

HANDKOMMENTAR ZUM ALTEN TESTAMENT  
HERAUSGEGEBEN VON D. W. NOWACK

Psalmen

übersetzt und erklärt von Friedrich Baethgen

GÖTTINGEN  
VANDENHOECK  
&  
RUPRECHT



Ex  
*Libris*  
Hoenerbach











# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

**D W. Nowack**

o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

~~~~~  
II. Abteilung, *Die poetischen Bücher*, 2. Band.  
~~~~~

## Die Psalmen

übersetzt und erklärt

von

**D Friedrich Baethgen,**

o. Prof. d. Theol. in Berlin.

Dritte neubearbeitete Auflage.



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1904.



1. Auflage 1892.
  2. neubearbeitete Auflage 1897.
- 

*Das Recht der Übersetzung bleibt vorbehalten.*

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Hüb, Göttingen.

## Vorwort zur dritten Auflage.

Für die Neubearbeitung meines Psalmenkommentars waren in erster Linie Sievers' *Metrische Studien* massgebend. Was ich und mit mir die alttestamentliche Wissenschaft diesem hervorragenden Werk verdankt, wird jeder Kundige leicht erkennen. Fast könnte es für uns Alttestamentler beschämend sein, dass ein Nicht-Hebraist uns lehren musste, die hebräischen Verse zu lesen, hätte nicht schon Goethe es ausgesprochen, dass die Fachwissenschaften gelegentlich gerade den Liebhabern die grössten Fortschritte zu verdanken gehabt haben. Auch Astruc war nicht Theologe.

Die sonstige seit 1897 erschienene Literatur über die Psalmen habe ich, soweit sie mir zugänglich war, überall verglichen, genannt aber mit vereinzelt Ausnahmen nur dann, wenn ich ihr etwas entnommen habe. Eine kurze Erklärung schuldo ich dem Leser, warum ich auf die Polemik gegen Duhm fast ganz verzichtet habe. Sein im Jugendstil geschriebener Psalmenkommentar ist, wie andere Bücher dieses Gelehrten, mit allerlei Ungezogenheiten gegen Fachgenossen reich ausgestattet. *Naturam furca expellat, tamen usque recurret.* In sachlicher Beziehung hält er es mit der eigensinnigen Dame bei Juvenal: *Sit pro ratione voluntas.* Das hat den Vorteil, dass man sich nun auch nicht mit Widerlegungen aufzuhalten braucht; denn auf dekretieren in der Wissenschaft braucht man nicht zu reagieren, und Ausrufungszeichen und Gedankenstriche, ausgiebiger Gebrauch des Worts »natürlich«, sowie verschiedenartige Kraftausdrücke können als Beweismittel nicht anerkannt werden. Ich habe daher der oft lockenden Versuchung, auf unnötige Bemerkungen die nötige Antwort zu geben, im Kommentar auch tapfer Widerstand geleistet und bin ihr nur ein paar Mal erlegen. Dagegen habe ich Duhm überall da genannt, wo ich ihm Belehrung verdanke. Die heutzutage bisweilen geübte Methode, von vornherein auf alle Prioritätsansprüche zu verzichten und sich dadurch der Verpflichtung, den Vorgänger zu nennen, für enthoben zu erachten, kann ich nicht billigen; sie ist zu bequem.

Für freundliche Hülfe beim Korrekturlesen, die mir in Nord und Süd zu teil geworden ist, spreche ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus. Ein paar durch meine Schuld stehn gebliebene Druckfehler sind am Schluss des Kommentars (S. 438) berichtet.

Den durch den vermehrten Inhalt der dritten Auflage nötig gewordenen Raum habe ich soviel wie möglich durch Streichungen nicht unbedingt notwendiger Abschnitte der zweiten Auflage zu gewinnen gesucht. Die Anlage und den Charakter meines Kommentars aber habe ich nicht ändern wollen. Ich kann nun einmal das Heil der Exegese nicht in dem ängstlichen Meiden alles gelehrten Apparats erblicken, und ich bin zu altmodisch, um verstehn zu können, weswegen unsren Söhnen alles das als fertiges Resultat dargeboten werden soll, was wir uns in harter Arbeit erst haben erkämpfen müssen.

Die nächste Aufgabe der Psalmenauslegung ist die Herstellung eines metrisch angeordneten kritischen Textes mit möglichst vollständigem Apparat. Nachdem mir die Neubearbeitung meines Kommentars vergönnt gewesen ist, wage ich zu hoffen, auch diese Arbeit, für die ich das Material grösstenteils zur Verfügung habe, noch beenden zu können.

Rohrbach bei Heidelberg, den 8. November 1903.

**Friedrich Baethgen.**

---



## Abkürzungen

### der zitierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Akt = Akta, Apostelgesch.	Jer = Jeremias	Phl = Philipperbrief
Aq. = Aquila	Jes = Jesaias	Phm = Philemonbrief
Am = Amos	Jo = Joel	Prv = Proverbien
Apk = Apokalypse	Job = Hiob	Ps = Psalmen
Bar = Baruch	Joh = Johannes(Ev.u.Briefe)	Reg = Königsbücher
Chr = Chronik	Jon = Jonas	Röm = Römerbrief
Cnt = Canticum	Jos = Josua	Rt = Ruth
Dan = Daniel	Jud = Judasbrief	Sam = Samuel
Dtn = Deuteronomium	Koh = Koheleth	Sap = Sapientia
Eph = Epheserbrief	Kol = Kolosserbrief	JSir = Jesus Siracida
Esr = Esra	Kor = Korintherbriefe	Sym. = Symmachus
Est = Esther	Lev = Leviticus	Syr. = Syrus
Ex = Exodus	Lk = Lukas	Targ. = Targum
Ez = Heseziel	Mak = Makkabäer	Theod. = Theodotion
Gal = Galaterbrief	Mal = Maleachi	Ths = Thessalonicherbriefe
Gen = Genesis	Mch = Micha	Thr = Threni
Hab = Habakuk	Mk = Markus	Tim = Timotheusbriefe
Hag = Haggai	Mt = Matthaëus	Tit = Titusbriefe
Hbr = Hebräerbrief	Na = Nahum	Tob = Tobias
Hos = Hosea	Neh = Nehemia	Vulg, Vg = Vulgata
Jak = Jakobusbrief	Num = Numeri	Zch = Zacharias
Jdc = Judicum liber	Ob = Obadja	Zph = Zephania
Jdt = Judith	Pt = Petrusbriefe	

---

G-Buhl = Gesenius Lexicon herausgeg. von Buhl
G-K = Gesenius hebr. Grammatik bearb. von Kautzsch (letzte Auflage).
HbA <sup>2</sup> = Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2. Aufl. besorgt von Baethgen
Hier. = Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, ed. de Lagarde
JBL = Journal of Biblical Literature
JpTh = Jahrbücher für protest. Theologie
KAT <sup>3</sup> = Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader. 3. Aufl. von H. Zimmern und H. Winckler
RE = Herzogs Realencyclopädie
StKr = Theol. Studien und Kritiken
ThT = Theologisch Tijdschrift
ZATW = Stades Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft
ZDMG = Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft
ZDPV = Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins
ZwTh = Hilgenfelds Zeitschrift f. wissensch. Theologie

---

# Einleitung.

## § 1. Name, Inhalt und Einteilung der Psalmen.

Das alte Israel war ein sangesfrohes Volk. Die Hirten sangen bei den Herden, die Bauern bei der Ernte, die Winzer beim Keltern. Wurde ein Brunnen gegraben, so sang man der hervorsprudelnden Quelle zu. Bei der Hochzeit erklangen Lieder zum Preise des Bräutigams und der Braut. Die Helden, die sich im Kriege hervorgetan hatten, wurden bei der Heimkehr von den Frauen mit Gesang und Reigen empfangen, und waren die Streitbaren im Kampf gefallen, so lebte ihr Gedächtnis im Liede fort. Alljährlich vier Tage besangen die Töchter Israels auf einem eigenartigen Sühnefest in Klageliedern das Schicksal ihrer Schwester, der Tochter Jephtas, des Gileaditers; und als Gegenbild zeigt der Prophet die vornehmen Israeliten beim üppigen Mahl, wie sie auf der Harfe klimpern und Lieder dazu singen, als könnten sie's so gut wie David. Und wie in Horaz' Tagen die übel berüchtigten syrischen Flötenbläserinnen in den Strassen Roms ihr Wesen trieben, so zog zu Jesaias' Zeit in Jerusalem die Dirne mit der Harfe umher und sang ihre Lieder, um sich in Erinnerung zu bringen.

In besonderer Weise hat aber das Lied in Israel von alters her im Dienst des von den Vätern ererbten Glaubens gestanden. Als Israel aus Ägypten zog, und das Meer sich über Pharaos Heer ergossen hatte, da nahm Mirjam, die Prophetin, die Handpauke, und alle Weiber zogen hinter ihr her mit Pauken und Reigen; Mirjam aber sang ihnen vor:

»Singet Jahve, denn hoch ist er und hehr;  
Ross samt Reuter warf er ins Meer!«

Und als die gefangenen Israeliten an den Wassern Babels sassen und weinten und ihre Harfen an die Weiden gehängt hatten, da verlangten doch die Sieger noch Zionslieder von ihnen zu hören, d. h. Lieder zum Lobe des Gottes, der in Zion gethront hatte, als ob dies das Wertvollste wäre, was sie aus den armseligen Verbannten noch herauspressen könnten. Seine Zionslieder oder Psalmen sind in der Tat das Beste, was Israel den Völkern der Welt hat geben können.

Die zunächst für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmte Sammlung dieser Lieder ist der Psalter. *Ψαλτήριον* ist im Cod. Alex. der LXX die *Ἀψαλτήριον* Überschrift des Psalmenbuchs. Das Wort bedeutet nach Suidas dasselbe wie



<sup>הַנְּבִיל, הַנְּבִיל</sup> *ναβλα* oder *ναυλα*, d. i. נְבִילָה = הַנְּבִיל, also eigentlich ein Saiteninstrument, und ist dann auf die Liedersammlung übertragen, wie unser »Psalter und Harfe«, »Zionsharfe«, »Leyer und Schwert«. In den meisten Handschriften der LXX ist *Ψαλμοί* Bezeichnung der Sammlung; ähnlich im Neuen Testament *Βίβλος ψαλμῶν* Lk 20<sup>42</sup> Akt 1<sup>20</sup>. *Ψαλμός* ist »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied« und ist die regelmässige Übersetzung von מְזֻמָּר. Dies hebräische Wort ist jedoch noch nicht im A.T., sondern erst in der syrischen, arabischen und äthiopischen Kirche Name aller Psalmen geworden (s. unten § 7). Im Text des A.T. findet sich überhaupt noch kein gemeinsamer Name für die Psalmen und das Psalmenbuch. Im synagogalen Sprachgebrauch und in den Ausgaben der Bibel ist die gemeinsame Bezeichnung סֵפֶר תְּהִלִּים, oder nur תְּהִלִּים, kontrahiert תְּלִים, mit aramäischer Pluralendung תְּלִין. Diese Bezeichnung kennt bereits Origenes (bei de Lagarde, *Novae Psalterii graeci editionis specimen*). Nach ihm wurde das Buch *καθ' Ἑβραίους* genannt: *Σεφαρθελλεῖμ*, d. i. סֵפֶר תְּלִים; ähnlich Hippolytus *ibid.* *Σέφρα θελείμ*, wofür *Σεφαρθελείμ* zu lesen sein wird, und Hieronymus im *Psalterium iuxta Hebraeos sephar tallim*. Dagegen lautete der Titel der Psalmen in der Hexapla nach einer von Mercati veröffentlichten Glosse aus einer Hs. der Ambrosiana *σεφρ ἀθελλείμ*, das entweder aus *σεφρα θελλίμ* verschrieben ist, oder סֵפֶר תְּהִלִּים mit Artikel voraussetzt. Der Singular תְּהִלָּה »Lobgesang« findet sich in der Überschrift von Ps 145<sup>1</sup>, der regelrechte Plural תְּהִלֹּת z. B. Ex 15<sup>11</sup> Ps 22<sup>4</sup>; der maskulinische Plural תְּהִלִּים ist in übertragenem Sinn gebraucht, d. h. das Wort soll dazu dienen, nicht den Inhalt, sondern die äussere Verwendung der Lieder zu bezeichnen (de Lagarde, *Erklärung hebräischer Wörter* 23, vgl. G-K 870). סֵפֶר תְּהִלֹּת ist »ein Buch der Gesänge«, סֵפֶר תְּהִלִּים »ein Gesangbuch«. Durch diesen Titel wird die Bedeutung des Psalmbuchs treffend ausgedrückt: es ist die amtliche, für den regelmässigen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde bestimmte Sammlung von Gesängen; vgl. hierüber weiter unter § 5.

In der Unterschrift zu einer Partikularsammlung (Ps 72<sup>20</sup>) werden die vorhergehenden Psalmen als תְּפִלֹּת »Gebete« bezeichnet (LXX dagegen *ὑμνοί*), ein Name, der im Grunde nicht so passend ist wie תְּהִלִּים. —

In den Handschriften der deutschen Juden und in den meisten Ausgaben stehn die Psalmen an der Spitze der Hagiographen; sie bilden mit Hiob und den Proverbien eine besondere Abteilung und werden mit diesen zwei Büchern durch das Merkwort אִמְתָּה (nach den Anfangsbuchstaben der Namen), besser אִמְתָּה, zusammengefasst. Die drei Bücher haben eine besondere, die sogenannte poetische Akzentuation, die von der der prosaischen Bücher nicht unwesentlich verschieden ist, vgl. W. Wickes, *A Treatise on the Accentuation of the . . . poetical Books of the Old Testament*, Oxford 1881, und Bacr bei Delitzsch<sup>5</sup> S. 833—861. —

Der Psalter enthält nach der jetzigen Zählung 150 Lieder, die in fünf Bücher eingeteilt sind: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150. Am Schluss jedes Buchs ist eine doxologische Formel hinzugefügt, nur beim fünften fehlt sie; hier scheint sie durch den letzten Psalm selbst vertreten zu sein. Die Einteilung in fünf Bücher kannten als jüdische Sitte bereits Hippolytus, Origenes, Eusebius u. a., vgl. de Lagarde a. a. O. Die Zahl 150 haben auch die LXX;

jedoch teilen sie und die von ihnen abhängigen Übersetzungen den Umfang der einzelnen Psalmen einige Male anders ab als der massoretische Text. Sie verbinden Ps 9. 10 zu einem einzigen, so dass die Zählung von hier an um eins hinter der hebräischen zurückbleibt, ebenso ist 114 und 115 bei ihnen nur einer (113 LXX). Dagegen zerlegen sie 116 in zwei (116<sub>1—9</sub> = 114 LXX; 116<sub>10—19</sub> = 115 LXX); ebenso 147 (147<sub>1—11</sub> = 146 LXX; 147<sub>12—20</sub> = 147 LXX). Erst bei 148. 149. 150 stimmen beide Zählungen wieder überein. Auch bei jüdischen Autoritäten ist bei einer Anzahl von Psalmen ein Schwanken in Bezug auf die Grenzbestimmungen zu bemerken, vgl. darüber de Lagarde a. a. O. Bei einigen Psalmen, wie besonders bei 9. 10 und 42. 43, ist die jetzige Trennung sicher nicht ursprünglich; vgl. hierüber den Kommentar (auch zu Ps 19. 24. 144).

Bei den LXX findet sich noch ein 151. Psalm, der angeblich von David auf seinen Kampf mit Goliath gedichtet ist. Er wird aber ausdrücklich als *ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ* bezeichnet und ist ein auf ISam 16<sub>1—13</sub> und cap. 17 beruhendes pseudepigraphisches Stück. Aus syrischen Quellen hat W. Wright (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June 1887) diesen und noch vier andere apokryphe Psalmen herausgegeben, von denen zwei David und einer Hiskias zugeschrieben werden, während einer aus der Seele des Volks gedichtet ist, nachdem dies von Cyrus die Erlaubnis erhalten hatte, in die Heimat zurückzukehren. Die Übersetzung des letzteren s. unter § 5. Ein noch bekannteres Beispiel für das Fortblühen der Psalmendichtung nach Abschluss des Kanons ist das sogenannte Psalterium Salomonis aus der Zeit des Pompeius. —

Den Inhalt des Psalters bildet das religiöse Gemütsleben Israels in der Form der Lyrik. So weit dieser Begriff ist, so mannigfach ist der Inhalt des Psalters. Alles, wodurch das Herz in seinem Verhältnis zu Gott bewegt wird, hat in den Psalmen einen Ausdruck gefunden. Daraus erklärt sich, dass die Stimmung zwischen jubelnder Freude und fast hoffnungsloser Verzagtheit hin und her schwankt. Ohne den Vorwurf der Profanierung oder gar der Blasphemie fürchten zu müssen, darf man das Goethesche Wort: »Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt« getrost auf die Psalmen anwenden; und die Fortsetzung dieses Dichters hat in der Anwendung auf Gott zwei Jahrtausende vor Goethe in Ps 73 ihren klassischen Ausdruck gefunden.

In sinniger Weise hat sich Luther in seiner Vorrede auf den Psalter über das Gemütsleben der Psalmendichter ausgesprochen: »Das gibt uns der Psalter aufs allerherrlichste an den Heiligen, dass wir gewiss sein können, wie ihr Herz gestanden und wie ihre Worte gelautet haben gegen Gott und jedermann. Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meere, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. . . . Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herauschütten. . . . Was ist aber das meiste im Psalter denn solch ernstlich reden in allerlei Sturmwinden? Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lobpsalmen oder Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herze, wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehn von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohltat. Wiederum wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere



Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehst du abermal allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zorns Gottes. . . . Und (wie gesagt) ist das das Allerbeste, dass sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zwiefältiger Trost und Leben in den Worten sind. Denn wo man sonst gegen Menschen in solchen Sachen redet, gehet es nicht so stark von Herzen, brennet, lebet und dringet nicht so fast. Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher in wasserlei Sachen er ist, Psalmen und Worte darin findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, dass er sie auch selbst nicht besser setzen noch finden kann noch wünschen mag. . . «

Auf eine Einteilung der Psalmen nach dem Inhalt ist viel Mühe verwandt worden. Sie ist deswegen schwierig, weil oft in einem und demselben Liede ganz verschiedene Stimmungen plötzlich wechseln. Als Grundschemata empfiehlt sich immer noch am meisten die Einteilung von Hengstenberg, der nach der in den einzelnen Liedern vorherrschenden Stimmung drei Hauptklassen unterscheidet: 1) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend freudig erregter Stimmung; Lob Gottes, Preis seiner Erhabenheit, Gnade und Güte, wie Ps 8. 18. 19. 23. 29. 46 al. 2) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend traurig erregter und gebeugter Stimmung; Klagen über die eigne Sünde, über Verfolgung durch Feinde und nationales Unglück, wie Ps 6. 32. 38. 51. 69. 74. 79. 80. 83. 102 al. 3) Psalmen hervorgegangen aus mehr ruhig betrachtender Stimmung, religiös moralische oder Lehrpsalmen, wie 1. 15. 49. 50. 73. 119. 139 al. Freilich ist auch diese Einteilung nicht streng durchzuführen, da, wie bemerkt, nicht selten in einem und demselben Psalm die eine Stimmung die andere ablösen kann, wie wenn sich z. B. der Dichter von Ps 22 aus tiefster Not zum jubelnden Preise Gottes hindurchkämpft. Am natürlichsten und für den Zweck der Übersicht am förderlichsten ist es, unter Verzicht auf ein streng durchgeführtes Einteilungsprinzip die Psalmen mit gleichem oder verwandtem Inhalt in Gruppen zusammenzustellen, wie es z. B. de Wette in seinem Kommentar versucht hat. Anders geordnete Zusammenstellungen mag jeder Leser nach Bedürfnis selbst veranstalten.

## § 2. Die Verfasser der Psalmen nach den Überschriften. \*)

Die meisten Psalmen sind mit kurzen Überschriften versehen; nur bei 34 Psalmen, bei den Juden »die verwaisten« (יְהוֹרְמִים) genannt, fehlen sie, nämlich bei 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—97. 99. 104—107. 111—119. 135—137. 146—150. Ausserdem finden sich hin und wieder in der Mitte und am Schluss Zutate, die nicht dem Text der Psalmen selbst angehören.

\*) Vgl. A. Neubauer, The Authorship and the Titles of the Psalms according to early Jewish Authorities. *Studia Biblica et Ecclesiastica* Vol. II Oxford 1890 S. 1—57. Martin Chalmers, The Inscriptions of the Psalms. *Presbyterian and Reformed Review*, Phi. 11 S. 638—653 (1900). W. Staerk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften. *ZATW* 1892 S. 91—151.

Die Überschriften nennen 1. den Verfasser, 2. die geschichtliche Veranlassung des Psalms, 3. enthalten sie Bemerkungen, die sich, soweit die meist sehr dunkeln Ausdrücke eine Deutung gestatten, auf die Dichtungsart beziehn oder Anweisungen für den gottesdienstlichen Vortrag geben.

Die Namen der Verfasser werden durch das sogenannte ל auctoris (לְרוּד u. s. w.) eingeführt. Es kann nämlich nach Analogie von חֲפָזָה לְחַבְבִּיק הַזְּבִיא Hab 31, vgl. Ps 901, und von לְעֵבֶר יְהוָה לְרוּד Ps 181 361, endlich nach der Unterschrift 72<sup>20</sup> nicht zweifelhaft sein, dass das Lamed im jetzigen Zusammenhang diese Bedeutung haben soll. Aber freilich ist wahrscheinlich, dass לְבְנֵי קָרַח ursprünglich bedeutete: »aus dem korachitischen Liederbuch entnommen«, לְאֶסָף »aus dem asaphischen«, und לְרוּד »aus dem Liederbuch, das den Titel DAVID führte«; vgl. hierüber weiter unten.

Als Verfasser werden genannt: 1. Moses bei Ps 90. 2. David. Im Talmud hält Rabbi Meir ihn für den Verfasser aller Psalmen, ebenso manche Kirchenväter, z. B. Theodor von Mopsuestia. Im Kanon des Melito von Sardes ist Ψαλμοὶ Δαυὶδ Bezeichnung des Psalters, und in der äthiopischen und syrischen Kirche heisst das Psalmenbuch DAVID. Im hebräischen Kanon führen 73 Psalmen die Überschrift לְרוּד, nämlich alle des ersten Buchs mit Ausnahme von Ps. 1. 2. 10 (der mit 9 ursprünglich einen einzigen Psalm bildete), 33 (LXX Quinta Sexta τῶν Δαυὶδ). Ferner 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122 (nicht bei Hier. Targ.). 124 (nicht bei Hier.). 131 (nicht bei Hier. Targ.). 133 (nicht bei Hier. Targ.). 138—145 (bei Aq. Sex. ist 138 ohne Überschrift). Bei LXX werden David ausserdem noch folgende Psalmen zugeschrieben: 33. 43. 67. 71. 91. 93. 99. 104 (nach dem hexaplar. Syrer auch bei Aquila). 137. 3. Salomo ist als Verfasser genannt bei 72. 127 (bei 127 nicht von LXX). 4. Asaph 50. 73—83. 5. Die Korachiten (לְבְנֵי קָרַח) 42. 44—49. 84. 85. 87. 88. 6. Heman der Ezrachit 88; jedoch sind im vorhergehenden Teil der Überschrift die Korachiten genannt. 7. Ethan der Ezrachit 89. Bei LXX ist ausserdem noch Jeremias bei 137 als Verfasser genannt (neben David), und Haggai und Zacharja gemeinschaftlich bei 138 (neben David) 146—148 (vgl. aber ZATW 1892 S. 129. 132).

Dass diese Angaben über die Verfasser (sowie die übrigen Bestandteile der Überschriften) nicht von den Dichtern selbst herrühren, hat zuerst Theodor von Mopsuestia ausgesprochen, vgl. ZATW 1885 S. 66f. 1886 S. 267. Vermutlich auf seine Autorität hin sind die hebräischen Überschriften in der syrischen Bibel gänzlich beseitigt und durch Inhaltsangaben ersetzt, die teils auf Theodor, teils auf andere Kirchenväter (besonders Origenes und Eusebius\*) zurückgehen. In neuerer Zeit ist das Thema im Zusammenhang behandelt von Vogel, Inscriptiones psalmoreum serius demum additas videri, Halle 1767. Die Ursprünglichkeit sämtlicher Verfasserangaben wird heute wohl von keinem Erklärer mehr aufrecht erhalten. Gegen sie spricht zunächst der Umstand, dass bei Ps 88, wo neben den Korachiten auch Heman der Ezrachit genannt wird, zwei Traditionen vorliegen, die nicht beide richtig sein können. Denn Heman, nach

\*) Vgl. meine Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, Kiel 1878.



I Reg 5<sup>11</sup> ein Weiser der Vorzeit, mit dem Salomo verglichen wird, erscheint I Chr 2<sup>6</sup> als ein Sohn Zerachs und dadurch dem Stamm Juda angehörig, während die Korachiten Leviten sind. Ausserdem zeigt der Inhalt von Ps 88, dass er nicht in der salomonischen Zeit, sondern in der des Exils entstanden ist.

Bei den Psalmen mit der Überschrift לָרוּר ist zunächst anzumerken, dass bei mehreren dies לָרוּר textkritisch nicht feststeht (s. oben); es fehlt in drei Fällen bei Hier. Targ., in einem Fall bei Hier. und in einem Fall bei Aq. Sexta. Wenn anderseits LXX bei einer grösseren Anzahl von Psalmen Verfasser, besonders David, nennen, wo sie im hebräischen Text fehlen, so zeigt dies, dass die Tendenz herrschte, auch den namenlosen Psalmen einen Verfasser zu geben. Das Fehlen von לָרוּר in jenen fünf Fällen lässt sich daher nur so erklären, dass die betreffenden fünf Psalmen zur Zeit der Übersetzer noch ἀνεπίγραφοι παρ' Ἑβραίων waren. Sind aber die Angaben über die Verfasser so spät, so haben sie zunächst in diesen Fällen keinen kritischen Wert. Daraus folgt dann aber weiter die Pflicht, auch bei den Psalmen, bei denen die Angabe des Verfassers bereits von LXX bezeugt wird, zu untersuchen, ob nicht etwa auch bei ihnen das לָרוּר u. s. w. auf einer Vermutung späterer Leser beruht oder ursprünglich einen andern Sinn hat. Die im Kommentar bei den einzelnen Psalmen angestellten Untersuchungen, auf die hier verwiesen werden muss, zeigen nun, dass von den 73 dem David zugeschriebenen Psalmen sich nur bei äusserst wenigen die davidische Autorschaft mit einiger Wahrscheinlichkeit verteidigen lässt, vgl. zu Ps 3. 4. 18; und auch bei diesen lässt sich die Annahme späterer Überarbeitung, die übrigens völlig unbedenklich ist, schwerlich vermeiden. Alle die Psalmen dagegen, die den Bestand des Tempels voraussetzen, wie 58 63<sup>3</sup> 69<sup>10</sup> 138<sup>2</sup>; oder in denen vom Exil die Rede ist, wie 14<sup>7</sup> 51<sup>20.21</sup>; oder endlich in denen die Sprache eine sehr stark aramäische Färbung hat, wie z. B. 139, können unmöglich von David herkommen.

Von den zwei dem Salomo zugeschriebenen Psalmen hat 127 diese Überschrift in der ursprünglichen LXX noch nicht gehabt; dass 72 nicht von ihm gedichtet sein kann, ist im Kommentar gezeigt.

Dass auch die לְאַחַד überscribenen Psalmen nicht von einem Zeitgenossen Davids (Neh 12<sup>46</sup> I Chr 6<sup>24</sup> 15<sup>17</sup> 16<sup>5</sup> al.) herkommen können, zeigt wieder ihr Inhalt; vgl. den Kommentar. 73. 74. 77. 78. 79. 80. 82. 83 sind sicher nachexilisch und zum Teil sehr jung; die übrigen, nämlich 50. 75. 76. 81 scheinen vorexilisch zu sein, aber sicher gehören sie erst dem prophetischen, nicht schon dem davidischen Zeitalter an.

Die Überschrift לְבַנֵי קָרַח präjudiziert kein bestimmtes Zeitalter. Korachitische Musiker und Sänger werden von dem Chronisten zur Zeit des Königs Josaphat erwähnt II Chr 20<sup>19</sup>. In der nachexilischen Zeit erscheinen sie, freilich nicht als Sänger, sondern als Türhüter, Neh 11<sup>19</sup>. Die ihnen zugeschriebenen Psalmen gehören teils der vorexilischen, teils der nachexilischen Zeit an. Die Formel לְבַנֵי קָרַח besagt nun gewiss nicht, dass mehrere Mitglieder der korachitischen Familie an der Abfassung des einzelnen Psalms beteiligt waren, sondern vermutlich, dass die betreffenden Psalmen aus einem korachitischen Liederbuch entnommen sind. Delitzsch erinnert treffend an die ähnliche Bezeichnung

»Böhmische Brüder« in deutschen Gesangbüchern. Die korachitischen Psalmen scheinen zeitweilig eine besondere Sammlung gebildet zu haben, die den gemeinsamen Titel שִׁירֵי בְּנֵי קָרַח, oder auch einfach בְּנֵי קָרַח führte. Als diese Sammlung dem jetzigen Psalter einverleibt wurde, gab man jedem einzelnen Psalm die Überschrift der ganzen Sammlung, nur dass man das ל hinzufügte; vgl. eine ähnliche Erscheinung unten im § 7 s. v. שִׁיר הַמַּעֲלִיחַ. Dies Ergebnis macht es wahrscheinlich, dass auch in den asaphischen Psalmen mit אָסָף ursprünglich nicht der Zeitgenosse Davids gemeint, sondern dass auch dies der gemeinschaftliche Titel einer besonderen Liedersammlung war, die nach der levitischen Sängerfamilie der Asaphiden (בְּנֵי אָסָף II Chr 20<sup>14</sup> Esr 2<sup>41</sup> 3<sup>10</sup> Neh 7<sup>44</sup> 11<sup>22</sup> al.) benannt war. אָסָף ist dann soviel wie בְּנֵי אָסָף, entweder als einfache Abkürzung, oder Asaph trat als Heros eponymos für die Asaphiden ein. Diese Annahme ist nicht neu. Schon bei Saadja Gaon († 942) »werden die Aufschriften, welche לֵאסָף haben, durchaus so behandelt, dass Asaf als Sammelname für die Asafiden erscheint« (Engert, Der betende Gerechte der Psalmen, S. 34). Von hier aus fällt nun auch auf das לְדָוִד einiges Licht. Es ist kaum denkbar, dass bei den zahlreichen Psalmen, die fälschlich nach David genannt sind, gar kein äusserer Anlass für diese Beischrift vorhanden gewesen sein sollte, und man wird annehmen dürfen, dass mindestens die Psalmen 3—41 zeitweilig eine besondere Sammlung mit dem Titel DAVID bildeten. דָּוִד wurde dann bei der Aufnahme der Sammlung in den Gesamtpsalter vor jedem einzelnen Psalm der Sammlung mit ל wiederholt, ebenso wie es mit בְּנֵי קָרַח und אָסָף gemacht war. Da aber David nicht wie Asaph und die Korachiten Name einer levitischen Sängerfamilie ist, so erklärt sich DAVID als Titel jener Sammlung meiner Ansicht nach nur dann genügend, wenn wenigstens einzelnes aus ihr wirklich auf den Sohn Isais zurückging\*). Daneben wird bei den Psalmen der späteren Sammlungen das לְדָוִד von vorn herein den Autor nennen sollen; hierauf deutet der oben erwähnte Umstand hin, dass bei den LXX auch noch weitere Psalmen mit dieser Überschrift versehen sind, und dass noch Spätere alle Psalmen auf David zurückführen wollten. —

Ps 89 gehört der nachexilischen Zeit an; er kann daher nicht von dem berühmten Weisen der Vorzeit Ethan dem Ezrachiten (I Reg 5<sup>11</sup>) gedichtet sein. Nach I Chr 15<sup>19</sup> vgl. mit I Chr 16<sup>41f.</sup> 25<sup>1.6</sup> II Chr 5<sup>12</sup> 35<sup>15</sup> scheint Ethan identisch zu sein mit יְדִיהוֹן; vgl. dazu § 7 die Erklärung von עַל יְדִיהוֹן. —

Dass Ps 90 nicht, wie die Überschrift will, von Moses herkommen kann, ist im Kommentar gezeigt. Ebenso ist dort versucht, den Ursprung dieser Beischrift zu erklären. Hier mag noch auf das eigentümliche Zusammentreffen hingewiesen werden, dass im ganzen 90 Psalmen in den Überschriften einem

\*) Anders Robertson Smith, The Old Test. in the Jewish Church 2. Aufl. S. 224. — Maas (Orpheus S. 196) bemerkt, dass die Orphiker kein Bedenken trugen, sehr späte selbstgemachte Betlieder für Gedichte des Religionsstifters selber, des Orpheus, auszugeben; und er erinnert an ein Wort Oldenbergs (Buddha S. 341) in Bezug auf eine entsprechende Gewohnheit der nachbuddhistischen Gemeinden: »das liturgische Gewissen war stärker als das historische«. Aber diese scheinbar schlagenden Analogieen befriedigen doch in sofern nicht, als David nirgends im A.T. als Religionsstifter erscheint.



einzelnen berühmten Manne der Vorzeit beigelegt sind (die pluralische Formel *לבני קרה* ist dabei ausser Betracht gelassen), und dass in unserer Sammlung der 90. Psalm Moses zugeschrieben wird. —

Ausser der Angabe über den Verfasser enthalten einige Psalmen auch kurze historische Notizen über die besondere Veranlassung, der sie ihr Entstehen verdanken sollen. Diese Notizen finden sich ausschliesslich bei solchen Psalmen, die zugleich auf David als Verfasser zurückgeführt werden, nämlich bei 3. 7. 18. 30. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142. Dass sie nicht ursprünglich sein können, ergibt sich ohne weiteres, wenn die betreffenden Psalmen nicht von David herkommen. Ein Lied zur Tempelweihe (Ps 30) kann David nicht gedichtet haben. Jene Notizen sind daher als exegetische Randbemerkungen anzusehn, herrührend von einem Leser, der den betreffenden Psalm aus den historischen Büchern zu erläutern suchte. Zum Teil sind sie wörtlich oder abgekürzt aus den Büchern Samuelis entnommen. Im Kommentar ist bei den einzelnen Psalmen versucht, ihren Ursprung zu erklären, vgl. besonders zu Ps 60. Rosenmüller hat gezeigt, dass gelegentlich noch in nachbiblischer Zeit solche historische Angaben in einzelnen hebräischen Handschriften den Psalmen beigefügt sind. Ps 11 hat in einer Hs. die Beischrift *על כהני נוב* »über die Priester von Nob«; auf sie nämlich wird *לב ישרי* v. 2 in der Glosse gedeutet. Bei Ps 14 ist bemerkt *נבוכדנצר*, auf den v. 1 bezogen wird. Bei Ps 17 heisst es am Rande *על בהשבע* nach der rabbinischen Auslegung von v. 3. Wie leicht solche exegetische Randbemerkungen in den Text übergehen und zu einem Bestandteil der Psalmen selbst werden konnten, zeigt folgendes Beispiel. Hieronymus bemerkt zu Ps 1: *Tertullianus in libro de spectaculis asserit, hunc psalmum et de Joseph posse intellegi, qui corpus domini sepelivit, et de his, qui ad spectacula gentium non conveniunt.* In abgekürzter Gestalt ist dies im Codex Amiatinus die Überschrift des Psalms geworden: *Psalmus David; de Joseph dicit, qui corpus domini sepelivit.* Dass die sämtlichen Überschriften des syrischen Psalters auf exegetische Angaben und Vermutungen der Kirchenväter zurückgehen, ist schon oben bemerkt. —

### § 3. Das Zeitalter der Psalmen.

Nach den Überschriften gehört die grössere Hälfte der Psalmen der vor-exilischen Zeit an. In der alten Kirche und in der Synagoge herrschte die Neigung, über diese Angaben noch hinauszugehn, indem man entweder David zum Dichter aller Psalmen machte, oder die Meinung vertrat, dass die namenlosen Psalmen von dem Dichter herrührten, der in der Überschrift des zuletzt vorhergehenden benannten Psalms namhaft gemacht war. So bemerkt Hieronymus Epist. 139 ad Cyprianum (angeführt bei Rosenmüller): *Hanc habet scriptura sacra consuetudinem, ut omnes psalmi, qui, cuius sint, titulum non habent, iis deputentur, quorum in prioribus psalmis nomina continentur.* Nach diesem Kanon schrieb z. B. Origenes mit Berufung auf eine jüdische Autorität die Psalmen 91—100 Moses zu, vgl. Rosenm. Gegenüber dieser Neigung der Alten, das Alter der Psalmen möglichst hoch hinaufzuschrauben, hat Wellhausen in



einem viel zitierten Wort das Problem für die Gegenwart folgendermassen formuliert: »Da der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgl. die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehn, so ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin gibt« (Bleek, Einleitung<sup>4</sup> S. 507). Cheyne hat sodann die positive Behauptung aufgestellt, dass alle Psalmen, vielleicht mit Ausnahme des 18., der frühestens der Zeit des Josias angehöre, nachexilisch sind; und Duhm erklärt die Aufwerfung der Frage, ob ein Psalm vorexilisch oder nachexilisch sei, für kindliche Literarkritik. Kein einziger Psalm bringe den unbefangenen und tendenzlosen Leser auch nur auf den Gedanken, dass er vorexilisch sein könnte oder gar müsste. Der älteste Psalm ist nach Duhm der 137.; die jüngsten stammen aus der Zeit um 80 v. Chr. (z. B. Ps 18), die meisten aus der Zeit zwischen 168—80, einige aus der griechischen Zeit vor Antiochus Epiphanes, wahrscheinlich keine aus persischer. Der Abschluss des Psalters fand um 70 v. Chr. statt. —

Für die Frage nach dem Zeitalter der einzelnen Psalmen ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit die Vorfrage nach dem Zeitalter des Abschlusses der ganzen Sammlung und der Partikularsammlungen, aus denen der jetzige Psalter erwachsen ist (s. § 4). Jedoch lässt sich auf diesem Wege immer nur der terminus ante quem feststellen. Aus dem Umstand, dass eine Partikularsammlung etwa im persischen oder makkabäischen Zeitalter entstanden ist, den Schluss zu ziehn, dass auch die einzelnen Psalmen dieser Sammlungen im wesentlichen jenen Perioden angehören, ist ein handgreiflicher logischer Fehler. Nichts hindert anzunehmen, dass auch vorexilische Psalmen in einer nachexilischen Sammlung Aufnahme gefunden haben, wenn genügende innere Gründe für ihren vorexilischen Ursprung sprechen. —

Für die Altersbestimmung der Psalmen, genauer als Beweis für die Behauptung, dass die Psalmen in ihrer Gesamtheit oder vielleicht mit ganz vereinzelten Ausnahmen erst der nachexilischen Zeit angehören könnten, ist weiter in der neusten Zeit besonders gern, aber keineswegs immer mit der nötigen Vorsicht, die Geschichte der religiösen Ideen in Israel verwendet worden. Das uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial gestattet nicht, chronologische Tabellen über das Entstehn der einzelnen alttestamentlichen Glaubenssätze aufzustellen. Wenn freilich ein Psalm spezifisch deuterojesaianische Ideen und Wendungen reproduziert, so lässt sich die Annahme der Abhängigkeit und des exilischen oder nachexilischen Ursprunges des Psalms nicht abweisen; aber nicht überall in den Psalmen ist das Verhältnis ein so einfaches. Ob z. B. die starke Betonung der Versündigung Israels gegen Jahve, oder der ausgebildete Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel, oder endlich der Glaube an Zion als spezifische Gottesstadt sich erst während des Exils oder nach demselben ausgebildet hat, ist mindestens eine Streitfrage; und wenn uns solche u. ä. Gedankenreihen in einem Psalm entgegentreten, der sich aus anderen Gründen nur aus der vorexilischen Zeit auf natürliche Weise erklärt, so ist dieser Psalm vielmehr umgekehrt ein Dokument für den vorexilischen Glauben Israels. —

Dass es eine religiöse Lyrik vor dem Exil in Israel gab, wird nicht be-

zweifelt. Die Zions- oder Jahve-Lieder, welche die Babylonier von den gefangenen Israeliten hören wollten (Ps 137<sup>3.4</sup>), und für weit ältere Zeiten das Lied der Debora Jdc 5 und das Passahlied Ex 15 sprechen laut genug. Die beiden letzten sind Siegeslieder, aber sie sind durch und durch von religiösem Geist durchweht. Dass auch David ein gottbegnadeter Dichter war, beweist die schöne Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans II Sam 1<sup>19—27</sup>, die von keinem andern gedichtet sein kann, als von ihm. Freilich ist diese Elegie kein direkt religiöses Lied; aber sie zeigt, dass der Kriegsmann und Freibeuter David auch der tiefsten und zartesten Empfindungen fähig war. Davids musikalische Begabung wird durch die Samuelisbücher mehrfach bezeugt, vgl. z. B. I Sam 16<sup>18</sup>; und dass er sie in den Dienst des Gottesdienstes stellte, zeigt die berühmte Erzählung von der Heraufführung der Bundeslade nach Jerusalem II Sam 6<sup>5</sup>. Durch Amos (5<sup>23</sup>) erfahren wir, dass auch in der frühen prophetischen Zeit bei den Gottesdiensten in den Heiligtümern des Nordreichs die Harfen rauschten und die Lieder erklangen, und nicht anders stand es in Jerusalem zur Zeit des Jesaias (30<sup>29</sup>, vgl. 38<sup>20</sup>). Amos (6<sup>5</sup>) kennt ferner nach der einen Auslegung der Stelle David als Erfinder von Musikinstrumenten, vgl. Neh 12<sup>36</sup> I Chr 23<sup>5</sup> und Ps 151<sup>2</sup> LXX (*αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, οἱ δάκτυλοί μου ἤρμωσαν ψαλτήριον*). Wahrscheinlicher will der Prophet sagen, die vornehmen Israeliten wähten, die Musikinstrumente ebenso gut handhaben zu können, wie David. Bei der engen Zusammengehörigkeit von Musik und Dichtkunst im Altertum und unter Vergleich von II Sam 6<sup>5</sup> darf man es für gewiss ansehen, dass David auch religiöse Lieder gedichtet hat. Freilich ist hiermit noch nichts über die Frage entschieden, ob wirklich von den Liedern, die in unserm jetzigen Psalter David zugeschrieben werden, auch nur das eine oder das andere von ihm her stammt. Denn die Möglichkeit, dass die echt davidischen Lieder verloren gegangen sind, oder dass eine spätere Zeit sie absichtlich durch jüngere ersetzt hat, lässt sich nicht in Abrede stellen. So erhebt sich die Frage, ob sich auf Grund innerer Kriterien davidische Lieder in unserm Psalter nachweisen lassen.

