle deine Sünden,  
der Heilende alle deine Krankheiten,  
4 der Auslösende aus der Grube dein Leben,  
der dich Krönende mit Liebe (חַסֵּד) und Erbarmen (רַחֲמִים),  
5 der Sättigende mit Gutem, solange du bist,<sup>7</sup>  
es erneuert sich wie beim Geier deine Jugend.

6 Vollbringend Gerechtigkeitstaten (צְדִיקָה pl.) ist JHWH,  
und Rechtsentscheide für alle Bedrückten.

7 Erkennen ließ er seine Wege den Mose,  
die Kinder Israels seine Taten:

8 Barmherzig (רַחוּם) und gnädig ist JHWH,  
langmütig und groß an Liebe (חַסֵּד).

9 Nicht für immer wird er streiten,  
und nicht auf ewig wird er grollen.

10 Nicht nach unseren Vergehen tat er an uns  
und nicht nach unseren Sünden hat er uns vergolten.

11 Ja, wie das Hoch-Sein des Himmels über der Erde,  
war mächtig seine Liebe (חַסֵּד) über denen, die ihn fürchten.

12 Wie das Fern-Sein des Aufgangs vom Untergang,  
hat er entfernt von uns unsere Freveltaten.

13 Wie das Sich-Erbarmen (רַחַם inf. pi.) eines Vaters über Kinder,  
hat sich erbarmt (רַחַם pi.) JHWH über die, die ihn fürchten.

<sup>6</sup> Unter den neueren Arbeiten zu Ps 103 vgl. neben dem Kommentar von Hossfeld/Zenger: Psalmen; auch: Auffret: Père; Fokkelman: Psalm; Gregory: Background; Pickut: Observations; Spieckermann: Lebenskunst.

<sup>7</sup> Zur weit verbreiteten Textkritik an dem offenbar schon für LXX problematischen Wort עֲדִיךָ vgl. Hossfeld/Zenger: Psalmen, 54. Man vermutet häufig eine Metathese des י und liest statt MT „עֲדִיךָ dein Schmuck“ „עֲדִיךָ, deine Dauer / solange du bist“, was auch zu Ps 104,33 passt.

- 14 Ja er, er hat erkannt unser Gebilde,  
ist eingedenk, dass wir Staub sind.
- 15 Der Mensch, wie Gras sind seine Tage,  
wie die Blüte des Feldes, so blüht er.
- 16 Ja, ein Wind geht über sie hin und sie ist nicht,  
und nicht mehr weiß um sie ihr Ort.
- 17 Aber die Liebe (אהבה) JHWHs ist von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen,  
die ihn fürchten,  
und seine Gerechtigkeit (צדקה) gilt Kindeskindern,
- 18 denen, die seinen Bund bewahren,  
und denen, die seiner Anweisungen gedenken, um sie zu tun.
- 19 JHWH, im Himmel hat er aufgestellt seinen Thron  
und seine Königsherrschaft, über alles herrscht sie.
- 20 Segnet JHWH, seine Boten,  
ihr Machtvollen an Stärke, Vollbringer seines Wortes  
indem ihr hört<sup>8</sup> auf die Stimme seines Wortes!
- 21 Segnet JHWH, all seine Scharen,  
ihr seine Diener, Vollbringer seines Willens!
- 22 Segnet JHWH, all seine Werke an allen Orten seiner Herrschaft!
- Segne, meine „Seele“, JHWH!