Ein Psalm kann nur dann als ein unzweifelhaft davidischer in Anspruch genommen werden, wenn er ganz spezielle persönliche, nur auf David zutreffende Verhältnisse widerspiegelt, wie dies bei der Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans der Fall ist. Auf Grund dieses Kanons wage ich mit Sicherheit nur Ps 18 David zuzuschreiben, und zwar auch diesen nur so, dass er uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer für den Gemeindegebrauch veranstalteten Überarbeitung erhalten ist, vgl. den Kommentar. Als logisches Subjekt des Psalms die messianische Gemeinde anzusehn, ist deswegen unmöglich, weil er von der Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber von der Zukunft redet.

Auch bei Ps 3 und 4 spricht manches für davidische Autorschaft; der Dichter ist ein König oder doch ein Heerführer; aber freilich könnte es in diesem Fall auch einer der späteren Könige sein; wir wissen, dass auch Hiskias ein Dichter war. Die übrigen Psalmen, die noch Ewald und Hitzig gemeinschaftlich David zuschrieben (ausser 3. 4. 18 noch 7. 8. 11. 19), mussten ihm im Kommentar aus inneren Gründen abgesprochen werden. Immerhin ist es möglich, dass in vorexilischen oder auch nachexilischen Psalmen davidische Elemente



enthalten sind, die von Späteren verarbeitet und dem damaligen Bedürfnis der Gemeinde angepasst wurden; aber uns fehlt die Möglichkeit, diese Elemente zu erkennen und auszuschneiden. —

Eine Anzahl von Psalmen lässt sich mit Sicherheit der vorexilischen Zeit zuweisen, wenn wir auch nicht wissen, wer der Dichter ist, und in den meisten Fällen darauf verzichten müssen, auch nur das Jahrhundert der vorexilischen Zeit bestimmen zu wollen, in dem sie entstanden sind. Hierher gehören vor allem die Lieder, welche deutlich auf einen israelitischen König Bezug nehmen, in erster Linie Ps 20 und 21. Die Art, wie die Vertreter makkabäischer Abfassungszeit dieser Psalmen sich abmühen, aus dem König einen »Konsul« zu machen oder das entscheidende מֶלֶךְ anderweitig zu eliminieren, zeigt deutlich genug, auf welcher Seite Befangenheit herrscht und Tendenzkritik geübt wird.

Richtig hat Cheyne darauf aufmerksam gemacht, dass die Pss 20. 21 nicht getrennt werden können von 61. 63. Das ist eine Bestätigung dafür, dass auch die beiden letzteren im Kommentar mit Recht vor dem Untergang des Staats angesetzt sind. Bei der weiteren von Cheyne angemerkten Zusammengehörigkeit von 20<sup>s</sup> mit 33<sup>17</sup> darf 33<sup>16</sup>, wo der König genannt ist, nicht unberücksichtigt bleiben. Auch Ps 33 ist vorexilisch. Für die sonst ebenfalls mit 20<sup>s</sup> verwandte Stelle 147<sup>10</sup> ist gerade das Fehlen des Königs charakteristisch; 147 ist gedichtet, als Israel keinen König mehr hatte. Cheyne stellt ferner 21<sup>s</sup> ausser mit 61<sup>7</sup> auch mit 45<sup>3</sup> zusammen; er ist geneigt, Ps 45 auf Ptolemaeus Philadelphus zu beziehn. Ich habe im Kommentar gezeigt, weswegen sowohl bei diesem wie bei dem verwandten Ps 72 die Deutung auf einen nichtisraelitischen König unmöglich ist. Endlich gehört zu den Psalmen, die wegen der Erwähnung des Königs der vorexilischen Zeit zuzuschreiben sind, auch 28 (v. 8). Cheyne will auch hier unter dem Gesalbten, der dem Volk gegenübergestellt wird, den Hohenpriester verstehn; aber die von der Kriegsrüstung hergenommenen Bilder v. 7. 8 weisen viel eher auf einen König hin\*). —

Ausser den Psalmen, in denen ein israelitischer König erwähnt wird, sind der vorexilischen Zeit die zuzuweisen, auf welche in anderen vorexilischen Stücken Bezug genommen wird. Jes 33<sup>13—16</sup> ist eine Umschreibung von Ps 15, und Jes 33<sup>10</sup> spielt an auf Ps 12<sup>6</sup>; also müssen diese beiden Psalmen früher sein. Allerdings wird Jes 33 von manchem Gelehrten nicht nur dem Jesaias abgesprochen, sondern auch sehr spät angesetzt. — Dass Ps 85 dem Dichter des Hiob (7<sup>17. 18</sup>) vorlag, ist deutlich; freilich ist das Zeitalter des Hiob nicht über jeden Zweifel erhaben. —

Bei Ps. 46. 48 (76) erkennt Cheyne die nahen Berührungspunkte an, welche diese Psalmen sowohl in Gedanken als auch im Ausdruck mit assyrischen Weissagungen des Jesaias haben. Die wichtigsten Gründe, die ihn bestimmen, diese Datierung jetzt aufzugeben, sind folgende. Die jüdische Kirche zu Jesaias' Zeit sei viel zu keimartig gewesen, um die Ausdrücke von kühnem Monotheismus

\*) Auch der Versuch von Gray (The References to the King in the Psalter, in The Jewish Quarterly Revue, July 1895 p. 658—686), den König in den Psalmen (wie 2. 18. 28) auf das israelitische Volk zu deuten, ist missglückt.



und leidenschaftlicher Liebe zum Tempel gesungen zu haben, wie sie in diesen Psalmen vorkommen; und das Wort *Eljon* (465; vgl. 473) als Titel Jahves komme nirgends im Jesaias vor, aber häufig in den (wahrscheinlich) späteren Psalmen. Das letztere Argument kann gegen die Autorschaft des Jesaias sprechen; aber dass der Name *Eljon* zu seiner Zeit noch unbekannt gewesen wäre, will auch Cheyne nicht behaupten. Noch schwerer ist der Nachweis zu führen, dass die begeisterte Liebe zu Jerusalem und zum Tempel, die jene beiden Psalmen atmen, zu Jesaias Zeit unmöglich gewesen wäre. Aus einer der glücklichen Perioden des persischen Zeitalters (Cheyne) lassen sie sich in keiner Weise erklären. —

Weshalb die Psalmen 14. 42. 43. 61 von mir dem Zeitalter des Jechonja zugeschrieben sind, ist im Kommentar gezeigt. Ebenso muss ich bei einer weiteren Anzahl für die Gründe, die mich zur Annahme vorexilischer Abfassungszeit bestimmen, auf den Kommentar verweisen, vgl. 1. 5—7. 9—11. 19a. 24b. 26. 29. 30. 50. 81. 87. Endlich können die Psalmen, deren Abfassungszeit unbestimmt gelassen werden musste (13. 17. 32. 36. 52. 54. 55. 60), wenigstens teilweise der vorexilischen Zeit angehören. Es würden hiernach von den 150 Liedern unsres Psalters etwa 30 bis 40 zur Zeit der Königsherrschaft in Israel entstanden sein. —

Alle übrigen Psalmen gehören der exilischen (z. B. 51. 80) oder nachexilischen Zeit an, und in den beiden letzten Büchern (Ps 90—150) lässt sich kein einziger einer früheren Periode zuweisen. Die Gründe für diese Datierung sind im Kommentar jedes Mal bei den einzelnen Psalmen angegeben; es ist im allgemeinen die in ihnen vorausgesetzte historische Situation, die uns zwingt, die bei weitem grössere Hälfte des Psalmenbuchs für nachexilisch zu erklären. Dazu kommt die Abhängigkeit von exilischen oder nachexilischen Schriftstücken, besonders von Deuterjesaias, der einen grossen Einfluss auf die Psalmendichtung ausgeübt zu haben scheint, vgl. z. B. Ps 22. Der genauere Zeitpunkt innerhalb der nachexilischen Periode, dem die einzelnen Psalmen zugewiesen werden müssen, lässt sich in der Regel ebensowenig bestimmen, wie dies bei den vorexilischen Psalmen möglich war, und die besonders von Cheyne angestellten Versuche, zu genaueren Datierungen zu gelangen, haben wenig Überzeugendes. Es kann auch kaum anders sein. Denn einerseits ist uns die Geschichte Israels in der nachexilischen Zeit viel zu lückenhaft überliefert; anderseits sind die meisten der in Betracht kommenden Psalmen so allgemein gehalten, dass Anhaltspunkte für die Ermittlung der enger umgrenzten Ursprungszeit fehlen. Es steht bei den Liedern unsres Gesangbuchs vielfach nicht anders. Mit Recht fragt Riehm: Wer wollte aus dem Liede »Jesus meine Zuversicht« auf die Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg als Dichterin des Liedes schliessen? Ausserdem ist sie es nicht gewesen. Es ist nur eine Ausnahme, wenn bei Ps 118 mit ziemlicher Sicherheit sogar das Jahr (444) fixiert werden konnte, in dem der Psalm zuerst gesungen ist. Bei einigen anderen Liedern lässt sich etwa noch wahrscheinlich machen, ob sie bald nach der Rückkehr gedichtet sind, wie 16. 137. 141—143, oder ob sie der spätnachexilischen Zeit angehören, wie 37. 94. 135. 136. 146. 150; bei sehr

vielen aber lässt sich auch nicht einmal das Jahrhundert angeben, in dem sie entstanden sind. —

Noch ist die Frage zu erörtern, aus welcher Zeit die jüngsten Psalmen unserer Sammlung stammen; genauer, ob sich im Psalter Lieder aus der makkabäischen Zeit finden.

So viel wir wissen, ist der erste, der makkabäische Psalmen angenommen hat, Theodor von Mopsuestia, vgl. ZATW 1886 S. 261ff. 1887 S. 1ff. Allerdings ist er der Ansicht, dass der Verfasser aller Psalmen David ist; aber er meint, dass dieser als Prophet die zukünftigen Geschehnisse seines Volks voraus verkündet habe, indem er sich im Geist in die Lage der späteren Generationen versetzte. Von diesem Kanon aus deutet er siebenzehn Psalmen (44. 47. 55—60. 62. 69. 74. 79. 80. 83. 108. 109. 144) auf die makkabäische Zeit. Als Kriterium gilt ihm vor allem die in den einzelnen Psalmen vorausgesetzte historische Situation; ausserdem weist er darauf hin, dass in den makkabäischen Psalmen ein besonders heftiger Affekt zu verspüren sei (*περιπαθέστεροι γάρ πως δοκούσιν εἶναι οἱ τοιοῦτοι*), und dass oft die feindlichen Nachbarn in ihnen genannt würden. Auch Theodoret und Chrysostomus haben einzelne Psalmen auf die makkabäische Zeit bezogen. Im Reformationszeitalter erklärte Calvin die Psalmen 44. 74. 79 für makkabäisch, der böhmische Bruder Esrom Rudiinger im ganzen 25 Psalmen. Später hat Bengel auf den religiösen Enthusiasmus der makkabäischen Zeit hingewiesen, der wohl imstande war, neue Lieder zu schaffen. Nach Hitzig (1835) findet sich von Ps 73 an kein einziger vormakkabäischer Psalm mehr (später hat er einige Psalmen des III. Buchs etwas früher angesetzt); Cheyne betrachtet 26 Psalmen als makkabäische, darunter aus Buch I Ps 20. 21. 33, und Olshausen und Duhm verlegen die grosse Mehrzahl der Psalmen in die makkabäische Zeit. Bestritten wurde das Vorhandensein makkabäischer Psalmen in unsrem Psalter von Gesenius, Ewald, Dillmann, Hupfeld, Bleek, und besonders von Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters, Leipzig 1869.

Dass die Psalmendichtung im makkabäischen Zeitalter noch geblüht hat, kann nicht bezweifelt werden. Sehn wir doch aus dem zur Zeit des Pompejus entstandenen apokryphen Psalterium Salomonis, dass sie selbst 100 Jahre später noch nicht ausgestorben war. Auch sind diese Psalmen Salomos keineswegs bloss Nachahmungen, sondern, wenigstens teilweise, durchaus originale Gedichte. Aus dem Umstand, dass sie nicht mehr in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, lässt sich nur so viel schliessen, dass letztere jedenfalls zur Zeit des Pompejus abgeschlossen war. Die Nöte und Triumphe der makkabäischen Zeit waren nun gewiss nicht weniger geeignet, die Harfe in Israel zu wecken, als die Römerzeit. Die Frage ist daher nicht die, ob Psalmen in der makkabäischen Zeit gedichtet sein können, sondern ob sie noch Aufnahme in unsren Psalter finden konnten, d. h. ob dieser etwa um das Jahr 160 v. Chr. bereits definitiv abgeschlossen war. Wenn diese Frage bejaht werden muss, so muss trotz aller innren Indizien, die bei diesem oder jenem Psalm (besondern 44. 74. 79. 83) für die makkabäische Zeit zu sprechen scheinen, eine frühere Ursprungszeit für sie angesetzt werden.



Folgende Daten stehn uns für die Lösung der Frage zu Gebote.

Nach II Mak 2<sup>13</sup> wurde in den Denkwürdigkeiten des Nehemias (*ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν*) erzählt, dass dieser bei der Gründung einer Bibliothek neben anderen Schriften auch die Davids gesammelt habe (*ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*). Mit *τὰ τοῦ Δαυὶδ* sind sicher die Psalmen gemeint, die demnach um das Jahr 440 gesammelt wären. Allein jene Notiz ist kritisch wenig zuverlässig; sie ist vermutlich einer pseudepigraphischen Schrift, die den Namen des Nehemias trug, entnommen (s. Grimm zu II Mak 2<sup>13</sup>), und wenn ihr wirklich etwas Tatsächliches zu Grunde liegt, so kann doch keinesfalls aus ihr geschlossen werden, dass der Psalter in seinem jetzigen Umfang schon damals vorhanden war. Da der Verfasser des 2. Makkabäerbuchs fortfährt (II 2<sup>14</sup>): *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα* (= verlorene Bücher, vgl. Grimm) *διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῶν ἐπισυνήγαγε πάντα*, so liegt vielmehr die Vermutung nahe, ob nicht der Psalter zur Zeit des Judas Makkabäus einen Zuwachs erhielt. —

Weiter kommt in Betracht das Verhältnis der Chronik zum Psalter. I Chr 16<sup>8—36</sup> wird bei der Erzählung von der Überführung der Bundeslade auf den Zion David ein Lied in den Mund gelegt, das ganz aus Psalmenstellen zusammengesetzt ist. I Chr 16<sup>8—22</sup> = Ps 105<sup>1—15</sup>; I Chr 16<sup>23—33</sup> = Ps 96<sup>1—13</sup>; I Chr 16<sup>34</sup> = Ps 106<sup>1</sup>; I Chr 16<sup>35. 36</sup> = Ps 106<sup>47. 48</sup>. Es ist anerkannt, dass die beiden ersten Stücke vom Chroniker aus den Psalmen entlehnt sind. Auch Ps 106<sup>47</sup> ist augenscheinlich im Psalm ursprünglich (s. den Kommentar), und also beim Chroniker Entlehnung. Hierdurch aber wird es mindestens höchst wahrscheinlich, dass das Verhältnis bei Ps 106<sup>48</sup> und I Chr 16<sup>36</sup> dasselbe ist (I Chr 16<sup>34</sup> braucht nicht notwendig aus Ps 106<sup>1</sup>, sondern kann auch aus Jer 33<sup>11</sup> entlehnt sein). Nun ist Ps 106<sup>48</sup> die nicht zu dem Körper des Psalms gehörende Doxologie, die das 4. Buch abschliesst. Wenn aber der Chroniker diese Doxologie mit in sein Lied verwebt, so war zu seiner Zeit die in Bücher eingeteilte Sammlung des Psalters bereits vorhanden.

Diesem wichtigen Resultat ist nun aber von zwei Gesichtspunkten aus der Wert abgesprochen. Einerseits haben Reuss u. a. die Stelle I Chr 16<sup>8—36</sup> für eine junge Interpolation erklärt; andererseits lässt Nöldeke, der das Stück für ursprünglich hält, die Chronik nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst sein (ZATW 1900 S. 88f.).

Da die Chronik die Liste der Hohenpriester nur bis auf Jaddua, den Zeitgenossen Alexanders des Grossen, herabführt (Neh 12<sup>11</sup>), ist es mir wahrscheinlich, dass sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben ist. Ferner scheint mir ein stringenter Beweis, dass I Chr 16<sup>8—36</sup> ein Einschub ist, nicht erbracht zu sein (vgl. auch König, Einleitung S. 405). Aber auch bei verhältnismässig frühem Vorhandensein dieses Stücks ist die Möglichkeit makkabäischer Psalmen nicht ausgeschlossen. Es lässt sich sehr wohl denken, dass bei einer neuen Herausgabe der Psalmen im makkabäischen Zeitalter die Anlage des Buchs freilich beibehalten wurde; dadurch aber war nicht ausgeschlossen, dass



einzelne Psalmen nachträglich eingefügt wurden. Nur dies folgt allerdings unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Chronisten-Psalms, dass es verhältnismässig nur wenige makkabäische Psalmen in unserm Psalter geben kann, und dass die Annahme Hitzigs, Olshausens und Duhms, welche die meisten Psalmen der makkabäischen Zeit zuweisen wollen, unhaltbar ist. —

Ein weiteres Datum für die Entscheidung der Frage nach makkabäischen Psalmen bietet der Siracide. Der griechische Übersetzer des Buchs Sirach erzählt in der Vorrede, deren Echtheit von Olshausen ohne zureichenden Grund beanstandet ist, dass sein Grossvater (*ὁ πάππος μου Ἰησοῦς [υἱὸς Σεραχ ὁ Ἱεροσολυμίτης 5027]*) nach eifrigem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Bücher (*τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρῶν βιβλίων*) sich bewogen gefunden habe, auch selbst etwas für die intellektuelle und sittliche Bildung der Lernbegierigen zu schreiben. Der Übersetzer bittet sodann seine Leser um Nachsicht, wenn seine Übersetzung dem Original nicht überall genau entspreche; eine genaue Wiedergabe des Sinnes sei bei einer Übertragung in eine andere Sprache nicht zu erreichen; auch das Gesetz, die Prophetenschriften und die übrigen Bücher (*ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*) zeigten im Grundtext eine nicht geringe Verschiedenheit [gegenüber der griechischen Übersetzung].

Aus dieser Vorrede ergibt sich, dass der Verfasser des Buchs Sirach einen dreiteiligen Kanon heiliger Schriften, und dass sein Nachkomme, der Übersetzer, eine Übertragung dieses Kanons in das Griechische kannte. Der Übersetzer schrieb um 130 v. Chr., der Verfasser des Buchs nach gewöhnlicher Annahme um 180, wahrscheinlich aber noch reichlich 100 Jahr früher, vgl. J. Halévy, *Étude sur la partie du text hébreu de l'Écclésiastique récemment découverte*, 1897, und den Auszug daraus in der 2. Aufl. meines Kommentars S. XXVIIIf. Um 130 v. Chr., beziehungsweise 290 [oder 180] standen demnach die Grundlagen des a.t. Kanons fest; denn dass die Aufzählung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ* [oder *αἱ προφητεῖαι*] *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* sich im wesentlichen mit dem synagogalen כְּתוּבִים, d. i. תורה נביאים וכתובים deckt, kann nur böser Wille oder starke Kurzsichtigkeit verkennen. Dabei ist zu beachten, dass Sirach den Kanon der נביאים אחרנים schon in der uns vorliegenden Reihenfolge der prophetischen Bücher: Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Dodekapropheten kennt (JSir 48. 49).

Dagegen war die Sammlung der Kethubim zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen, denn mindestens das Buch Daniel ist erst später aufgenommen. Dass aber eine Sammlung von Psalmen unter den *λοιπὰ τῶν βιβλίων* stand, ist nicht nur von vorn herein wahrscheinlich; aus JSir 478—10 folgt auch mit Sicherheit, dass der Verfasser einen Psalter Davids kannte, und beispielsweise Ps 132. 148 lagen ihm vor; s. Kommentar. Aber wieder erhebt sich die Frage, ob dieser Psalter des Sirach denselben Umfang hatte wie unser jetziger, oder ob er nicht in der makkabäischen Zeit mit Nachträgen versehen wurde. Dass dagegen dem um 130 v. Chr. schreibenden Übersetzer die griechische Übersetzung der Psalmen abgeschlossen vorlag, halte ich für sicher. Die Auskunft, die Übersetzung habe anfangs noch nicht alle Psalmen enthalten und sei erst später aus dem hebräischen Psalmenbuch vervollständigt, ist allerdings nicht geradezu un-

möglich, aber gewiss nicht wahrscheinlich. Hiernach wird der Psalmenkanon spätestens um das Jahr 140 (vielleicht unter Simon) definitiv abgeschlossen sein, und Lieder aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (seit 135) dürfen wir in unsrem Psalter nicht voraussetzen. —

In dem circa 100 v. Chr. verfassten ersten Makkabäerbuch (I 717) wird Ps 79<sup>2-3</sup> (nach dem Kommentar ein makkabäischer Psalm) mit den Worten κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε als heilige Schrift zitiert. Auch dies ist ein Beweis dafür, dass die Kanonisierung des Psalters jedenfalls einige Jahrzehnte früher abgeschlossen sein muss. Andererseits ist ein Zeitraum von 60—70 Jahren völlig genügend, um einem in das Gesangbuch neu aufgenommenen Liede kanonisches Ansehn zu verleihn. —

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass sich die Unmöglichkeit makkabäischer Psalmen nicht beweisen lässt. Nur dass sie nicht allzu zahlreich sein werden, folgt daraus, dass schon der Sirachssohn um 290 [oder 180] einen Psalter Davids kannte, und dass die griechische Übersetzung der Psalmen um 130 wahrscheinlich abgeschlossen vorlag. Da nun die in Ps 44. 74. 79. 83 vorausgesetzte historische Situation sich aus der früheren Geschichte Israels, soweit wir sie genauer kennen, nicht befriedigend erklären lässt (s. meinen Kommentar), so stehe ich nicht an, diese vier Psalmen mit Sicherheit für die makkabäische Zeit in Anspruch zu nehmen. Bei einigen anderen (2. 110. 69. 149) halte ich dies Zeitalter für das wahrscheinlichste; bei einer dritten Reihe endlich (wie 75. 102. 108. 144) ist eine so späte Abfassungszeit immerhin möglich.

#### § 4. Die Entstehung der Psalmensammlung.

Nach einer dem Hippolytus (bei de Lagarde, Specimen 7) bekannten Tradition soll Esra nach der babylonischen Gefangenschaft die einzelnen Psalmen der verschiedenen Dichter gesammelt haben. Jedoch verdient diese Nachricht, die nach einer Notiz des Origenes (bei de Lagarde *ibid.*) auf dem sagenhaften Bericht des apokryphen 4. Esrabuches (143ff.) zu beruhen scheint, nach keiner Richtung hin Glauben. Weder ist der Psalter so früh vorhanden gewesen, noch ist er das Werk eines einzigen Sammlers. Vielmehr liegen unverkennbare Anzeichen dafür vor, dass er aus mehreren kleinen Spezial-Sammlungen allmählich entstanden ist.

Am Schluss des zweiten Buchs (7220) findet sich die Notiz: »Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais«. Da in den Büchern IV und V noch eine Anzahl davidischer Psalmen vorkommt, so kann diese Bemerkung unmöglich vom letzten Herausgeber herkommen, sondern nur von einem früheren, der die Sammlung 90—150 noch nicht kannte. Aber auch die Psalmen 1—72 können nicht von einem und demselben Sammler vereinigt sein. Hiergegen spricht das zweimalige Vorkommen desselben Psalms in den Büchern I und II. Ps 14 findet sich in Buch II mit verhältnismässig geringen Varianten als 53 wieder, und Ps 70 ist identisch mit 40<sup>14-18</sup>. (In Buch V ist Ps 108 zusammengesetzt aus 57<sup>8-12</sup> und 60<sup>7-14</sup>). Ausserdem würde ein Sammler, der



1—72 zuerst vereinigt hätte, gewiss die davidischen Psalmen 3—41 und 51—70 (ausgenommen 66. 67) zusammengestellt und nicht zwei Gruppen daraus gemacht haben (vgl. jedoch S. XVIII f.).

Gegen die Annahme, dass die Sammlung des Psalters auf einmal veranstaltet wäre, spricht ferner der konstante Gebrauch eines verschiedenen Gottesnamens in seinen einzelnen Bestandteilen. In Buch I IV V wird Gott fast immer *Jahve* genannt und nur sehr selten *Elohim*; Buch I 15 Mal *Elohim*, 272 Mal *Jahve*; Buch V 7 Mal *Elohim* (davon 5 in Ps 108), 236 Mal *Jahve*, Buch IV 0 Mal *Elohim*, 103 Mal *Jahve*. Umgekehrt heisst Gott in Buch II und dem ersten Teil von Buch III (Ps 73—83) ganz überwiegend *Elohim*; nämlich Buch II 30 Mal *Jahve*, 164 Mal *Elohim*; Ps 73—83 noch 13 Mal *Jahve*, 36 Mal *Elohim*. In Ps 84—89 schwankt der Sprachgebrauch. Es bedarf keines Nachweises, dass diese auffallende Erscheinung keine zufällige sein kann; ebenso gewiss aber ist, dass der konstante Gebrauch des Namens *Elohim* nicht von den Dichtern der betreffenden Psalmen selbst, sondern von einem Bearbeiter herrührt, der ursprüngliches *Jahve* aus irgend einem Grunde überall in *Elohim* abänderte. Der Beweis hierfür liegt darin, dass, während Ps 14 und 53 sonst identisch sind (über die textkritischen Varianten vgl. den Kommentar), Gott im ersteren *Jahve*, in 53 *Elohim* heisst. Auch ist es an manchen Stellen noch völlig durchsichtig, dass der Dichter *Jahve* schrieb, vgl. z. B. 45<sup>8</sup> 48<sup>15</sup> 50<sup>7</sup> (wo eine deutliche Anspielung auf das erste Wort des Dekalog »ich bin *Jahve*, dein Gott« vorliegt). Da es nun nicht wohl denkbar ist, dass ein Bearbeiter sich gerade die Psalmen 42—83 ausgesucht haben sollte, um ursprüngliches *Jahve* in *Elohim* zu ändern, so bleibt nur übrig, dass diese Psalmen in einer bestimmten Zeit ein für sich bestehendes Liederbuch, den Elohim-Psalter, bildeten. Weswegen in diesem Liederbuch der Name *Jahve* gemieden wurde, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Gewiss war der Grund nicht die Kaprixe eines Privatmannes, sondern man hat, da das Buch für den Gebrauch im Tempel bestimmt war, eine von zuständiger Seite angeordnete offizielle Redaktion vorauszusetzen. Es ist bekannt, dass in den späteren Jahrhunderten der Name *Jahve* auf Grund von Ex 20<sup>7</sup> Lev 19<sup>12</sup> 24<sup>16.11</sup> mehr und mehr gemieden wurde, bis er zuletzt unter Vespasian nur noch ein Mal im Jahr bei feierlicher Gelegenheit vom Hohenpriester ausgesprochen wurde\*). War, wie de Lagarde vermutet hat, der Elohim-Psalter für die Leviten bestimmt, denen das Aussprechen des Namens *Jahve* zur Zeit der Redaktion untersagt war? Freilich bleibt bei dieser Annahme unerklärt, wie es kommt, dass in Buch IV V, die mindestens als Sammlung jünger sind als Buch II III (s. weiter unten), und dass besonders in dem für Laien bestimmten Pilgerliederbuch (120—134) der Jahvename wieder fast ausschliesslich herrscht. Immerhin enthält der Elohim-Psalter umfangreiche Bestandteile, die nach den Überschriften von bestimmten levitischen Sängerfamilien gesungen werden sollten (s. oben S. VII).

\*) Über eine ähnliche Erscheinung bei anderen Völkern vgl. Maas, Orpheus S. 69 ff. — In der Übersetzung von Ps. 42—89 habe ich überall das ursprüngliche *Jahve* stillschweigend, aber durch Häkchen als Korrektur gekennzeichnet, eingesetzt.



Er besteht aus drei Teilen. *a*) Ps 42—49 sind korachitisch (43 ist anonym, bildet aber mit 42 einen einzigen). *b*) 51—70 davidisch (ausser den anonymen 66. 67, jedoch haben LXX bei 67 לָדָוִד); 71 anonym (LXX לָדָוִד); 72 Salomo. *c*) 50. 73—83 asaphisch. Auffallend ist, dass die davidischen Psalmen zwischen die korachitischen und asaphischen eingekeilt sind, und dass der eine Asaph 50 von den übrigen (73—83) getrennt ist. Ewald hat daher, wahrscheinlich mit Recht, vermutet, dass 42—50 ursprünglich zwischen 72 und 73 standen. Dann ergibt sich folgende Anordnung des Elohimpalters: *a*) David 51—70 (71) mit einem Salomo (72) als Beigabe. *b*) Korachiten 42—49. *c*) Asaph 50. 73—83. Die Korah- und Asaphpsalmen scheinen nach S. VII selbständige Liedersammlungen gebildet zu haben; dann aber vermutlich auch die Davidpsalmen in Buch II. Ps 84—89 (zwei Korah, ein David, zwei Korah [aber 88 zugleich Heman], ein Ethan), mögen ein Nachtrag zum Elohimpalter sein. —

Nach Ausscheidung der Elohimpalmen (mit Einschluss von 84—89) bleiben übrig die beiden jahvistischen Sammlungen 1—41 und 90—150. Die Annahme, dass diese beiden Sammlungen ursprünglich eine einzige ausgemacht hätten, in welche die Elohimpalmen eingeschoben wären, verbietet sich aus mehreren Gründen. Denn erstens fehlen die rätselhaften musikalischen Beischriften aus Buch I in Buch IV V fast ganz, und zweitens haben in Buch I fast alle Psalmen die Überschrift לָדָוִד, während die meisten Psalmen von Buch IV V namenlos sind.

In Buch I fehlt die Überschrift לָדָוִד bei Ps 33, vermutlich nur infolge eines Abschreiberversehens, vgl. den Kommentar; ferner bei Ps 10, der mit Ps 9 ursprünglich einen einzigen bildete. Endlich bei Ps 1 und 2, die nicht zu der ursprünglichen Sammlung gehörten. Hiernach enthält Buch I ursprünglich ausschliesslich Psalmen mit der Überschrift לָדָוִד, die deutlich ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Oben (S. VII) ist versucht, diese Überschrift zu erklären.

Die zweite Sammlung der Jahve-Psalmen (90—150) enthält sehr verschiedene Bestandteile. Sie beginnt mit einem Moses (90); 91—100 sind namenlos; 101 David; 102 »Gebet für einen Elenden u. s. w.«; 103 David; 104—107 namenlos; 108—110 David; 111—119 namenlos; 120—134 die Wallfahrtenlieder; 135—137 namenlos; 138—145 David; 146—150 namenlos. Jedoch lassen sich, auch abgesehen von den Wallfahrtenliedern (120—134), die ursprünglich gewiss ein kleines selbständiges, für den Gebrauch der Pilger bestimmtes Liederbuch bildeten, noch andere enger zusammengehörige Gruppen in Buch IV V erkennen, wie die Hallelujah-Psalmen 111 ff. und 146—150, sowie die letzte Sammlung davidischer Psalmen 138—145. Der Sammler der beiden letzten Bücher unsres Psalters scheint alles aufgenommen zu haben, was er noch an heiliger Poesie finden konnte, waren es nun einzelne Psalmen oder kleine Psalmenbündel, und was sich in den bisherigen Sammlungen noch nicht fand.

Nachstehende Übersicht veranschaulicht in tabellarischer Form (im Anschluss an Robertson Smith) die Hauptbestandteile, aus denen unser Psalter erwachsen ist:

Sammlung I (Buch I)	DAVID	Ps 3—41.	
Sammlung II (Buch II III)			
Teil 1.	DAVID	Ps 51—72.	} ELOHIM- } Psalmen.
Teil 2.	KORAH	Ps 42—49.	
Teil 3.	ASAPH	Ps 50. 73—83.	
Anhang.		Ps 84—89.	
Sammlung III (Buch IV V)	VERSCHIEDENE PSALMEN	Ps 90—150.	

Ps 1, der als namenloser möglicher Weise ursprünglich in einer andern Sammlung stand, wurde vom letzten Redaktor als passendes Vorwort an die Spitze des Ganzen gestellt; Ps 2, vermutlich erst in makkabäischer Zeit gedichtet (s. d. Komm.), wurde als zweites Vorwort hinzugefügt (1 und 2 gelten im Talmud und bei Kirchenvätern vielfach als ein einziger, vgl. den Kommentar). Richtig hat Graetz (Kommentar S. 97) gesehen, dass der Sammler diese beiden Psalmen an die Spitze gestellt hat, um die beiden Angelpunkte des Judentums, die Thora und die Messiashoffnung, zu betonen. Sie sind der Ausdruck dafür, dass die Gemeinde auf Gesetz (Ps 1) und Propheten (Ps 2) gegründet ist. Dass Ps 2 nicht der ursprünglichen alten davidischen Sammlung (3—41) angehört, kann mit Sicherheit daraus geschlossen werden, dass er namenlos ist, und dass jene Sammlung sehr passend mit einem Morgenlied (Ps 3) und mit einem Abendlied (Ps 4) begann.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass eine Dreiteilung des Psalters im Grunde passender sein würde, als die jetzige Fünfteilung. Jedenfalls würde jene den Ursprung deutlicher widerspiegeln, als die letztere. Denn die gangbare Ansicht, dass die fünf Bücher ebenso viele besondere Sammlungen sind, von denen immer die jüngere an die ältere angehängt wurde (Riehm, Einl. II S. 297), lässt sich mindestens nicht beweisen. Nur Buch I deckt sich mit Sammlung I. Dagegen bilden Buch II III eine einzige zweite Sammlung, die ihrerseits wieder aus drei kleineren erwachsen ist. Die Unterschrift unter Ps 72 »zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais« kann sehr wohl von dem Redaktor herrühren, der die zweite Sammlung davidischer Psalmen (51—72) sowie die Korah- und Asaph-Psalmen zusammenstellte. Ähnlich heisst es Job 3120 »zu Ende sind die Worte Hiobs«, ohne dass hiermit gesagt sein sollte, dass das Buch Hiob hier zu Ende wäre. Vielmehr sollte diese Notiz nur die Hiobreden von den Elihu-, oder richtiger von den Jahve-Reden trennen. Dass endlich mit Ps 107 ursprünglich eine neue Sammlung begonnen haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich, da die Psalmen 107 ff. sich durch kein ähnliches Merkmal von den vorhergehenden unterscheiden, wie dies bei Ps 42 ff. im Verhältnis zu 1—41 der Fall ist. Die jetzige Fünfteilung deutet also nicht den Ursprung des Psalters an, sondern muss andere Gründe haben. Die Ansicht des Hippolytus, *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε δι᾿ ἑλοῦ βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον*, womit der Midrasch zu Ps 11 (s. Delitzsch) übereinstimmt, hat immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Ist sie richtig, dann kann die Fünfteilung erst dann vorgenommen sein, als der Psalter bereits als Ganzes vorlag, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, dass später noch einzelne (makkabäische) Lieder eingeschoben wurden\*). —

\*) Vgl. noch Riedel, Zur Redaktion des Psalters. ZATW 1899 S. 169—172.

Die Frage, wann die Einzelsammlungen entstanden, ist eine sehr schwer zu beantwortende. Robertson Smith hält es für wahrscheinlich, dass die erste Sammlung (Buch I) im Zusammenhang mit anderen Reformen zur Zeit des Esra und Nehemia veranstaltet wurde. Die zweite (Buch II III) setzt er gegen Ende der persischen Periode an, die dritte (IV V) in die griechische. Doch fehlen sichere Indizien so gut wie ganz. Nur für das relative Alter der einzelnen Sammlungen gibt es wenigstens einen sicheren Anhaltspunkt. Dem Dichter von Ps 108 muss die Sammlung II (Buch II III) bereits vorgelegen haben, denn er hat seinen Psalm aus zwei auf einander folgenden Stücken dieser Sammlung (578—12 und 607—14) zusammengesetzt, und dabei den Gottesnamen Elohim, der wie bemerkt, auf Rechnung der Redaktion der zweiten Sammlung kommt, überall beibehalten. Dann ist aber auch die Sammlung III (Ps 90—150) jünger als die Sammlung II. Dass letztere ihrerseits jünger ist als die Sammlung I (Buch I), halten alle Ausleger mit Recht für wahrscheinlich. Hierfür spricht schon der Umstand, dass die einzelnen Psalmen der Sammlung I der Mehrzahl nach älter sind als die der übrigen Sammlungen.

Auch die Frage, wann die drei Hauptsammlungen zu unsrem jetzigen Psalter vereinigt wurden, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Ihre Beantwortung hängt im wesentlichen, was den terminus ante quem betrifft, davon ab, ob man das Lied I Chr 16 für einen ursprünglichen Bestandteil der Chronik hält (s. oben S. XIV). Im bejahenden Fall muss unter Berücksichtigung des Umstandes, dass die Fünfteilung auf den letzten Sammler zurückzugehn scheint, dieser terminus vor das Jahr 300 fallen, wobei dann die makkabäischen Psalmen als spätere Einschübe anzusehn sind. Ist aber das Lied der Chronik etwa erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. nachgetragen, dann braucht auch die Zusammenstellung jener drei Sammlungen nicht früher als in das makkabäische Zeitalter zu fallen. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. —

Der terminus post quem für das Entstehn aller drei Einzel-Sammlungen ist das Exil. Dies folgt daraus, dass auch die älteste Sammlung (Buch I) etwa zum dritten Teil exilische oder nachexilische Lieder enthält. In Sammlung II (Ps 42—89) sind nur noch wenige vorexilische Psalmen enthalten; in Sammlung III (Ps 90—150) fehlen sie endlich ganz. Ob die vorexilischen Psalmen in Buch I eine für sich bestehende Sondersammlung ausgemacht haben, die durch das Exil hindurch gerettet wurde, oder ob der nachexilische Sammler sie einzeln, wie sie etwa im Munde der Gemeinde lebten, vereinigt hat, lässt sich nicht entscheiden. —

Die Anordnung der einzelnen Psalmen innerhalb der Sondersammlungen beruht nicht auf chronologischen Gesichtspunkten. Ebenso lässt sich verhältnismässig nur selten ein sachliches Anordnungsprinzip erkennen, wie z. B. wenn auf das Morgenlied Ps 3 das Abendlied Ps 4 folgt, oder auf das fast verzweifelnde Gebet Ps 74 das triumphierende Danklied Ps 75, vgl. 90 und 91. Meistens ist die Anordnung mehr durch äussere als durch innere Berührungspunkte bestimmt. Besonders häufig hat ein in zwei Psalmen vorkommendes Stichwort dazu geführt, sie zusammenzustellen, vgl. z. B. den Schluss von Ps 32 mit dem Anfang von Ps 33, oder Ps 34 und 35, die wegen des nur in diesen beiden



Psalmen vorkommenden Engels Jahves (348 355) aneinander gereiht sind. Vgl. für weiteres Delitzsch, *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* 1846.

### § 5. Die Bestimmung der Sammlung.

Zu welchem Zweck wurde die Sammlung der Psalmen veranstaltet? de Wette meint nach Augusti, man könne den Psalter passend eine lyrische Anthologie nennen, zu vergleichen mit der Anthologie der Griechen. Aber diese Bezeichnung ist in höchstem Grade irreleitend. Anthologien werden aus literarischem oder künstlerischem Interesse veranstaltet; bei der Sammlung der Psalmen aber ist keins von beiden massgebend gewesen, sondern allein ein praktisch religiöses. Die einzelnen Lieder des Psalters, so verschieden sie sonst nach Inhalt und Form sind, haben doch alle das gemein, dass sie religiöse Lieder sind. Eine Ausnahme macht nur Ps 45, ein Hochzeitslied an einen König. Doch ist auch dies Lied nicht ein rein weltliches. Der Dichter feiert den König als einen von Gott begnadeten, und preist an seinem Helden vor allem die sittliche Eigenschaft der Gerechtigkeit. Dazu scheint schon der Sammler des Psalters unter dem König nicht einen irdischen, sondern den himmlischen, den Messias verstanden zu haben, vgl. den Kommentar.

Der Psalter ist weiter nicht eine private Sammlung religiöser Lieder, sondern eine von Anfang an für den öffentlichen Gottesdienst im Tempel bestimmte. Als solche wird sie in ihrer Gesamtheit gekennzeichnet durch den Namen *סֵפֶר תְּהִלִּים* *Gesangbuch*, s. oben S. II. Auf die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters weist ferner die Doxologie am Schluss des IV. Buchs 106<sup>48</sup> hin: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern, und das ganze Volk sage: Amen. Halleluja«. Die Aufforderung an das ganze Volk, d. h. die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, zeigt hier so deutlich wie möglich, dass der Psalter eine für den öffentlichen Gebrauch bestimmte Sammlung war. Der Chroniker (I Chr 16<sup>36</sup>), der diese Unterschrift in ein von ihm zusammengestelltes Lied verflochten hat (vgl. oben S. XIV), wandelt sie etwas ab, indem er statt der Aufforderung die Aussage einsetzt: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern. Und das ganze Volk sagte: Amen und Halleluja« (יְהוָה לְיָהוָה, d. i. nach JDMichaelis richtiger Erklärung: *halleluja dixerunt*). Aus dieser geringen Abweichung ist ersichtlich, dass zur Zeit des Entstehens jenes Chronikliedes der Psalter tatsächlich als Gemeindegesehbuch gebraucht wurde. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die ganze Gemeinde die Psalmen gesungen hätte; vielmehr wurden sie durch die Sängerschöre der Leviten vorgetragen, und die Gesamtgemeinde fiel nur am Schluss mit Amen und Halleluja ein (s. o.)\*).

---

\*) In der alten Kirche sang übrigens schon zur Zeit des heil. Benedict die ganze Gemeinde die Psalmen. »Einer oder einige gaben den Ton an, und schon bei der zweiten oder dritten Silbe fielen die übrigen ein und sangen einstimmig alle das Nämliche«. O. Fleischer, *Neumen-Studien* II S. 45.

Andeutungen über den öffentlichen Gebrauch des Psalters finden sich vereinzelt auch in einigen Überschriften, und etwas häufiger bei LXX und im Talmud. Ps 30 wurde nach der Überschrift und nach *Sopherim* XVIII 2 am Tempelweihfest gesungen; Ps 92 nach der Überschrift am Sabbat. LXX bestimmen Ps 24 (23) für den Sonntag; 48 (47) für den Montag; 94 (93) für den Mittwoch; 93 (92) für den Freitag. Die Itala und der Armenier hat bei Ps 81 (80): *quinta sabbati*, d. i. Donnerstag. Damit stimmen die talmudischen Bestimmungen überein, die ausserdem noch 82 dem Dienstag, 81 dem Donnerstag zuweisen. Ps 29 wurde nach LXX am letzten Tage des Laubhüttenfestes gesungen.

Wichtiger als diese dürftigen auf Tradition beruhenden Nachrichten über die Verwendung der einzelnen Psalmen im Gottesdienst sind die liturgisch-musikalischen Angaben der Überschriften (s. § 7). לְהַקְבִיר Ps 38. 70 und לְהוֹדָה Ps 100 zeigt, dass diese Psalmen bei der Darbringung bestimmter Opferarten gesungen werden sollten; das 55 Mal vorkommende לְמַנְצֵחַ »dem Vorspieler« hat nur bei Liedern, die für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren, einen Sinn. Auch die Formel: »[Zu singen] nach der Melodie »Hinde der Morgenröte« u. ä.« erklärt sich nur bei dieser Annahme befriedigend; und mag auch die Bedeutung des »Sela« nicht mehr zu eruieren sein, so scheint doch so viel festzustehn, dass es irgendwie liturgisch-musikalische Bedeutung hatte. Besonders klar ist ferner die liturgische Bestimmung bei den sogenannten Halleluja-Psalmen, d. h. den Psalmen, die in der Überschrift oder Unterschrift הַלְלוּ יְהוָה haben: 104—106. 111—113. 115—117. 135. 146—150. Dies Halleluja »preiset Gott« ist nicht der Ausruf eines einzelnen Beters, sondern bezeichnet eine bestimmte Tätigkeit der Priester oder der Leviten beim öffentlichen Gottesdienst, vgl. II Chr 29<sup>27—30</sup>. Eine ähnliche Bedeutung scheint das הוֹדוּ in Ps 107. 118. 136 zu haben, vgl. den Kommentar zu 42<sup>6</sup>. Endlich ist an die oben erläuterte Bedeutung von קָרָה לְבָנֵי קָרָה und לְאַסָּף »aus dem korachitischen, asaphischen Liederbuch entnommen« zu erinnern. Wenn diese Levitengilden ihre besonderen Liederbücher hatten, so doch ohne Frage deshalb, um im Tempel aus ihnen zu singen.

Hiernach ist die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters, soweit die Sammlung als Ganzes in Betracht kommt, nicht zu bezweifeln. Allerdings ist damit der Zweck auch privater Erbauung nicht ausgeschlossen, so wenig wie bei unsren Gesangbüchern; aber die Meinung, die Sammlung sei zu dem Zweck veranstaltet, den Laien als Andachts- und Lesebuch zu dienen, lässt die klar vorliegenden Tatsachen unberücksichtigt. Eine andere in neuerer Zeit vielfach ventilerte Frage ist die, ob und wieweit auch die einzelnen Psalmen von den Dichtern für diesen Zweck bestimmt waren. Haben sie ihre Lieder von vorn herein für den Gottesdienst im Tempel gedichtet, oder haben die Sammler des Psalters Gedichte mit ursprünglich individuellem Inhalt in die Sammlung aufgenommen, weil diese Gedichte wegen ihres allgemein-menschlichen oder allgemein-israelitischen Inhalts von allen Frommen gesungen werden konnten?

Nach einer Bemerkung Goethes soll jedes gute Gedicht ein Gelegenheitsgedicht sein, d. h. durch einen bestimmten Anlass im Leben des Dichters hervorgerufen sein. Jedoch kann damit nicht gemeint sein, dass nur die Gedichte gut

wären, welche rein individuelle Empfindungen des Dichters wiedergeben. Hiergegen spricht schon das Volkslied. Vielmehr bringt gerade der grosse Dichter in seinen Liedern das zum Ausdruck, was nicht ihn allein, sondern die Gesamtheit seiner Zeitgenossen innerlich bewegt. Was aller Herzen bewusst oder unbewusst erfüllt, das weiss er in die rechte Form zu bringen, und er wird ein grosser Dichter dadurch, dass er der Mund aller wird. Wir dürfen von vorn herein erwarten, dass auch bei den Dichtern der Psalmen diese Regel zutrifft.

Bei einer Anzahl von Psalmen ist es ohne weiteres klar, dass der Dichter nicht in seinem Namen, sondern im Namen seines Volks spricht. Das sind die Psalmen, in denen es sich ohne Frage um allgemeine Interessen des Volks handelt, und in denen dies auch äusserlich dadurch angedeutet ist, dass der Dichter nicht von seinem »Ich« spricht, sondern durch den Gebrauch des »Wir« das Volk redend einführt. Ps 46, vermutlich auf den Untergang des assyrischen Heers zur Zeit des Sanherib gedichtet, ist ein Gelegenheitsgedicht in eminentem Sinne des Worts, ebenso wie Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott«; zugleich aber kommt in beiden das Gemeindebewusstsein zum vollendeten Ausdruck. Ebenso klar ist es bei Ps 21 und 22, von denen der erstere den Sieg für den König erfleht, der zweite ein Danklied für das dem König gewährte Heil ist, dass es sich hier um allgemeine Volksangelegenheiten, nicht um die individuellen Interessen des Dichters handelt; vgl. weiter z. B. Ps 44, 47. 48. 60. 65—68. 74. 75. 79. 80. 137 u. a.

Dass die Dichter solcher und ähnlicher Psalmen ihre Gedichte selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt hätten, lässt sich nicht ohne weiteres behaupten. Es gibt allerdings eine Anzahl von Gemeindepsalmen, bei denen ein Zweifel hierüber nicht obwalten kann, nämlich die sogenannten Tempelpsalmen, wie z. B. 135. 136. Allein der wahre Dichter hat meistens wohl einen Anlass für sein Gedicht, aber er dichtet nicht für einen bestimmten Zweck; er dichtet, weil er dem, was ihn erfüllt, Ausdruck geben muss. Andererseits leuchtet ein, dass solche aus der Seele des Volks gedichteten Lieder für ein Gemeindegesangbuch wie geschaffen waren, und dass die Sammler des Psalters auf sie ihre ganz besondere Aufmerksamkeit lenken mussten. Dass auch ursprünglich rein individuell empfundene Lieder Aufnahme finden konnten, wenn nur ihr Inhalt von jedem Gemeindegliede nachempfunden werden konnte, ist damit nicht ausgeschlossen; und so sind in der Tat das an der Spitze des ursprünglichen Psalters stehende Morgen- und Abendlied Ps 3 und 4 aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich rein individuelle Gelegenheitsgedichte. Aber man darf bei dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein des israelitischen Volks erwarten, dass die von vorn herein als Gemeindelieder gedichteten Lieder einen breiten Raum in unsrem Psalter einnehmen. In der Tat zeigt sich nun auch, dass sehr viele Psalmen, die auf den ersten Blick individuelle Erfahrungen und Empfindungen zum Ausdruck zu bringen scheinen, in Wirklichkeit die Verhältnisse der Gemeinde, ihre Freuden und ihre Nöte, ihren Dank, ihre Bitte und ihr Hoffen widerspiegeln. Es sind dies ein grosser Teil derjenigen Lieder, in denen der Dichter, indem er durchgehends oder doch meistens ein »Ich« redend auftreten lässt, sich so ausdrückt, als rede er nur von seinen persönlichen Erlebnissen und



Empfindungen, während in Wirklichkeit dies »Ich« die durch den Mund des Dichters redende Gemeinde ist.

Jeder Leser des Psalters muss überrascht sein von den vielfachen Klagen über die Feinde, von denen die Dichter bedrängt sind. Daneben wird auch auffallen, dass verhältnismässig so viele Dichter unter schweren Krankheiten seufzen. Haben wir es hier mit persönlichen Feindschaften, mit Krankheiten im eigentlichen Sinne zu tun? Schon in der alten Kirche und in der Synagoge ist diese Frage vielfach verneint worden. Richtig wurde hier erkannt, dass die Klagen über Anfeindungen sich auf das beziehen, was das Volk Israel von den Nachbarvölkern zu erdulden hatte, und dass die Krankheit ein Bild für Leiden aller Art ist, kurz, dass die Dichter der Psalmen, auch da, wo sie das »Ich« gebrauchen, sehr häufig aus der Seele ihres Volks heraus sprechen. Zum Teil ist diese Deutung bereits beim Targum und noch früher bei den LXX nachweisbar. Ferner wird sie von manchen Kirchenvätern befolgt. Theodor von Mopsuestia lässt eine grosse Anzahl von Psalmen, in denen der Dichter im Singular redet, »aus der Person« d. i. aus der Seele des Volks gesprochen sein, darunter scheinbar so höchst individuelle wie 23. 42. 43. 51. 84. 101. 139. u. v. a. (vgl. ZATW 1884 S. 93ff.). Unter den Rabbinen des Mittelalters ist besonders Raschi als Vertreter dieser Erklärung zu nennen; aus neuerer Zeit die Antipoden Hengstenberg und Olshausen, sowie Reuss, Smend u. a. S. die Literatur in § 9.

Für die einzelnen in Betracht kommenden Psalmen muss auf den Kommentar verwiesen werden, in dem jedes Mal untersucht ist, ob der Dichter nur in seinem Namen oder im Namen der Gemeinde redet. Smend hat unwiderleglich nachgewiesen, dass die Personifikation der Gemeinde bei Dichtern nicht weniger als bei Propheten, ja auch bei Prosaikern, eine ausserordentlich weitgehende ist, und es kann nur die Frage sein, ob bei den einzelnen Psalmen Indizien vorhanden sind, dass auch in ihnen mit Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit eine solche Personifikation angenommen werden muss. In dem aaronitischen Segen (Num 6<sup>23—26</sup>), im Dekalog, im Bundesbuch und in vielen Stellen des Deuteronomiums wird das Volk nicht mit »ihr« sondern mit »du« angeredet. Ebenso drücken sich die Propheten aus; vgl. z. B. Jes 121. 2: »Dann [in der messianischen Zeit] wirst du [Israel] sagen: ich will dir danken, Jahve, denn du zürntest mir [freilich, aber] dein Zorn wandte sich, und du tröstetest mich. Siehe da, der Gott meines Heils; ich vertraue und fürchte mich nicht; meine Stärke und mein Sang ist Jahve, und er ward meine Hülfe« u. s. w. Dass hier wirklich die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit redet, folgt schon daraus, dass ja das messianische Heil nicht diesem, sondern jener zuteil wird. Zum Überfluss hat der Prophet, indem er von v. 3 an in den Plural übergeht, deutlich genug gezeigt, wie jenes »ich« zu verstehn ist. Jes 12 ist nichts anderes, als ein Psalm, und was bei dem prophetischen Dichter klar zu Tage liegt, darf man bei den analogen Liedern der Psalmsammlung nicht in Abrede stellen. Wenn ferner in Ps 22 deutliche Beziehungen auf Deuterocesaias vorkommen (vgl. meinen Kommentar), so ist es ohne Zweifel falsch, die beiden Literaturdenkmälern gemeinsamen Ausdrücke verschieden zu erklären, indem man z. B.

den »Wurm« bei Jes 41<sup>14</sup> freilich auf das Volk bezieht, im Psalm (22<sup>7</sup>) aber eine Einzelperson darunter versteht. Ich verweise für weiteres auf Smend, vgl. z. B. noch Mch 7 Thr 1. 3 Psalmen Salomos 11—3. 7 81—7 161—12 u. a., und füge schliesslich als Beleg nur noch hinzu die Übersetzung des 3. der von Wright herausgegebenen apokryphen syrischen Psalmen (s. oben S. III). Aus der Überschrift sowie aus v. 20 folgt, dass der apokryphe Dichter sein Lied, das übrigens viele Reminiszenzen aus alttestamentlichen Stücken enthält, der Gemeinde in den Mund gelegt hat; er gebraucht aber ausschliesslich das »ich«, nie ein »wir«, ein Beweis dafür, wie vertraut einem Dichter auch des späteren Altertums die Personifikation der Gemeinde war\*).

Als das Volk von Cyrus die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat erhielt.

(1) Herr, ich habe zu dir gerufen, horche auf mich. (2) Ich habe meine Hände zu deiner heiligen Wohustätte erhoben; neige dein Ohr zu mir. (3) Und gewähre mir mein Gebet; meine Bitte enthalte mir nicht vor. (4) Erbaue meine Seele und zerstöre sie nicht, und lege sie nicht bloss vor den Gottlosen. (5) Die, welche Böses vergelten, entferne von mir, du Richter der Wahrheit. (6) Herr, richte mich nicht nach meinen Sünden, denn vor dir ist kein Fleisch gerecht. (7) Erkläre mir, Herr, dein Gesetz, und lehre mich deine Rechte; (8) und viele werden deine Taten hören, und die Völker werden deine Ehre preisen. (9) Gedenke mein und vergiss mich nicht, und führe mich nicht zu Dingen, die zu schwer für mich sind. (10) Die Sünden meiner Jugend nimm weg von mir, und meiner Züchtigung lass sie mir nicht gedenken. (11) Reinige mich, Herr, von dem bösen Aussatz, und lass ihn nicht wieder zu mir kommen; (12) lass seine Wurzeln in mir verdorren und seine Blätter nicht in mir sprossen. (13) Mächtig bist du, Herr, darum wird meine Bitte von dir erfüllt. (14) Wem soll ich klagen, dass er mir gäbe? und die Menschen, — was fügt ihre Kraft hinzu? (15) Von dir, Herr, kommt mein Vertrauen; ich habe zum Herrn gerufen, und er hat mich erhört und mein gebrochenes Herz geheilt. (16) Ich schlummerte und schlief, ich träumte, und mir ward geholfen, und du stütztest mich, Herr. (17) Sie verwundeten mein Herz; ich will Dank abstaten, weil der Herr mich befreit hat. (18) Ich will mich nun freuen über ihre Schande; ich habe auf dich gehofft und werde nicht zu Schanden werden. (19) Gib Ehre in Ewigkeit und in Ewigkeit

---

\*) Über eine ähnliche Erscheinung in den orphischen Hymnen vgl. Maas, Orpheus S. 181. — Gegen die Personifikationstheorie hat sich mit grossem Eifer Duhm erklärt. Bei den meisten in Betracht kommenden Stellen versucht er allerdings nicht einmal, die Gründe der Gegner zu widerlegen, sondern begnügt sich mit Schelten auf die »Allegoriker« (so nennt er die Anhänger jener Theorie). Ein paar Mal gerät er selbst unter diese Gesellschaft, vgl. seinen Kommentar zu Ps 28. 124. 129. Quandoque bonus dormitat Homerus. Als Beispiel, wie er die Frage wissenschaftlich erörtert, vergleiche man seine Auslegung von 88<sup>16.17</sup> mit der von 129<sup>1.2</sup>. Lehrreich ist auch seine Behandlung von 88<sup>5</sup>. Hier vergleicht sich der Sänger mit einem kraftlosen Mann, was schon der Allegoriker Olshausen aus dem Wesen der redenden Person als einer *Gemeinde* erklärte. Für Duhm, dem der Sänger ein einzelner Mensch ist, und zwar, falls der Text v. 16 richtig überliefert ist, ein Mensch mit angeborener Kränklichkeit, ist der Vergleich mit einem kraftlosen Mann natürlich unbequem. Aber der religionsgeschichtliche Ausleger weiss sich zu helfen. »In v. 5b ist das  $\text{קָ}$  von  $\text{קָקָר}$  zu streichen«. Er hält das für kritisches Verfahren und für »rein sachliche und historische Auslegung«.

für Ewigkeit. (20) Erlöse Israel, deinen Auserwählten, und die vom Hause Jakobs, deines Erprobten \*).

## § 6. Die Metra der Psalmen.

Metrum ist ein gesetzmässig geordnetes System von Versfüssen. Dass die Psalmen Metra in diesem Sinn haben, ist zuerst von Josephus behauptet, der von trimetrischen und pentametrischen Oden und Hymnen Davids spricht. Ihm folgen mehrere Kirchenväter, besonders Origenes, Eusebius, Hieronymus\*\*). Dagegen nehmen die jüdischen Gelehrten des Mittelalters meist nur ein Gedanken-Ebenmass der Versglieder (*parallelismus membrorum*) an, und dieser Ansicht haben sich die meisten christlichen Gelehrten angeschlossen. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts galt es in weiten Kreisen für ausgemacht, dass man wirkliche Metra in den poetischen Stücken des A.T. nicht suchen dürfe. Auch die früheren Auflagen meines Kommentars gingen von derselben Voraussetzung aus. Nach dem Erscheinen von Sievers' Metrischen Studien ist dieser Standpunkt nicht mehr haltbar. Allerdings kennt die alttestamentliche Dichtung nicht ein nach den sprachlichen Längen und Kürzen der Silben gemessenes Metrum, wie Griechen und Römer; die hebräischen Verse sind »nichtquantitierend, oder, da der Wortakzent oft eine beherrschende Rolle spielt, akzentuierend«. Zum Vergleich zieht Sievers, wie schon frühere, den akzentuierenden altdeutschen Reimvers heran, »dessen Fortsetzungen im Volksliede z. T. bis auf den heutigen Tag fortleben, und der durch zweierlei sofort sichtbare Merkmale ausgezeichnet war: durch seinen akzentuierenden Charakter und durch die Unregelmässigkeit seiner Fussbildung«.

Als Beispiel führte schon Schlottmann (ZDMG 33 S. 275) die folgenden Zeilen mit zwei Mal sieben (4 + 3) Hebungen an:

\*) Ausserordentlich instruktiv ist auch ein von Roy (s. u. § 9) mitgeteiltes Beispiel aus dem Gesangbuech der Brüder-Gemeinde:

Hab an ihm, was nur dein Herz begehret,  
Denn er will dir alles sein:  
Wenn dir wo was Schmerzlieh's widerfähret,  
Sieht sein freundlich Auge drein;  
Wenn dir's wohlgeht, beugt dich seine Gnade;  
Wenn du wanderst, krönt er deine Pfade,  
Segnet, was du für ihn tust,  
Und erquickt dich, wenn du ruhst.

Das hier angeredete »du« ist nicht etwa der einzelne, sonderu die stark personifizierte Gemeinde. »Das beweist die dazugehörige Anrede im vorangehenden Vers: »*Kirchlein* folge lauterlich dem Worte deines Heilands Jesu Christ«». Vgl. auch die von Roy S. 11 Anm. 1 angeführten Beispiele aus Liedern Luthers, P. Gerhardts, Zinzendorfs.

\*\*) Die Stellen sind, mit Ausnahme der von mir zu Ps 119 aus Hieronymus beibrachten und einer kurzen Notiz desselben im Prologus galeatus über die Verschiedenheit des Metrums in den Psalmen 37. 111. 112. 119. 145, abgedruckt bei N. Schloegl, *De re metrica veterum Hebraeorum*. 1899. Ebenda auch eine Übersicht über die Ansichten der Späteren. Vgl. noch de Wette im Kommentar<sup>4</sup> S. 32 ff., und unten in meinem Kommentar die Übersicht über die Literatur.



Und wénn ich an den létzten 'Abend gedénke,  
 da ich 'Abschied náhm von dir,  
 Und die Sónne scheint nicht móhr, ich muss scheiden von dir,  
 und mein Hérz bleibt stéts bei dir.

Näher liegen und noch überzeugender wirken Analoga aus semitischen oder halbsemitischen Literaturen. A. Erman hat Bruchstücke koptischer Volkslieder veröffentlicht (Abhandlungen d. k. preuss. Akademie d. W. 1897 S. 44 ff.), die ein akzentuierendes Metrum haben. Die meisten Verse haben drei oder vier Hebungen. »Die Verse mit drei oder vier Hebungen scheinen als ziemlich gleichwertig zu gelten und stehn in derselben Strophe durch einander«. »Weit seltener sind Verse mit zwei Hebungen, die . . . lebhaft zu sein scheinen«. »Einzelne Strophen haben sogar Verse zu sechs und sieben Hebungen«. »Fast alle Verse beginnen mit unbetonten Silben und enden auf eine betonte«. »Es herrscht also fast immer ein jambischer oder anapästischer Rhythmus«. »Freilich ist dies überhaupt der natürliche Rhythmus der koptischen Sprache«. »Aber ein rein jambisches Metrum scheint nicht vorzukommen«; also z. B.

x ˘ x ˘ xx ˘  
 xx ˘ x ˘ x ˘  
 xxx ˘ x ˘ x ˘  
 xx ˘ xxx ˘ x ˘  
 ˘ x ˘ xxx ˘ x (ungewöhnlich)«.

Es wird sich unten zeigen, dass diese Sätze zum guten Teil auch für die hebräische Poesie zutreffen. —

Dass die babylonisch-assyrische Poesie nach Hebungen berechnete Metra hatte, scheint festzustehn; vgl. F. Delitzsch, Das Babylonische Welterschöpfungsepos 1896 S. 60—68 ff. Zimmern, KAT<sup>3</sup> S. 607 Anm. 3. Jensen, Keilinsch. Bibl. VI S. XIII verhält sich freilich ablehnend. Jedenfalls ist hier noch vieles unsicher, und die Frage der babylonischen Metra bedarf einer neuen Untersuchung auf Grund von Sievers' Resultaten, bevor sie für das Verständnis der hebräischen verwendet werden. —

Die neuarabische Poesie ist teilweise, wie die klassische, quantitierend; die Volkslieder aber scheinen das akzentuierende Metrum vorzuziehen, so z. B. die von Goldzieher (ZDMG 33 S. 608—630) mitgeteilte Jugend- und Strassenpoesie in Kairo. Vgl. auch ZDMG 46 S. 330—398. Bd. 48 S. 22—38. H. Stumme, Tunesische Märehen und Gedichte 1893 (von Nr. 115 an). E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamien 1889. Besonders lehrreich sind die von G. H. Dalman im Heimatlande der Psalmen gesammelten arabischen Volkslieder (Palästinensischer Divan 1901). Er bemerkt über das Metrum (S. XXIII) »Es lassen sich unterscheiden Verszeilen mit zwei, drei, vier und fünf betonten Silben, zwischen welche ein bis drei (gelegentlich auch vier) unbetonte Silben eingeschaltet werden können ohne Bindung an eine bestimmte Zahl im einzelnen Gedicht. Zuweilen stossen auch zwei betonte Silben unmittelbar auf einander. Keine Bedenken walten ob in Bezug auf das Nachklingen von ein oder zwei

unbetonten Silben am Schluss der Zeile, wenn das letzte Wort Betonung Pänultima oder Antepänultima hat<sup>\*</sup>).

Diese Ausführungen lassen sich zum grössten Teil auch auf die Psalmen anwenden. Der hebräische Versfuss, die einfachste rhythmische Gruppe, besteht aus einer Hebung mit den zugehörigen Senkungen. Die Zahl dieser Senkungen kann verschieden sein, ist aber keineswegs willkürlich. Sievers hat in seinen Metrischen Studien versucht, die verschiedenen möglichen Formen der hebräischen Versfüsse nachzuweisen. Für alles Einzelne muss auf seine Untersuchungen verwiesen werden. Zum Verständnis der in meinem Kommentar bei jedem Psalm gemachten metrischen Angaben genüge das Folgende.

Bei der Berechnung der Silbenzahl des hebr. Versfusses macht jeder wirklich gesprochene Vokal eine zählbare Silbe aus, auch das lautliche Schwa und Chatef (»Murmelvokale«), wie in der neuhebräischen Poesie; nicht aber das Schwa medium und Patach furtivum. — Der Rhythmus des hebr. Versfusses ist normaler Weise<sup>\*\*</sup>) steigend, entsprechend dem natürlichen Rhythmus der hebr. Sprache, d. h. jambischen oder anapästischen Charakters, graphisch  $x\perp$  und  $xx\perp$  (wobei  $x$  eine in Bezug auf Länge oder Kürze neutrale Silbe bezeichnet). Dafür können aber auch die Schemata  $x\cup x$ ,  $xx\cup x$ ,  $xxx\perp$ ,  $xxx\cup x$ , und anderseits einfaches  $\perp$  eintreten; mit anderen Worten: ein Versfuss kann bestehn aus einer einfachen Hebung oder aus einer Hebung mit ein-, zwei-, drei-, und unter Umständen vierfacher Senkung. Für die Durchführung dieser Schemata sind — immer nach Sievers — die folgenden Regeln zu beachten.

Jedes volltonige Wort des Satzes verlangt einen Ictus, der meist auf der sprachlichen Tonsilbe des Wortes ruht, vereinzelt aber auch verschoben ist (schwebende oder versetzte Betonung).

Wörter von ein bis drei Silben haben ausnahmslos nur einen Ictus.

Wörter von vier Silben bis zur Tonsilbe schwanken zwischen einfachem und doppeltem Ictus.

Wörter von fünf Silben bis zur Tonsilbe haben regelmässig doppelten Ictus.

Eine Silbe mit Schwa oder Chatef ist nicht hebungsfähig.

Gewisse Worte sind beständig (a), oder gelegentlich (b) mindertonig und werden mit dem folgenden Wort zu einer Toneinheit verbunden, die häufig, aber nicht überall, durch Maqqef angedeutet ist. Zu a) gehören Präpositionen, Konjunktionen u. dgl.; zu b) der Status constructus (meist jedoch mit eigener Hebung), andere ähnliche Wortverbindungen (wie *dor-wadór*), Verba finita mit Objekt oder Subjekt u. dgl. —

\*) Stumme (ZDMG 56 S. 418) ist freilich der Ansicht, dass der grössere Teil der von Dalman gesammelten Gedichte quantitierenden Bau aufweise in teils älteren, teils neueren oder neuesten Metren.

\*\*) Wie weit die hebräische Dichtung daneben, etwa wie das Koptische, vereinzelt auch den fallenden (trochäisch-daktylischen) Rhythmus kannte, bedarf noch der genaueren Untersuchung. Saalschütz wollte in Übereinstimmung mit der Aussprache der heutigen Juden diesen Tonfall sogar überall durchführen; vgl. auch die Bemerkung des Hieronymus über die *versus dactylo spondeoque currentes*.

Durch die gesetzmässig geordnete Zusammenstellung einer bestimmten Anzahl von Versfüssen entsteht das Metrum. Innerhalb desselben unterscheidet man neben dem Versfuss als rhythmische Gruppen höherer Ordnung in aufsteigender Folge die Reihe, die Periode und die Strophe. Diese Gruppen sind bedingt durch den Wechsel des Atemholens und durch die logische Zusammengehörigkeit kleinerer oder grösserer Sinnesabschnitte.

Eine Reihe mit zwei Hebungen oder Versfüssen heisst ein Zweier. Für den selbständigen [einfachen] Zweier findet sich in den Psalmen kein Beispiel; häufig aber ist er als zweite Hälfte des Fünfers (s. unten), z. B. *malkí welo-hai* 5<sub>3</sub>. —

Der [einfache] Dreier mit drei Hebungen kommt für sich allein fortlaufend nicht vor; er wechselt gelegentlich mit Doppeldreiern oder Sechsern (s. unten). Gern steht er am Anfang eines Psalms, z. B. 182 *'erh̄meká jahvé hizqí*, vgl. 23<sub>1</sub> 66<sub>1</sub> 80<sub>2</sub> 87<sub>1</sub> 100<sub>1</sub> 104<sub>1</sub> 109<sub>1</sub> 130<sub>1</sub> (?) 139<sub>1</sub> 146<sub>1</sub>; oder am Schluss, vgl. 13<sub>6</sub> 15<sub>5</sub> 19<sub>7.15</sub> 27<sub>6</sub> 73<sub>28</sub> 111<sub>9.10</sub> 112<sub>9.10</sub> 119<sub>176</sub> 148<sub>13.14</sub> 150<sub>6</sub>. —

Ein Beispiel für den [einfachen] Vierer mit vier Versfüssen ist 3<sub>9</sub> 16<sub>1</sub>. Er wird häufig durch eine Cäsur in zwei Hälften zerlegt:

*lejahvé hajješú á | 'al<sup>c</sup> ammeká birkatéka.*

Jedes der beiden Fusspaare heisst eine Dipodie. —

Reihen mit mehr als vier Hebungen kennt das Hebräische nicht. Ein Komplex von mehr als vier Versfüssen (Hebungen) ist eine Periode. Die Periode deckt sich in den meisten Fällen mit dem massoretischen Vers; jedoch kann unter Umständen ein Vers auch nur eine einfache Reihe (z. B. 182), oder auch eine Periode und eine Reihe (22) oder endlich auch mehrere Perioden (11 42) umfassen. Die hebräischen Perioden sind fast immer zweireihig. Bei weitem am häufigsten in den Psalmen und in der hebräischen Dichtung überhaupt ist der Doppeldreier (3 + 3). Ganz in diesem Metrum sind die folgenden Psalmen gedichtet: 114. 117. 136. 54. 6. 26. 33. 34. 147. 149 (51?). Ferner gehören hierher die Psalmen, in denen statt des Doppeldreiers vereinzelt ein Sechser (s. unten) eintritt: 75. 83. 85. 94. 98. 105. 107 121. 127. 132. 134. 145. In anderen Psalmen wechselt mit dem Doppeldreier vereinzelt der einfache Dreier. Man könnte diese Kombination von Periode und Reihe (3 + 3 | 3 oder 3 | 3 + 3) auch als dreireihige Periode auffassen. Vgl. 2. 15. 18. 24<sub>7—10</sub>. 25. 28. 39. 49. 50. 59. 60. 63. 67. 71. 73. 77. 80. 81. 88. 91. 92. 93. 95. 97. 100. 104. 111. 112. 115. 131. 139. 144<sub>1—11</sub>. 146. 148. 150. — Endlich zähle ich hier diejenigen Psalmen mit Doppeldreiern auf, in denen das Metrum nur ganz vereinzelt von einem andern durchbrochen wird, z. T. wohl nur infolge schlechter Textüberlieferung. 3. 8. 44. 62. 76. 82. 90. 103. 135. 138. Vgl. auch noch unten bei den Fünfern. —

Eine Nebenart des Doppeldreiers ist der Sechser, den Sievers der Form nach als einen reihenähnlichen Vers, der Verwendung und Herkunft nach als eine Periode bezeichnet. Er besteht aus drei Mal zwei Füssen (Hebungen) oder drei Dipodien, von denen entweder die zwei ersten oder die zwei letzten enger zusammengehören, während der Doppeldreier aus zwei Mal drei Füssen besteht; vgl. 11:



'ašré ha'is̄ | 'ašér lo-halák | bá ašát rešá'im 6

'ubederek haṭṭa'im lo-amád || ubemošáb lešim lo-jašáb. 3 + 3

Sievers vergleicht treffend:

Μῆριν ἄειδε, θεά, || Πηληιάδεω Ἀχιλλῆος 3 + 3

οὐλομένην, | ἣ μυχῶ' Ἀχαιοῖς | ἄλγε' ἔθνηκεν. 6

Der Sechser tritt meist nur als Vertreter des Doppeldreiers auf, wie 11. Zum grossen Teil aus Sechsern besteht 126. —

Der Fünfer, früher nach Budde Qinaastrophe genannt, weil er mehrfach (aber keineswegs ausschliesslich) im Klagelied verwendet wird, ist eine aus einem Dreier und einem Zweier zusammengesetzte Periode (3 + 2). Sievers betrachtet diesen Zweier als ursprünglich dreitaktige Reihe mit brachykatalektischem (d. h. um einen vollen Versfuss verkürztem) Schlussglied, so dass auch der Fünfer nur eine Abart des Doppeldreiers ist. Dazu stimmt gut, dass er häufig in Psalmen auftritt, die im übrigen aus Doppeldreiern bestehn. Beispiele für durchlaufende Fünfer sind 19<sub>8</sub>—15. 42. 43. 48. 101. 109. 128. 133. 40 (70). 27. 52.

Mit Doppeldreiern oder Sechsern wechselt der Fünfer 5. 23. 35. 36. 37. 55. 57. 69. 72. 106. 108. 113. 116. 118. 119. 120. 122. 124. 125. 129. 130. 142. 143.

Statt des Schemas 3 + 2 tritt, freilich viel seltener, auch 2 + 3 auf, s. z. B. die metrischen Vorbemerkungen zu 119, und vgl. zur Erklärung Sievers S. 111. 112. —

Viel seltener als der Doppeldreier ist der Doppelvierer (4 + 4). Vgl. 144<sub>12</sub>—15. 12. 41. 74. 4. 13. 46. 58. —

Ein brachykatalektischer Doppelvierer ist nach Sievers der Siebener (4 + 3). Beispiele: 140. 141. 13—6; vgl. auch zu 9. 10. Ein deutsches Beispiel oben S. XXVII. Ob auch das Schema 3 + 4 vorkomme, bezweifelt Sievers; s. aber 140<sub>11</sub>. 12 141<sub>4cd</sub>. 8. Ein deutsches Beispiel bietet das Hexenlied:

Wir fliegen über Lánd und Meér

wie der Wind durch die weíte, weite Wél't einhér. —

Andere als die im vorstehenden aufgezählten Perioden will Sievers für das Hebräische nicht zulassen. —

Die bisher behandelten Metra hatten das Gemeinsame, dass das jedesmal in einem Psalm angewandte Metrum glatt durchlief, d. h. innerhalb eines und desselben Psalms immer nur ein und dasselbe Metrum gebraucht war; oder doch, dass nur ein vereinzelter Wechsel stattfand, und zwar ein Wechsel von solchen Metren, die im Grunde gleichwertig sind. Man nennt sie glatte Metra. Daneben gibt es eine ziemlich grosse Anzahl von Psalmen, bei denen ein mehr oder minder starker Wechsel des Metrums innerhalb desselben Gedichts stattfindet: Wechselmetra oder Mischmetra (Sievers S. 129). Nach den von Sievers aus anderen Literaturen beigebrachten Parallelen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass solche Mischmetra an und für sich völlig unbedenklich sind. Dass auch Psalmendichter sie verwendet haben, lehrt der Tatbestand. Der von Bickell, Duhm, Grimme gemachte Versuch, lauter glatte Metra herzustellen, würde, wie Sievers mit vollem Recht hervorhebt, nicht etwa eine blosser Emendation einzelner Stellen, sondern eine direkte Umdichtung der Psalmen verlangen.