Strukturell gliedert sich der Psalm in eine Einleitung, bestehend aus dem Lobaufruf in den VV. 1–2 mit partizipial formulierter Begründung (VV. 3–5), einen in drei Strophen unterteilten Hauptteil des Psalms in den VV. 6–10.11–13.14–18<sup>9</sup> und einen Abgesang in VV. 19–22.<sup>10</sup> Für die Abgrenzung der letzten Struktureinheit ist die Beobachtung ausschlaggebend, dass die Verse gerahmt werden durch die Wurzel משל (VV. 19.22), die sonst in diesem Psalm nicht begegnet.<sup>11</sup> Literarhistorisch bilden entsprechend der bereits zitierten Beobachtung von Loretz die VV. 1–18 einen in sich geschlossenen und vermutlich einheitlichen Text, der in VV. 19–22 um einen Abgesang erweitert wurde,<sup>12</sup> der das Thema des göttlichen Königtums integriert, was von der Komposition des vierten Psalmenbuchs her gut erklärbar ist.

Der Psalm beginnt formal als Lobgesang, was die hymnischen Partizipien in den VV. 3–5 ohne und in V. 6 mit Artikel deutlich unterstreichen. Das hier konventionell und missverständlich mit „Seele“ wiedergegebene Wort נפש hat bekanntlich nichts mit einer dualistischen Leib-Seele-Trennung zu tun, sondern

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Übersetzung KBL: 485, 26d).

<sup>9</sup> Zur Abgrenzung dieser Abschnitte und ihrem sachlichen Zusammenhang s.u.

<sup>10</sup> Zu einer ähnlichen Gliederung des Textes vgl. Hossfeld/Zenger: Psalmen, 57.

<sup>11</sup> Gegen Fokkelman: Psalm, 114.

<sup>12</sup> Zu detaillierteren Argumenten und zum Gespräch mit der jüngeren Forschung vgl. Schnocks: Vergänglichkeit, 239f.

bezeichnet das lebendige Individuum insgesamt, die Vitalität oder mit Horst Seebass „die Seelenkraft, das Sprudeln von Personalität, die alle tristesse banende Energie“<sup>13</sup>. Damit ist die Lobaufforderung, die dann in Ps 103,22; 104,1.35 als Rahmung wiederkehrt und so die Nachbarpsalmen verbindet, eine Selbstaufforderung des betenden Ichs in einem ganz umfassenden Sinn.

Entscheidend ist nun der Gedankengang, der hier aufgebaut wird. In den VV. 3–5 wird JHWH als der besungen, der dem einzelnen betenden Ich des Psalms zum Retter wird. Gleichzeitig ist V. 3 so etwas wie eine dann in VV. 4–5 kurz entfaltete Themenangabe, eine Brille, mit der der ganze Psalm gelesen werden will. Ricoeur würde vom *mood* des Gedichtes sprechen.<sup>14</sup> Zunächst wird hier mehrdimensional eine Rettung vom Tode gezeichnet, wenn einerseits von Sünden, Krankheiten, der Grube – also dem Grab – und andererseits von Vergebung, Heilung und Auslösung die Rede ist. Dann aber geht es um mehr als um das bloße Leben. Krönung, Sättigung und erneuerte Jugend lassen vielmehr an ein wirklich gelungenes Leben in Fülle denken. Alles, was hier ausgesagt wird, sind göttliche Eigenschaften und Tätigkeiten im engen Sinn. Gott handelt hier am betenden Ich, wie ein Mensch es nicht könnte, wenn er umfassend vergibt, heilt, versorgt und sogar vom Tode rettet. Die Krönung in V. 4 nennt dann Substantive, die diese Zuwendung charakterisieren:  $\text{סָדַק}$  was mit „Liebe“, „Gunst“, „Huld“ oder „Gnade“ immer nur unzureichend wiedergegeben werden kann, und der Abstraktplural  $\text{רַחֲמִים}$  „Erbarnten“. Es ist diese umfassend positive Gottesbeziehung, mit der das betende Ich hier gekrönt wird. Dabei fällt auf, dass  $\text{סָדַק}$  bereits in Ps 90,14; 92,3 jeweils an strukturell wichtigen Positionen im vierten Psalmenbuch belegt ist, bevor es dann hier in Ps 103 zusammen mit der Wurzel  $\text{רָחַם}$  zum Schlüsselwort wird.

#### 4. Die Struktur des Hauptteils: Ps 103,6–18

Nach der Einleitung gliedert sich der Hauptteil des Psalms in drei Strophen, die die Frage nach der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ausführlich und vollständig bearbeiten. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich darauf, diesen Gedankengang nachzuzeichnen und wollen so die Aussage von Loretz, dass die Schlussverse an einen abgeschlossenen Text anschließen, bestätigen.

Die Strophen können recht klar durch die folgenden Beobachtungen abgegrenzt werden: V. 6 beginnt mit dem Partizip  $\text{עֹשֶׂה}$ , das aber nun im Gegensatz zu den VV. 3–5 nicht mehr mit dem Artikel verbunden ist. Die Strophe beginnt so mit einer Beschreibung dessen, was JHWH „tut“, nämlich „Gerechtigkeitstaten“ und „Rechtsentscheide“. Dieselbe Verbwurzel beschließt diese Strophe (V. 10:  $\text{עָשָׂה}$ ), sagt jetzt aber aus, was JHWH nicht „tut“, nämlich entsprechend der Vergehen an den Betenden handeln. Die erste Strophe wird zudem mit einer Reihe

<sup>13</sup> Seebass: *næpæš*, 544.

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Konzept: Schnocks: Rettung, 38f.

negierter Aussagen abgeschlossen, wobei jede poetische Zeile mit ולא beginnt. Gleichzeitig rahmen die Wurzel עשה (erstes Wort in V. 6 und letztes Wort in V. 18) und das Nomen צדקה (V. 6 und V. 17, der mit V. 18 eine syntaktische Einheit bildet) den gesamten Hauptteil. Dabei wandelt sich das Subjekt von עשה. Geht es in V. 6 um das Tun Gottes, so in V. 18 um die, „die seiner Anweisungen gedenken, um sie zu tun“. Diese Rahmung verweist damit auf Gott und Mensch als in ihrem Tun korrespondierende Größen. Genau diese Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die die Differenz zwischen beiden wahr, enthält, wie wir sehen werden, den Schlüssel zur Lösung des Problems von Gerechtigkeit und Erbarmen.

Die beiden folgenden Strophen beginnen jeweils mit emphatischem כי (VV. 11.14: „Ja“). Die wichtigste Beobachtung zu ihrer Abgrenzung ist die Rahmung der zweiten Strophe (VV. 11–13) durch die Wiederholung von על־יראיו „über denen/die, die ihn fürchten“ am Ende des ersten und letzten Satzes.<sup>15</sup> Die drei Strophen sind kunstvoll komponiert und untereinander mit einem Netzwerk aus Stichworten verbunden, die wiederum inhaltlich für das Argument entscheidend sind, das der Psalm führt. Diese Stichworte sind חסד und רחם in VV. 6–10 und 11–13, חסד und על־יראיו in VV. 11–13 und 14–18 und עולם und ידע, צדקה, עשה in VV. 6–10 und 14–18. Der Gottesname steht in der ersten Verszeile der ersten Strophe (V. 6) und in der letzten Verszeile der zweiten (V. 13). In der dritten Strophe steht er nur in V. 17 am Beginn des langen Satzes, der gewissermaßen die Lösung für die ganze Passage präsentiert. Darüber hinaus begegnet das Tetragramm als Teil des Zitats in V. 8 im Zentrum der ersten Strophe. Die letzte Strophe beginnt mit einem betonten Verweis auf JHWH mit dem selbstständigen Personalpronomen (V. 14).

Die drei Strophen beschreiten drei verschiedene Wege, wie das Wunder des göttlichen Erbarmens verstanden werden kann. Die erste Strophe (VV. 6–10) beschreitet den Weg, auf die Entstehungsgeschichte Israels zu schauen und juristisch zu denken. Die zweite Strophe (VV. 11–13) fragt nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem fehlerhaften Menschen. Die dritte Strophe (VV. 14–18) schließlich bringt die menschliche Vergänglichkeit und die Zeitkonzeption ins Spiel.