Unter den Psalmen mit Wechselmetren lassen sich wieder zwei Gruppen unterscheiden. Erstens solche Psalmen, bei denen das Metrum innerhalb des Wechsels doch wieder eine gewisse Regelmässigkeit aufweist (*σύστημα ποδῶν . . . ἐπὶ μῆκος σύμμετρον*), z. B. 64 mit abwechselnden Doppelvierern und Doppel-dreiern; desgl. 30. Vgl. ferner 11. 21. 78. 79. 89. 126. Zweitens: Psalmen mit freien Rhythmen: 1. 14. 16. 19<sub>2</sub>—7. 22. 24<sub>1</sub>—6. 29. 38. 47. 65. 66. 84. 96. 99. 102. 110. 123. 137. Für das einzelne verweise ich auf den Kommentar zu dem jedesmaligen Psalm. Übrigens sind die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen mehrfach fließend. —

Bei einer letzten Gruppe von Psalmen lässt sich freilich für einzelne Verse ein Metrum nachweisen, für die betreffenden Psalmen als Ganzes ist es mir aber bisher nicht gelungen; vgl. die Bemerkungen zu 7. 9. 10. 17. 20. 31. 32. 45. 56. 61. 68. 86. 87. —

Als oberste rhythmische Einheit wird seit Köster (1831) von vielen Metrikern die Strophe betrachtet. Man versteht darunter eine Gruppe von Versen (Perioden), die dem Sinne nach zusammengehören und der Form nach, wenigstens teilweise, äusserlich gegen eine folgende oder vorhergehende Versgruppe abgeschlossen sind, etwa dadurch, dass die sämtlichen zur »Strophe« gehörigen Verse mit demselben Buchstaben des Alphabets anfangen (wie 119); oder dass am Schluss der Gruppe ein Kehrsvers steht, der sich nach einer zweiten, dritten, vierten Versgruppe wiederholt (wie 42. 43. 46); oder endlich, dass alle als Strophen betrachteten Versgruppen gleich viel Verse zählen (wie man z. B. in Ps. 2 vier Strophen zu je drei Versen gefunden hat). Eine ablehnende Kritik dieser Strophentheorie hat Sievers S. 137f. gegeben. Grimme (Psalmenprobleme S. 148—165) glaubt etwa ein Drittel aller Psalmen als strophisch erweisen zu können. Als beweiskräftige Anzeichen für das Vorhandensein von Strophen erkennt er nur *Sela* und den Kehrsvers an, daneben ausnahmsweise das alphabetische Akrostichon. Auch in dieser Beschränkung halte ich die Strophen nicht für erwiesen. Die hebräische Dichtung scheint über Ansätze zur Strophenbildung, wie z. B. in Ps 42. 43 nicht hinausgekommen zu sein. Durchgängig decken sich Vers (d. i. der durch *Soph Pasuk* bezeichnete Abschnitt) und Strophe. —

Zum Schluss dieses Paragraphen seien kurz noch ein paar Einwände berührt, die gegen das Vorhandensein irgend welcher Metren in den Psalmen geltend gemacht werden könnten. Solchen Einwand werden Verständige nicht aus der Tatsache entnehmen, dass im einzelnen noch sehr vieles unsicher ist. Dagegen könnte darauf hingewiesen werden, dass die Gelehrten, die in Bezug auf das wirkliche Vorhandensein von Metren prinzipiell unter einander einig sind, doch in der konkreten Ansetzung dieser Metren bei den einzelnen Psalmen oder Psalmenteilen vielfach von einander abweichen. Dem gegenüber ist zunächst hervorzuheben, dass doch auch schon für zahlreiche Psalmen eine weitreichende, und zwar vielfach selbständige und unabhängig gewonnene Übereinstimmung unter den Metrikern zu konstatieren ist. Ausserdem aber spricht die Möglichkeit einer verschiedenartigen Ansetzung der Metra keineswegs gegen das wirkliche Vorhandensein eines Metrums. »Denn sobald eine Dichtung metrisch ist, so wird sie stets, auf welche Weise man sie auch abteilen mag, immer etwas

Regelmässiges im Rhythmus haben. Dieselbe Erscheinung kann man auch an vielen Chören der griechischen Tragödie erkennen, deren Metra verschieden aufgefasst werden können, aber stets einen regelmässigen Rhythmus zeigen.« (Ley, Leitfaden S. 32f.)

Schwerer wiegt der Einwand Wellhausens, dass die wahre Aussprache des alten Hebräisch oder seiner verschiedenen Stufen unbekannt sei. Die ältesten und jüngsten Texte sind gleichmässig vokalisiert. Daher sei eine silbenzählende Metrik, die sowohl für das Deboralied, wie für makkabäische Psalmen gelten soll, unmöglich. Dieser Einwand trifft aber die akzentuierende Metrik nur zum Teil, und er trifft nicht den Kernpunkt des Systems. Denn »wie in allen uns bekannten Sprachen, in der deutschen, griechischen, lateinischen und in den romanischen, die Akzentuation weit weniger wandelbar und veränderlich erscheint als die Vokalisation, so dass selbst bei Abschleifung von Silben und Abstumpfung von Vokalen die Tonsilbe sich fest erhält, so hat man dieselbe Zähigkeit in der Akzentuation auch in der hebräischen Sprache vorauszusetzen« (Ley, ZATW 1892 S. 216f.). Übrigens darf der Wechsel in der Aussprache des Hebr. auch nicht überschätzt werden. Der Vokalismus der kananäischen Glossen (15. Jahrh. a. Chr.) in den Tell el-Amarna-Briefen (KAT<sup>3</sup> S. 652f.) würde sich meistens in Sievers' System ganz gut einfügen. —

Anm. Dass die alttest. Poesie vereinzelt vom Reim Gebrauch macht, ist eine schon lange bekannte Tatsache. Ob aber, wie Grimme (Biblische Studien Bd. 6 S. 39—56) nachzuweisen versucht, Ps. 45 und 54 wirklich »durchgereimte« Gedichte sind, ist mir sehr zweifelhaft.

## § 7. Über den Vortrag der Psalmen und die liturgisch-musikalischen Bemerkungen in den Überschriften.

Rhythmus, d. h. gesetzmässig geordnete Zeitfolge, in der eine künstlerische Bewegung verläuft, erscheint nicht allein in der Poesie, sondern auch in der Musik und im Tanz. Alle drei Arten sind beim Vortrag der Psalmen zur Anwendung gekommen. Einzelne Spuren (vgl. zu 26 6. 7 42 5 118 27) weisen darauf hin, dass im gottesdienstlichen Gebrauch mit dem vokalen Vortrag gelegentlich ein heiliger Reigen verknüpft war, der nach Analogieen in anderen Kulturen gewiss streng rhythmisch war, wenn auch die Bewegungen selbst nach unsrem ästhetischen Empfinden oft recht sonderbar sein mochten, vgl. I Reg 18 21. 26. Jedoch wissen wir vom orchestrischen Rhythmus der Israeliten im einzelnen nichts. Auch hat Sievers recht mit der Bemerkung, dass sich die hebräische Dichtung von den rhythmischen Körperbewegungen, die bei aller primitiven Poesie den Vortrag begleitet und geregelt zu haben scheinen, der Hauptsache nach schon losgelöst hat\*). Dagegen hat die Musik beim Vortrag der Psalmen grosse Bedeutung gehabt.

\*) Dass der König sich mit Gesang und Spiel am heiligen Reigen beteiligte, fand schon zu Davids Zeit nicht jeder passend. Andererseits kannten noch die ältesten Christengemeinden den Tanz als Bestandteil des Gottesdienstes, und nur durch die schärfsten Verordnungen der Synoden gelang es, diesen liturgischen Gebrauch zu unterdrücken; namentlich wurde den Priestern bei Strafe der Exkommunikation das Anführen von Chören verboten. S. O. Fleischer, Neumen-Studien I S. 27 f.



Man unterscheidet in der Poesie in Bezug auf den Vortrag: [gesungene] Lieder und Sprechgedichte. In der modernen Poesie ist dieser Unterschied sehr deutlich. Während wir uns die Loreley kaum anders als gesungen vorstellen können, wirkt Hektors Abschied mindestens ebenso eindrucksvoll bei pathetischem Sprachvortrag; der Erlkönig eignet sich für beides gleich gut. Sievers' Meinung, dass der Gegensatz der beiden Vortragsarten, bei den Hebräern geringer war als in der Jetztzeit, und dass eine scharfe Scheidung zwischen Singen und gehobenem feierlichen Sprechen nicht anzunehmen ist, trifft gewiss das Richtige. Der hebräische Psalmen-Gesang war Kantillation oder gesangartige Deklamation, wie sie noch jetzt teilweise in den Synagogen\*) gebräuchlich ist. Unter Kantillation im Gegensatz zu unsrem melodischen Gesange versteht man »das Hersagen oder Singen des Textes auf einer bestimmten Tonhöhe, unterbrochen durch melodische Tonbewegungen an den syntaktischen Einschnitten des Textes«. (Fleischer a. a. O. II S. 47.) Mehrstimmigen Gesang kannten die Israeliten wohl sicher nicht. Dagegen ist es mir im Gegensatz zu Sievers sehr wahrscheinlich, dass der kantillierende Vortrag bei allen oder doch fast allen Psalmen, auch bei den Lehrgedichten, zur Anwendung kam. Im Psalter selbst finden sich viele Spuren, die darauf hindeuten. Hierher gehören zunächst die musikalisch-technischen Notizen in den Überschriften (s. unten). Von allen Psalmen, in deren Überschriften oder Kontext למנצח, מזמור, כנגינות, הללויה, סלה u. s. w. vorkommt, darf man annehmen, dass sie gesungen werden sollten. Dasselbe gilt von den zahlreichen Psalmen, in denen der Dichter sich selbst oder andere auffordert, Jahve zu spielen (זמרו, אזמרה), oder in denen Musikinstrumente genannt werden, die zum Preise Jahves verwendet werden sollen. Dass selbst Lehrpsalmen gesungen oder doch zu Musikbegleitung vorgetragen wurden, zeigt 49<sup>5</sup>, wo der Dichter sagt, er wolle sein Rätsel bei Zitherbegleitung lösen. Ja, dem Dichter von 119 sind sogar die göttlichen Gesetze »Gesänge« (זמרות) 119<sup>54</sup>. Es sind verhältnismässig nur wenige Psalmen, in denen nicht irgend ein Hinweis auf Musik vorkommt. Ich zähle zwanzig ausser den Wallfahrtenliedern. Gerade die letzteren tragen aber unter allen Psalmen am ausgesprochensten einen liedmässigen Charakter und wurden sicher gesungen, ein Beweis, wie wenig das argumentum e silentio hier angewendet werden darf. Dasselbe gilt z. B. für 114, dem auch ein Hinweis auf musikalischen Vortrag fehlt, und für den wir doch ein anderweitiges direktes Zeugnis haben, dass er von Christus und seinen Jüngern beim Passah gesungen wurde; vgl. die Vorbemerkung zu 113. Auch 72 wurde als offizielles Lied doch wohl gesungen, ebenso 2. Es kann danach als sicher angesehen werden, dass, wenn nicht alle, so doch fast alle Psalmen für musikalischen Vortrag bestimmt waren. Auch einen Psalm wie 78 kann man sich recht gut kantillierend vorgetragen denken\*\*).

\*) »Die altjüdischen Kultusgesänge zeichnen sich meist durch ihr rezitatives Wesen aus, und die Wiederholung eines Tones in beliebiger Anzahl, d. h. also der Gebrauch eines Tonus currens, ist hier etwas ganz gewöhnliches . . . . Es gibt nur eine Melodieform, die sich auf allen Versen wiederholt. Sie ist die Unterlage für das Hersagen des Textes, so dass immer dasselbe Melodie-Gerüst für sämtliche Verse dient«. Fleischer a. a. O. II S. 19.

\*\*) Vgl. auch O. Fleischer, a. a. O. I S. 43f. 126: »so erhellt . . . , dass die Handkommentar z. A. T.: Baethgen, Psalmen. 3. Aufl. III

Über die genauere Beschaffenheit der Psalmenmusik — des Gesanges wie der Begleitung — wissen wir nichts. In den Psalmen selbst und in anderen Büchern des A.T., in erster Linie in der Chronik, finden sich allerlei gelegentliche oder absichtliche Notizen über die Einordnung der Musik in den liturgischen Gottesdienst und besonders über musikalische Instrumente, die beim Gottesdienst zur Verwendung kamen. Deutliche Zeichen weisen gelegentlich (z. B. bei 118) auf einen Wechsel der vortragenden Stimmen hin, und dass Chöre beim Gesang zur Verwendung kamen, hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Alles Nähere gehört in die Archäologieen, vgl. Riehm HbA<sup>2</sup> s. v. Musik, sowie unten die am Schluss von § 9 angeführte Literatur. Für den Kommentar muss es genügen, die hierher gehörigen Notizen, die sich in den Psalmen selbst, und zwar fast ausschliesslich in den Überschriften finden, aufzuzählen und, soweit es möglich ist, zu erläutern.

Ausser den in § 2 erörterten Notizen, die sich auf Verfasser und geschichtliche Veranlassung beziehn, enthält nämlich ein dritter Bestandteil der Psalmenüberschriften allerlei Bemerkungen, die teils die einzelnen Psalmen nach ihrer Dichtungsart zu charakterisieren scheinen, teils liturgisch-musikalischer Art sind. Meistens sind diese Bemerkungen aber so dunkel, dass der Erklärer sich darauf beschränken muss, die verschiedenen Deutungsversuche, soweit sie Anspruch auf Beachtung machen können, einfach zu registrieren. In der nachfolgenden alphabetischen Übersicht sind hierbei die alten Übersetzungen in erster Linie berücksichtigt, weil sie, wenigstens teilweise, eine Tradition widerspiegeln. Freilich wird sich zeigen, dass auch diese traditionelle Deutung in vielen Fällen Anlass zu schweren Bedenken gibt. Die althebräische Musik scheint nach Spuren im Buche Daniel im 2. Jahrh. v. Chr. durch die griechische verdrängt zu sein, und die musikalischen Termini der Überschriften sind daher meistens schon den LXX unbekannt. Alle Einfälle der Neueren aufzuzählen, war überflüssig. In dem Verzeichnis sind auch diejenigen nicht zum Text gehörigen Notizen aufgeführt, die im Kontext und am Schluss einer Anzahl von Psalmen stehn.

Wie weit dieser dritte Teil der Überschriften, sowie *Sela* u. dgl., auf die Dichter selbst zurückgeht, wird sich schwerlich jemals mit Sicherheit ausmachen lassen. Da die Dichter zugleich vielfach die Sänger waren, und da ein grosser Teil der Psalmen von vorn herein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war, so wäre es in keiner Weise befremdlich, wenn die liturgisch-musikalischen Anweisungen in diesem Fall von dem Dichter selbst gegeben wären. Andererseits spricht der Umstand, dass die Verfasseramen und die historischen Notizen erst später beigefügt sind, dafür, dass auch dieser letzte Bestandteil der Überschriften nicht ursprünglich ist. —

[אַל-הַנְחִילֹהוּ] Ps 51. Die Neueren erklären meistens: »zu [den?] Flöten«, d. h. zu Flötenbegleitung zu singen. נְחִילֹהוּ wäre dann gleichbedeutend mit

---

Psalmodie früher ist als das Christentum«. In der frühchristlichen Zeit aber war es ein ganz gewöhnlicher Brauch, zwölf Psalmen hinter einander zu singen. Selbst vom Gesang von 50—100 Psalmen hinter einander ist die Rede. Fleischer II S. 48.

הַלִּילִים und durch Ersatzdehnung entstanden aus הַלִּלִים von הַלִּל. Der Gebrauch der Flöte (הַלִּילִים) beim Gottesdienst wird durch Jes 30<sup>29</sup> erwiesen und ist für den zweiten Tempel im Talmud ausdrücklich bezeugt, vgl. Delitzsch<sup>5</sup> S. 26. Gegen diese Deutung spricht aber, dass man nicht einsieht, weswegen die Flöten hier nicht, wie sonst immer, הַלִּילִים genannt sein sollten. Zudem hat keiner der Alten Flöten in dem Wort gefunden. LXX (vgl. Luther) ὑπὲρ τῆς κληρονομίας, d. i. הַלִּילִים-הַלִּילִים, Aq. Sym. Hier. *pro hereditatibus* d. i. הַלִּילִים-הַלִּילִים. Das Wort wurde hiernach noch im 5. Jahrhundert defektiv geschrieben. Wie jene Übersetzungen zu verstehn sind, bleibt freilich völlig unklar. Möglich wäre, dass הַלִּילִים das Anfangswort eines älteren Liedes ist, nach dessen Tonart unser Psalm gesungen werden sollte, vgl. zu הַשְׁחָה אֵל. Die Präpos. הַלִּילִים würde dann in der Bedeutung von עַל stehn, s. unten. Targ. hat עַל חִינּוּךָ; dies Wort wird in anderen Targumen Jdc 11<sup>34</sup> Ex 32<sup>19</sup> für הַלִּילִים gebraucht; vgl. Ps 30<sup>12</sup>.

עַל-שִׁשְׁשִׁים] Ps 80<sup>1</sup>; s. zu עַל-שִׁשְׁשִׁים.

אֶל-הַשְּׁחָה] Ps 57<sup>1</sup> 58<sup>1</sup> 59<sup>1</sup> 75<sup>1</sup>. LXX Aq. Sym. μὴ διαφθείρης (75<sup>1</sup> Sym. *περὶ ἀφθαρσίας*), Hier. *ut non disperdas (David, humilem et simplicem)*. Seit Aben Esra werden die Worte meistens als der Anfang eines älteren Liedes angesehen, das als Vorbild beim musikalischen Vortrag dienen sollte, vgl. Jes 65<sup>8</sup>; man ergänzt dabei vor אֶל הַשְּׁחָה ein עַל oder אֵל; so bereits Sym. zu 57<sup>1</sup> *περὶ τοῦ, μὴ διαφθείρης*.

בְּנִינֹה] 4<sup>1</sup> 6<sup>1</sup> 54<sup>1</sup> 55<sup>1</sup> 67<sup>1</sup> 76<sup>1</sup>, vgl. Hab. 3<sup>19</sup>. Der Sing. בְּנִינֹה bedeutet 77<sup>7</sup> Thr 5<sup>14</sup> das Saitenspiel. Den Plural in den Psalmenüberschriften drücken LXX Aq. Theod. aus: *ἐν ψαλμοῖς* oder *ἐν ὕμνοις*, Hier. *in psalmis*, Sym. *διὰ ψαλτηρίων*; er scheint sich aber der Bedeutung nach vom Singular nicht zu unterscheiden. Streitig ist, ob בְּנִינֹה von dem stets vorhergehenden לְמַנְצֵה abhängig ist (»dem Vorspieler beim Saitenspiel«), oder ob er selbständig steht (»dem Vorspieler; beim Saitenspiel zu singen«). Hab 3<sup>19</sup>, wo es heisst: »dem Vorspieler, mit Begleitung meines Saitenspiels«, macht die letztere Auffassung wahrscheinlicher; vgl. auch I Chr 15<sup>21</sup>, wo das dem בְּנִינֹה entsprechende בְּכִנּוּרֹה völlig unabhängig von dem darauf folgenden לְמַנְצֵה ist. — 61<sup>1</sup> steht עַל בְּנִינֹה für בְּנִינֹה; jedoch bezeugen auch hier die Alten den Plural, s. den Kommentar.

וְהִיָּו] 9<sup>17</sup> neben folgendem הִיָּו. Beides zusammen übersetzen LXX ὥδῃ διαψάλματος, Sym. μέλος διαψάλματος, Aq. ὥδῃ αἶεί, Theod. φθογγῇ αἶεί, ein ἄλλος· μελωδῆμα αἶεί; dagegen Quinta Sexta μελετῶν (διαπαντός). Targ. umschreibt *jubilabunt iusti in aeternum*; Hier. aber (*corrui impius*) *sonitu sempiterno*. Eine sichere Tradition über die Bedeutung des Worts gab es hiernach in der alten Zeit nicht. 92<sup>4</sup> kommt es im Zusammenhang des Textes vor. Man erklärt meistens »lautes, rauschendes Spiel«, und nimmt an, dass dies während einer Pause im Vortrag des Liedes einfallen sollte. Diese Bedeutung passt 92<sup>4</sup> gut, aber freilich bedeutet das Stammwort הִיָּו nicht »laute«, sondern umgekehrt »dumpfe« Töne ausstossen; es wird gebraucht vom Löwen, der über der Beute knurrt Jes 31<sup>4</sup>, von dem klagenden Girren der Taube Jes 38<sup>14</sup> 59<sup>11</sup>, oder vom Stöhnen eines Trauernden Jes 16<sup>7</sup> Jer 48<sup>31</sup>. Frei von Bedenken ist daher die Übersetzung »rauschendes Spiel« nicht.

לְהַזְכִּיר] 38<sup>1</sup> 70<sup>1</sup>; vgl. JSir 50<sup>16</sup>. LXX (vgl. Luther) εἰς ἀνάμνησιν,



Aq. τοῦ ἀναμνησκειν, Hier. 381 *in commemoratione*, 701 *ad recordandum*. Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm dazu dienen sollte, das Gedächtnis an den Sänger bei Gott wach zu rufen. Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so hätte man wohl erwarten dürfen, dass gesagt wäre, wer erinnert werden und wer in Erinnerung gebracht werden sollte. Auf eine andere Auffassung führt die doppelte Übersetzung des Targ., welches 381 umschreibt צריר לבונהא דכרנא טבא על ישראל, d. i. *fasciculum thuris, commemoratio bona de Israele*, 701 למדכר על צריר לבונהא, d. i. *ad recordandum, apud fasciculum thuris*. Der vom Targ. erwähnte Weihrauch führt darauf, הַזְבִּיר hier nicht als Inf. hif. von זָבַר anzusehn, sondern als Denominativ von אֶזְבְּרָה wie Jes 66<sup>3</sup> מְזַבֵּיר לְבָנָה »wer Weihrauch räuchert«. Die *Askara* ist der Teil der *Mincha* (des Speisopfers), der abgehoben und in das Opferfeuer geworfen wurde, nämlich eine Hand voll Mehl und Öl und der ganze Weihrauch. Ist die Andeutung des Targ. zutreffend, so sollten die beiden Psalmen bei diesem Kultusakt gesungen werden. Lev 247. 8 wird die *Askara* bei den an jedem Sabbat erneuerten Schaubroten erwähnt; daraus erklärt sich vielleicht die erweiternde Übersetzung der LXX zu 381 εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου. Hiernach würden die beiden Psalmen nicht bei jeder *Askara* gesungen sein, sondern nur bei der sabbatlichen. — Gegen diese Deutung wendet sich B. Jacob in ZATW 1897 S. 48 ff. Er erklärt: Zum Bekennen (seiner Sünde); vgl. auch ZATW 1902 S. 126.

על ידותון] vgl. לידיהון.

לְלַמֵּד] 601. LXX Sym. εἰς διδασχῆν, Hier. Targ. *ad docendum*. Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm hierdurch bestimmt war, der israelitischen Jugend eingeübt zu werden, vgl. II Sam 118. Freilich darf man fragen, ob nur dieser eine so bezeichnete Psalm auswendig gelernt werden sollte.

לְמַנְצֵחַ] In den Überschriften von 55 Psalmen, zuerst 41, und Hab 319 in der Unterschrift. Wie die verschiedenen Übersetzungen der Alten zeigen, stand die Bedeutung und z. T. die Aussprache des Worts in alter Zeit nicht fest, und auch heute ist es noch nicht sicher erklärt. Targ. לשבחה *ad laudandum* scheint in dem Wort einen (aram.) Infin. (לְמַנְצֵחַ?) erblickt zu haben. Targ. I Sam 186 steht לשבחה für hebr. לְשִׁיר (de Lag.). LXX εἰς τὸ τέλος, was noch nicht genügend erklärt ist (vgl. jedoch Rosenm.). Aq. (τῆς νικητικῆς), Hier. (*victori* oder *pro victoria*), Sym. (ἐπινίκιος), Theod. (εἰς τὸ νῆκος) geben dem Wort die im Aramäischen und Spätthebr. vorkommende Bedeutung »siegen«. מְנַצֵּחַ bedeutet I Chr 234 Esr 38. 9 »einer Sache vorstehn«, das Partiz. מְנַצֵּחַ II Chr 21. 17 »ein Aufseher«. Der Infin. לְמַנְצֵחַ bezieht sich I Chr 1521 auf eine bestimmte Tätigkeit bei der Tempelmusik; Delitzsch versteht darunter das Vorspielen. Das לְ wird meistens so erklärt, dass hierdurch der Psalm dem Vorspieler zum Einüben überwiesen werde. Dagegen meint Olsh., die Präposition לְ bezeichne auch hier den Urheber, den Verfasser, entweder der musikalischen Begleitung des Liedes, oder auch des Liedes selbst. Bei dieser Deutung wäre dann mit מְנַצֵּחַ nicht immer dieselbe Person gemeint, sondern nur der jedesmalige Tempelbeamte, der zur Zeit, wo die Bemerkung niedergeschrieben wurde, diesen Titel führte. Olshausens Einwand gegen die gewöhnliche Erklärung, es habe sich von selbst verstanden, dass dem Beamten mitgetcilt werden musste, was er vortragen (oder

einüben) sollte, ist allerdings nicht zu unterschätzen. Gegen seine eigne Auffassung spricht aber doch wohl der Gebrauch von למנצח in der Unterschrift des Liedes Hab 3, das nach der Überschrift von dem Propheten selbst gedichtet ist und nach dem Zusatz in der Unterschrift בְּקִינֹתָי auch von ihm komponiert zu sein scheint. Allerdings ist Hab 3 in neuerer Zeit dem Propheten von vielen abgesprochen. Vgl. auch ZATW 1900 S. 167.

לְעִנּוּהָ] 881. LXX τοῦ ἀποκριθῆναι, Targ. לשכחא = *ad laudandum*, Hier. *ad praecinendum*. Diese Bedeutung hat das Wort Ex 32<sup>18</sup> Jes 272. Freilich bemerkt Olsh. mit Recht, dass dies eine müßige Bemerkung sein würde; aber »mit gedämpfter Stimme vorzutragen, eigentlich: herunterzudrücken« (so Delitzsch) kann לעננה schwerlich bedeuten.

מְזֻמֹּר] In den Überschriften von 57 Psalmen zuerst 31; ferner JSir 445 491. LXX Theod. ψαλμός, Aq. μελωδῆμα, Sym. ᾠδὴ, Hier. *canticum*. Hupfeld hat den Nachweis versucht, dass das Wort etymologisch »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied« bedeutet. Im a.t. Sprachgebrauch ist es auf religiöse Lieder beschränkt, wird aber JSir 491 von Liedern oder der Musik (LXX) beim Weingelage gebraucht. Im alten Testament ist es noch nicht allgemeiner Name der Psalmen geworden; erst in den übrigen semitischen Dialekten bezeichnet *mazmurê* (syrisch), *mazâmîr* (arabisch) und *mazmûrât* (äthiopisch) die Psalmen im allgemeinen, und ebenso das griechische Äquivalent ψαλμός (ψαλμοί). Häufig steht מזמור neben פֶּסֶחַ, s. unten s. v.

מְכַתֵּם] 161 56—60. Quinta und Sexta lassen es 161 unübersetzt und transskribieren μαχθάμ. LXX Theod. στηλογραφία oder εἰς στηλογραφίαν, und so Quinta 561; damit übereinstimmend hat Targ. 161 גְּלִיפָא הַרְצָא = *sculptura recta*. Dass aber diese Psalmen auf Stein eingemeißelt sein sollten, ist schwer zu glauben. Targ. hat 601 פֶּרֶשְׁגָּן = *exemplar*, an den übrigen Stellen מְכַיִךְ וְשִׁלִּים = *humilis et simplex* als Beiwort Davids; so auch Hier. Aq. Sym. Sie trennten מְכַתֵּם in zwei Worte: מְכָה (von מִכָּה) und כְּתֵם. Auch diese Deutung ist trotz ihrer starken Bezeugung (im 3. bis zum 5. Jahrh. war sie augenscheinlich die herrschende, und auch Raschi kennt sie noch) nicht zu gebrauchen. Neuere stellen seit Aben Esra das Wort mit כְּתֵם »Gold« zusammen, vgl. Luther »ein goldenes Kleinod«, und erinnern dabei an eine Klasse arabischer Gedichte, die »goldene« مذهبیات genannt wurden. Hitzig erklärt: ἀνέκδοτον, ein bis dahin noch unbekanntes, erst vom Sammler des Psalters veröffentlichtes Lied. Jes 389 wird das Lied des Hiskias als מְכַתֵּב bezeichnet; aber gewiss darf מְכַתֵּם hiernach nicht erklärt werden; denn »nirgends geht die Wurzel כהב in כהם über, und letzteres erscheint überall als eine völlig selbständige Wurzel« (Olsh.). Hiernach ist die Bedeutung von מְכַתֵּם nicht mehr zu eruieren.

מְשֻׁבֵּיל] In den Überschriften von 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, ausserdem im Text 478. Das Wort bedeutet sonst *intellegens* und wird immer nur als Attribut von Personen gebraucht. So versteht Aq. und nach ihm Hier. es auch in den Überschriften, indem sie es als Adjektiv zu דור ziehn, vgl. 321 *David eruditi*, 421 (*pro victoria*) *doctissimi*, was aber höchst unnatürlich ist. An anderen Stellen haben sie *eruditionis* (441 al.) oder *eruditio* (1421). LXX συνέσεως oder εἰς σύνεσιν, Sym. (441) σύνεσις; Targ. שכלא טבא (»gute

Einsicht«), was an II Chr 30<sup>22</sup> **הַמְשִׁבִּילִים שָׁכַל טוֹב** erinnert. Gesenius erklärte nach 32<sup>8</sup> »Lehrgedicht«. Aber nur Ps 32 und 78 unter den Maskil-Psalmen haben wirklich lehrhaften Inhalt; Ps 45 wird als Lied der Liebe und Ps 142 als Gebet bezeichnet, zwei Bezeichnungen, die sich schlecht mit dem Charakter eines Lehrgedichtes vertragen würden (Del.). Da das Hifil **הַשְׁבִּיל** meist intransitive, nicht transitive Bedeutung hat (»einsichtig sein« 210, oder »achten auf« 412 1067), erklärt Delitzsch das Wort *piä meditatio*. JDMichaelis, Rosenmüller, Hitzig erklären nach dem arab. **شکل** *Gestalt* **משכיל** als *ligata oratio, Gedicht*. Ein Lied bestimmten Charakters scheint das Wort nach 47<sup>8</sup> bezeichnen zu müssen; Genaueres lässt sich aber nicht ausmachen.

**הַשְׁבִּיל**] 71 Mal in 39 Psalmen, zuerst 3<sup>3</sup>, ausserdem drei Mal in Hab 3. Meistens steht es am Versende, nur vereinzelt in der Mitte des Verses 55<sup>20</sup> 57<sup>4</sup> Hab 3<sup>3.9</sup>. Die Akzentuation verbindet es eng mit dem vorhergehenden Wort, als ob **הַשְׁבִּיל** einen Bestandteil des Textes selbst (des Gedankens) ausmachte \*); ebenso Aq. Hier. Targ. (vgl. z. B. Hier. Ps 97 *corrui impius sonitu sempiterno*). Diese drei Übersetzer finden in dem Wort die Bedeutung »immer«. Aq. *ἀεί*, Hier. *semper*, Targ. meistens **לעלמיך** = *in saecula*, oder auch **תדירא** = *semper*. Auch andere griechische Übersetzer (ausser LXX) haben ein sinnentsprechendes Wort, so Ps 91<sup>7</sup> Theod. und ein *ἄλλος ἀεί*, Qu. *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sex. *διαπαντός*; Sex. 20<sup>4</sup> al. *εἰς τέλος*. Augenscheinlich war dies von Aq. bis auf Hier. die traditionelle Erklärung. Jakob von Edessa bei Bar Hebr. zu 10<sup>1</sup> erläutert sie folgendermassen: »In einigen . . . Exemplaren ist statt *διάψαλμα* **בכל זכר** [d. i. *ἀεί*] geschrieben. Nämlich allenthalben, wo die Sänger, die Gott mit Lobliedern priesen, ihre Worte abbrachen, musste das zuhörende Volk nach ihnen dies *immer* anstimmen, sozusagen: immer sei Gott gelobt und gepriesen durch diese Loblieder, ebenso wie bei uns in der Kirche nach dem *jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit* das Volk zur Bestätigung *Amen* sagt«. Diese Erklärung würde sachlich völlig befriedigen; es ist aber nicht erklärt und lässt sich nicht erklären, wie **הַשְׁבִּיל** zu der Bedeutung *ἀεί* kommen sollte. — An 5 Stellen (s. Field zu 38 [hebr. 39]<sup>12</sup>) hat Aq. nach dem hexaplar. Syrer **עוֹנִיתָא** = *cantilena* übersetzt, womit Field die Notiz des Origenes zusammenstellt, dass Aq. *ῥῆμα* an Stelle des *διάψαλμα* der LXX habe. *Διάψαλμα* übersetzt auch Sym. und Theod. gelegentlich. Die Bedeutung dieses griechischen Wortes steht ebenfalls nicht fest. Nach Hippolytus soll es andeuten: *ἑυθμοῦ τινὸς ἢ μέλους μεταβολὴν γεγομένην κατὰ τοὺς τόπους ἢ καὶ τρόπον διδασκαλίας εἰς ἕτερον τρόπον ἢ διανοίας ἢ δυνάμεως λόγου ἐνάλλαγμα*. Da **סלה** mehrfach (Ps 3. 24. 46) am Schluss eines Psalms vorkommt, so kann diese Erklärung nicht richtig sein. Weitere Deutungs-

\*) Dies hängt vielleicht mit der Bedeutung der Akzente als Musikzeichen zusammen. Das Wort *Sela* wurde ebenso wie der Text selbst gesungen. In der altlateinischen Kirche wurden auch die Namen der hebräischen Buchstaben in den Klage- liedern als gesänglich gleichwertig mit dem lateinischen Text behandelt und mit gesungen; ebenso *Sela*; s. O. Fleischer a. a. O. II S. 18. 56. Fleischer hat es wahrscheinlich gemacht, dass die musikalische Form, in der die Klagelieder in der altlatein. Kirche vorgetragen wurden und z. T. noch vorgetragen werden, direkt auf den alten jüdischen Tempelgesang zurückgeht.



versuche s. bei Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 S. 1—84; vgl. auch O. Fleischer II s. v. ὑπόψαλμα, d. i. ein Zuruf der Gemeinde als Zustimmung zu den von den Sängern vorgetragenen einzelnen Strophen der Psalmen. Die Bedeutung »Pause« gab Gesenius dem Wort mit unzureichender sprachlicher Begründung. Ewald wollte es von לָלַח ableiten, genauer von לָח »Höhe« mit He locativum הַלָּח\* und statt dessen mit aufgehobener Verdoppelung und halber Verlängerung des *ā* in *ä* (הַלָּח); die Bedeutung sei: zur Höhe! hinauf! d. i. laut! deutlich! Es sei ein Zeichen für die Musik, laut einzufallen. Auch diese Erklärung, die von den meisten Neuereu geteilt wird, ist recht künstlich. Erwähnung verdient noch die Meinung, הַלָּח sei eine Abbrüviatur, wie ähnliche im Arabischen vorkommen (صلعم); freilich sind solche Abbrüviaturen im alten Testament sonst nicht nachweisbar, und jedenfalls würde es unmöglich sein, sie aufzulösen. Versucht hat man הַלָּח לְמַעַן הַשָּׁרֵד *redi sursum cantor*, d. i. *da capo* u. ä. Vgl. noch B. Jacob in ZATW 1896 S. 129 ff. und Briggs in JBL 1899 S. 132 ff.

עַל שִׁשְׁוֹן] 601 801; s. עַדוֹת.

עַל-הַלָּח הַשָּׁחַר] 221. Abgesehn von der Wiedergabe der Präposition richtig zuerst Aq. ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς, und danach Hier. *pro cervo matutino*. Wahrscheinlich ist הַלָּח הַשָּׁחַר der Anfang eines uns nicht erhaltenen Liedes, nach dessen Tonart Ps 22 gesungen werden sollte. Vergleichen lässt sich aus unsren Gesangbüchern die Überschrift: Mel. Wie schön leucht' uns, u. ä. Für den Gebrauch der Präposition עַל (oder אַל) in diesem Sinn ist zu vergleichen die analoge Verwendung bei syrischen Hymnendichtern, wie: »Nach der Melodie von (*'al qâlâ dh*): »Ich will öffnen meinen Mund mit Weisheit«. So mehrfach in den Hymnen Ephraems. Bei anderen syrischen Dichtern wird »nach der Melodie von« durch einfaches עַל ausgedrückt. Vgl. auch Dalmân, Palästinischer Divan S. XVII f. »Man redet von Liedern »auf Mé'anna« u. ä. Das sind Dichtungen nach dem Modell eines bestimmten Liedes, dessen Melodie . . . dabei übernommen wurde. Der Wortsinn des auf 'ala folgenden Wortes ist den Orientalen selbst dunkel und völlig gleichgültig. — Der Genetiv in »die Hinde des Morgenrots« ist ein Genet. der Apposition. Das Morgenrot selbst wird mit einer Hirschkuh verglichen; das tertium comparationis ist die Schnelligkeit, mit der beide entfliehen, vgl. 139<sup>9</sup>. — LXX (ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς) und Sym. (ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς) sprachen nach v. 20 אַל-הַלָּח aus, ebenso das Targ., das den Psalm auf die »Kraft des morgendlichen Tamid-Opfers« deutet, und auch dem Midrasch ist diese Aussprache noch bekannt. Sie gibt augenscheinlich die zeitweise herrschende offizielle Auffassung wieder, ist aber gewiss nicht die vom Dichter oder Glossator beabsichtigte.

עַל-הַגָּתִיחַ] 81 811 841. Aq. und Theod. (vgl. Luther) transskribieren bei Ps 8 ὑπὲρ τῆς γαθίδος, und das Targ. erklärt dies: »auf der Zither, die aus (dem philistäischen?) Gath gekommen war«. Dies ist die jetzt meist befolgte Erklärung, und die massoretische Aussprache lässt auch kaum eine andere zu, nur dass man etwa mit Ew. Olsh. statt an ein Instrument an eine nach Gath benannte Tonart denken könnte. Sehr stark bezeugt ist aber eine andere Aussprache und Auffassung. LXX Sym. übersetzen ὑπὲρ τῶν ληνῶν, Hier. *pro*

*torcularibus* (81 *in torcularibus*), d. i. על־הַקֵּלֶר. Auch Aq. hat nach dem hexaplar. Syrer 811 und 841 על מעצרהא d. i. nach Field ἐπὶ τοῦ ληνοῦ, wahrscheinlicher aber (unter der Annahme, dass ein Punkt versehentlich ausgelassen wurde) ἐπὶ τῶν ληνῶν. Endlich denkt auch der Midrasch unter Verweisung auf Jo 4<sup>13</sup> an die Kelter, nicht an die Stadt Gath. Hiernach würde es sich bei den drei Psalmen um Lieder handeln, die bei dem Keltern des Weins gesungen wurden. Solche Lieder nannten die Griechen ὕμνους ἐπιληνίους »Kelterlieder«; als Beispiel führt Rosenm. an Anakreon Od. 52

Μόνον ἄρσενες πατοῦσι  
 Σταφυλῆν, λίνοντες οἶνον,  
 Μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες  
 Ἐπιληνίοισιν ὕμνοισι.

Einige neuarabische Lieder, die heute in Palästina beim Keltertreten gesungen werden, teilt Dalman S. 28ff. mit. Dass auch in Israel solche Lieder bekannt waren, zeigen die Stellen Jes 16<sup>10</sup> Jer 25<sup>30</sup> und besonders Jde 9<sup>27</sup>. Alle drei Psalmen mit der Überschrift על הגתה haben lobpreisenden Inhalt. Ps 81 ist direkt für das Laubhüttenfest bestimmt, das auf das Ende der Weinernte folgte. Ps 84 ist ein Pilgerlied, bestimmt bei einem der drei Wallfahrtsfeste gesungen zu werden; die Erwähnung des frühen Regens, d. i. des Herbstregens, und der sprossenden Saaten 84<sup>7</sup> würde ganz besonders gut zum Laubhüttenfest passen. Endlich ist auch der schöne Naturpsalm 8 für dies Fest durchaus geeignet. Dass man bei dem fröhlichen Treiben des Weinkelterns auch Gottes gedachte, zeigt schon das oben mitgeteilte kleine Lied Anakreons; in dieser Beziehung stand man in Israel gewiss nicht hinter den Griechen zurück. Nach allem diesen ist die Überschrift der drei genannten Psalmen mit veränderter Vokalisation wohl richtiger zu übersetzen: »bei den Keltern«, was dann in letzter Linie nichts andres bedeutet als: »zur Feier des Laubhüttenfestes«.

[עַל־הַשְּׁמִינִית] 61 121 und I Chr 15<sup>21</sup>. LXX ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, Hier. 61 *super octava*, 121 *pro octava*, Aq. 61 ἐπὶ τῆς ὀγδόης, Sym. περὶ τῆς ὀγδόης. Targ. umschreibt: »auf der Zither mit acht Saiten«; aber diese Bedeutung passt I Chr 15<sup>21</sup>, wo בְּכַנְיֹתוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית im Gegensatz zu עַל־עֲלָמוֹת steht, nicht besonders gut. Olsh. hält das Wort mit Ewald für die Bezeichnung einer Tonart, Delitzsch mit Gesenius für die des Basses.