## 5. Warum ist Gott barmherzig? – Das Argument des Psalms

Die erste Strophe (VV. 6–10) setzt zunächst damit ein, die subjektive Erfahrung der umfassenden Rettung des betenden Ichs aus der Einleitung (VV. 3–5) in Israels ureigensten Traditionen zu verankern. Die Erfahrungen werden so verobjektiviert und abgesichert. V. 6 betont zunächst die rettende Gerechtigkeit JHWHs, nennt als Adressaten aber nun schon verallgemeinernd „alle Bedrückten“. V. 7 zeichnet Mose in seinem exklusiven Gottesverhältnis als den, der wie

<sup>15</sup> Vgl. Fokkelman: Psalm, 111.

sonst auch Abraham in Gen 18 in die „Wege“, also in die Pläne und Verhaltensweisen Gottes eingeweiht wird.<sup>16</sup> Das kann an das Exodusgeschehen und vielleicht speziell an Ex 33 erinnern, so dass der folgende Vers vorbereitet wird und einen Kontext bekommt. Gleichzeitig wird durch den Mosebezug auch ein Verweis auf Ps 90, den einzigen Mosepsalm, gesetzt. In diesem Psalm findet sich in V. 12 eine Bitte, die wieder terminologisch eng mit der Fürsprache des Mose in Ex 32,12 verbunden ist:

Kehre zurück JHWH – bis wann? –  
und habe Erbarmen mit deinen Knechten.

Nimmt man diese Leserführung auf, so ist Ps 103,8 ein Zitat der Gnadenformel von Ex 34,6, die hier Teil einer Gottesrede ist. Die Zuschreibung von Erbarmen und Liebe Gottes wird damit in einer Selbstaussage Gottes verankert, sie wird mit dem grundlegenden Ort der Gottesoffenbarung, dem Sinai, verbunden und schließlich dort mit einer Situation, die den Neuanfang der Gottesbeziehung Israels nach der Maximalsünde des Goldenen Kalbes bedeutet. In Num 14 greift Mose selbst die Gnadenformel in einer Fürbitte auf und gewinnt aus ihr ein erfolgreiches *argumentum ad deum*, dem Volk zu verzeihen. Vor diesem Hintergrund bekommt Ps 103,10 ein enormes Gewicht: Dass Israel am Sinai und in der Wüste überlebt hat, ist letztlich der Beweis dafür, dass Gott nicht in einer distributiven Gerechtigkeit gefangen ist, sondern dass seine Gerechtigkeit die Sündenvergebung einschließen kann.

Innerhalb des Psalms wirkt dieser Rekurs auf die Gründungsgeschichte Israels einerseits auf die Reflexionen des betenden Ichs vom Anfang zurück und bestätigt sie. Andererseits knüpfen die folgenden Abschnitte der VV. 11–13.14–18 daran nochmals an. Sie verarbeiten nun anthropologische Gedanken aus den Vergänglichkeitsklagen der vorangehenden Psalmen, um zu ergründen, warum JHWH gerade als der sündenvergebende Gott gerecht ist. Die Antwort, die die erste Strophe mit Blick auf den Gründungsmythos Israels entwickelt, wird nun verschränkt mit den universelleren Anfragen besonders der Ps 90; 102. Dabei verschiebt sich sachlich vielleicht schon in VV. 11–13, sicher aber ab V. 14 der Fokus vom „wir“ des Gottesvolkes ins allgemein Menschliche und schwenkt am Ende (V. 18) wieder zum speziellen Gottesverhältnis Israels zurück.

Die zweite Strophe (VV. 11–13) besteht aus drei Vergleichen, die mit Vergangenheitsformen die Liebe/Huld und die Sündenvergebung Gottes als Erfahrungswirklichkeiten von kosmischen Dimensionen darstellen und für das erfahrene Erbarmen auf die Eltern-Kind-Beziehung verweisen. Fokkelman hat diese

---

<sup>16</sup> Auf der Ebene des vierten Psalmenbuchs kompensiert Ps 103,7 die negative Aussage über die gesamte Wüstengeneration in Ps 95,10. Der Vorwurf, die Väter hätten Gottes Wege nicht erkannt (על + ידך + Suffix), wird nun ebenso formuliert in die Aussage über Gottes besonderes Handeln an Mose umgewandelt.

Passage mit Recht als „[t]he central unit of the composition“<sup>17</sup> bezeichnet. Die Struktur ist insofern konzentrisch als, wie schon bemerkt, die VV. 11 und 13 jeweils mit על־יְרֵאֵיו enden und eine göttliche Tätigkeit enthalten, die eine Hinwendung zum Menschen hin ist, während der zentrale Vers mit der Entfernung der Freveltaten von einer göttlichen Handlung spricht, deren Dynamik von der „wir“-Gruppe weg führt.

Es ist diskutiert worden, ob man den Gebrauch von קָרַח hier mit der juristischen Verwendung des Verbs in den Elephantine-Papyri in Verbindung bringen kann.<sup>18</sup> Pickut hat wohl zurecht eingewendet, „that the separation enacted by the root *RHQ* in the Aramaic legal context is significantly different from the situation being described in Ps. ciii 12.“<sup>19</sup> Andererseits unterstreicht der direkte Kontext des Verses die Verbindungen zwischen der Realität des göttlichen Erbarmens und juristischer Terminologie. In V. 9 heißt es von Gott, dass er mit der „wir“-Gruppe „streitet“ – wenn auch nicht „für immer“ –, und das hier benutzte Verb קָרַח bedeutet auch „einen Rechtsstreit führen“. Wenn man entsprechend der Leserichtung von den negierten Aussagen in den VV. 9–11 her den Vergleich in V. 12 vor diesem Hintergrund liest, kann man ihn verstehen als „God has not pressed his legal claims“<sup>20</sup>. Aber kann ein juristischer Hintergrund die kosmischen Dimensionen der VV. 11–12 erklären? Ab V. 11 werden die Kategorien von Gerechtigkeit und Erbarmen, insofern sie für Menschen verstehbar sind, überschritten. Die räumlichen Dimensionen von Himmel und Erde (V. 11) und von Sonnenaufgang und Untergang sind der unmittelbaren menschlichen Erfahrung entzogen. Und so ist es auch Gott! Wenn V. 7 festgestellt hatte, dass Gott Mose und die Kinder Israels seine Wege und Taten erkennen ließ, könnte das Missverständnis entstehen, dass Gott, seine Gerechtigkeit, sein Erbarmen oder auch sein Zorn für Menschen zugänglich oder gar berechenbar seien. Schon Ps 90,11 hatte das gründlich infrage gestellt:

Wer erkennt die Macht deines Zorns  
und gemäß der Furcht vor dir deine Wut?

Ps 103 zeigt hier nicht nur literarische, sondern geradezu didaktische Qualitäten. Ausgerechnet die Aussage, dass das göttliche Erbarmen alle menschlichen Erwartungen übersteigt, wird nochmals in die Erfahrungswelt rückgebunden. Der Vergleich des Erbarmens Gottes mit dem eines Vaters gegenüber seinen Kindern (V. 13) ist unmittelbar zugänglich, weil er tief in der menschlichen Lebenswirklichkeit verwurzelt ist, aber er erinnert uns gleichzeitig auch daran, dass

---

<sup>17</sup> Fokkelman: Psalm, 109; vgl. ähnlich, aber mit leicht abweichender Abgrenzung der Einheiten: Auffret: Pêre.

<sup>18</sup> Vgl. Gregory: Background und die Antwort von Pickut: Observations.