[עַל־יְדֻתָּוֶן] 621 771 (hier Kethib עַל־יְדֻתָּוֶן, und so LXX Aq. Sym. Hier.; nur Targ. Qere), und לִידֻתָּוֶן 391 (so LXX Aq. Sym. Hier.; Qere und Targ. לִידֻתָּוֶן). Jeduthun ist neben Asaph und Heman einer der drei Sangmeister Davids I Chr 16<sup>41f</sup>. II Chr 5<sup>12</sup> 35<sup>15</sup>. Nach Analogie dessen, wie לְאַסָּף in den Psalmenüberschriften später verstanden wurde, kann לִידֻתָּוֶן wohl nur bedeuten: von Jeduthun [gedichtet]; dass 391 daneben David als Dichter angegeben ist, hat eine Analogie an 881, wo neben den Korachiten der Ezrachit Heman als Dichter genannt wird; es liegt eine doppelte Tradition vor. Bei der Wiedergabe der Präposition על in על ידֻתָּוֶן schwanken die Alten zwischen ὑπὲρ, περὶ, ἐπὶ, διὰ. Theodoret meint, von David sei der Psalm gedichtet, von Jeduthun gesungen, und etwas Ähnliches deutet das Targ. an mit der Umschreibung: »durch den Mund (391)« oder einfach »durch (עַל יד) Jeduthun«. Die Art, wie על in den

Überschriften sonst gebraucht wird, macht diese Erklärung aber unwahrscheinlich. Ewald hält Jeduthun für die Bezeichnung einer Tonart; andere wollen על ידוהוּן oder לידוהוּן mit dem vorhergehenden למנצח eng verbinden: »dem Vorsteher (Vorspieler?) der nach Jeduthun genannten Familie von Tempelsängern«; vgl. auch oben S. VII zu Ethan.

[על-יונה אלם רחקים] 561. Aq. ὑπὲρ περιστερῶς ἀλάλου μακροσμιῶν κτλ., Qu. ὑπὲρ ἰῆς περιστερῶς ἰῆς μογγιλάλου μακροσμιῶν κτλ. Vermutlich sind die Worte der Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart Ps 56 gesungen werden sollte, vgl. על אילה השחר. Da schwer zu verstehn ist, was »Taube der Stummheit« bedeuten soll, ist wohl mit Bochart u. a. zu lesen אלים »Taube auf fernen Terebinthen«. Auf diese Lesart führt bereits die auf den ersten Blick sehr abweichende Übersetzung der LXX: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἀγίων μεμακροσμιῶν. LXX verstanden unter der Taube das israelitische Volk, vgl. 74<sup>19</sup> und die analoge Übersetzung des Targ. *de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae*. LXX sprachen אלם aus, verstanden dies aber fälschlich als Götter. Da der Übersetzer sich scheute, von Göttern der Israeliten zu sprechen, so setzte er statt dessen ἀπὸ τῶν ἀγίων ein, wie Lev 18<sup>21</sup> שם אלהיך durch τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον wiedergegeben ist. — Wellh. stellt אלם רחקים mit ים רחקים 65<sup>6</sup> zusammen und will beides in אים ר' verbessern. Aber was soll man sich unter der »Taube ferner Inseln oder Länder« denken?

[על-מה לבן] 91. LXX ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ = עַל-מָוֶה לְבָן, womit die verborgenen Sünden (עַל-מִים 90<sup>8</sup>) gemeint sind. Ob LXX ὑπὲρ dem Sinn nach ergänzten oder ob sie על-מה לבן lasen, lässt sich nicht ausmachen. Aq. Sex. νεανιότητος (Sex. νεανιόλητος) τοῦ υἱοῦ = עַל-מָוֶה לְבָן, ebenso Theod. Qu. ὑπὲρ ἀμῆς τοῦ υἱοῦ (עַל-מָוֶה?). Auch manche hebr. Handschriften schreiben על-מה in einem Wort. Die Trennung in zwei Wörter bezeugen Sym. Hier. (*pro morte filii*) und das Targ., das spielend Goliath hineinbringt, indem es בן = בֵּין versteht und an den איש הבינים I Sam 17<sup>4</sup> denkt, vgl. Rosenm. Nach Analogie von 22<sup>1</sup> hat man in den Worten den Anfang eines Liedes erblickt, nach dessen Muster Ps 9 gesungen werden sollte, und dies mag immer noch das Wahrscheinlichste sein. Was aber der Sinn dieser abgerissenen Worte ist, ob: »nach »Tod dem Sohne«, oder: »Jugendstärke hat der Sohn«, oder »Nach »Stirb, erblass« (Hitz.), bleibt völlig dunkel. 48<sup>15</sup> scheint על-מה eine musikalische Unterschrift zu sein (s. die Erklärung), die vielleicht mit der Überschrift von 91 zusammenhängt. Übrigens wird das ל in לבן von keinem Übersetzer ausdrücklich wiedergegeben, und Origenes transskribierte die hebr. Worte ἀλμὸθ βέν.

[על-מחלה] 531 881. LXX ὑπὲρ Μαελέθ, was Theod. v. Mops. für ein Nomen proprium hält, vgl. Gen 28<sup>9</sup> II Chr 11<sup>28</sup>. Auch die Massora stellt die vier Male, an denen מהלה vorkommt, zusammen. Die übrigen griechischen Übersetzer finden in dem Wort eine Hinweisung auf den Reigen, Aq. ἐπὶ χορείᾳ, Theod. Qu. ὑπὲρ ἰῆς χορείας, Sym. διὰ χοροῦ; ebenso Hier. 531 *pro choro*, 881 *per chorum*. Hierfür könnte die Zusammenstellung על-מחלה לעשה 881 zu sprechen scheinen; der Ausdruck עָנָה בְּמַחֲלוּהָ »unter Reigentanz singen« findet sich I Sam 21<sup>12</sup> 29<sup>5</sup>. Dass der heilige Reigen im Tempelgottesdienst vorkam, ist oben (S. XXXII) nachgewiesen. Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so



müsste nicht allein die Punktation geändert werden, sondern auch die Wortstellung eine andere sein (לְעֵנֹה בְּמַהֲלָה). Die Übersetzung des Targ. zu 531 («über die Bestrafung derer, welche den Namen des Herrn profanieren»), worin מַחֲלָה mit הִלַּל »profanieren« zusammengestellt ist, ist gar nicht zu gebrauchen. Raschi denkt an ein durchbohrtes Instrument (die Flöte), Gesenius nach dem Äthiopischen an die Zither; aber beide Instrumente haben im Hebr. andere Namen. Aben Esra hält das Wort für den Anfang eines Liedes; ähnlich Delitzsch, welcher (alternativ) meint, jenes Lied habe etwa מַחֲלָה לֵב »Krankheit (Ex 1526) des Herzens« begonnen. Diese Aufzählung zeigt zur Genüge, wie völlig ungewiss die Bedeutung ist.

בְּנִינֹה [עַל-קְנִינָה] 611; vgl. oben zu בניננה.

עַל-עֲלָמוֹחַ [עַל-עֲלָמוֹחַ] 461 und I Chr 1520. Aq. (im Psalm) ἐπὶ νεανιοτήτων, Hier. *pro iuventutibus*, danach Luther. LXX ἐπὶ τῶν νεότητων = עַל-עֲלָמוֹחַ vgl. zu על מוח; so auch der Midrasch (*arcana*) und die Paraphrase des Targ. Dagegen Sym. ὑπὲρ τῶν αἰωνίων = עַל-עֲלָמוֹחַ, eine Aussprache, die auch dem Midrasch bekannt ist. Raschi denkt wieder an ein Musikinstrument, Aben Esra (vgl. Olsh.) an die Melodie eines Liedes. Die Neueren erklären nach dem Vorgang von Gesenius meistens *more virginum*, i. e. *voce virginea*, d. h. im Sopran zu singen. Aber gewiss wurde das kraftvolle Lied Ps 46 eher von Männerstimmen vorgetragen; denn der Sopran war hier ebensowenig passend, wie er es für Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott« sein würde.

עַל-שְׁשָׁנִים [עַל-שְׁשָׁנִים] 451 691. Damit ist wahrscheinlich zusammenzustellen עַל-שְׁשָׁנִים 601 und אֶל-שְׁשָׁנִים 801. Die »Lilien« hält Raschi wieder für ein Instrument (mit sechs Saiten), indem er das Wort mit שֵׁשׁ zusammensetzt. Aben Esra erklärt die Formel für den Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart diese Psalmen gesungen werden sollten; das vollere Zitat würde dann 601 801 vorliegen. 601 ist עָרַח durch die Akzentuation eng mit על שושן verbunden; Ewald erklärt dies: »Wie Lilien, d. i. rein, lauter ist das Gesetz«, vgl. 127 198ff.; 801 ist אֶל שְׁשָׁנִים freilich durch Athnach vom folgenden getrennt; aber allerdings könnte die Akzentuation hier unrichtig sein (Aq. 801 ὑπὲρ τῶν κρίτων μαρτυρίας, Hier. *pro liliis testimonii*, dagegen Sym. ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων μαρτυρία), und es wäre dann zu übersetzen: »[Wie] Lilien ist das Gesetz«. LXX übersetzen 801 ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον (τῶ Ἀσάφ), 601 τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι; sie sprachen aus שֵׁשׁ שְׁשָׁנִים, vgl. Thr 41 Mal 36, und scheinen 601 עָרַח statt עָרַח gelesen zu haben. Auch die Umschreibungen des Targ. führen das Wort auf die Wurzel שָׁנָה und die Relativpartikel שֵׁשׁ zurück, vgl. JprTh 1882, S. 631.

שְׁשָׁנִים [שְׁשָׁנִים] 71, vgl. עַל-שְׁשָׁנִים Hab 31. LXX im Psalm ψαλμός, bei Hab. μετὰ ἰδῆς. Targ. חִירְגָמָה דְּאִרְדִּיחָה (?). Aq. ἀγνόημα, Sym. Theod. ὑπὲρ ἀγνοίας, und danach Hier. *pro ignorance*; Aq. Sym. Qu. Hab 31 ἐπὶ ἀγνομάτων. Sie gaben dem Wort die Bedeutung von שְׁשָׁנִים 1913. Auch Raschi und der Midrasch sprechen von einem »Vergehn« Davids, so dass diese Deutung als die traditionelle der Synagoge anzusehn ist. Aber freilich kann sie nicht richtig sein. Ewald, Delitzsch u. a. erklären »Dithyrambus, Taumellied«; auch dies ist sehr ungewiss und unwahrscheinlich.

[שִׁיר] Das Wort bedeutet ganz allgemein »ein Lied« und wird auch als Bezeichnung profaner Lieder gebraucht Jes 23<sup>6</sup> Am 6<sup>5</sup> 8<sup>10</sup>; daher steht es im Psalter gewöhnlich in Verbindung mit מְזִמֹּר, um anzudeuten, dass es sich um ein religiöses Lied handelt. Die Verbindung שִׁיר מְזִמֹּר findet sich in den Überschriften von Ps 48. 66. 83. 88. 108; שִׁיר מְזִמֹּר 65. 67. 68. 75. 76. 87. 92. שִׁיר ohne Zusatz nur 46<sup>1</sup>, und das gleichbedeutende שִׁירָה 18<sup>1</sup>.

[שִׁיר לְמַעְלוֹת] In den Überschriften von 120. 122—134, und שִׁיר לְמַעְלוֹת 121<sup>1</sup>. Die Bedeutung ist sehr streitig. LXX ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, Hier. *canticum graduum*. הַמַּעְלוֹת bedeutet die Stufen, z. B. eines Thrones I Reg 10<sup>19f.</sup>, oder auch die zum Altar hinaufführenden Ex 20<sup>23</sup> Ez 43<sup>17</sup>. Danach haben jüdische Ausleger und Kirchenväter (s. A. Schulz, De psalmis gradualibus 1897) die מַעְלוֹת in den Psalmenüberschriften mit den fünfzehn Stufen in Verbindung gesetzt, die vom Vorhof der Weiber in den der Männer hinaufführten und die bei Joseph. B. J. V 5<sup>3</sup> βαθμοί heissen. Spätere jüdische Ausleger (s. Del.) meinen, die Psalmen hätten ihren Namen daher, dass am Abend des ersten Laubhüttenfesttages auf je einer dieser Stufen je einer der 15 Psalmen gesungen wurde. Diese Auffassung liegt auch Luthers Übersetzung »Lied im höheren Chor« zu Grunde, was sich nicht auf die Höhe der Stimmen bezieht, sondern von Bakius bei Del. erklärt wird: *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori*. Gegen diese Erklärung ist, abgesehen von der Unzuverlässigkeit der ihr zu Grunde liegenden Tradition, von Delitzsch wohl mit Recht geltend gemacht, dass der Titel der Psalmen so äusserlich wie sonst keiner sein würde.

Aq. Theod. Sym. übersetzten ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων (121<sup>1</sup> εἰς τὰς ἀναβάσεις). Bereits Theodor von Mopsuestia, Theodoret u. a. deuten dies auf die Rückkehr aus Babel, wonach die Lieder Reiselieder der heimkehrenden Exulanten sein würden. Die Rückkehr aus Babel heisst Esr 7<sup>9</sup> מְצַלָּה מִבָּבֶל, und die Heimkehrenden Esr 2<sup>9</sup> הַעֲלִים. Der Plural הַמַּעְלוֹת wäre dann daraus zu erklären, dass die Rückkehr in mehreren Abteilungen erfolgte. Aber mindestens die Ps 122 und 134, in denen der Bestand des Tempels und geordneter Kultus vorausgesetzt ist, auch Jerusalems Bau als wohlgefügt erscheint, lassen sich aus dieser Zeit nicht erklären. Deswegen haben Agellius, Herder, Reuss u. a. diese Ansicht dahin modifiziert, dass mit מַעְלוֹת die jährlichen Wallfahrten zu den drei grossen Festen zur Zeit des zweiten Tempels gemeint seien. שִׁיר הַמַּעְלוֹת ist dann ein Wallfahrtenlied oder ein Pilgerlied. Allerdings lässt sich dieser Sprachgebrauch für מַעְלוֹת nicht mit Sicherheit nachweisen; aber für den Singular מַעְלָה ist die Bedeutung »Reise nach Jerusalem« durch Esr 7<sup>9</sup> jedenfalls gesichert, vgl. auch 122<sup>4</sup> עָלָה und ἀναβαίνει Mk 10<sup>33</sup> Lk 24<sup>41</sup>. Dass der Inhalt dieser kurzen volkstümlichen Lieder sich für ein Pilgerliederbuch wohl eignete, lässt sich nicht leugnen. Direkte Beziehungen auf die Wallfahrt finden sich freilich nur in einigen, wie in 120. 122. 132. 133; allein die Lieder brauchten nicht alle ursprünglich für diesen Zweck gedichtet sein. Immerhin hat diese Erklärung noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Der Titel des Liederbuches als eines ganzen wird שִׁיר הַמַּעְלוֹת gewesen sein; jedem einzelnen Psalm wurde später der Singular vorgesetzt. Das Nomen regens שִׁיר ist dabei unbestimmt (ein Lied) trotz des nachfolgenden determinierten Genetivs wie 113<sup>9</sup>,

vgl. G-K 127e. Dagegen fasst Cheyne שיר המעלות = שִׁירֵי הַמַּעֲלֹת nach Analogie des Sprachgebrauchs von בֵּית הָאָבוֹת. Der Titel hätte sich demnach ursprünglich auf die Sammlung bezogen, nicht auf jeden einzelnen Psalm.

Noch sei erwähnt die Erklärung von Gesenius, der sich de Wette, Delitzsch u. a. angeschlossen haben. Nach ihr sind diese Lieder nach dem stufenweise fortschreitenden Gedankenrhythmus benannt, der sie charakterisiert. Dieser »Stufenrhythmus«, mit griechischem terminus technicus *Anadiplosis* genannt, besteht darin, dass ein einmal gebrauchter Ausdruck im folgenden Vers oder Versglied wieder aufgenommen und zum Ausgangspunkt eines neuen Gedankes gemacht wird, so dass der eine Stichos mit dem folgenden stufenartig verbunden ist. Sehr deutlich tritt diese Form z. B. in Ps 121 zu Tage:

<sup>1</sup>Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:  
von wannen wird meine Hilfe kommen?

<sup>2</sup>Meine Hilfe kommt von Jahve,  
dem Schöpfer Himmels und der Erde u. s. w.

Allerdings ist es eine richtige Beobachtung, dass die Anadiplosis in den 15 Liedern Ps 120—134 besonders häufig auftritt, wenn auch nicht in allen in gleicher Weise; Ps 132 fehlt sie ganz, ebenso fast ganz 124. 126. 129. 131. 133. Schon dies erweckt Bedenken gegen die Richtigkeit der Erklärung, während allerdings der Umstand, dass dieselbe Kunstform sich auch in anderen Psalmen und sonstigen a. t. Stücken (z. B. Ps 291 Jes 26 5. 6 Jdc 5 3. 5. 6) findet, weniger ins Gewicht fällt. Ferner aber lässt sich nicht nachweisen, dass מעלות jemals als terminus technicus im obigen Sinne gebraucht wäre; der Artikel in הַמַּעֲלֹת ist bei dieser Auffassung mindestens unbequem, und endlich lässt sich bei ihr das einmal (121) vorkommende לַמַּעֲלֹת überhaupt nicht erklären.

[תהלה] 1451. LXX *ἀνεσις*, Aq. *ὑμνησις*, am besten Sym. und danach Hier. *ὑμνος*. Der Psalm wird seinem Inhalt entsprechend als Lobgesang bezeichnet. Über den Plural תהלים als spätere Bezeichnung aller Psalmen vgl. oben S. II.

[תהלה] Als Gebet sind bezeichnet die Psalmen 90. 102 (mit einem längeren Zusatz; s. die Erklärung); 142 (dieser Psalm ist vorher schon als משכיל bezeichnet). Auch Hab 3 wird in der Überschrift תפלה genannt. Endlich werden in der Unterschrift zu Ps 72 (v. 20) die vorhergehenden Psalmen als תפלים bezeichnet: LXX haben hier *οἱ ὕμνοι* = תהלים, aber Aq. Sym. Theod. Qu. Hier. Targ. bezeugen den massor. Text.

## § 8. Der Text der Psalmen.

Die Geschichte des geschriebenen Psalmentextes zeigt zwei charakteristische Merkmale: einerseits peinlich genaue Überlieferung seit etwa zweitausend Jahren; andererseits verhältnismässig grosse Sorglosigkeit der Schreiber und demgemäss nicht unerhebliche Veränderungen des ursprünglichen Textes in der früheren Zeit. Ein Analogon bietet die assyrisch-babylonische Literatur. Die Tontafeln, auf denen die von Zimmern veröffentlichten Babylonischen Busspsalmen stehen, stammen z. T. aus der Bibliothek (dem Archiv) Assurbanipals; der von ihnen



gebotene, einer »alten Vorlage« entnommene Text ist also seit mindestens 2500 Jahren unverändert. Eine Nummer dieser Sammlung, der siebente Psalm, ist nun teilweise in einem zweiten Exemplar erhalten, und sofort treten hier nicht unwesentliche Abweichungen im Ausdruck auf.

Bei den alttestamentlichen Psalmen hängt der zunächst überraschende Wechsel in der Textesbehandlung mit der Kanonisierung des Psalmenbuchs zusammen. Durch sie war der Text ein relativ feststehender geworden, und so zeigt denn auch schon die älteste Übersetzung, die LXX, im grossen und ganzen durchaus dieselbe Textgestalt, wie sie uns heute vorliegt. Noch viel weniger zahlreich sind die Abweichungen bei dem zur Zeit des Kaisers Hadrian lebenden Aquila. Seine buchstäblich-etymologisierende Übersetzung zeigt, soweit sie erhalten ist, dass er fast überall genau den jetzigen Text vor sich hatte, auch da, wo dieser augenscheinlich korrumpiert ist. Wo Aquila einmal eine abweichende Lesart bietet, ist diese dann freilich um so beachtenswerter. Hieronymus scheint ganz denselben Text gelesen zu haben wie Aquila. Die in der Massora niedergelegten Arbeiten der jüdischen Gelehrten des Mittelalters haben den Erfolg gehabt, dass seit dieser Zeit nur noch unbedeutende und wenig zahlreiche orthographische Varianten vorkommen.

Ganz anders war die Behandlung des Textes in der Zeit vor der Kanonisierung. Den Beweis liefern die Paralleltexte. Wo ein Schriftstück oder ein Abschnitt im Alten Testament zwei Mal vorkommt, da zeigt der Paralleltext regelmässig mehr oder minder erhebliche Varianten. Das gilt auch für die Psalmen. Ps 18 weist im Verhältnis zu II Sam 22 mehr als siebenzig Varianten auf. Abweichungen zeigen auch alle im Psalter selbst wiederholten Lieder oder Stücke von Liedern, nämlich Ps 14 und 53; 70 und 40<sup>13</sup>—17; 108 und 57<sup>8</sup>—12 60<sup>7</sup>—14. Im Kommentar sind diese Abweichungen regelmässig angegeben; vgl. auch den lehrreichen Fall 71<sup>3</sup>. Überraschen kann diese Sorglosigkeit in der Behandlung des Textes nicht. Manche Lieder wurden vielleicht garnicht gleich niedergeschrieben, sondern ursprünglich nur gedächtnismässig überliefert. Andere mochten als Flugblätter verbreitet werden, ehe sie in eine Sammlung aufgenommen wurden. Dazu kommt, dass die Abschreiber zugleich Gelehrte waren, die, wie es in der arabischen Literatur unendlich oft vorkommt, das Recht für sich beanspruchten, den von ihnen abgeschriebenen Text nach ihrem Gutdünken abzuändern.

Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung Nöldekes Ausführungen über die Überlieferung der altarabischen Gedichte (Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. VI ff.). Unwillkürliche oder absichtliche Vertauschung einzelner Wörter und Redensarten mit anderen [vgl. zu Ps 119]; Versetzung einzelner Verse [vgl. zu Ps 91<sup>4</sup>] und ganzer Stellen [vgl. zu Ps 107<sup>23</sup>]; Zusammenlegung einzelner Stücke verschiedenen Ursprungs [vgl. Ps 108] sind in der althebräischen Poesie nicht weniger vorgekommen als in der altarabischen. Die praktische Verwendung der Psalmen brachte zudem eine Änderung des ursprünglichen Textes ganz von selbst mit sich. Die hebräische Sprache war zur Zeit Davids sicher nicht genau dieselbe wie zur Zeit der Makkabäer. So wenig aber bei uns die für den öffentlichen Gebrauch bestimmten Bibelausgaben die alten Luther-

schen Sprachformen enthalten, ebenso wenig wird man sich in der nachexilischen jüdischen Gemeinde gescheut haben, archaische Formen und vielleicht auch obsolet gewordene Worte durch solche zu ersetzen, die in der neuen Zeit gebräuchlich waren. Daneben haben freilich auch einzelne jüngere Dichter absichtlich archaische Formen als Schmuck der Sprache gewählt. Unsere modernen Gesangbücher zeigen manche Analogieen.

Es ist sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, dass der Psalmentext neben dieser Abänderung der Wortformen auch eingreifendere sachliche Veränderungen erlitten hat. Das frühere holsteinische Gesangbuch enthält das Lutherlied in zwei parallelen Rezensionen, von denen die eine den Urtext, die andere den von Cramer bearbeiteten Text bietet. Ich setze den ersten Vers in beiden Rezensionen als lehrreiches Beispiel hierher.

Ein' feste Burg ist unser Gott,  
Ein' gute Wehr und Waffen.  
Er hilft uns frei aus aller Not,  
Die uns jetzt hat betroffen.  
Der alt' böse Feind,  
Mit Ernst er's jetzt meint;  
Gross' Macht und viel List  
Sein' grausam' Rüstung ist;  
Auf Erd'n ist nicht sein's gleichen.

Ein starker Schutz ist unser Gott,  
Auf den wir uns verlassen.  
Er hilft uns treu aus aller Not;  
Mag doch die Welt uns hassen!  
Satan, unser Feind,  
Der mit Ernst es meint,  
Rüstet sich mit List,  
Trotzt, dass er mächtig ist.  
Ihm gleicht kein Feind auf Erden.

Bei diesem Lutherliede hat der Veranstalter der Sammlung so viel Scheu gehabt, neben seinem eignen Elaborat das Original abzudrucken; bei zahllosen anderen Liedern des alten holsteinischen Gesangbuchs aber gibt er einfach seine Neubearbeitung. Ist auch in anderen Gemeindegesangbüchern nicht gerade so arg gefrevelt wie hier, so genügt doch für jeden Kundigen die Erinnerung an die Einführung neuer Provinzialgesangbücher in den letzten Jahrzehnten als Veranschaulichung dafür, was bei der Einführung des Psalters als offiziellen Gesangbuchs der jüdischen Gemeinde vorgegangen sein wird. Schuurmanns Stekhoven (ZATW 1889 S. 131 ff.) hat neben Smends Axiom, dass der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war, und dass in den einzelnen Psalmen nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde das redende Subjekt ist, das zweite Axiom gestellt, dass die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig *gemacht* worden sind. Das ist von vorn herein sehr wahrscheinlich und lässt sich gelegentlich (vgl. meinen Kommentar zu Ps 18) fast zur Gewissheit erheben.

Welche Mittel stehn nun für die Textkritik der Psalmen zur Verfügung? Für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst die Erledigung einer Vorfrage notwendig. Welcher Text soll durch die kritische Arbeit gewonnen werden? — Auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, d. h. des Textes, wie er aus dem Schreibrohr der Dichter hervorging, muss meines Erachtens in vielen Fällen, besonders bei alten Psalmen, von vornherein verzichtet werden. Wir können wohl vermuten, ja für wahrscheinlich halten, dass der alte davidische Psalm 18 für den Gebrauch der Gemeinde überarbeitet ist; aber der Versuch, ihn in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, würde zu bodenloser Willkür führen. Noch deutlicher liegt die Zerstörung der ursprünglichen Form

und die Hoffnungslosigkeit der Rekonstruktion bei Ps 9. 10 zu Tage. Wohin würde man kommen, wenn man aus den Gesangbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts ohne andere Hilfsmittel als die subjektive Vermutung den ursprünglichen Text der Lieder Paul Gerhardts wiederherstellen wollte! Auch die von alttestamentlichen Kritikern oft gehörte ästhetische Begründung, man achte die Dichter zu hoch, um ihnen diese oder jene angebliche Geschmacklosigkeit zuzutrauen, steht auf sehr unsicheren Füßen. Von dem Lied »O Haupt voll Blut und Wunden« existiert eine grosse Anzahl verschiedener Textesgestaltungen. Ich führe hier nur zwei für die vier letzten Zeilen des ersten Verses an:

O Häupt, sonst schön gezieret  
Mit höchster Ehr und Zier,  
Jetzt aber hoch schimpferet:  
Gegrüsset seist du mir!

O Haupt, sonst schön gekrönet  
Mit höchster Ehr und Zier,  
Jetzt aber höchst verhöhnet,  
Gegrüsset seist du mir!

Gewiss ist der links stehende Text ästhetisch in hohem Grade anstössig, und doch wäre es kritisch völlig verkehrt, ihn für korrumpiert zu erklären, denn gerade er ist es, der von dem Dichter selbst her stammt. —

Die Auslegung der Psalmen hat zunächst die Aufgabe, denjenigen Text zu erklären, den die jüdische Gemeinde in ihr Gesangbuch aufgenommen hat. Hiernach kann es sich bei Feststellung des auszulegenden Textes im wesentlichen und in erster Linie nur um eine Wortkritik handeln, d. h. um Beseitigung solcher Fehler, die den Abschreibern unabsichtlich unterlaufen sind. Dass die hebräischen Schreiber gegen solche Versehen ebenso wenig gefeit gewesen sind wie die anderer Völker, dafür bieten den unwiderleglichen Beweis die Varianten in den doppelten Rezensionen und in dem z. T. abweichenden Text, der den alten Übersetzern vorgelegen hat; sodann der Umstand, dass der jetzige Text aus sprachlichen, sachlichen oder rhythmischen Gründen hin und wieder so, wie er uns vorliegt, nicht aus der Hand des Dichters oder auch des Bearbeiters hervorgegangen sein kann. Da Doppeltex te nur bei einigen Psalmen vorkommen, die erhaltenen hebräischen Handschriften aber nur eine äusserst geringe Hilfe gewähren, so sind in dem Fall, wo im rezipierten Text ein Fehler konstatiert oder wahrscheinlich gemacht ist, vor allem die alten Übersetzer zu befragen, die, wenn sie richtig gebraucht werden, für die Textkritik des alten Testaments dieselbe Bedeutung haben wie Handschriften für das neue Testament und für Profanschriftsteller. Sie sind aus diesem Grunde für die vorliegende Bearbeitung der Psalmen in mehr systematischer Weise herangezogen, als dies meistens Brauch ist. Da aber manche Fehler älter sind als die Übersetzungen, so tritt daneben die Konjekuralkritik in ihr Recht ein. Bei einer Reihe von Stellen versagt auch diese, und es bleibt dann nur das Geständnis übrig, dass es uns nicht gelingt, ein befriedigendes Verständnis zu gewinnen. Dabei gilt übrigens von den Psalmen dasselbe, was Nöldeke (ZDMG Bd. 57 S. 204) von den alt-arabischen Gedichten sagt: »Der Text bleibt oft sehr unsicher. Er mag übrigens an manchen Stellen ganz oder fast ganz richtig sein, während er uns, bloss weil wir ihn nicht verstehen, bedenklich oder geradezu korrump zu sein scheint«. Die von neueren Auslegern vielfach geübte Praxis, jeden ungewöhnlichen Ausdruck



grammatischer oder syntaktischer Art sofort durch den alltäglichen zu ersetzen, ist ein durchaus unkritisches Verfahren\*). —

Ein neu gewonnenes Hilfsmittel für die Textkritik ist die Metrik. Sie kann vor allem dazu dienen zu konstatieren, dass der Text nicht in Ordnung ist, wenn er sich nämlich den genügend sicher gestellten metrischen Anforderungen nicht fügt. So kann das Metrum lehren, Überschüsse über den ursprünglichen Text zu erkennen.

Sehr häufig ist der Gottesname *Jahve (Adonai)* der Verdeutlichung wegen von Abschreibern oder Lesern hinzugefügt, vgl. 9<sup>11</sup> 20<sup>8</sup> 26<sup>6</sup> 31<sup>15</sup> 36<sup>7</sup> 44<sup>24</sup> 51<sup>19</sup> 54<sup>8</sup> (vgl. v. 7) 60<sup>12</sup> 68<sup>19</sup> 69<sup>17</sup> 90<sup>17</sup> 98<sup>6</sup> 100<sup>3</sup> 109<sup>20.21</sup> 120<sup>2</sup> 130<sup>2</sup> 138<sup>4</sup> 140<sup>7</sup> 141<sup>8</sup> 143<sup>11</sup>. Daneben finden sich überschüssige, durch die Kopula ׀ angereicherte Synonyma zu einem Nomen oder Verbum, von Sievers als *we*-Glossen bezeichnet. Manchmal mögen dies auch nur vom Rande in den Text gedrungene Varianten sein. In der Übersetzung sind die Überschüsse durch kleineren Druck als Glossen gekennzeichnet, vgl. z. B. 27<sup>2.11</sup> 28<sup>9</sup> 31<sup>4</sup> 35<sup>15</sup> 37<sup>40</sup> 40<sup>2</sup> 66<sup>20</sup> 90<sup>14</sup> 102<sup>5</sup>. Andere kleine Zusätze, z. T. blosse Dittographien 9<sup>8</sup> 10<sup>8</sup> 12<sup>7</sup> 18<sup>3.7.14</sup> 19<sup>4</sup> 21<sup>10</sup> 22<sup>24</sup> 23<sup>3</sup> 27<sup>14</sup> 28<sup>4</sup> 33<sup>8</sup> 36<sup>5</sup> 37<sup>14</sup> 40<sup>15.513.16</sup> 52<sup>4</sup> 55<sup>16</sup> 56<sup>11</sup> 59<sup>14</sup> 63<sup>2</sup> 69<sup>15</sup> 71<sup>10.13</sup> 78<sup>6.7.9.21.55.71</sup> 83<sup>10</sup> 90<sup>17</sup> 93<sup>1</sup> 94<sup>23</sup> 112<sup>6</sup> 116<sup>16</sup> 119<sup>43.101</sup> 125<sup>5</sup> 128<sup>5</sup> 129<sup>8</sup> 133<sup>3</sup> 135<sup>9</sup> 136<sup>4.9.12.15</sup> 138<sup>2</sup> 139<sup>12</sup> 140<sup>6</sup> 145<sup>1.15.21</sup> 146<sup>4</sup>. — Wo in einem im übrigen glatten Metrum gelegentlich eine Hebung fehlt, da liegt der Verdacht nahe, dass ein Wort oder auch mehrere ausgefallen sind; vgl. z. B. 22<sup>4</sup> 25<sup>14</sup> 28<sup>3</sup> 35<sup>3</sup> 37<sup>7.34</sup> 42<sup>2</sup> 50<sup>2.23</sup> 51<sup>6</sup> 55<sup>13</sup> 58<sup>4.6</sup> 60<sup>9</sup> 69<sup>5</sup> 77<sup>20</sup> 83<sup>18</sup> 84<sup>4</sup> 93<sup>2</sup> 94<sup>6</sup> 95<sup>10</sup> 102<sup>6.24.28</sup> 107<sup>39</sup> 144<sup>2</sup>. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Ausfüllung dieser Lücken durch Konjekturen nicht annähernd mit derselben Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit vollzogen werden kann, wie die Streichung der Überschüsse. In der Übersetzung ist daher der mutmassliche Ausfall eines Worts meist auch nur durch Punkte angedeutet. Vgl. für weiteres Sievers, *Metrische Studien I* § 240 ff. \*\*).

---

\*) Auch die heute hin und wieder gehörte Behauptung, der Psalmentext sei so korrumpiert, dass er häufig genug »hellen Unsinn« enthalte, ist eine starke Übertreibung. Bei einem für den öffentlichen Gebrauch bestimmten Buch ist solcher »Unsinn« von vorn herein unwahrscheinlich. Mag der ursprüngliche Text noch so grosse absichtliche und unabsichtliche Abänderungen erlitten haben, immer wird in einem öffentlichen und offiziellen Gesangbuch ein absolut sinnloser Text verhältnismässig nur selten vorkommen. Ein lehrreiches Analogon bietet die bekanntlich sehr komplizierte Textesgeschichte der Psalmen in der Vulgata. Hier lassen sich die zahlreichen Abänderungen des ursprünglichen Textes vielfach urkundlich nachweisen, aber direkten Unsinn wird man auch in den Manuskripten nur selten antreffen. Ja, es kann vorkommen, dass ein zweifelloser Schreibfehler einen hervorragend schönen Sinn abgibt, vgl. ZATW 1900 S. 62 und die sehr richtigen Ausführungen von Jacob ebenda S. 64 unten. —

\*\*) Grimme (Psalmenprobleme S. 134), von dem Grundsatz ausgehend, dass Wechsel im Metrum gegen die Absicht der Psalmendichter verstösst und auf Überarbeitung hindeutet, hat den Versuch gemacht, bei 39 Psalmen an der Hand ihrer versmetrischen Abweichungen nachzuweisen, dass sie eine Zusammenstellung von Teilstücken verschiedener Herkunft sind. So betrachtet er z. B. Ps 33—8 als dreihebigen Individualgebet, v. 9 als vierhebigen Wunsch vom Standpunkt der Gemeinde. 52—12 fünfhebigen individual, v. 13 vierhebigen Trostspruch vom Standpunkt der Gemeinde. 22—22 dreihebigen Individual-

## § 9. Zur Auslegung der Psalmen. Ausgewählte Literatur.

Die wichtigsten Hilfsmittel für die Auslegung der Psalmen sind die alten Übersetzungen. Ohne sie würde uns manches im hebräischen Text unverständlich bleiben. Sie haben also ausser ihrer Bedeutung für die Feststellung des Textes (s. § 8) zugleich den Wert ältester Kommentare. Dazu kommt, dass sie z. T. nicht die rein subjektive Auffassung der Übersetzer widerspiegeln, sondern die einer bestimmten Schule, von welcher der betreffende Übersetzer beeinflusst war. Man darf daher bei ihnen in gewissem Sinne von einer durch sie repräsentierten Tradition sprechen. Dass freilich diese Traditionen jedes Mal auf ihren inneren Wert zu prüfen sind, folgt schon daraus, dass oft genug die Auffassung der einen Schule der einer andern gegenübersteht. Immerhin dürfen diese Traditionen wegen ihres ehrwürdigen Alters in höherem Masse, als es meistens geschieht, Anspruch auf Beachtung erheben, um so mehr als die Auffassungen Neuerer, wie ich zu meiner Überraschung beobachtet habe, bei weitem in den meisten Fällen schon in der einen oder andern der alten Übersetzungen vertreten sind. Es schien angemessen, im Kommentar als Vertreter der verschiedenen möglichen Auffassungen, soweit diese überhaupt angemerkt werden mussten, stets auf jene ältesten Zeugen zu verweisen. Die durch die Anlage des Kommentars geforderte Beschränkung in der Berücksichtigung neuerer Erklärer erhält dadurch zugleich ihre innere Berechtigung. —

Eine Übersicht über die Geschichte der Psalmenauslegung gibt z. B. Delitzsch im Kommentar<sup>5</sup> S. 39—52. Unter den Kirchenvätern kommt für die wissenschaftliche Auslegung im Grunde nur die antiochenische Schule in Betracht. Häufiger angeführt ist in meinem Kommentar ausser Theodoret besonders Theodor von Mopsuestia; vgl. über seinen Kommentar ZATW Bd. 5 S. 53—101. Bd. 6 S. 261—288. Bd. 7 S. 1—60. J. Douglas Bruce, *The anglo-saxon Version of the Book of Psalms, commonly known as the Paris Psalter*, Baltimore 1894. Lietzmann, *Der Psalmencommentar Theodors von Mopsuestia* (Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissenschaften 1902). — Ferner habe ich den vor acht Jahren von Morin aufgefundenen und veröffentlichten Kommentar des Hieronymus (*Anecdota Maredsolana* Vol. III Pars I 1895) öfter herangezogen, weil der Verfasser vielfach alte jüdische Traditionen wiedergibt. — Von den rabbinischen Auslegern des Mittelalters sind die wichtigsten Raschi, Aben Esra und Qimchi, von denen der erste die traditionelle Auslegung der Synagoge bietet. Auch R. Obadja, den Lehrer Reuchlins, habe ich öfter angeführt. —

Neuere Kommentare. J. H. Michaelis 1720. Rosenmüller 1798 ff. 1821 ff. de Wette 1811. 1856 (Baur). Hitzig 1835. 1863. Ewald 1840. 1866. Hengstenberg 1842. 1849. Ols-

lied, v. 23—32 Danklied mit Hinwendung an die Gemeinde. — Die Entscheidung hierüber hängt einerseits von der Stellung ab, die man zu der Frage der Mischmetra einnimmt (s. oben S. XXX); andererseits aber auch von psychologischen Erwägungen, vgl. z. B. unten zu Ps 6 und 22. Auf Grund beider kann ich die Ergebnisse Grimmes, trotz des bei seinen Untersuchungen bewiesenen Scharfsinnes, doch nicht als genügend fundamementiert anerkennen.

hausen 1853. Hupfeld 1855. 1867 (Riehm). 1888 (Nowack). Delitzsch 1859. 1894. Grätz 1882. Cheyne 1884. 1888. Derselbe: *The Origin and Religious Contents of the Psalter* 1891. F. W. Schultz 1888. 1899 (Kessler). Reuss 1893. Duhm 1899. —

R. Smend, *Über das Ich der Psalmen*. ZATW Bd. 18 S. 49—147. G. Beer, *Individual- und Gemeindepsalmen*. 1894. F. Coblenz, *Über das betende Ich in den Psalmen*. 1897. H. Roy, *Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter*. 1897. Th. Engert, *Der betende Gerechte der Psalmen*. 1902. — B. Stade, *Die messianische Hoffnung im Psalter*. Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1892 S. 369—413. —

C. Bruston, *Du texte primitif des Psaumes*. 1873. Fr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. 1875. Dyserinck, *Kritische Scholien*. ThT 1878 S. 279 ff. F. Baethgen, *Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita*. 1878. Derselbe: *Kritische Noten zu einigen Stellen des Psalmentextes*, StKr 1880 S. 751 ff. Derselbe: *Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen*. JpTh 1882 S. 405—459. 593—667. de Lagarde, *Novae Psalterii graeci editionis specimen* (Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 33) 1886. F. Perles, *Analekten zur Textkritik des alten Testaments*. 1895. J. Wellhausen, *The Book of Psalms in Hebrew*. 1895. Derselbe, *Bemerkungen zu den Psalmen*, in: *Skizzen und Vorarbeiten VI* (1899) S. 163—187. —

Das Buch Ochlāh W'ochlāh (Massora) herausgegeben von S. Frensdorff. 1864. —

R. Lowth, *De sacra poësi Hebraeorum*. 1753. J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*. 1782. —

E. Sievers, *Metrische Studien*. I. *Studien zur hebr. Metrik*. 1901. J. L. Saalschütz, *Von der Form der hebr. Poesie*. 1825. J. Ley, *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie*. 1887. G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrica*. 1882. C. Budde, *Das hebr. Klage lied*. ZATW 1882 S. 1 ff. H. Grimme, *Abriss der bibl. Metrik*. ZDMG 50 S. 529 ff. 51 S. 683 ff. Derselbe: *Psalmenprobleme*. 1902. D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*. 1896. Derselbe: *Strophenbau und Responsion*. 1898. J. K. Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*. 1896. N. Schloegl, *De re metrica veterum Hebraeorum* 1899. J. Ley, *Origenes über hebräische Metrik*, ZATW 1892 S. 212 ff. —

O. Fleischer, *Neumen-Studien*. Bd. I. II 1895—97. J. Köberle, *Die Tempelsänger im Alten Testament*. 1899. A. Büchler, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempel psalmen*. ZATW 1899 S. 96 ff. 329 ff. 1900 S. 97 ff. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T.* (Graz, Univers.-Progr.). J. Parisot, *Exegèse musicale de quelques titres des psaumes\**, Revue biblique Bd. 7 S. 589—597. P. Kahle, *Zur Geschichte der hebr. Accente*. ZDMG 1901 S. 167—194.