<sup>19</sup> Pickut: Observations, 553.

<sup>20</sup> Pickut: Observations, 554.

Menschen ihre Liebe nicht nur als Erfahrung der Selbsttranszendenz, sondern auch als eine Art Offenbarungsmedium begreifen können.

In Ps 103,14–18 kommt es dann zur erstaunlichsten Wende in diesen Psalmen. Ps 90 und 102 beklagten die menschliche Vergänglichkeit bitter und sie konnten dieses Schicksal dem selbst überzeitlichen Schöpfergott (Ps 90,2.4; 102,13.26.28) geradezu zum Vorwurf machen (Ps 90,3.9.10; 102,11.12). Der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur wird hier zu einem schmerzhaft empfundenen Problem, das eine schier unüberwindbare Distanz zwischen beiden aufbaut. Ps 103 nun erhebt die menschliche Vergänglichkeit geradezu zum Begnadigungsgrund im Blick auf die moralische Unvollkommenheit des Menschen. Weil Gott diese Natur des Menschen verstanden hat (V. 14), erbarmt er sich. Und auch umgekehrt gilt nun: die Beständigkeit Gottes, für den nach Ps 90 tausend Jahre wie ein Tag sind, reißt nun keinen unendlichen Graben zwischen ihm und seinen allzu unbeständigen Geschöpfen auf, sondern das Beständige an Gott sind eben seine Liebe und seine Gerechtigkeit (V. 17). Wenn man diese letzten Verse anders als Loretz, wie zuletzt Hossfeld<sup>21</sup> nicht mehr zum Grundpsalm zählt, wird man hier eine Differenz im Gerechtigkeitskonzept, eine Art Einschränkung der Redaktion gegenüber einem Zuviel an göttlicher Vergebung reklamieren. Gerade der Rekurs auf die folgenden Generationen und den Bund ist im vierten Psalmenbuch aber komplex und kann aus meiner Sicht vom Bezug zur Gnadenformel her nicht hinreichend erklärt werden.<sup>22</sup>

## 6. Der Abgesang: Ps 103,19–22

Welche Funktion hat nach einem solch fulminanten Gedankengang die Fortschreibung des Psalms in den VV. 19–22? Ich möchte hier nur wenige Aspekte nennen:

Zunächst hat Loretz wohl mit seiner religionsgeschichtlichen und gattungsgeschichtlichen Einordnung im Ergebnis Recht behalten: Alles spricht dafür, dass wir es hier einerseits mit relativ späten, jedenfalls nachexilischen Versen zu tun haben und dass sie andererseits nicht mit einem kultischen Sitz im Leben in Verbindung gebracht werden können. Es ist hier vielmehr geradezu offensichtlich, dass die Verse nun auch eine Kontextverknüpfung mit den JHWH-Königpsalmen Ps 93–100 bilden – Loretz stellt diese Verbindung ja explizit her – und so die ohnehin tiefe Verankerung des Psalms im vierten Psalmenbuch weiter ausbauen. Sie sind daher kein Produkt des Kultes, sondern der Literatur gewordenen Psalmentheologie. Allerdings werden allein schon über die Stichwortverknüpfung „Himmel“ (VV. 11.19) die universalisierenden Aussagen über

<sup>21</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger: Psalmen, 56–57.60–61. Er schließt sich hier Spieckermann: Barmherzig, 10–11 mit Anm. 29 an. Allerdings wurden diese Argumente zu Recht bestritten von Metzger: Lobpreis, bes. 130 Anm. 20.

<sup>22</sup> Vgl. Schnocks: Bund.

das Erbarmen Gottes der VV. 11–12 nun in das Licht einer Theologie der universalen Königsherrschaft JHWHs gestellt.