Die zahlreichen in deutschen und ausländischen Zeitschriften zerstreuten Aufsätze über einzelne Psalmenstellen sind am sorgfältigsten in den jedesmaligen Jahrgängen der ZATW und des Theologischen Literaturberichts verzeichnet.





<sup>2</sup>Sondern an Jahves Gesetz seine Lust hat  
 und über sein Gesetz nachsinnt Tag und Nacht.  
<sup>3</sup>Er gleicht einem Baum, gepflanzt an Wassergräben,  
 Der seine Frucht zu seiner Zeit bringt, und des Laub nicht welkt,  
 Und alles, was er tut, führt er durch.

Metrum gemischt: v. 1 Sechser und Doppeldreier; v. 2 Doppelvierer; v. 3 Vierer, Sechser, Vierer; v. 4—6 Siebener.

1 אֶשְׂתֵּי mit Metheg beim Patach, in andern Ausgaben beim Schwa, um dies als Sch. mobile zu bezeichnen: »Das Zögernde in der Aussprache erhöht das Feierliche des beginnenden Vortrags«. Olsh. Es ist, wie v. 3 zeigt, nicht Wunsch, sondern Aussage in Form des Ausrufs. Die Übersetzung der LXX μακάριος, Hier. *beatus* ist nicht ganz zutreffend, richtiger wäre *felix* oder *fortunatus*; denn der Dichter will im Gegensatz zu dem unglücklichen Schicksal des Gottlosen den nicht gestörten und zu seiner vollen Entwicklung kommenden äusseren Lebenslauf des Frommen glücklich preisen. Dem Frommen geht es gut auf Erden, dem Gottlosen droht der Untergang. Jeremias, der אֶשְׂתֵּי statt אֶשְׂתֵּי sagt, reflektiert darauf, dass der Segen von oben kommt (*faustus*). — Die Perfekta drücken das schon früher eingehaltene aber immer sich wiederholende Tun aus G-K 106k. v. 2 tritt dafür das Imperfekt אֶשְׂתֵּי ein nach G-K ibid. Anm. — Den drei Verben אֶשְׂתֵּי, אֶשְׂתֵּי, אֶשְׂתֵּי entsprechen die drei näheren Bestimmungen בַּעֲשֵׂה, בִּדְרֹךְ, בַּמִּשְׁבַּב und die drei Subjekte לְצִדִּים, הַטְּהִימִים, רִשְׁעִים. Es scheint eine Klimax beabsichtigt zu sein; danach bilden die לְצִדִּים den Gipfel der Gottlosigkeit. — עֲשֵׂה רִשְׁעִים = »die Gesinnung der Gottlosen« wie Job 21.16. הִלֵּךְ vom sittlichen Wandel wie Mch 6.16 Jer 7.24. — Die אֶשְׂתֵּי, sehr häufig in den Psalmen, Hiob, Proverbien und bei Ezechiel, aber nur selten bei den alten Propheten, bilden den Gegensatz zu den צִדִּיקִים s. v. 6. 37.32 Gen 18.23 Ex 23.7 Koh 3.16. Die Etymologie des Worts ist unsicher. Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet es entweder diejenigen Israeliten, welche das Gesetz nicht halten, und so hier; oder auch die Heiden, wie 9.18, wo parallel damit »Gottvergessene« steht. Aus der Anwendung des Worts auf die Heiden erklärt es sich, dass Quinta und Sexta Ps 11, freilich unpassend, ἀλλοτριῶν übersetzen; vgl. W. Stärk, Die Gottlosen in den Psalmen. StKr 1897 S. 449—488. — אֶשְׂתֵּי nach der Form qatṭāl G-K 84bb sind die, welche beständig von dem von Jahve vorgezeichneten Wege abweichen, ἀμαρτωλοί. — אֶשְׂתֵּי, nur hier in den Psalmen, häufig in den Proverbien (z. B. 21.24), sind die, welche sich über die Forderungen des Gesetzes und der Propheten lustig machen, etwa beim Wein. Eine anschauliche Schilderung eines *concessus derisorum* gibt Jes 28.7—14, vgl. auch Ps 26.4.5. Dagegen spricht Jer 15.17 nur von fröhlichem Treiben. 2 Über אֶשְׂתֵּי nach Negation = »sondern« s. G-K 163a. — Die Thora kann, da dieser Vers Jos 18 zitiert wird, nicht unser Pentateuch sein, sondern nur eine ältere Form des Gesetzes, etwa das 622 aufgefundene Deuteronomium. — אֶשְׂתֵּי Aq. Sym. Qu. Sex. φθέρξεται, vgl. Luther; richtiger (Jes 33.18) LXX Hier. μελετήσεται. — Zu Tag und Nacht = fortwährend vgl. I Th 5.17. 3 Das Perf. cons. אֶשְׂתֵּי setzt formell das Imperfekt אֶשְׂתֵּי v. 2 fort, erläutert aber sachlich das אֶשְׂתֵּי v. 1. Infolge seines Verhaltens gleicht er u. s. w. — אֶשְׂתֵּי ist Collectivum, daher der Plural אֶשְׂתֵּי. — אֶשְׂתֵּי Aq. Hier. richtig *transplantatum* im Unterschiede von אֶשְׂתֵּי, dem einfachen Pflanzen. Es handelt sich um Obstbäume, die öfter verpflanzt werden. Nach Ex. Rabba c. 44 (Del.<sup>5</sup> S. 537) verpflanzen (שורתיין) Landwirte z. B. den Weinstock, um ihn zu veredeln. Vgl. auch ZDMG Bd. 57 S. 417. — אֶשְׂתֵּי fehlt bei Jeremias. Das Wort, von Aq. richtig *διαρρέσις* wiedergegeben, bezeichnet die von einem Fluss zum Zweck der Bewässerung abgeleiteten Gräben oder Kanäle, vgl. Prv 21.1. Solche Bewässerungsanstalten gab es nach Dtn 11.10f. in Palästina nicht, wohl aber in Ägypten und nach Jes 58.11 in Babylonien, vgl. auch Koh 2.5.6. Der Dichter war also mit einem dieser beiden Länder bekannt. — Für אֶשְׂתֵּי hat Jeremias אֶשְׂתֵּי אֶשְׂתֵּי; für אֶשְׂתֵּי אֶשְׂתֵּי den etwas anders gewendeten Gedanken אֶשְׂתֵּי אֶשְׂתֵּי. — Zu seiner Zeit, d. i. zu rechter Zeit, wenn man Früchte

- <sup>4</sup> Nicht so die Gottlosen; nein, wie die Spreu,  
die der Wind verjagt.  
<sup>5</sup> Darum werden Gottlose im Gericht nicht bestehen,  
noch Sünder in der Gemeinde Gerechter.  
<sup>6</sup> Denn Jahve kennt den Weg der Gerechten,  
aber der Gottlosen Weg vergeht.

## 2. Der Sieg des Gesalbten.

- <sup>1</sup> Warum toben die Völker  
und sinnen die Nationen Eitles?

erwarten darf, vgl. 104<sup>27</sup>. — Das letzte Glied von v. 3 deutet das Targum ebenfalls noch auf den Baum. יעשה wäre dann vom Fruchtttragen zu verstehn wie Gen 111 Jes 54 Jer 17<sup>8</sup>; das Qal יצא vom Gedeihen des Banms Ez 17<sup>9. 10</sup>. Aber der Gedanke: »alle Frucht, die er trägt, bringt er zum glücklichen Ende«, wäre geschraubt und unnatürlich. Daher wird man anzunehmen haben, dass der Dichter im letzten Versglied das Bild aufgibt. — וכל ist nicht Subjekt zu יצא (LXX Hier. *prosperabitur*), sondern Objekt, vgl. 37<sup>7</sup> Jos 1<sup>8</sup> Gen 39<sup>23</sup>. 4 לֹא כֵן d. h. לֹא יִצְאָהוּ הַרְבֵּם. — Hinter הרשעים lasen LXX wiederholtes כֵּן. Das Metrum entscheidet dagegen. — Das Bild von der Spreu erklärt sich daraus, dass die Tennen sich unter freiem Himmel und an erhöhten Stellen befanden, die vom Winde bestrichen wurden. Hos 13<sup>3</sup> Jer 41<sup>1</sup> Jes 17<sup>13</sup> s. Riehm, HbA s. v. Tenne. — LXX haben am Schlusse des Verses den Zusatz ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς = יִצְאָהוּ מִפְּנֵי הָאָרֶץ oder יִצְאָהוּ מִפְּנֵי הָאָרֶץ; doch würde, abgesehen davon, dass der Ausdruck nicht gut zum Bilde passt, das Glied durch diesen Zusatz zu lang. Nach Hier. im Komm. fehlte er in alten Exemplaren. 5 יִצְאָהוּ mit Artikel (anders Koh 12<sup>14</sup>) ist das bekannte von den Propheten erwartete messianische Gericht, das Fromme und Sünder trennen soll, wie auf der Tenne Spreu und Körner gesondert werden; so Targ. בְּיוֹם רַבָּא »am grossen Tage«. — יִצְאָהוּ nicht = ἀναστήσονται (LXX), sondern יִצְאָהוּ (Targ.), d. h. sie werden nicht freigesprochen werden. — יִצְאָהוּ בְּיָמֵינוּ ist die nach Aussonderung der Gottlosen übrig gebliebene messianische Gemeinde. — 6 Abschliessender Gegensatz. Der Weg muss ebenso verstanden werden wie v. 1, also vom Lebenswandel, nicht vom Lebensschicksal (Jer 12<sup>1</sup> Hitz.). Der Wandel der Frommen ist »vor Gott aufgedeckt« (Targ.); damit ist gewährleistet, dass sie bestehen werden. Der Weg der Gottlosen dagegen hat keinen Bestand (112<sup>10</sup>), er ist kein עֵלֶם עֵלֶם (139<sup>24</sup>), er führt zum Untergang; vgl. 37<sup>10</sup> Mt 3<sup>12</sup>.

## 2

Die Völker der Welt sind in Aufruhr gegen Jahve und seinen Gesalbten v. 1—3. Jahve aber spottet ihres Unterfangens und schreckt sie durch die Erklärung, dass er selbst seinen König auf Zion eingesetzt habe v. 4—6. Der Gesalbte, der nun das Wort ergreift, verkündet, dass Jahve ihm die Weltherrschaft und den Sieg über alle Feinde zugesprochen habe v. 7—9. Darum, so mahnt der Dichter die Könige und Völker, lasst ab von eurem nutzlosen Unterfangen; unterwerft euch Jahve, denn nur bei ihm findet ihr Schutz in dem bevorstehenden Gerichte v. 10—12.

In Bezug auf die Frage, wer unter dem gesalbten König des Psalms zu verstehn sei, gehn zwei Auffassungen neben einander her. Nach den Einen ist es ein historischer König Israels, nach den Andern der ideale König und Gesalbte, der Messias. Die Vertreter der ersten Auffassung schwanken zwischen David I Sam 16<sup>13</sup> II Sam 5<sup>17—21</sup>, cap. 8; Salomo II Sam 7<sup>14</sup>; Josaphat, Uzziā, Hiskia, und dem im Jahre 77 v. Chr. gestorbenen makkabäischen Fürsten Alexander Jannaeus, der den Bewohnern von Pella zwangsweise die Beschneidung auferlegte, Joseph. Archaeol. XIII 154. (Hitzig). Aber unter David und Salomo hat keine allgemeine Völkerempörung stattgefunden; wenn



<sup>2</sup>Erdenkönige treten auf,  
und Fürsten haben sich mit einander beraten  
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.

wirklich einer der späteren Könige den Dichter zu seinem Hymnus begeistert hat, so lässt sich jedenfalls nicht mehr nachweisen, welcher es war. Dass endlich, wie Hitzig und wieder Duhm meint, ein kurz vor Entstehung des Psalters Salomos (zur Zeit des Pompejus) gedichtetes Lied und zwar ein solches, welches einen blutdürstigen Tyrannen wie Alexander Jannäus es war, verherrlichte, in das Gesangbuch der Gemeinde sollte aufgenommen sein, ist mehr als unwahrscheinlich. Wegen des scheinbaren Akrostichs  $\text{יְהוָה}$  in v. 1—4 vgl. ZDMG 57 S. 371.

Die messianische Deutung liegt vor im Neuen Testament Act 425f. 1333 Hbr 15 55 Apk 227 1915. Schon im Psalter Salomos 1723.24 wird v. 9 des kanonischen Psalms im messianischen Sinne verwertet. Das Targum befolgt diese Deutung, und erst die Rabbinen des Mittelalters haben sie im antichristlichen Interesse (להשוות המינים zur Widerlegung der Ketzler) aufgegeben. Gegen diese Deutung wird geltend gemacht, dass der Dichter augenscheinlich nicht zukünftige sondern gegenwärtige historische Verhältnisse im Auge habe, weswegen Wellhausen unter dem Gesalbten das gegenwärtige Volk Israel als Erben Davids und Inhaber der Reichsherrlichkeit versteht. Allein wenn auch die Bezeichnung »Sohn« v. 7. vortrefflich auf das Volk passen würde (vgl. z. B. Hos 111), so doch um so weniger der Titel »König« v. 6. Jahve ist Israels König; da ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass ein a. t. Dichter Israel als den von Jahve eingesetzten König bezeichnet haben sollte. — V. 5 und v. 12, wo das nahe bevorstehende Gericht über die Heiden erwartet wird, gehn jedenfalls auf zukünftige Ereignisse, wenn deren Eintritt auch als nahe bevorstehend gedacht wird, und die Verheissung der Weltherrschaft v. 8 ist ein echt messianischer Gedanke. Der Dichter scheint sein Thema aus II Sam 712—16, besonders v. 14a entlehnt zu haben. Mit Verwendung dieser Verheissung gibt er eine Verherrlichung des idealen Königtums, in welchem Jahve und sein Gesalbter in der innigsten Verbindung mit einander stehn. Als Dichter und Prophet schaut er die von ihm besungenen Ereignisse als bereits gegenwärtig. Er lebte sicher in einer Zeit, als Israel von mächtigen Feinden stark bedrängt wurde, aber zugleich einen gewaltigen religiös-nationalen Aufschwung erlebte. Bestimmt lässt sich diese Zeit nicht fixieren; da aber die Sprache (s. v. 1. 3. 4. 9. 12) auf ein späteres Zeitalter führt, so wird man vielleicht an die makkabäischen Freiheitskämpfe zu denken haben, in denen laut Ausweis des Buches Daniel und pseudepigraphischer Schriften die Hoffnung auf Weltherrschaft und auf baldiges Eintreten des Gerichts die Gemüter der treuen Israeliten erfüllte. Dass der Psalm, wie auch der erste, ein Nachtrag ist, zeigt der Umstand, dass er im Gegensatz zu den übrigen Psalmen des ersten Buchs keine Überschrift hat. — Insofern der Psalm ein messianischer ist, hat er seine Erfüllung in Christus gefunden, dessen Namen »Messias« und »Sohn Gottes« in erster Linie aus ihm geflossen sind. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass die Erscheinung Christi etwas Höheres gebracht hat, als was der Sänger erhoffte, und dass sich auch in diesem Falle das Wort des Apostels I Kor 139 bewährt.

Act 1333 wird der Psalm nach der richtigen Lesart des Cod. Cantabr. als erster zitiert; ebenso wird er in einzelnen hebräischen Handschriften als erster gezählt, in andern mit Ps 1 zu einem einzigen verbunden. Genaueres hierüber bei de Lagarde, Specimen S. 16. Weil יהוה 12 neben יהוה 21 steht, יהוה 16 neben יהוה 212, weil Ps 1 mit אשרי anhebt, Ps 2 damit schliesst, meint Hitzig beide demselben Verfasser zuschreiben zu müssen. Aber nicht nur ist der Inhalt ein durchaus verschiedener, sondern ebenso auch die vorauszusetzende historische Situation. Denn während Ps 1 die Spötter in Israel an der Spitze der Sünder stehn, hat Ps 2 es mit den Völkern der Welt zu tun. Daher hat auch die in beiden Psalmen ausgesprochene Erwartung des Gerichts einen ganz verschiedenartigen Sinn.

- <sup>3</sup>»Lasst uns ihre Bande zerreißen  
 »und ihre Fesseln von uns werfen«!  
<sup>4</sup>Der im Himmel thront, lacht;  
 der Herr spottet ihrer.  
<sup>5</sup>Dann wird er reden zu ihnen in seinem Zorn  
 und sie in seinem Grimm schrecken.  
<sup>6</sup>»Und doch habe ich meinen König bestellt (?)  
 über Zion, meinen heiligen Berg«.

Metrum: Doppeldreier (v. 8a Sechser); v. 2c. 7a. 8b einfache Dreier.

1 In echt dramatischer Weise versetzt uns der Dichter mitten in die Ereignisse hinein. Mit prophetischem Auge schaut er den Kampf, den die messianische Zukunft bringen wird, bereits entbrannt; vgl. den Kampf des Gog Ez 38. 39. — למה ist eine Frage des Unwillens und der Verachtung. — רגש ein mehr aramäisches Wort, in den Targumen für hebr. המה; LXX ἐγούραξαν (vom Schnauben des Pferdes). Das Perf. wird wie 12 durch Imperfecta fortgesetzt; der Aufruhr hat begonnen und dauert fort. — גייס neben לַאֲרִיִּים bezeichnet zweifelsohne auswärtige (heidnische) Empörer. — ריק Eitles oder Nichtiges, insofern ihr Beginnen keinen Erfolg haben wird wie 43. Dagegen Aq. als Adverb (μενῶς) wie 73 13. 2 יִתְצַבּוּ = sie stellen sich zum Kampf wie Goliath ISam 17 16. de Lagarde will lesen יִתְצַבּוּ wie 83 4. — »Erdenkönige« ohne Artikel (anders 102 16) d. i. irdische Könige im Gegensatz zu dem himmlischen v. 4. — נִסְדָּרֵי bedeutet hier und 31 14 nicht »gegründet werden« (wie Jes 44 28 Ex 9 18); sondern die Wurzel נִסַּד ist hier identisch mit נִסַּד, wovon כִּיד 83 4, syr. כִּיד »Unterordnung«. Die Korrektur נִסְדָּרֵי (LXX συνήχθησαν) ist überflüssig. Wegen der Verwandtschaft der Wurzeln עָוַר und עָוַר vgl. גִּין Jes 8 10 Jdc 19 30 und יִין GK 77 c; König, Lehrgeb. § 119, 3b α. Das Perfekt, weil das Beratschlagen dem Auftreten vorgeht. 3 Der Beschluss, zu welchem die Empörer gekommen sind, wird vom Dichter wieder in dramatischer Lebendigkeit mitgeteilt. Die Suffixa gehn wohl nicht auf Jahve und seinen Gesalbten sondern auf die Israeliten, deren Knechte die Heiden in der messianischen Zeit sein sollen, vgl. Jes 14 2. — Über die poetischen Suffixe auf מֵי vgl. G-K 32 m. 4 יִשָּׁבֵב ist Stat. constr., vor der Präposition wie v. 12, daher ohne Artikel, vgl. 84 7 IISam 12 1. — Da ständiges Wohnen sonst durch יָשַׁב c. acc. ausgedrückt wird, so war zu erwarten הִשְׁבִּיתֵם. Die gebrauchte Ausdrucksweise ist ein Anzeichen jüngerer Sprache. — שָׂהַק die weichere Form für älteres שָׂהַק. 5 אָז setzt die Schilderung des Verhaltens Jahves fort; erst lacht er, dann verwandelt sich der Spott in Grimm. Der Satz geht zweifelsohne auf die Zukunft. 6a ist ein Umstandssatz (G-K 156) zu dem leicht zu ergänzenden Hauptsatze: Wie könnt ihr es wagen, euch zu empören, da ich doch u. s. w., vgl. Jes 3 14 b. — Die Bedeutung von נִסְדָּרֵי ist ungewiss. Aq. Quinta, Hier. denken an »weben« (ἐδιασάμην), d. h. wie ein Gewebe zubereiten. Aber das Bild, das Job 10 11 vgl. Ps 139 13 von der wunderbaren Hervorbringung des Fötus gebraucht wird, kann unmöglich auf die Bestellung eines Königs zu seinem Amte angewandt sein. Sym. ἔχουσα, und so scheint das Wort bereits Act 4 27 verstanden zu sein; auch das Targum hat רביתה = unxi (neben נִסְדָּרֵי = constitui eum; ähnlich der Midrasch אַמְשֵׁהֲרֵי). Aber in der Bedeutung von נִסְדָּרֵי lässt sich jedenfalls sonst כִּיד nicht nachweisen, und wäre es wirklich so zu verstehen, so wäre auch dies ein Anzeichen gesunkenen Sprachgefühls. Syr. אָקִירֵי = constitui. LXX ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπὲρ αὐτοῦ = נָאֲרֵי נִסְדָּרֵי מִלְכֵי vgl. Prv 8 23, wie Wellh. Duhm lesen wollen. Da נִסַּד sonst weben oder giessen (ein Trankopfer oder ein Gussbild) bedeutet, so ist freilich nicht klar, wie das Wort zu der Bedeutung constituere kömmt. Im Assy. ist nasāku = setzen, nasiku wie נָאֲרֵי = Fürst. Vielleicht ist נִסְדָּרֵי: hiervon denominiert = »gefürstet«. — עַל צִיּוֹן d. i. damit er über Zion herrsche, vgl. ISam 15 17. Mit Zion ist nicht ausschliesslich der im Osten Jerusalems gelegene Tempelberg gemeint (vgl. Riehm HbA<sup>2</sup> 1868 ff.), sondern es ist Synonym von Jerusalem, Jes 23. — Zu הָרֵי נִסְדָּרֵי, worin das Suffix auch zu הָרֵי gehört,

- <sup>7</sup>Lasst mich von 'Jahves' Beschluss erzählen.  
 'Er' sprach zu mir: »Du bist mein Sohn,  
 »ich habe dich heute gezeugt.  
<sup>8</sup>»Heische von mir, so will ich 'dir' geben die Heiden als dein Erbe,  
 »Und der Erde Enden als dein Eigentum.  
<sup>9</sup>»Du sollst sie mit eisernem Stock zerschlagen,  
 »wie Töpfergeschirr sie zertrümmern«. —  
<sup>10</sup>Und nun, ihr Könige, seid verständig,  
 lasst euch warnen, ihr Richter auf Erden!  
<sup>11</sup>Dienet Jahve in Furcht  
 und jauchzt 'ihm zu' unter Zittern.  
<sup>12</sup>Küsst den Sohn (?), auf dass er nicht zürne,  
 und ihr den 'rechten' Weg verfehlt.  
 Denn um ein Kleines wird sein Zorn entbrennen;  
 glücklich alle, die sich bei ihm bergen.

s. G-K 135 n. LXX Hier.  $\text{אֲדַבֵּר}$ . 7 Der Gesalbte redet. Über die verschiedenen Lesarten zu dieser Stelle s. JprTh 1882 S. 594.  $\text{אֲדַבֵּר}$  mit  $\text{בְּסֵךְ}$  nur noch 6927, wo aber vermutlich eine Textverderbnis vorliegt. Wahrscheinlich ist  $\text{בְּסֵךְ}$  nur graphisch von  $\text{בְּסֵךְ}$  verschieden; so Jo 13.  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist der göttliche Beschluss, durch den der Gesalbte zum König eingesetzt ist. LXX  $\text{πρόσταγμα κυρίου. κύριος ἔειπε}$ , Targ.  $\text{אֲדַבֵּר אֲדַבֵּר}$ . Syr.  $\text{קִימִי}$ , worin  $\text{קִי}$  nicht verstandene Abkürzung von  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist. Die Richtigkeit jener Verbindung wird durch Metrum und Sinn wahrscheinlich gemacht. Nacktes  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist zu unbestimmt. Dass die Verbindung  $\text{אֲדַבֵּר אֲדַבֵּר}$  sonst nicht vorkommt, bedeutet nichts; vgl. Ex 1816. — In den Worten: »du bist mein Sohn« kliegt die Verheissung II Sam 714 wieder: »ich werde ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein«. Wie 7c zeigt, handelt es sich bei diesem Verhältnis aber nicht allein um die väterliche Fürsorge, sondern durch die Worte: »du bist mein Sohn« ist der Angeredete tatsächlich zum König gemacht; Jahve hat ihm die dem Gottessohn gebührenden Ehren zuerkannt; vgl. Homer Ilias  $\beta$  196. 197 und dazu Eustathius bei Rosenmüller:  $\text{καὶ οὐτὴ ἡ τιμὴ αὐτοῦ ἐκ θεοῦ ἐστὶ, καὶ οὐτὴ φιλεῖ αὐτόν ὁ θεός}$ . 7c Bar Hebraeus umschreibt gut: »jetzt erfahren die Heiden, dass ich es bin, der dich aufs neue geboren hat«. Jedoch ist  $\text{אֲדַבֵּר}$  hier nicht = »gebären«, so dass an ein Mutterverhältnis gedacht wäre (wie Jer 227 in Parallele mit  $\text{אֲדַבֵּר}$ ), sondern »zeugen«, wie Gen 418 al.  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist der Tag der Einsetzung, den der Dichter als bereits gegenwärtig schaut. —  $\text{אֲדַבֵּר אֲדַבֵּר}$  = ich habe dir das Dasein (als König) gegeben. Für den bildlichen Sinn von  $\text{אֲדַבֵּר}$  vgl. 874. 6 IKor 415. Wegen der Form vgl. G-K 44 d. 69 s. 8 Hinter  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist mit LXX des Metrums wegen  $\text{אֲדַבֵּר}$  einzusetzen. 9  $\text{אֲדַבֵּר}$  von  $\text{אֲדַבֵּר}$ , der aramäischen Form für hebräisches  $\text{רִצֵּץ}$  »zerschmettern«; so Sym. und Targum. Dagegen LXX Apk 227 Hier.  $\text{ποιμανεῖς αὐτούς}$  =  $\text{אֲדַבֵּר}$  von  $\text{אֲדַבֵּר}$ . Dann wäre  $\text{אֲדַבֵּר}$  der Hirtenstab wie 234. Aber der Parallelismus spricht für die massoretische Aussprache. Der Aramaismus ist Zeichen späteren Zeitalters. —  $\text{אֲדַבֵּר}$  als Keule zu denken, vgl. II Sam 2321 Hab 314; eisern wird sie genannt, weil sie mit Eisen beschlagen ist. — Das Bild gänzlicher Vernichtung in 9b wie Jes 3014 Jer 1911. —  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist Collectivum. — Die Suffixa beziehen sich auf die Völker und Könige. 10 Der Vers zieht die Folgerung aus dem an den Gesalbten ergangenen Gottesspruch.  $\text{אֲדַבֵּר}$  hat nicht zeitliche sondern logische Bedeutung; Prv 57 832. —  $\text{אֲדַבֵּר}$  = nehmt  $\text{אֲדַבֵּר}$  an. —  $\text{אֲדַבֵּר}$  ist Nifal tolerativum G-K 51 c. 11 Die Aufforderung, Jahve zu dienen, stellt sich den Empörungsgolüsten der Könige v. 2. 3 gegenüber. Der Sänger fordert sie auf, die ihnen auferlegten Fesseln willig zu tragen und so Jahves und seines Gesalbten, damit aber auch Israels Herrschaft anzuerkennen. — Das Jauchzen bildet einen Teil des Dienstes Jahves; da dieser aber ein erzwungener ist, so erfolgt es unter Zittern, vgl. zu 1845. Andere wollen nach 487  $\text{אֲדַבֵּר}$  im Sinne von  $\text{אֲדַבֵּר}$  verstehn oder letzteres lesen. Grimme:  $\text{אֲדַבֵּר}$ . LXX Hier. und Cod. Kennicott 309 lesen  $\text{אֲדַבֵּר}$ , was des Metrums wegen richtig sein wird. 12 Die Bedeutung der Worte  $\text{אֲדַבֵּר}$



## 3. Morgenlied.

<sup>1</sup>Ein Psalm von David, als er vor seinem Sohn Absalom floh.

ist zweifelhaft. Aq. καταφιλήσατε ἐκλεκτῶς, (nach Bar Hebraeus גבירא d. i. ἐκλεκτόν). Sym. προσκυνήσατε καθαρῶς. Hier. *adore pure*. Alle drei nahmen בַּר als Adverb wie בַּר פִּיכָרִים Jes 337. Der Kuss scheint ISam 101 Zeichen der Huldigung zu sein; andere Beispiele bei de Wette. Demnach wäre der Sinn: huldigt aufrichtig. Aber בַּר ist als Adverb nicht nachweisbar. Der Talmud (s. Weber, Altsynagogale Theologie 148) deutet בַּר שָׁקוּ auf den Gehorsam gegen das Gesetz, indem בַּר = תוֹרָה verstanden wird; ebenso Prv 1126 312. Hierauf beruht die Übersetzung des Targ. קַבְּלוּ אִתְּכֶם אִתְּכֶם אִתְּכֶם *accipite doctrinam*, d. h. hört auf die Thora, vgl. Jes 309 וְהָיָה אִתְּכֶם אִתְּכֶם אִתְּכֶם = לֹא אָבוּ שְׂמוֹעַ תּוֹרַת יְהוָה. Vielleicht liegt auch schon der ähnlichen Übersetzung der LXX *δράξασθε παιδείας* eine solche haggadische Deutung zu Grunde; vgl. eine andere Spur von Umschreibung 561. de Lag. dagegen meint, LXX und Targ. hätten מִסַּח statt בַּר gelesen, dies aber unrichtig als מִסַּח gedeutet während מִסַּח = מִסַּח vom Dichter gemeint sei, so dass der Sinn wäre: »nehmt die Fessel an« im Gegensatz zu v. 3. Aber מִסַּח kömmt in dieser Bedeutung nicht vor, und Targ. hätte מִסַּח durch מִדְּוָתָא wiedergegeben. Auch wäre מִסַּח neben הוֹסִי v. 10 eine Tautologie. Der Syrer hat בַּר שָׁקוּ *osculamini filium*; בַּר ist das aramäische Wort für hebr. בֶּן, das sich auch Prv 312 findet. Unmöglich ist ein starker Aramaismus in diesem Psalm nicht, v. v. 9. Er könnte vom Dichter gewählt sein, um den Missklang בֶּן בֶּן zu vermeiden. Auch das Fehlen des Artikels hätte an 212 eine Analogie und könnte daraus erklärt werden, dass בַּר durch die göttliche Erklärung v. 7 gewissermassen zum Eigennamen des Gesalbten geworden war, vgl. Hbr. 11 ἐν υἱῷ. Aber freilich ist der Syrer kein zuverlässiger Führer, vgl. JpTh 1882 S. 430f. Jedoch bemerkt auch Hier. in Comm.: *Pro eo, quod in graeco dicitur δράξασθε παιδείας, in hebraeo legitur NESCU BAR, quod interpretari potest: Adorate filium*. Ebenso erklärt Aben Ezra בַּר als בֶּן, und sieht in dem Wort ein Äquivalent von מִשִּׁירוֹ v. 2. Wenn der Text richtig ist, so wird diese Erklärung immer noch die wahrscheinlichste sein. Die beiden Worte zu streichen ist ein zu gewaltsames Heilmittel. בַּר שָׁקוּ בִי »füget euch ihm« ist kein hebräischer Sprachgebrauch. Andere haben vorgeschlagen בַּר שָׁקוּ בִּי, oder שָׁקוּ בְּדִיר יְהוָה, II Sam 216 oder בֶּן-בְּרִיָּהוּ ל'. — Hinter אִתְּכֶם erglänzen LXX dem Sinne nach richtig κύριος. Auch wenn בַּר »Sohn« bedeutet, kann letzteres Wort nicht Subjekt zu אִתְּכֶם sein, da die Worte בִּי הוֹסִי am Schluss des Verses nur auf Jahve bezogen werden können. — הָיָה ist Akk. der Beziehung, Dtn 3228 G-K 118q. Mit LXX ist des Metrums wegen אִתְּכֶם einzusetzen; die Bedeutung wie 233. — Der mit בִּי eingeleitete Satz kann nicht bloss hypothetische Bedeutung haben »leicht möchte sonst sein Zorn entbrennen«, da der Zorn nach v. 5 ja tatsächlich entbrennen wird. — אִתְּכֶם hat temporale Bedeutung (LXX ἐν τάχει) wie 8115 und Cnt 34 beim Perf. Der Sänger erwartet also das baldige Anbrechen des Gerichtstages, und er preist diejenigen glücklich, welche sich dann bei Jahve bergen können, nämlich Israeliten und unterwürfige Heiden. — הוֹסִי בִי Der stat. constr. vor der Präposition nach G-K 130a.

## 3

Der Sänger ist von Feinden umringt, und nach menschlicher Ansicht scheint es keine Hülfe für ihn zu geben v. 2. 3. Er aber weiss, dass der Gott Israels helfen wird v. 4. 5. Dieser hat ihn in der vergangenen Nacht beschützt v. 6. 7. Möge Jahve auch ferner gegen die Feinde helfen und sein Volk segnen v. 8. 9.

Nach der Überschrift ist der Psalm von David verfasst zu der Zeit als er vor seinem Sohne Absalom floh IISam 15—18. Dass ein Einzelner und nicht die Gemeinde redet, zeigen v. 3. 9, wo der Sänger sich seiner Umgebung und dem Volk gegenüberstellt. Auch v. 6 muss ursprünglich von einer Einzelperson gesagt sein. Endlich spricht für

- <sup>2</sup>Jahve, wie sind meiner Bedränger so viel!  
viele erheben sich wider mich!
- <sup>3</sup>Viele sagen von mir:  
»für ihn gibt es keine Hülfe bei Gott«. Sela.
- <sup>4</sup>Aber du, Jahve, bist ein Schild um mich her,  
mein Ruhm, und der mein Haupt erhebt.
- <sup>5</sup>Laut rufe ich zu Jahve,  
und er erhört mich von seinem heiligen Berge. Sela.
- <sup>6</sup>Ich legte mich nieder und schlief ein,  
bin erwacht, denn Jahve hält mich.
- <sup>7</sup>Ich fürchte mich nicht vor Myriaden Volks,  
die sich rings um mich lagern.

diese Beziehung der deutliche Parallelismus mit Ps 4, in welchem zweifelsohne ein Einzelner redet. Ps 39 führt darauf, dass der Sänger ein Volkshaupt ist. Dass es David war, lässt sich bei dem späteren Ursprunge der Überschriften nicht sicher beweisen, aber auch nicht widerlegen. Eine Schwierigkeit bei der Annahme Davidischer Abfassung macht allerdings der Ausdruck »heiliger Berg« v. 5. Es ist fraglich, ob der Zion zu Davids Zeit schon so genannt werden konnte. An den Sinai zu denken liegt doch wohl zu fern. — Das Lied ist nach v. 6 als Morgenlied gedichtet, ursprünglich als Gelegenheitsgedicht. Im Psalter ist es zum Gemeindelied geworden, da es trotz seiner persönlichen Beziehungen doch auch von jedem Israeliten gesungen werden konnte. Als Morgenlied steht es an der Spitze der ursprünglichen Sammlung. Ihm folgt das Abendlied Ps 4.

Metrum: Doppeldreier; v. 8a und 9 Vierer.

**2** רַבִּי gegen die Regel mit dem Ton auf der letzten Silbe G-K 67ee. **3** Die »Vielen« sind wohl nicht dieselben wie in v. 2, also Feinde, sondern kleinmütige Freunde wie 111. — אֶל־נַפְשִׁי wegen des folgenden לִי im Sinne von אֶל־נַפְשִׁי לִי *de anima mea* wie Gen 2013. נַפֶּשׁ dient zur Umschreibung des Begriffes »Person« wie Jes 462 Lev 1143. — אֶל־נַפְשִׁי mit tonloser Endsilbe, eine alte Akkusativform, G-K 90g; nach de Lagarde wäre dieser Akkus. von אֶל abhängig. — Wenn bei Gott keine Hülfe zu finden ist, dann natürlich um so weniger bei Menschen. **4** Das ו in יֵהוָה ist adversativ. הוָה steht in schönem Gegensatz zu אֱלֹהִים. Die Vielen sagten: kein Gott kann ihm helfen. Darauf antwortete der Sänger: Jahve, der Gott Israels, der ewig treue, wird mich schirmen. — בְּגִבְרִי geht nicht auf das Bild, da der Schild nicht auf allen Seiten deckt, sondern auf die Sache. Jahve ist rings um ihn her, ihn schützend wie ein Schild, vgl. Job 110 Ps 183 119114. — Mein Ruhm metonymisch für Gegenstand meines Rühmens; dies ist Jahve deswegen, weil sein Schutz gegen alle Feinde Sicherheit gewährt. — Das Haupt Jemandes erheben bedeutet ihn wieder zu Ehren bringen, JSir 111 2011 Ps 276 1107 II Reg 2527 Gen 4013. **5** קוֹלִי ist nicht accus. instrumenti, sondern ein zweites Subjekt; eigentlich: »Meine Stimme — ich rufe«, G-K 1441. — Das Imperfekt אֶקְרָא drückt aus, was der Sänger regelmässig tut; das Imperf. cons. אֶקְרָא die regelmässige Folge davon, G-K 111t. — Der heilige Berg hat hier vermutlich speziellere Bedeutung als 26. **6** Die historischen Tempora sprechen die Erfahrung aus, die der Sänger eben gemacht hat; er hat von Feinden umgeben die Nacht sicher zugebracht; das Imperf. יִסְכַּנֵּנִי dagegen drückt die dauernde Ursache seiner Sicherheit aus. **7 קָטַן vom Kriegsbeer Num 2020. — שָׁחַ intransitiv wie Jes 227; ähnlich שָׁח I Reg 2012. **8** קִיָּה mit betonter Endsilbe. Da folgendes יהוה *Adonai* gelesen wird, soll durch diese Betonung verhindert werden, dass die beiden a in einander verfließen, G-K 72s. — Die Perfecta הִצִּילָה und שָׁחַצְרָה haben alle Alten als Präterita aufgefasst. Die früher erfahrene Hülfe begründet die jetzige Bitte. Neuere wollen darin ein Perfekt der Gewissheit erblicken. — אֶת־יָדָי ist zweiter Akkusativ zu הִצִּילָה, G-K 1171l. Der Backenstreich ist sonst nur eine Beschimpfung Job 1610 Mch**

<sup>8</sup> Auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!  
 Denn du hast allen meinen Feinden ins Gesicht geschlagen;  
 die Zähne der Gottlosen hast du zerbrochen.  
<sup>9</sup> Bei Jahve die Hülfe; dein Segen über dein Volk! Sela.

#### 4. Abendlied.

- <sup>1</sup> Dem Vorspieler, zu Saitenspiel; ein Psalm von David.  
<sup>2</sup> Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meines Rechts!  
 In der Not hast du mir Raum geschafft;  
 Sei mir gnädig und höre mein Gebet!  
<sup>3</sup> Ihr Mannen, wie lange wird meine Ehre geschmäht?  
 Wollt ihr Eitles lieben, auf Lüge ausgehn? Sela.

414 Joh 193. LXX τὸς ἐχθραίνοντάς μοι μάταιος d. i. מְלַחֵם, geschrieben לְהַחֵם, vgl. Ez 610 Ps 3519. — 8c Die יְשִׁיעִים sind als wilde Tiere gedacht, 587. 9 Das לֵי in לֵי-יְהוָה ist das des Besitzers. Der Artikel in הַיְשִׁיעִים weist hin auf v. 3. Der Dichter will sagen: die Hülfe, die ich nach eurer Ansicht bei keinem Gott finden werde, wird Jahve mir senden. — 9 braucht nicht notwendig Fürbitte für das Volk zu sein, sondern könnte auch Bitte des Volkes selber sein. Aber da sich der Sänger schon v. 3 von seiner Umgebung unterschied, ist die erste Deutung die wahrscheinlichere. Der Sänger bittet für das Volk und gibt damit zu erkennen, dass seine Sache auch die des Volkes, eine nationale Angelegenheit ist. — Als Prädikat ist zu בְּרִבְתֶּךָ zu ergänzen קָבַץ, vgl. Prv 2425.

#### 4

In der Bedrängnis wendet sich der Sänger betend an Jahve, der auch früher geholfen hat v. 2. Männer aus seiner Umgebung treten seiner Ehre zu nahe v. 3. Er weist sie darauf hin, dass Jahve sich seiner annimmt v. 4; mögen sie deswegen sich nicht versündigen und auf Jahve vertrauen v. 5. 6. Gegenüber dem Kleinmut seiner Umgebung wohnt in seinem Herzen Freudigkeit v. 7. 8, weswegen er sich vertrauensvoll zum Schläfe niederlegen kann v. 9.

Augenscheinlich nimmt der Sänger eine höhere Stellung ein als die Männer seiner Umgebung, die ihrerseits selbst wieder als Grosse gekennzeichnet werden. Er ist demnach ein König oder Volksführer. Die Gefahr, in der er sich mit den Seinen befindet, hat unter diesen Kleinmut erzeugt, ja sie haben sich zu Schmähungen gegen ihr Oberhaupt hinreissen lassen. Er aber hält unerschütterlich am Gottvertrauen fest und erscheint dadurch auch als ein Fürst des Glaubens.

Der Sänger ist aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe wie in Ps 3; vgl. noch 33 und 47, 36 und 49. Nach dem letzten Verse von vorn herein als Abendlied gedichtet dient das Lied diesem Zweck auch im Gottesdienst der Gemeinde.

Metrum. v. 3. 4. 7, wahrscheinlich auch 8. 9, Doppelvierer; v. 6 ein einfacher Vierer. v. 2ab ein Siebener (4 + 3) und 2c ein einfacher Dreier; streicht man וְהִנֵּנִי, so lässt sich auch dieser Vers als Doppelvierer lesen. v. 5 scheint korrumpiert zu sein.

2 אֱלֹהֵי בְרִיךְ] Nach 26 liegt es nahe, zu übersetzen: mein Gerechtigkeitsgott, d. i. du, o Gott, der du mit mir handelst nach deiner Gerechtigkeit. Da aber אֱלֹהֵי בְרִיךְ kein Sprachgebrauch ist, so bezeichnet בְרִיךְ im vorliegenden Fall nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern nach Analogie von אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 255 das Recht des Sängers, und das Suffix bezieht sich auf das Abstractum, nicht auf Gott. אֱלֹהֵי בְרִיךְ ist soviel wie אֱלֹהֵי הַבְּרִיכָה 1821, nicht בְּרִיכָה. — Das Perf. הִרְחַבְתָּ, von den Versionen richtig durch das Präteritum wiedergegeben, begründet die Bitte mit der Tatsache, dass Gott dem Sänger ja auch früher schon geholfen hat, vgl. 38. LXX fassen auch schon das erste Glied als Begründung, indem sie אֱלֹהֵי בְרִיךְ lesen, vgl. 1185, die übrigen als Imperativ. 3 בְּנִי אֵישׁ soll vermutlich nicht einen Gegensatz zu אֱלֹהֵים bilden, in welchem Falle der Dichter בְּנִי אֵישׁ



- <sup>4</sup>Erkennt doch, dass Jahve sich einen Frommen auserkoren;  
 Jahve hört, wenn ich zu ihm rufe.  
<sup>5</sup>Zittert, und sündigt nicht!  
 Sagt in eurem Herzen auf eurem Lager  
 . . . . . und schweigt. Sela.  
<sup>6</sup>Opfert rechte Opfer und vertraut auf Jahve.  
<sup>7</sup>Viele sagen: »Wer zeigt uns das Glück«?  
 Erhebe das Licht deines Antlitzes über uns, Jahve.

gesagt haben würde, sondern deutet an, dass die Angeredeten Vornehme sind, vgl. zu 493. Es sind des Sängers Genossen. — Über die Aussprache נָחָה für נָחָה vgl. G-K 37e. Die Frage ist vorwurfsvoll: *quousque tandem*. — אָבוֹדָה ist die persönliche Ehre, die dem Sänger zukommt und von seinen Widersachern geschmäht wird. Aben Esra erläutert עַר נִחֵי אֲבוֹדָה בְּכֹרֵי לְכַלְמָה שֶׁמִּתְקַח בְּכֹרֵי לְכַלְמָה. Besser ergänzt man nach Jes 42 אֲבוֹדָה. Für אֲבוֹדָה לְכַלְמָה lasen LXX (ἔως ποῦτε βαρυσκόρδιοι; ἵνα τι ἀγαπήσῃτε) אֲבוֹדָה לְכַלְמָה, vgl. Ex 410 714; Hier. nach Aq. *incliti mei, ignominiose diligitis* d. i. אֲבוֹדָה. Sym. Syr. Targ. אֲבוֹדָה. — רִיק und כִּזָּב werden von Verläumdungen zu verstehen sein, durch welche die Ehre des Sängers geschmälert wurde. 4 אֲבוֹדָה verbinden die Übersetzungen mit אֲבוֹדָה *sanctum suum*, eigentlich: einen solchen, welcher אֲבוֹדָה gegen Jahve ist. Da aber diese Verbindung sonst nicht vorkommt, muss es wie 3122 zum Verb gezogen werden. אֲבוֹדָה ist soviel wie אֲבוֹדָה *ibid.*, vgl. G-K 77d. — אֲבוֹדָה hat nicht passive Bedeutung »der Begnadete«, sondern ist eine Intransitivbildung wie אֲבוֹדָה und bedeutet אֲבוֹדָה שֶׁאֵין אֲבוֹדָה Prv 1117, »derjenige, welcher אֲבוֹדָה übt; vgl. den Namen des Storches אֲבוֹדָה der fromme Vogel, und den Parteinamen Ασιδαῖοι IMak 713 II 146 = אֲבוֹדָה (mit aram. Artikel), d. i. diejenigen, welche treu und fromm an dem väterlichen Gott festhalten. Neuere wollen nach 3121 lesen אֲבוֹדָה אֲבוֹדָה oder אֲבוֹדָה אֲבוֹדָה, vielleicht mit Recht. Ein griechischer Cod. liest ἐθαυμάστωσε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ. 5 LXX ὀργύζεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, und so Eph 426. Danach würde der Dichter das Zürnen gestatten und nur dem sündlichen Ausschreiten desselben vorbeugen wollen. Aber ein solches Zugeständnis ist dem Zusammenhang fremd; denn da der Dichter ein אֲבוֹדָה ist, so ist jeder Zorn gegen ihn verwerflich. אֲבוֹדָה daher wie Jes 3210. 11. — Sündigt nicht, nämlich durch Fortsetzen eures Tuns. — אֲבוֹדָה אֲבוֹדָה bedeutet »nachdenken«, aber das Gedachte wird sonst immer angeführt Gen 1717 Ps 106. 11. 13 141 u. s. Da אֲבוֹדָה nicht = אֲבוֹדָה (vgl. Gen 2445 ISam 113), so darf nicht übersetzt werden: »redet u. s. w.«. Entweder liegt eine Aposiopese vor, oder, was wahrscheinlicher ist, der Text ist verderbt. LXX haben ἃ λέγετε für אֲבוֹדָה, womit nichts anzufangen ist. Die Copula vor אֲבוֹדָה fehlt bei LXX Sym. Syr.; Aq. Hier. Targ. haben sie. — Auf eurem Lager, nämlich in der Stille der Nacht, wo man den Gedanken ungestört nachhängen kann. 6 אֲבוֹדָה אֲבוֹדָה, auch 5121 Dtn 3319, sind Opfer wie sie sein sollen, d. h. wie sie Jahve wohlgefällig sind im Gegensatz zu solchen, die Jes 113 genannt werden. Gemeint sind nicht blosse symbolische Opfer, die in Gerechtigkeitsübung bestehn, sondern wirkliche Tieropfer, die aber nicht ein blosses opus operatum sein sollen, sondern zu denen auch die rechte Gesinnung gehört. Diese Aufforderung, Gott durch Opfer gnädig zu stimmen, beweist, dass auch die Angeredeten sich in einer Lage befinden, in der sie der göttlichen Hülfe bedürfen (Riehm). — Aus der Aufforderung, auf Jahve zu vertrauen, folgt, dass die Angeredeten nicht direkte Feinde des Sängers sein können; mit Hupfeld wird man an »ungeduldige Parteigenossen zu denken haben, welche die Schuld an dem gemeinsamen Missgeschick dem Psalmisten aufbürdeten«. 7 Der Dichter spricht weiter von den Kleinmütigen, die gewiss mit den v. 3. 5. 6 Angeredeten identisch sind oder sich doch unter ihnen befinden. Auf ihre Mutlosigkeit und zweifelnde Frage antwortet er: Wir können nur beten mit dem alten priesterlichen Segensspruch Num 624. — אֲבוֹדָה ist ungewöhnliche Orthographie für אֲבוֹדָה, und dies ungewöhnliche Form für אֲבוֹדָה G-K 76b. Wegen des Metheg vgl. Delitzsch. 8 In dem v. 7 ausgesprochenen Gedanken ist das Herz des Dichters von Freude erfüllt. Es

- <sup>8</sup>Du hast meinem Herzen Freude gegeben  
weit grösser, als wenn ihres Kornes und Mostes viel war.  
<sup>9</sup>In Frieden will ich zugleich mich niederlegen und schlafen,  
denn du Jahve lässt mich allein sicher wohnen.

### 5. Morgengebet im Tempel.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler nach Nechiloth; ein Psalm von David.

erfüllt sich an ihm das Wort Job 29<sup>24</sup>. — 8a hat nur drei Hebungen; zu ergänzen wäre etwa נָגַל hinter שְׂמחה. In נָגַל ist נָ komparativ. Der Ausdruck ist verkürzte Vergleichung für נָגַל מִשְׂמחה. Ferner ist נָגַל stat. constr., יְבוּ aber Relativsatz; wörtlich: »grösser als die Freude der Zeit ihres Kornes und Mostes, wo diese reichlich geworden waren«, vgl. Wickes, Hebrew Accentuation p. 42 not. 12. G-K 1551. — Das Suffix in נָגַל wird am natürlichsten unbestimmt gefasst wie 65<sup>10</sup>; die Erntefreude der Leute überhaupt ist ins Auge gefasst, nicht die der Genossen des Sängers. Er will sagen, seine Freude sei grösser als die Freude Anderer bei reichlicher Getreide- und Weinernte, denn die seine beruht nicht auf materiellen Gütern, sondern darauf, dass ihm das göttliche Antlitz leuchtet. Aus diesem Grunde kann er sich auch jetzt v. 9 trotz der drohenden Gefahren ohne Sorgen zum Schlaf niederlegen und ruhig einschlafen. Das Lied ist also ein Abendlied. — Das Niederlegen und Einschlafen fällt zusammen. Die Sorgen sollen ihm den Schlaf auf seinem Lager nicht rauben, Prv 3<sup>24</sup>. — לְבַדְךָ gehört nach den Akzenten zu יְהוָה (»du, o Jahve, allein«); aber dass der Dichter keinen andern Beschützer ausser Jahve habe, will er schwerlich betonen. Auch würde man erwarten לְבַדְךָ. Richtig ziehn es die Versionen zu הַיְשִׁיבֵנִי. Es ist Synonym zu לְבַדְךָ und bedeutet »abgesondert von Gefahren«. Beide Worte verbunden wie hier Dtn 33<sup>28</sup>; vgl. Jer 49<sup>31</sup> Num 23<sup>9</sup> Mch 7<sup>14</sup>. Da der Vers eine Hebung zu viel hat, wird eins von beiden Glosse sein. Nun ergibt sich für לְבַדְךָ die obige Bedeutung ungezwungen nur bei Anwendung auf das Volk, vgl. die angeführten Stellen. Vermutlich wurde es aus ihnen im Psalm später beige-schrieben, nachdem dieser ein Gemeindelied geworden war.

### 5

Eine Bitte um Erhörung eröffnet den Psalm v. 2. 3. Früh morgens stellt sich der Sänger am Tempel ein v. 4. Nicht den lärmenden Gottlosen, sondern nur den Frommen gewährt Jahve dies Recht, weil er ein heiliger Gott ist und mit der Gottlosigkeit keine Gemeinschaft hat v. 5—8. Möchte Jahve den Sänger auf ebenem Wege leiten, die Frevler aber vertilgen, damit die Frommen, von ihm geschützt, sich seiner dauernd freun v. 9—13.

Die Überschrift, welche den Psalm David zuschreibt, kann wegen der Erwähnung des Tempels v. 8 nicht richtig sein. Freilich heisst auch das Heiligtum in Silo הַיְחִי I Sam 19<sup>33</sup>. Aber dies war auch wirklich ein Haus mit Pfosten und Türflügeln, während das davidische Heiligtum in Jerusalem ein הַיְחִי war II Sam 6. Der Sänger scheint nach v. 4. 8 ein Priester gewesen zu sein, noch wahrscheinlicher die Priesterschaft. Dass der Psalmist nicht für sich allein betet, zeigt deutlich v. 12. Die Vermutung, dass der Psalm bestimmt war, bei der Darbringung des morgendlichen Opfers beim Heiligtum gesungen zu werden, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Als Gemeindelied verstehn den Psalm Theodor von Mopsuestia, Raschi und einige Neuere.

Die Abfassungszeit lässt sich aus dem Inhalt nicht bestimmen. Gottlose Israeliten stehen den Frommen gegenüber; Lug, Trug, Übermut und Gewalttat herrschen, und die Gottlosen planen Verderben gegen die Frommen. Über ähnliche Verhältnisse hat z. B. Jeremias zu klagen; aber freilich herrschten sie nicht allein zu seiner Zeit.

Metrum: Fünfer. v. 3c. 9c einfache Dreier, v. 6c. 7a und v. 13 Doppeldreier,

- <sup>2</sup> Meine Worte vernimm, Jahve,  
 merke auf mein Seufzen.  
<sup>3</sup> Horch auf mein lautes Schrein,  
 mein König und mein Gott,  
 Denn zu dir bete ich.  
<sup>4</sup> Jahve, morgens hörst du meine Stimme,  
 morgens rüste ich dir zu und schaue aus.  
<sup>5</sup> Denn du bist nicht ein Gott, dem Frevel gefällt,  
 ein Böser darf nicht bei dir gasten.  
<sup>6</sup> Ruhmredige dürfen nicht treten  
 vor deine Augen;  
 Du hassest alle Übeltäter,  
<sup>7</sup> vertilgst die Lügenredner;  
 Den Blutdürstigen und Betrüger  
 verabscheut Jahve.  
<sup>8</sup> Ich aber nach deiner Gnadenfülle  
 darf kommen in dein Haus.  
 Darf niederfallen vor deinem heiligen Tempel  
 in der Furcht vor dir.  
<sup>9</sup> Jahve, leite mich nach deiner Gerechtigkeit  
 um meiner Feinde willen;  
 Ebene vor mir deinen Weg!

v. 12c Sechser. v. 4 ein Siebener (4 + 3) scheint nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten zu sein. Vielleicht ist *Jahve* zu streichen.

<sup>2</sup> הגיגה nur noch 394 verwandt mit הגה 21. LXX *καυγή*, Hier. *murmur*. <sup>3</sup> שָׁנַי von שָׁנַי nur hier statt des gewöhnlichen שָׁנַי. <sup>4</sup> בָּקַר accus. temp. G-K 118i. — אֲנִיךָ לֵךְ ohne Objekt; LXX *παραστήσομαι σοι*, vgl. Job 335 3719. Theod. Hier. Syr. *praeparabor tibi*. Dagegen Aq. Sym. Targ. transitiv *רָצַוְו סוֹי*. Die Ausleger ergänzen als Objekt מְלִימָה Worte, מְלִימָה mein Gebet, מְלִימָה meine Sache; Andere denken an die Zurüstung des Opfers Lev 17. 12. Entweder vergleicht der Dichter das Morgengebet mit dieser Aufgabe des Priesters, oder wahrscheinlicher ist der Psalm direkt ein mit dem öffentlichen Morgengopfer zusammenhängendes Gebet. — אֲנִיךָ nämlich nach Jahve, Mch 77 Hab 21. 5 ff. wird ausgeführt, weshalb der Sänger, als Frommer, Jahve im Gebet nahen darf. Das Imperfekt אֲנִיךָ sagt aus, was stattfinden kann oder darf, G-K 107r; das Verb des Wohnens mit dem Akkusativ der Person, bei der man wohnt wie 1205, G-K 117bb. — אֲנִיךָ bedeutet, sich als Gast (אֲנִיךָ) irgendwo aufhalten, vgl. zu 151. <sup>6</sup> הַיְלָלִים scheinen nicht einfach *παράνομοι* (LXX Hier.) zu sein, sondern nach 755 733. s. 9 Prahler. Targ. *מְלִימָה* d. i. *irrisores*. <sup>8</sup> Der Sänger, der sich frei weiss von der Gemeinschaft mit den Gottlosen, hat freien Zutritt zu Jahve in dessen Haus. Er begründet aber dies Vorrecht nicht mit seiner Frömmigkeit, sondern mit Jahves grosser Gnade, die ihn vor der Sündengemeinschaft bewahrt hat. הַשְׁחִיחָה (über die Form G-K 75kk) heisst: sich zu Boden niederwerfen (*προσκυτείν*). אֲנִיךָ sich verneigen. — אֲנִיךָ hingewendet zu, vgl. 282, also im Vorhof. <sup>9</sup> ff. bringen das Gebet selbst. בְּצַדִּיקָה bezeichnet hier nicht die (menschliche) Rechtschaffenheit, welche, wie alle gute Gabe, von Gott kommt, und um deren Gewährung der Dichter bitten würde; sondern, wie der Zusatz »um meiner Feinde willen« zeigt, die Eigenschaft Jahves, vermöge deren er die Seinen schützt, also: weil du ein אֱלֹהִים צַדִּיק (710) bist. Daher ist אֲנִיךָ von der sicheren Lebensführung zu verstehn (wie 233), und ebenso ist אֲנִיךָ nicht im sittlichen Sinn (»damit ich nicht strauchle und falle, d. i. gegen deine Gebote fehle«) gemeint, sondern bezeichnet die Wegräumung der Hindernisse, welche die Gegner dem Sänger bereiten, Jer 319. Zu dem Kethib אֲנִיךָ Qere אֲנִיךָ vgl. G-K 70b. — Deinen Weg d. h. den Lebensweg, welchen du mich führst. LXX bieten in zahlreichen Hss. מְלִימָה אֲנִיךָ, aber Aq. Sym. Hier. Syr. Targ. hatten den massoretischen



<sup>10</sup>Denn keine Wahrheit ist in 'ihrem' Munde,  
ihr Sinnen Verderben,

Ein offenes Grab ist ihre Kehle,  
mit ihrer Zunge heucheln sie.

<sup>11</sup>Lass sie büssen, Gott, lass misslingen  
ihre Anschläge;

In ihrer Sünden Menge stoss' sie fort,  
denn sie haben dir getrotzt.

<sup>12</sup>Aber freuen werden sich alle, die sich bei dir bergen,  
auf ewig werden sie jubeln;

Und du wirst sie schirmen, dass jauchzen über dich die Freunde deines Namens.

<sup>13</sup>Denn du, du segnest den Gerechten;

Jahve, wie mit einem Schild umgibst du ihn mit Wohlgefallen.

Text vor sich. **10** Die Feinde sind nach der Schilderung in v. 10f. nicht etwa Heiden, sondern gottlose Israeliten, denen nicht zu glauben und zu trauen ist. — אָךְ von dem zugehörigen נִבְיָה durch ein kurzes Wort getrennt, G-K 152o. — נִבְיָה Part. Nif., das Fem. als Neutr. »Etwas, was Halt hat«. — Für בְּיָהוּ haben alle alten Übersetzer (LXX Hier. Syr. Targ.) בְּיָהוּ; der Singular müsste distributiv erklärt werden: im Munde eines Jeden von ihnen. — קִלְבָּם eigentlich die edleren Eingeweide als Sitz der Empfindung und des Denkens. Der Ausdruck ist metonymisch: ihr ganzes Inneres scheint aus Verderben zu bestehn; vgl. 524. — Die Kehle kömmt als Werkzeug des Redens in Betracht. Ihre Worte sind voll von Tod und Verderben und fordern immer neue Opfer, wie das noch nicht geschlossene Grab. Letzteres ist nicht als offene Grube gedacht, in die man hineinfällt, sondern als Grabkammer (s. Riehm HbA<sup>2</sup> s. v. Gräber), die immer neue Tote aufnimmt; vgl. auch Jer 516. — שִׁמְמוּ יְהִלְקֶנָּה eigentlich: sie glätten ihre Zunge, d. i. sie reden, um ihren Zweck desto besser zu erreichen, gleissnerische Worte, vgl. 55<sup>22</sup> Prv 216. **11** הִשְׁמַדְתֶּם als Hif. von שָׁמַד nur hier; vgl. aber 69<sup>28</sup>. LXX κτίνον αὐτούς. Aq. Sym. Hier. Targ. *condemna eos*, vgl. 34<sup>22</sup> הִשְׁמַדְתֶּם. de Lagarde will הִשְׁמַדְתֶּם lesen von שָׁמַד »vernichte sie«, vgl. ISam 56, und wegen der Orthographie Hos 10<sup>14</sup>. — יִפְּלוּ וְיָגוּ eigentlich: »lass sie aus ihren Plänen fallen«, vgl. JSir 14<sup>2</sup> ἔπεσεν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος, Psal. Salom. 41<sup>6</sup> ἀποπέσοι ἀπὸ παντὸς ἔργου χειρῶν αὐτοῦ. Ovid *magnis tamen excidit ausis*, und II Sam 15<sup>31</sup>. Danach ist die Erklärung »lass sie wegen ihrer Pläne stürzen« unwahrscheinlich. — יָגוּ = mögen sie in ihrer Sünden Blüte dahin gerafft werden. Weniger gut LXX Hier. *iuxta multitudinem* = יָגוּ. — קָרָה mit zurückgezogenem Ton G-K 29e. **12** Die Vernichtung der Freyler wird nicht nur den Dichter mit Freude erfüllen, sondern es handelt sich um eine Angelegenheit aller Frommen. — Die Versteilung durch die Akzente ist nicht ganz richtig. Mit יָגוּ schliesst der Fünfer; hier sollte also der Athnach stehn. Die Massoreten scheinen עֲלִימֵי וְהַסֵּךְ als Umstandssatz (G-K 156d) gefasst zu haben (»da du sie beschirmst«). Einfacher und natürlicher ist es, mit LXX Hier. eine Aussage oder einen Wunsch darin zu erblicken. — בָּךְ steht in Pausa bei Pazer für בְּךָ. **13** Begründung der v. 12 ausgesprochenen sicheren Erwartung. אָשְׁרָה umgeben ISam 23<sup>26</sup>, vgl. assyr. *ešeru* = schirmen, ist nach Analogie der Verba des Bekleidens mit doppeltem Akkusativ konstruiert, G-K 177ee. בָּךְ ist der von einem Schildknaben getragene grosse den ganzen Körper schützende Schild, ISam 17<sup>7</sup>. Das göttliche Wohlgefallen schirmt den Gerechten vor den Angriffen der Gegner. Aq. Sym. Hier. Targ. *coronabis eum* = אָשְׁרָה; LXX ἑστεφάνωσας ἡμᾶς = אָשְׁרָה. Danach ändert Wellh. אָשְׁרָה in אָשְׁרָה; aber dies Wort bedeutet (Jes 22<sup>18</sup>) schwerlich »Turban«. — יָהוּה wird des Metrums wegen zu streichen sein.

Aus tiefer Not ruft der Sänger Jahve um Gnade an v. 2. Sein Leib ist krank und seine Seele geängstet und Jahve bleibt ihm fern v. 3. 5. 8. Aber plötzlich verwandelt

## 6. Gebet in der Not.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, zu Saitenspiel; nach der achten; ein Psalm von David.

<sup>2</sup>Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn  
und züchtige mich nicht in deinem Grimm.

<sup>3</sup>Sei mir gnädig, Jahve, denn ich bin siech,  
heile mich, Jahve, denn meine Gebeine sind erschrocken,

<sup>4</sup>Und meine Seele ist so sehr erschrocken,  
und du, Jahve, wie so lange! —

<sup>5</sup>Kehre wieder, Jahve, errette meine Seele,  
hilf mir um deiner Gnade willen!

<sup>6</sup>Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,  
in der Unterwelt, wer preist dich da?

sich der Ton der ergreifenden Klage in triumphierende Gewissheit. Des Sängers Gebet ist erhört; der Schrecken, von dem er selbst erfüllt war, wird seine Widersacher treffen v. 9—11.

Der Ausgang des Psalms zeigt, dass die Krankheit, die er so ergreifend schildert, doch nur ein Bild für das Leiden im allgemeineren Sinne ist wie Jer 1518. Die Verfolgungen, die gottlose Feinde dem Sänger bereiten, pressen ihm seine Seufzer aus. Es ist wahrscheinlich, dass diese Feindschaft keine rein persönliche war. Der Ausdruck »alle Übeltäter« v. 9 legt es nahe, dass der Sänger im Namen der Frommen spricht, die von den Gottlosen verfolgt werden, aber auch wissen, dass der endliche Sieg ihrer ist. Der Psalm enthält zahlreiche Berührungen mit Jeremias und mit andern Psalmen; vgl. v. 2 und 382 (Jer 1024). v. 3 und 415. v. 4 und 9013. v. 5 und 10926. v. 6 und 3010. v. 7 und 694 Jer 453. v. 8 und 3110. v. 11 und 354 8318. Er ist entweder ein Cento aus den Klagen anderer Sänger, oder aber er war der dulddenden Gemeinde so vertraut wie kein anderer, und jene Berührungen sind dann Reminiscenzen aus Psalm 6. Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die Psalmen, in denen Anklänge an den vorliegenden vorkommen, älter sind als dieser; und auch Jer 453 scheint mir eher ein Zitat als die Vorlage für Ps 67 zu sein. Aus einer Zeit der Verfolgungen, wie sie etwa unter Manasse stattfanden, würde sich der Ursprung des Psalms gut erklären. Aben Esra fasst ihn als eine Weissagung auf die Leiden des Volks im babylonischen Exil. In der Kirche ist er der erste der sieben Busspsalmen (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Metrum: Doppeldreier. v. 3 (bis) und 5 ist יהוה als späterer Zusatz zu streichen; ebenso v. 11 das erste יבשׁוּ, das neben der gleichlautenden Form in 11b sehr eintönig wirkt und wohl nur einem Schreiberversohn seinen Ursprung verdankt. Über v. 7 s. ad l.

2 Fast wörtlich so 382. Der Vers erklärt sich nach Jer 1024 בְּחַיְתֵי יְהוָה אֵךְ בְּאִשְׁמֵט אֵךְ d. h. züchtige mich, aber so, dass du den Massstab des Rechts anlegst, und lass dich nicht von deinem Zorn hinreißen. Jeremias fährt fort: »und mache mich nicht klein in deinem Grimm«, ein Ausdruck, der sich nur daraus erklärt, dass der Prophet im Namen des Volks spricht. 3 Der Vers klingt an 415 an. לֹא־אֶחְזַק ein Adjektiv, gebildet von אָחַז mit Verdoppelung des letzten Radikals wie in בְּחַיְתֵי, aber mit passivischer Aussprache der ersten Silbe (von einem Stamm Pulal G-K 55b). Das Qameš ist zu Patach verkürzt, weil das Wort mit אָחַז eine Toneinheit bildet und letzteres den Hauptton hat. — רַחֲמֵי steht auch Jer 1714 als bildlicher Ausdruck für הוֹשִׁיעֵנִי, vgl. v. 5 im Psalm. Das Wort beweist also nicht leibliche Krankheit des Sängers. 4 עַד־יְהוָה, nämlich אֶת־יְהוָה, 795. Die Aposiopese wie 9013, wo auch die beiden folgenden Worte 5 שׁוּבָה יְהוָה. Wegen dieser Betonung vgl. zu 35. 6 Der Vers erklärt sich aus 3010. Jahve selbst hat keinen Gewinn sondern nur Schaden davon, wenn er den Sänger dem Tode d. i. die Gemeinde dem Untergange preisgibt, denn in der Unterwelt stimmt niemand Loblieder für Jahve an, vgl. Jes 3818 Ps 8811—13. — Über die Trennung des אֵךְ von dem zugehörigen זִכְרֶךָ vgl. zu 510. 7 Der erste Stichos hat nur zwei Hebungen; der zweite und dritte ergeben den

- <sup>7</sup> Ich bin so müde von Seufzen; . . . . .  
 Ich bade jede Nacht mein Bette,  
 mit meiner Träne netze ich mein Lager.  
<sup>8</sup> Mein Auge ist vor Kummer trübe geworden,  
 gealtert bei all meinen Bedrängern! —  
<sup>9</sup> Weicht von mir alle Übeltäter,  
 denn Jahve hat mein lautes Weinen gehört,  
<sup>10</sup> Gehört hat Jahve mein Flehn,  
 Jahve nimmt mein Gebet an.  
<sup>11</sup> Beschämt und erschreckt gar sehr werden sein alle meine Feinde,  
 werden beschämt umkehren im Augenblick.

### 7. Jahve, der gerechte Richter.

<sup>1</sup> Schiggajon von David, welchen er Jahve wegen eines Benjaminiten 'Kuschi' sang.

regelrechten Doppeldreier. Der Vers lautet z. T. wörtlich wie Jer 45s (vgl. Ps 694). Ergänzt man aus Jerem. die Worte »meine Kehle ist verbrannt und Ruhe finde ich nicht«, so ergibt sich für 7a ein Sechser. — חִיִּי אֲשֶׁר חִיִּי Hif. nur hier, nach LXX Aq. und einzelnen Rabbinen »ich wasche«, nach aramäischem Sprachgebrauch. Hier. Aben Esra, Kimchi *natare faciam* vom Qal »schwimmen«, Jes 2511. בְּרִיחֵי בְּרִיחֵי gehört dem Sinne nach zu beiden Versgliedern. 8a Wörtlich wie 3110. אֲשֶׁר אֲשֶׁר nur an diesen beiden Stellen. Das Wort hat mit אֲשֶׁר »Motte« nichts zu tun, sondern ist dasselbe wie arab. *تَمَسَمَ* *tenebrescere coepit (nox)*. Im Christlich-Palästinensischen steht אֲשֶׁר für *ὀμίχλη* und *γνόφος*, s. ZDMG 55 (1901) S. 142. — Für אֲשֶׁר lasen LXX Aq. Sym. Hier. Syr. אֲשֶׁר, was trotz dieser starken Bezeugung schwerlich ursprünglich ist. — בְּכָל־צָרָיִךְ Sym. *διὰ τοὺς θλιβοτάς με*. Man erwartet אֲשֶׁר. 9 Nachdem der Sänger mit dem letzten Worte des 8. Verses kaum verraten hat, was der eigentliche Grund seiner Klage ist, hat er sie innerlich auch bereits überwunden. Das Aussprechen seines Leids hat ihm den festen Halt wiedergegeben. Die psychologische Wahrheit dieses schroffen Überganges wird derjenige bestätigt finden, der den Psalm einmal am Bette eines lange Zeit schwer Erkrankten vorliest. — Lies des Metrums wegen אֲשֶׁר. — 11 אֲשֶׁר fehlt LXX Luc. — Das zweite אֲשֶׁר adverbial, G-K 120g.

### 7

Bei Jahve sucht der Sänger Schutz vor seinen zahlreichen Verfolgern v. 2. 3. Nicht er hat den Anlass zur Feindschaft gegeben; er würde in diesem Fall gern sein Vergehn mit dem Tode büßen v. 4—6. Da er aber schuldlos ist, so muss Jahve ihm in öffentlicher Gerichtsversammlung zu seinem Recht verhelfen v. 7—10. Ja, Gott als gerechter Richter wird der Bosheit ein Ende machen und die Frommen schützen v. 11. 12. Freilich droht schon wieder ein neuer grimmiger Angriff von Seiten der Feinde, aber er wird ihnen selbst zum Verderben ausschlagen v. 13—17. Dafür wird der Sänger Jahve Dank- und Jubellieder singen v. 18.

Nach der Überschrift hat David den Psalm gesungen wegen eines Benjaminiten Kusch oder nach besser bezeugter Lesart Kuschi. Mit Simei II Sam 165—11, worauf in Luthers Übersetzung verwiesen wird, hat dieser nichts zu tun; eher könnte es der II Sam 18ziff. genannte Kuschi sein. Dass dieser Benjaminite war, ist freilich nicht überliefert. Der Leser, von dem die Überschrift herrührt, schöpfte also aus einer noch volleren schriftlichen oder mündlichen Tradition, als sie uns im alten Testament vorliegt. Aber zutreffend kann die Überschrift nicht sein. Der Feind des Sängers ist nicht ein einzelner; er spricht gleich im Anfang von »allen« seinen Verfolgern, vgl. v. 5. 7. 10. Ja, es sind nicht nur einzelne Individuen, sondern ganze Völker, mit denen er einen Rechtsstreit hat. Diesen Streit soll Jahve entscheiden, indem er über die Völker zu





- <sup>5</sup> Wenn ich 'denen, mit welchen' ich in Frieden lebte, Böses getan,  
und 'die', so mich ohne Grund bedrängten, ausgeplündert habe,  
<sup>6</sup> So soll mich der Feind verfolgen und einholen,  
und mein Leben zu Boden treten,  
Und meine Ehre in den Staub strecken. Sela.  
<sup>7</sup> Steh auf, Jahve, in deinem Zorn;  
erhebe dich im Grimm über meine Bedränger  
Und erwache für mich, nachdem du Gericht entboten.  
<sup>8</sup> Und eine Völkergemeinde umringe dich,  
und über ihr kehre zur Höhe zurück.

auffasst, erklärt Raschi (vgl. Olsh.): »Wenn ich dem wieder vergolten, der mir mit Bösem vergolten«; dagegen Targ. (vgl. Luther): »Wenn ich dem mit mir in Frieden Lebenden Böses vergalt«. Das Partiz. *שִׁלַּחְתִּי* nur hier. Das Qal bedeutet »unversehrt sein«, kann aber als Intransitiv kein Suffix haben. Die Bedeutung »vergelt« hat nur das Piel. *שִׁלַּח* ist Partizip Poel, das der arabischen III Form entspricht. Diese Form drückt das Streben oder den Versuch aus, eine Handlung an jemandem auszuüben, wozu der Nebenbegriff der Reciprocität treten kann; *sālamahu* heisst: »er lebte mit ihm im Frieden«, davon das Partizip *musālim*, hebräisch *שִׁלַּחְתִּי*. Das *ח* ist abgeworfen wie z. B. in *עִלְלָה* 83 für *עִלְלִי*, vgl. G-K 52s. Danach ist *שִׁלַּחְתִּי* dem Sinne nach soviel wie *אִשׁ שְׁלִיחִי* 4110. — Alle Übersetzungen ausser Syr. und Targ. sprachen Plural *שִׁלַּחְתִּי* aus, ebenso *בְּצִרְרִי*, was nach v. 7 wohl ursprünglich ist. — *הִצִּילֵנִי* »herauszieh« bedeutet im Hebr. immer »retten« z. B. 65; so hier auch Aq. *καὶ ἐξορυσάμην*. Bei dieser Bedeutung würde das Versglied 5b als Parenthese zu betrachten sein (»vielmehr rettete ich u. s. w.«). Aber eine solche Parenthese ist nur dann angezeigt, wenn der Vordersatz noch weitergeführt wird, wie Job 3130. Syr. Targ. haben dasselbe Wort wie 562 für *הִצִּילֵנִי* »bedrängen«, wonach Neuere *הִצִּילֵנִי* emendieren wollen. Auf welche Vorlage die Übersetzung der LXX zurückgeht: *ἀποπέσομι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός*, kann ich nicht sagen. Sym. übersetzt *εἰ ἀνήρησα*; diese Bedeutung hat das Wort sonst freilich nur im Aramäischen; da aber *הִצִּילֵנִי* *exuviae spolia* auch im Hebräischen vorkommt, so ist es nicht zu bedenklich, diese Bedeutung auch hier anzunehmen. 6 Die Form *הִצִּילֵנִי* betrachtet G-K 63n als Weiterbildung von *הִצִּילֵנִי* nach Analogie von *הִצִּילֵנִי* Gen. 216; »statt des Chateph-Patach ist Patach eingetreten, aber als reiner Hülfslaut und ohne den Silbenschluss aufzuheben« (ה also als Dagesch lene); Olsh. dagegen hält es für ein unorganisches Dagesch forte, was jedenfalls wahrscheinlicher; Pinsker u. A. nehmen richtiger an, dass die Vokalisation eine doppelte Möglichkeit der Aussprache andeutet, nämlich *הִצִּילֵנִי* und *הִצִּילֵנִי*. — *נִשְׂאֵי* parallel mit *הָיִי* als Zentrum des Lebens. Das dritte Synonym dazu ist *כְּבוֹרִי* wie 169. Zu 6b vgl. 2216; zu 6c Jes 2619. Nach diesen Stellen will der Sänger sagen: er möge mir das Leben nehmen. 7 *בְּעִבְרִי* versteht Aq. von den Ausschreitungen der Feinde, dagegen Theod. Hier. Targ. vom göttlichen Zorn, wobei *בְּעִבְרִי* Genetiv des Objekts ist (Theod. *ἐν θυμῷ ἐπὶ τοὺς ἐχθρούς μου*). Letzteres ist vorzuziehen wegen des Parallelismus *בְּאֵזֶךְ* und weil *עִבְרִי* überall wo es bei *קִרְיָה* oder *הַנֶּשֶׁא* steht, sich auf Gott bezieht, nicht auf den Schuldigen (Halévy). Der Plural (wie Job 2130 4011) bezeichnet die Zorneswallungen. Budde will *בְּעִבְרִי* lesen. — Statt *אֶלַי* (wie *לְקִרְאתִי* 595) sprachen LXX *אֶלַי*, weil sie die Breviloquenz »mir (zu Hülfe kommend)« nicht verstanden. — *שֵׁשֶׁת* ein Umstandssatz G-K 156d, der aber schwerlich den Grund für die vorhorgehende Bitte angibt, sondern zeitlich zu fassen ist. *שֵׁשֶׁת* ist nicht das Recht, sondern wie das Folgende zeigt, der Akt des Gerichthaltens. Die Gerichtsszene wird v. 8 ausgemalt. Die Nationen sollen nicht als Zuschauer sondern als Angeklagte zugegen sein s. v. 9, vgl. Jes 313. Budde schlägt *לְאֵלֵיהֶם* für *לְאֵמֵיהֶם* vor, vgl. 821, und 291 mit 967. — *שׁוּבָה* ist nicht von der Rückkehr in den Himmel zu verstehn, nachdem das Gericht auf der Erde vollzogen; denn von diesem Vollzug ist erst im folgenden Verse die Rede; vielmehr bezeichnet das Wort, wie Qimchi

- <sup>9</sup>Jahve richtet die Völker;  
 schaff mir Recht, Jahve,  
 Nach meiner Gerechtigkeit und Lauterkeit geschehe mir!  
<sup>10</sup>Lass die Bosheit der Gottlosen enden,  
 und festige den Gerechten,  
 Denn der Prüfer von Herzen und Nieren  
 ist ein gerechter Gott.  
<sup>11</sup>Meinen Schild hält Gott,  
 der den redlich Gesinnten hilft.  
<sup>12</sup>Gott ist ein gerechter Richter  
 und ein Gott, der an jedem Tag zürnt.  
<sup>13</sup>Wahrhaftig, schon wieder wetzt er sein Schwert,  
 seinen Bogen hat er gespannt und zielt,

richtig ausführt, das Wiedereinnehmen des (himmlischen) Richtersthles, den Gott verlassen zu haben schien, da er die Feinde nicht bestrafte. So entspricht das Wort dem »erhebe dich« und »erwache«; vgl. Hab 12—4.  $\text{יְהוָה}$  ist demnach hier wie überall der Himmel, von dem aus Gott Gericht hält. Raschi, Döderlein und Neuere wollen  $\text{יְהוָה}$  für  $\text{יְהוָה}$  lesen: »und über ihr setze dich auf die Höhe« d. i. den Zion. Aber weswegen das von sämtlichen Versionen bezeugte  $\text{יְהוָה}$  hier nicht passen sollte, ist nicht einzusehn. **9** Die Gerichtshandlung beginnt; die Völker sind die Angeklagten; der Sänger, d. i. Israel, fordert den Richter auf, ihm zu seinem Recht zu verhelfen. Seine Sache ist eine gerechte; er ist frei von Schuld; möge demgemäss der Urteilspruch über ihn erfolgen. Bei  $\text{עָלַי}$  ist nach Job 13<sup>13</sup> zu ergänzen  $\text{יְהוָה}$ . Die Auslassung des Verbs entspricht der kühnen und daher kurzen Sprache des sich seines Rechts bewussten Klägers. Andere (vgl. Luther) betrachten  $\text{עָלַי}$  als Wiederaufnahme des vorhergehenden Suffixes (»die an mir ist«). Wellh. ändert nach Bevan  $\text{עָלַי}$  in  $\text{עָלַי}$  »und nach meiner Redlichkeit erhöre mich«. **10**  $\text{יְהוָה}$  intransitiv, wie 122 77<sup>9</sup>, daher  $\text{יְהוָה}$  auszusprechen. Die Massoreten fassten es transitiv, so dass  $\text{יְהוָה}$  Subjekt,  $\text{יְהוָה}$  Objekt: »möge die Bosheit die Gottlosen vertilgen«, d. h. mögen sie an ihrer eigenen Bosheit zu Grunde gehn, also derselbe Gedanke wie v. 16, vgl. 34<sup>22</sup>. Aber die intransitive Fassung ist v. 10 natürlicher. — Die Copula in  $\text{יְהוָה}$ , von LXX Theod. Hier. Syr. ausgelassen, aber von Targ. und einem andern Griechen (wahrscheinlich Aquila) ausdrücklich bezeugt, gibt den Grund an, auf welchen der Dichter sich bei seiner Bitte stützt wie 60<sup>13</sup>. Der welcher den Titel »Prüfer von Herz und Nieren« führt, Jer 11<sup>20</sup> 17<sup>10</sup> 20<sup>12</sup>, ist ein gerechter Gott, d. h. der welcher in das Innere schaut und sich bei seinem Tun durch die Gesinnung des Menschen bestimmen lässt (ISam 167), der ist ein gerechter Gott und kann daher die Bosheit nicht dauernd triumphieren lassen.  $\text{יְהוָה}$  ist also Prädikat, wofür auch das Fehlen des Artikels spricht. Über die Verbindung des Singulars  $\text{יְהוָה}$  mit dem Plural  $\text{יְהוָה}$  vgl. G-K 124g 132h. **11** Es fällt auf, dass hier und v. 12 der Gottesname  $\text{יְהוָה}$  statt  $\text{יְהוָה}$  gebraucht ist, während v. 10  $\text{יְהוָה}$  in der Ordnung war. — Gott heisst hier nicht der Schild des Sängers wie 34 u. s., sondern er trägt den Schild; vgl. 62<sup>8</sup>. **13** In diesem und den folgenden Versen ist fraglich, wer das Subjekt ist. Die alten Übersetzungen und manche Neuere erklären: »Wenn er (der Frevler) nicht umkehrt, so wetzt er (Gott) sein Schwert . . . 14 und auf ihn (den Frevler) richtet er (Gott) Todesgeschosse . . . 15 Siehe er (der Frevler) kreisst u. s. w.«. Dass aber der Dichter einen solchen fortwährenden Wechsel des Subjekts durch nichts angedeutet haben sollte, ist kaum denkbar. Daher wird man besser überall den Frevler d. i. die Kollektivperson desselben als Subjekt betrachten.  $\text{וְעַתָּה}$  ist Schwurpartikel G-K 149. Der Schwur ist Ausdruck des Unwillens.  $\text{יְהוָה}$  dient zur Umschreibung des Adverbialbegriffs »wiederum« G-K 120g; es ist von dem zugehörigen Verb getrennt wie 59<sup>7</sup>. Der Sänger sieht, wie der Feind schon wieder einen Angriff vorbereitet; er weiss aber auch (v. 15), dass sein Vorhaben erfolglos bleiben, ja



- 14 Und hat sich Todeswerkzeuge bereitet;  
seine Pfeile macht er zu brennenden.  
15 Aber sieh, er kreisst mit Nichtigem;  
mit Unglück ging er schwanger und gebiert Trug.  
16 Er grub eine Grube und höhle sie aus,  
und fällt in das Loch, das er macht.  
17 Sein Unheil fällt auf sein Haupt zurück,  
und auf seinen Scheitel fährt sein Frevel herab.  
18 Ich will Jahve für seine Gerechtigkeit danken,  
und will dem Namen Jahves, des Höchsten, spielen.