Dann haben die Verse auch die Funktion eines poetisch auskomponierten Decrescendos. Die Spitzenaussage der ewigen Liebe (אהבה) Gottes in V. 17 wird zwar in V. 19 zunächst durch die seiner kosmischen Herrschaft flankiert. Aber von nun an werden die Lobaufforderungen an die Boten und Werke JHWHs in der Abfolge Trikolon – Bikolon – Monokolon gewissermaßen immer „kleiner“. In der letzten Verszeile ist dann der Psalm wieder bei der Selbstaufforderung des betenden Ichs aus V. 1 angekommen. Aber nun ist diese Selbstaufforderung zum Gotteslob, von dessen Begründungen der ganze Diskurs ausgegangen war, eingebunden in das universale Lob aller göttlichen „Werke an allen Orten seiner Herrschaft“ (V. 22).

Theologisch führt die Fortschreibung mit ihrer Universalisierung im Gefolge der JHWH-Königpsalmen nicht zu einer Relativierung des zuvor so umfassend formulierten Erbarmens Gottes zu Gunsten einer globalen ethischen Normierung. Das liegt sicher auch daran, dass hier nicht – wie etwa in Ps 149 – das Gerichtshandeln des Königsgottes in ein internationales Strafgericht transformiert wird, sondern es vielmehr positiv um all die universalen Agenten des Gotteswillens geht. Damit gilt aber auch für den Endtext des Psalms: Die Gerechtigkeit Gottes wird nicht der Möglichkeit beraubt, im Sinne einer Durchsetzung der kosmischen Rechtsordnung auch die Schuldigen in die Schranken zu weisen, wenn Barmherzigkeit nicht nur die Rettung des Bedrängten bedeutet, sondern auch einen Umgang mit menschlicher Schuld umfasst, der Heilung und Leben ermöglicht und fördert. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gehören damit zusammen, gerade weil die Spannung, die zwischen ihnen besteht, nicht aufzulösen ist. Biblische Texte bezeugen uns diese Spannung als Erfahrungen von Menschen mit dem lebendigen Gott.

### Literaturverzeichnis

Auffret, Pierre: Un père envers des fils. Nouvelle étude structurelle du Psaume 103. In: Theoforum 37 (2006), 25–43.

Fokkelman, Jan: Psalm 103: Design, Boundaries, and Merges. In: Becking, Bob/Peels, Eric [Hg.]: Psalms and Prayers. Papers read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentische Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006, Leiden 2007, 109–118.

Gregory, Bradley C.: The Legal Background of the Metaphor for Forgiveness in Psalm CIII 12. In: VT 56 (2006), 549–551.

Hieke, Thomas: Levitikus 1–15 (HThK.AT), Freiburg 2014.

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: Psalmen 101–150 (HThK.AT), Freiburg 2008.

Loretz, Oswald: Die Psalmen. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolo-  
metrie und Textologie der Psalmen (AOAT 207), Kevelaer 1979.

Metzger, Martin: Lobpreis der Gnade: Erwägungen zu Struktur und Inhalt von  
Psalm 103. In: Weippert, Manfred/Timm, Stefan [Hg.]: Meilenstein. FS H. Donner  
(ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 121–133.

Pickut, William D.: Additional Observations Relating to the Legal Significance of  
Psalm ciii 12. In: VT 58 (2008), 550–556.

Seebass, Horst: Art. *Næpæš*. In: ThWAT V, Stuttgart 1986, 531–555.

Spieckermann, Hermann: Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus  
Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91), Tübingen 2014.

——: „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“. In: ZAW 102 (1990), 1–18.

Schnocks, Johannes: Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen  
Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göt-  
tingen 2009.

——: „Verworfen hast du den Bund mit deinem Knecht“ (Ps 89,40). Die Diskussion  
um den Bund in Ps 89 und dem vierten Psalmenbuch. In: Dohmen, Chris-  
toph/Frevel, Christian [Hg.]: Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der  
Bibel. FS F.-L. Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 195–202.

——: Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten  
Psalmenbuch (BBB 140), Berlin 2002.