### 8. Die Herrlichkeit der Natur und die grössere Herrlichkeit des Menschen.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, bei 'den Keltern'; ein Psalm von David.

(v. 16. 17), dass es ihm selbst zum Verderben ausschlagen wird. Der Gegner ist hier sowenig wie im Vorhergehenden ein einzelner, vielmehr die feindliche Weltmacht, welche Israel zu verderben trachtet. 14 לִי ist Dativ. comm.; die betoute Stellung bleibt ebenso auffallend, wenn das Subjekt von הַכִּיז der Frevler ist, als wenn mau das Verb auf Gott bezieht. Aben Esra u. a. fassen es *sibi ipsi*, so dass schon hier der Gegensatz (s. v. 15) begänne: »Aber für sich selbst hat er u. s. w.«. Jedoch will 14b sich dann nicht fügen. — כְּלֵי מִוּחַ sind nicht die Pfeile, sondern die gesamten Kriegsgeräte. Die brennenden Pfeile, von hier entlehnt Eph 616, dienten dazu, belagerte Städte in Brand zu schiessen, s. o. 15 הִנָּה־עַל deutet den Gegensatz zwischen den gefährlichen Vorbereitungen und ihrem kläglichen Erfolg an; parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Über das Kreissen wird im zweiten Versgliede auf den noch früheren Zeitpunkt zurückgegriffen, in welchem sich der Gottlose mit den feindseligen Plänen trug, bevor er sie zu verwirklichen trachtete; Hier. nach Sym. *et concepto dolore peperit mendacium*. Dasselbe Bild wie hier Job 1535, und auf die Assyrer angewandt, die an ihrem eignen Grimm vor Jerusalem zu Grunde gehn sollen, Jes 3311. 16 Das Vorhaben der Feinde wird nicht nur vereitelt, sondern bringt ihnen selbst Verderben. Das Bild von der Grube ist von der Jagd entlehnt, vgl. Jer 1820. 22. הַיָּדָה bezeichnet die mit seinem Tun verbundene Folge. — יַעֲלֶה Relativsatz G-K 155. 17 Zu Grunde liegt das Bild von einem emporgewälzten (Prv 2627) oder geworfenen (JSir 2725) Stein. — 18 Der Dank Israels für das als bereits vollzogen geschaute Gericht Jahves. — עֲלֵיךָ ist nicht Adjektiv zu יְהוָה, und noch weniger zu שָׁ, denn in beiden Fällen müsste es den Artikel haben, sondern selbstständiger Gottesname, der appositionell neben יְהוָה steht. Die Phönizier kannten einen Gott *'Ελιούρ*.

### 8

Jahves Grösse und Pracht, welche Erde und Himmel widerspiegeln, und die schon die Kinder preisen, wird auch diejenigen, die ihm jetzt noch feind sind, entwaffnen 2—3. Jener Grösse gegenüber scheint der Mensch fast zu klein, als dass der Majestätische sich um ihn kümmern sollte 4—5. Und doch hat er es getan, ja er hat ihm eine höhere Stellung angewiesen, als sie der Natur zukommt 6—9; und diese Begnadigung des Menschen lässt Jahves Grösse erst in ihrem vollen Lichte erscheinen 10.

Einen ähnlichen Gedanken wie der Psalmsänger spricht Klopstock in seiner Ode »Der Zürcher See« aus.

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht  
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,  
Das den grossen Gedanken  
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Das Psalm ist älter als Hiob, welcher v. 5 parodiert. Der Missionsgedanke des dritten

<sup>2</sup>Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erde!  
 . . . . . deine Pracht am Himmel!  
<sup>3</sup>Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen  
 hast du ein Bollwerk gegründet wegen deiner Bedränger,  
 Um Feind und Rächer verstummen zu lassen.

Verses, dass das Heidentum durch Israels Loblieder auf Jahves Herrlichkeit überwunden werden wird, verbietet aber, weit über die Zeit des Exils hinaufzugehen.

V. 6 und 7 des Psalms werden vom Verfasser des Hebräerbriefts 26—9 vgl. I Kor 1527 auf Christus angewendet, wodurch Luthers unrichtige Übersetzung und Deutung veranlasst ist.

Metrum: Doppeldreier; Eingang und Schluss (v. 2a. 10) Sechser. v. 2b. 3c einfache Dreier. v. 4 Doppelvierer, den Sievers durch Streichen von אשר כוננתה auf einen Doppeldreier reduzieren will; doch ist das des Parallelismus wegen nicht zulässig.

2 קָה adverbiall., G-K 148. — אָרִיר, Gegensatz זָרִיר Jer 143, gibt ein Griechisch richtig μέγα wieder, Hier. *grande*. Das Wort wird gebraucht vom Wasser 934, Ex 1510; vom Kriegsschiff Jes 3321; von der Zeder Ez 1723; im Phönizischen (Corp. Inscr. Sem. 319) vom Himmel שָׁמַיִם אֲדִירִים. Auch im Phönizischen kommt es als Attribut von Göttern vor; vgl. אֲדִירִבַּל Addirbaal = lat. *Adherbal*. — Der Name Jahves ist zu erklären nach dem parallelen הַדָּךְ und wohl einfach als Ruhm zu fassen. Hierfür spricht Hab 33, wo הַתְּהִלָּה dafür eintritt. — Die zweite Vershälfte ist nicht mehr ganz verständlich, da der Text augenscheinlich korrumpiert ist. Was der Dichter etwa hat sagen wollen, ergibt sich aus der schlagenden Parallele Hab 33 הַתְּהִלָּה הַיְמָנִית הַיְמָנִית הַיְמָנִית »den Himmel bedeckt seine Pracht, und sein Lob erfüllt die Erde«. Aber הַתְּהִלָּה gibt keinen erträglichen Sinn. Der Form nach ist es sonst überall Imperativ von הַתְּהִלָּה mit dem He paragogicum. Ein Imperativ ist jedoch im Relativsatz unmöglich, und zugleich wäre der Sinn schief, weil Jahves Herrlichkeit am Himmel bereits sichtbar ist, der Sänger ihn also nicht auffordern kann, sie in die Erscheinung treten zu lassen. Sym. Hier. Syr. Targ. übersetzen *qui posuisti*. Sie haben nicht etwa הַתְּהִלָּה gelesen, sondern הַתְּהִלָּה für einen Infin. constr. (= הַתְּהִלָּה) gehalten, wie הַתְּהִלָּה Gen 463 von הַתְּהִלָּה, und haben den Infin. in der Übersetzung durch das Verb. fin. wiedergegeben, ebenso wie die Itala v. 3 τοῦ καταλῦσαι (להשבת) der LXX wiedergibt durch *ut destruas*. Aber jene Infinitivform findet sich nur bei Verbis הַתְּהִלָּה, nicht bei הַתְּהִלָּה, und zudem wäre der Infinitiv in diesem Zusammenhange äusserst hart. LXX übersetzen οὐ ἐπὶ θόρον ἢ μεγαλοπρέπειά σου, sahen also הַתְּהִלָּה als eine 3. Pers. Perf. mit הַתְּהִלָּה als Subjekt an. Danach wollen manche Neuere הַתְּהִלָּה (oder הַתְּהִלָּה) ansprechen: »du dessen Herrlichkeit sich über den Himmel erstreckt«. Aber wenn ein solches Verb im Hebräischen existierte, würden die Massoreten zweifelsohne הַתְּהִלָּה vokalisiert haben. Buhl vermutet daher הַתְּהִלָּה. Unter den vorgeschlagenen Korrekturen hat am meisten Wahrscheinlichkeit die Hupfelds הַתְּהִלָּה »der du deine Pracht auf den Himmel gelegt hast«; für הַתְּהִלָּה vgl. I Chr 2925 Num 2720. Aber in jeder Hinsicht befriedigend ist auch diese Lesart nicht. Sie passt nicht ins Metrum. Bei dem streng durchgeführten synonymen Parallelismus des Verses (vgl. הַתְּהִלָּה und הַתְּהִלָּה; dann הַתְּהִלָּה und הַתְּהִלָּה) fällt ferner die Anknüpfung des zweiten Gliedes durch das Relativ אשר auf. הַתְּהִלָּה muss einen synonymen Begriff zu הַתְּהִלָּה bilden, und der Fehler steckt vermutlich nicht anschliesslich in הַתְּהִלָּה, sondern auch in הַתְּהִלָּה. — הַתְּהִלָּה ist das prächtige Aussehen, wie z. B. des Ölbaums Hos 147, oder des Kriegssrosses Zeh 103; hier der majestätische Anblick des Himmels, den ein anderer Dichter (104.1.2) als das Gewand oder das Prachtzelt Jahves schildert. 3 Diese Herrlichkeit preisen sogar schon die kleinen Kinder. הַתְּהִלָּה וְיִוָּקִים scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein, wie unser »Kind und Kegel«, vgl. Jer 447 Thr 211 I Sam 153 2219. Die הַתְּהִלָּה können immerhin auch schon drei Jahre alt sein; vgl. II Mak 727. Die anderen Lebensalter sind dabei nicht ausgeschlossen; wenn schon die Kinder Jahve preisen, so versteht es sich bei den Erwachsenen von selbst,

- <sup>4</sup>Wenn ich deinen Himmel ansehe, das Werk deiner Finger,  
den Mond und die Sterne, die du bereitet —  
<sup>5</sup>Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst,  
und der Erdensohn, dass du ihn heimsuchst?  
<sup>6</sup>Und du liessest ihn nur wenig zurückstehn hinter Gott,  
und mit Ehre und Pracht kröntest du ihn,  
<sup>7</sup>Setzttest ihn zum Herrscher über deiner Hände Werke,  
alles hast du unter seine Füße gelegt,  
<sup>8</sup>Schafe und Rinder allesamt  
und auch das Wild auf dem Felde,  
<sup>9</sup>Vögel des Himmels und Fische des Meeres,  
was Pfade der Meere durchzieht.  
<sup>10</sup>Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erdel

vgl. 148<sup>12.13</sup>. Aber freilich will der Dichter den Ton darauf legen, dass schon aus Kindesmund Jahves Preis ertönt, und dass Er sich dieser schwachen Wesen als Werkzeug gegen seine Feinde bedient. »Kinder« bedeutet das, was das Wort sagt, genauer die israelitischen Kinder, welche Jahve Loblieder singen. Die Erklärung, nach der das Wort eine metaphorische Bezeichnung Israels als des schwachen und hilflosen Volkes wäre, hat an 131<sup>2</sup> keine Stütze, und ist ebenso unnatürlich wie die Raschis, der unter Kindern und Säuglingen Priester und Leviten versteht. — יָיִן übersetzen LXX (Mt 21<sup>16</sup>) Sym. (bei Bar Hebr.) Hier αἶνον wie 29<sup>1</sup> 68<sup>35</sup> 96<sup>7</sup> Ex 15<sup>2</sup> (II Chr 30<sup>21</sup>). Das Verb יָיִן spricht für die Erklärung »Macht« (Aq. Sext. Targ.), womit ein festes Bollwerk gemeint ist. Dies Bollwerk, d. h. seinen Lobpreis durch die Kinder, hat Jahve gegründet um seiner Gegner willen. צְבָרֵיךָ sind 74<sup>4</sup>, ebenfalls in der Anrede an Jahve, die heidnischen Feinde Israels, die אֹיְבֵי יְהוָה I Sam 30<sup>26</sup>. Ebenso bezeichnet אֹיְבֵי וְיִמְתִּיקֶם 44<sup>17</sup> die Heiden. Man darf daher die Ausdrücke auch hier nicht anders verstehu. Wenn schon die Kleinsten in Israel Jahves Lobpreis verkünden, so dient dies dazu, dem Heidentum, welches bisher Jahves Herrlichkeit nicht anerkannt hat, ein Ende zu machen. Schliesslich werden sich auch die Heiden dieser Herrlichkeit nicht verschliessen können. Vgl. hierzu Midrasch Tehillim, übers. v. Wünsche, S. 202: »Wie der Kermeswurm (רִילְעָה) die Zedern fällt nur mit seinem Munde . . . so besitzen die Israeliten nur das Gebet und fallen damit die Völker«. — Das zu יִמְתִּיקֶם hinzuzudenkende Objekt ist Israel, vgl. Ez 25<sup>12.15</sup>. Die beiden Worte אֹיְבֵי וְיִמְתִּיקֶם bilden eine Art von Hendiadys: »die rachsüchtigen Feinde Israels«. 4f. Der Dichter kömmt auf seinen eigentlichen Gegenstand zurück, die Herrlichkeit Jahves in der Natur. Wie klein erscheint gegenüber dieser göttlichen Majestät der Mensch. Und doch nimmt Jahve sich seiner an. v. 4 ist ein Vordersatz mit v. 5 als Nachsatz, G-K 159<sup>bb</sup>. כִּי ist jedoch eigentlich nicht »wenn«, sondern »wann«. 5 ist erstaunte Frage: wie kommt es doch, dass du dich um dieses schwache Wesen kümmerst und für es sorgst? הַמְשַׁקְדֵנִי bezeichnet die fürsorgende Aufsicht Gottes, vgl. Job 10<sup>12</sup>. — V. 5 wird von Job 7<sup>17</sup> in bitterer Ironie auf das strafende Heimsuchen Gottes angewandt. 6 וַתַּחַסְדֵהוּ fassen Aq. Sym. Theod. Hier. und danach Luther unrichtig als Futur auf, richtig LXX Syr. Targ. als Präteritum. Es führt den in הַמְשַׁקְדֵנִי liegenden Begriff weiter aus, indem es denselben an dem in der Vergangenheit liegenden wichtigsten Beispiel der göttlichen Fürsorge für den Menschen erläutert, nämlich seiner Erschaffung nach dem Ebenbilde Gottes. Der Dichter blickt hier augenscheinlich auf Gen 1 zurück. — וַתַּחַסְדֵהוּ mit doppeltem Akkus. nach G-K 117<sup>cc</sup>. מַאֲלָהִים übersetzen LXX Syr. Targ. unrichtig παρ' ἀγγέλους, Aq. Sym. Theod. Hier. richtig παρὰ θεόν. Die Worte drücken den Gedauken der göttlichen Ebenbildlichkeit aus, Gen 1<sup>27</sup>; vgl. auch 3<sup>22</sup>. כְּבִדֵהוּ und הִדְדֵהוּ sind sonst göttliche Prädikate 29<sup>1.4</sup> 104<sup>1</sup> 145<sup>5</sup> al. JSir 45<sup>25</sup>. 7 Die Gottebenbildlichkeit wird erläutert an der Herrschaft des Menschen über die Natur, vgl. Gen 1<sup>26.28</sup>. — הַמְשִׁילֵהוּ für הַמְשִׁילֵהוּ in poetischer Sprache. — Zu 7<sup>b</sup> vgl. 18<sup>39</sup>. 9 צִנְהָ altertümliche Form für צָנָה, ebenso שִׁנְהָ für gewöhnliches שָׁנָה. — עִבְרֵי ist neutrisch



9. 10. *Triumphlied auf den Untergang der Heiden;  
Bitte um Hülfe gegen gottlose Israeliten.*

<sup>1</sup> Dem Vorspieler nach . . . ein Psalm von David.

<sup>2</sup> **N** Ich will Jahve von ganzem Herzen danken,  
ich will alle deine Wunder erzählen;

<sup>3</sup> Ich will mich freuen und über dich frohlocken,  
ich will deinem Namen singen, du Höchster,

zu fassen. Wellh. liest unnötig קָבַץ. Das Targum erinnert an Gen 121. Zu 9b vergleicht Ruperti passend das homerische ὑγρὰ κλεῦθα ποροῦσι. — Für יָרִים las Hier. יָרַם, was wegen des unmittelbar vorhergehenden מָן vielleicht vorzuziehn ist.

9. 10

Die Berechtigung und die Pflicht, diese beiden Psalmen zusammen zu behandeln, folgt zunächst aus der äusseren Bezeugung ihrer Zusammengehörigkeit. Bei LXX bilden sie einen einzigen Psalm. Dass auch die übrigen griechischen Übersetzer (Aq. Sym. u. s. w.) beide verknüpften, ist gewiss. In der Hexapla ist hierfür allerdings kein direktes Zeugnis erhalten; es findet sich aber auch keine Andeutung, dass etwa Aquila abweichend von den LXX mit 101 einen neuen Psalm begonnen hätte; und doch hätten die Väter wie Origenes oder Theodoret eine solche Abweichung, wenn sie wirklich vorhanden war, schwerlich mit Stillschweigen übergangen. Endlich sagt Bar Hebraeus ausdrücklich, dass »die Griechen« Ps 9 und 10 als einen einzigen zählten. Somit bezeugt Aquila, dass die Trennung im 2. Jahrhundert noch nicht vollzogen war. Auch Hieronymus in seiner direkt aus dem hebräischen Text geflossenen Übersetzung weicht nicht von den LXX ab. Die Zweiteilung kennt erst die Peschita, die schlechteste von allen Übersetzungen, und das im 9. Jahrhundert abgeschlossene Targum. Aber noch Bar Hebraeus schreibt im 13. Jahrhundert zu Ps 9: »die Hebräer zählen diesen und den folgenden Psalm als einen einzigen, und ebenso die Griechen«. Im massoretischen Text spricht für die Zusammengehörigkeit der Umstand, dass Ps 10 abweichend von allen übrigen dieser Sammlung (über 33 vgl. unten) keine Überschrift hat. Der Anlass für die von den Massoreten beliebte Trennung war die Verschiedenheit des Inhalts; aber der Schluss von 10 geht auf dieselben Verhältnisse wie der Inhalt von 9, und zugleich findet die alphabetische Anordnung in 9 ihren Abschluss erst am Ende von 10. Ps 9 ist ein Dank- und Siegeslied auf die Besiegung heidnischer Feinde. Jahve hat Gericht über sie vollzogen; ihre Städte sind verwüstet, ihr Name ist der Vergessenheit anheimgefallen 91—7. Dafür singt das gerettete und gerächte Israel Dankes- und Jubellieder in Jerusalem 98—15. Die Heiden sind selbst von dem Verderben erreicht, das sie Israel bereiten wollten 916—19. Es folgt, nach einer Lücke im Text, eine Aufforderung an Jahve, sich aufzumachen und den Heiden einen Meister zu setzen, damit sie erfahren, dass sie Menschen sind 920—21.

Mit 101ff. beginnen bittere Klagen über das Ausbleiben göttlicher Hülfe. Aber die Bedränger sind hier nicht dieselben wie Ps 9, nicht Heiden, sondern gottlose Israeliten. Bar Hebraeus gibt dem 10. Psalm die durchaus zutreffende Überschrift: »Auf die Reichen des Volks, welche die unter ihnen wohnenden Armen bedrückten«. Die Schilderung dieser Unterdrückung durch reiche und gottlose Israeliten enthalten die Verse 101—11. Es folgt die Bitte, ihrer Gottlosigkeit ein Ende zu machen 1012—15. Am Schluss des Psalms wendet sich der Sänger aber wieder den Heiden zu, von welchen in Ps 9 die Rede gewesen war. Sie sind aus dem gelobten Lande verschwunden und dürfen nicht mehr dem Höchsten trotzen 1016—18.

Dem auffallenden Wechsel zwischen Triumph und schwerer Klage sowie der ganz verschiedenen vorausgesetzten historischen Verhältnisse entspricht eine Durchbrechung der alphabetischen Anordnung, die sich durch Ps 9 hindurchzieht und erst am Ende

- <sup>4</sup> כ Weil meine Feinde rückwärts wichen,  
 strauchelten und vor deinem Blicke vergingen.  
<sup>5</sup> Denn du hast mein Recht und meinen Streit geführt,  
 hast dich auf den Thron gesetzt als gerechter Richter.  
<sup>6</sup> ג Du hast die Heiden bedräut, den Gottlosen vernichtet,  
 ihren Namen ausgetilgt für immer und ewig.

von Ps 10 ihren Abschluss findet. Alphabetisch geordnete Lieder kennt auch die Synagoge, die Samaritaner, die syrische und die griechische Kirche. Im Psalter sind es folgende: 9 und 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. In 9. 10 ist die Ordnung nicht vollständig durchgeführt oder aber später zerstört. Ps 9 kommen je zwei Verse auf einen Buchstaben: א 92. 3; hier fängt sogar jeder Stichos mit א an. ב 4. 5. ג 6. 7. ד fehlt. ה (durch Konjekturen herzustellen) 8. 9. ו 10. 11, ז 12. 13. ח 14. 15. ט 16. 17. י 18. 19. (v. 19 kann auch als die ב Strophe betrachtet werden, dann aber hat die י Strophe nur einen Vers). Nun fehlt alles bis ק 20. ש 21. In 101—11 ist keine alphabetische Ordnung vorhanden. 1012. 13 noch einmal ק. v. 14 ר. v. 15. 16 ש. v. 17. 18 ת.

Da 1016—18 aufs trefflichste zu dem Anfange, ja dem gesamten Inhalt von Ps 9, aber garnicht zu dem übrigen Inhalt von Ps 10 passt, so lässt sich die Vermutung nicht abweisen, dass 101—15 keinen ursprünglichen Bestandteil des Liedes bildet. Die Verse 1012—15 haben freilich alphabetische Anordnung, aber ihr Inhalt und ihre Sprache stellen sie zu 101—11; vgl. 1013 mit 103. 4. 11, 1014 mit 108. 10 (הלכה), 1015 mit 104. Die Sprache von 101—15 ist härter und eigentümlicher als die von 91—21 1016—18; jedoch finden zwischen beiden Teilen auch Berührungen statt, vgl. 101 mit 910 (לענות בצרה); 1012 mit 913. 19. Vgl. übrigens noch Bickell in ZDMG 34 S. 561 f.

Alle diese auffallenden Erscheinungen befriedigend zu erklären ist nicht mehr möglich. Der Einschub von 101—15 und der Ausfall der Strophen ב bis ג zwischen 919 und 20 kann ein zufälliger sein, veranlasst etwa dadurch, dass ein Blatt beim Binden an eine falsche Stelle geriet (ein Beispiel hierfür z. B. in der syrischen Handschrift Sachau 217 in Berlin). Ebenso gut aber kann ein späterer Bearbeiter absichtlich dem Psalm seine jetzige Gestalt gegeben haben, indem er ein Stück wegschnitt und ein anderes dafür einsetzte. Belege für ein solches Verfahren bieten Kirchenlieder in reichem Masse. War der Einschub ein absichtlicher, so muss der Anlass dazu in den Zeitverhältnissen des Ergänzers gelegen haben. Das Triumphlied Ps 9 deutet Ewald scharfsinnig auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605; die grossen Städte, für deren gründliche Zerstörung das Lied 97 dankt, seien vor allen die, aus denen Nineve selbst zusammengesetzt war, sowie die anderen dicht in seiner Nähe; vgl. auch zu v. 6. Ob der Einschub aus einer älteren Zeit stammt, ist trotz der schwereren Sprache nicht sicher.

Dass der Dichter nicht von seinen Privatverhältnissen spricht, ist ohne weiteres klar. Der Jubel über den Sturz der heidnischen Feinde ist der des befreiten Volks; die Klage über den Druck der gottlosen Israeliten ist die aller Dulder in Israel. Daher wechselt קָץ mit יָיָיָיָי, der Singular des Verbs und des Pronomens mit dem Plural.

Metrum: 9 v. 2—5 Doppeldreier; 6. 7. 15—19. 21 Doppelvierer. 8—14. 20 Siebener (4 + 3). In Ps 10 haben einige Verse (1. 2. 13. 15. 16) das Schema 4 + 3. Ein durchgehendes Metrum kann ich nicht nachweisen. Sievers meint, der ursprüngliche Psalm habe überall das Schema 4 + 3 gehabt; Ley (ZATW 1901 S. 346) Vierer.

4 LXX Targ. betrachten den Vers als selbständigen Satz mit 4 a als Vordersatz, 4 b als Nachsatz: »als meine Feinde rückwärts wichen, strauchelten sie u. s. w.«. Aber bei dieser Auffassung enthalten die beiden Glieder im Grunde eine Tautologie. Besser betrachten daher Sym. Hier. den Vers als einen einzigen Satz, welcher eine Zeitbestimmung oder den Grund der Freude in v. 2. 3 angibt: Hier. *canam nomini tuo altissime, 4 cum ceciderint inimici mei retrorsum et corruerint et perierint a facie tua.* Die Verba finita in 4 b setzen den Infinitiv fort wie z. B. Prv 127 G-K 114r. — מִיָּדֵךְ bezeichnet

<sup>7</sup>Die Feinde sind dahin; Wüsteneien für immer!  
und Städte hast du zerstört, ihr Gedächtnis ging verloren.

ך . . . . .  
. . . . .  
. . . . .

<sup>8</sup>ה 'Sie sind verschwunden', aber Jahve thront ewig,  
hat seinen Thron zum Gericht aufgestellt,

<sup>9</sup>Und er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit,  
spricht den Nationen Recht nach Gebühr.

<sup>10</sup>ך Und so ist Jahve dem Bedrückten eine Burg,  
eine Burg in Zeiten der Not.

<sup>11</sup>Und es vertraun auf dich, die deinen Namen kennen,  
denn du verlässt die nicht, die dich suchen Jahve.

hier das zürnende Antlitz Jahves. 6 חָשַׁת parallel mit גִּירִים ist Kollektiv und bezeichnet hier zweifelsohne die Heiden. Der Dichter hat ein bestimmtes historisches Ereignis im Auge, bei welchem heidnische Völker und Städte zu Grunde gingen, ja ihr Gedächtnis völlig vernichtet wurde. Auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605 würde der Vers gut passen. Die Leiden, welche die Assyrer über Israel gebracht hatten, würden den Triumphgesang über den Fall der verhassten Stadt wohl erklären. Es ist bekannt, dass der Ausdruck »Wüsteneien für immer« v. 7 auf Nineve wörtliche Anwendung fand. 7 הַאֲרָיִם Kollektivum; daher mit dem Verb im Plural, Jes 164 Jud 2037. Die Akzentuation trennt freilich הַאֲרָיִם von אֲרָיִם und verbindet letzteres mit הַרְבוּתָהּ, und so haben bereits LXX (τοῦ ἐχθροῦ ἐξέλιπον αἱ ὁμιφαῖαι = הַרְבוּתָהּ, danach Luther) und Aq. konstruiert; Hier. mit Auslassung von אֲרָיִם *completæ sunt solitudines in finem*. Aber v. 7 besteht augenscheinlich ebenso wie v. 6 aus vier Wortpaaren, von denen das zweite ein triumphierender Ausruf ist. Statt des Trenners אֲרָיִם muss daher הַאֲרָיִם einen Conjunctivus, statt des Conjunctivus Merkha אֲרָיִם einen Distinctivus haben. — הַרְבוּתָהּ kann, wie es dasteht, nur eine Verstärkung des Suffixes in זִכְרוֹת sein, G-K 135f. Aber für eine solche Hervorhebung fehlt, da kein Gegensatz vorhanden ist, jeder Anlass, und das Wort ist bei der straffen Gliederung des Verses überschüssig. Da ausser der ח Strophe auch die ה Strophe fehlt, so ist es sicher, dass im Text etwas ausgefallen ist. Mit הַרְבוּתָהּ, zu v. 8 zu ziehn, begann die ה Strophe, und hinter diesem Wort ist etwa אֲרָיִם ausgefallen. Für den so sich ergebenden Gegensatz vgl. 10227. 8a Das Thronen Jahves wird im Parallelgliede 8b als Ausübung seiner richterlichen Tätigkeit erklärt. Deswegen wird לְעֵלִים 8a Zusatz sein. So ergibt sich für v. 8 auch dasselbe Metrum wie in 9ff. 9 Das bereits vollzogene Strafgericht über die in v. 5 genannten Völker wird zum Weltgericht. Bei diesem walten die beiden göttlichen Eigenschaften מִשְׁפָּטִים und מִשְׁפָּטִים. Beide ebenso verbunden 9613 989. Bei den Phöniziern waren nach Philo Byblius *Μισώρ* (= מִשְׁפָּטִים) und *Συδύα* (= מִשְׁפָּטִים) zwei göttliche Brüder, durch welche der Grund zu staatlichem Gemeinschaftsleben gelegt wurde, vgl. Baudissin, Studien I 14f. 10 וַיִּהְיֶה wird von LXX durch das Präteritum, von Hier. Syr. Targ. durch das Futur wiedergegeben, es drückt aber vielmehr die Folge aus; vgl. G-K 109f. — הָךְ, Pausalform von הָךְ, 1018 von Aq. etymologisch *τεθλασμένω*, von Hier. sinngemäss *oppresso* übersetzt. — לְעֵלִים בְּצָרָה ebenso 101. LXX *ἐν ἐναυγαῖς ἐν θλίψει* Hier. (*elevatio*) *oportuna in angustia*; vgl. בְּצָרָה Koh 1017. Syr. Targ. und Aq. Sym. Hier. 101 *in temporibus angustiae*. Sie halten, wie Neuere, das בָּ für radikal, von בָּצַר »abschneiden«, vgl. בְּצָרָה die Regensperre; also »das Abgeschnitten-sein von aller anderen Hülfe«. Jedoch findet sich das Wort so nur an diesen beiden Stellen. 11 Die Jahves Namen kennen sind die Israeliten, ebenso diejenigen, welche ihn suchen, d. h. wie זִכְרוֹת zeigt, bei ihm Hülfe suchen. Das Perf. זִכְרוֹת drückt die erfahrungsmässige Tatsache aus, G-K 106k. וַיִּהְיֶה ist des Metrums wegen zu tilgen. 12 Die Taten



- 12 י Spielet Jahve, der Zion bewohnt,  
verkündet seine Taten unter den Völkern.  
13 Denn als Bluträcher hat er ihrer gedacht,  
hat des Schreiens der Elenden nicht vergessen.  
14 ה Jahve 'hat' sich meiner erbarmt, mein Elend 'gesehen',  
er, der mich 'aufhebt' emporhebt von den Toren des Todes,  
15 Damit ich all' 'deine Ruhmestaten' erzähle,  
in den Toren der Tochter Zion jubele über deine Hülfe.  
16 ט Die Heiden sind in der Grube versunken, die sie gemacht;  
in dem Netz, das sie verborgen, hat ihr Fuss sich gefangen.  
17 Kund tat sich Jahve, hat Gericht gehalten,  
im Werk seiner Hände 'verfing sich' der Frevler. Higgajon Sela.  
18 ו Die Gottlosen fahren zur Unterwelt hin . . . ,  
alle Heiden, die gottvergessenen;  
19 Denn nicht auf immer wird der Arme vergessen,  
geht der Elenden Hoffnung für ewig verloren.

. . . . .  
. . . . .

Jahves sind die Vernichtung der Feinde und die Israel gewährte Rettung. Die Verkündigung dieser unter den Völkern wird dazu dienen, auch diese zu Jahve zu bekehren. 13 Der Satz mit יִּאֲרֹם erläutert die עֲלֵי-לִיָּה v. 12. — הִלָּשׁ הָעָרִים ist Apposition zu dem in יִּאֲרֹם liegenden Subjekt. אִי-רָם geht auf die v. 11 genannten, v. 12 angeredeten Israeliten. Auffallend ist die betonte Stellung von אִי-רָם. Vielleicht steckt ein Fehler in dem Wort. — Statt des Kethib יִּאֲרֹם will die Massora יִּאֲרֹם lesen, ebenso 10 12; umgekehrt v. 19. יִּאֲרֹם ist ursprünglich ein bedrückter, יִּאֲרֹם ein demütiger, vgl. Ges.-Buhl; jedoch laufen beide Formen vielfach in einander über. 14 הִלָּשׁ LXX Syr. Targ. als Imperativ. Die am besten beglaubigte Lesart der Massora ist הִלָּשׁ (nicht הִלָּשׁ). Dies kann nur Imperativ Piel sein (mit Ausfall des Dagesch f. bei Schewa, wie Gen 42 21). Aber die Bedeutung »lieblich machen« (Prv 26 25) passt nicht; daher betrachten Ewald, Olsh., Delitzsch u. a. die Form als Imperativ Qal הִלָּשׁ mit Suffix. Die Bitte v. 14 zwischen den zwei Aussagen v. 13. 15 ist jedoch überhaupt störend, und im zweiten Jahrhundert wurde die Form in der Synagoge als Perfekt aufgefasst; Aq. und später noch Hier. lasen הִלָּשׁ und weiter הִלָּשׁ, was jedenfalls das Richtige ist. — [עֲלֵי-לִיָּה] wird meistens nach dem Syrer erklärt: »das mir von den Feinden zugefügte Leid«, eine sehr auffallende Konstruktion. Ich lese daher mit de Lagarde הִלָּשׁ, wozu מִיָּהּ als Glosse in den Text gedrungen ist. Die Bedeutung von שֶׁאֵשׁ wie Am 4 2. 15 Der Zweck, welchen Jahve bei der Gewährung seiner Hülfe verfolgte war, dass Israel ihn preisen sollte. — הִלָּשׁ ist inkorrekte Schreibung; jedoch fanden die sämtlichen alten Übersetzer das Jod bereits vor und sprachen das Wort richtig als Plural aus; 78 4. 16 וְיִּבְרַח betrachten LXX Aq. Sym. Targ. mit der Massora als Demonstrativ und fassen שֶׁאֵשׁ als Relativsatz mit ausgelassenem אֵשׁ auf. Da die Hervorhebung von הִלָּשׁ aber nicht motiviert ist, so fasst man וְיִּבְרַח mit Hier. Syr. besser als Relativ (*rete quod*), vgl. 10 2. Zu v. 16 vgl. 7 16. 17 שֶׁאֵשׁ scheint Partizip von dem im Qal sonst nicht vorkommenden אֵשׁ = אֵשׁ sein zu sollen, und wäre dann auf Jahve zu beziehen: »indem er den Frevler verstrickt«. Aber schon die Scriptio plena macht es unwahrscheinlich, dass ein Particip Qal beabsichtigt war. Die alte Tradition (LXX Aq. Syr. Targ.) fasste es als Passiv, also אֵשׁ von אֵשׁ. 18 וְיִּבְרַח wird auch dann gebraucht, wenn man noch nicht an dem betreffenden Orte gewesen ist, II Chr 18 25. Jedoch hängt der immerhin ungewöhnliche Gebrauch des Wortes vielleicht damit zusammen, dass der Text nicht unversehrt zu sein scheint. Es fehlt ein Versfuss. — לִשְׂאוֹלָה mit doppelter Bezeichnung der Richtung, G-K 90 e. — Nach 18 b sind die אִי-רָם Heiden. Diese werden als »gottvergessene« prädiert, d. h. die im Zustand der Gottvergessenheit dahinleben; etwas anders אִי-רָם 50 22. 19 Die Negation

- 20 ק Auf, Jahve, lass Menschen nicht trotzen,  
lass die Heiden vor deinem Angesicht gerichtet werden.
- . . . . .
- 21 ש Setze ihnen, Jahve, einen 'Meister'!  
lass die Heiden erfahren, dass sie Menschen sind. Sela.
- 10 1 Warum, Jahve, stehst du ferne?  
verschliesst dich in Zeiten der Not?
- 2 Bei des Gottlosen Hoffahrt verzehrt sich der Arme in Glut;  
möchten sie ergriffen werden in den Ränken, die sie ersinnen.
- 3 Denn der Gottlose 'wird gelobt' wegen seiner Habsucht, und der Geizige  
'wird gepriesen'.
- 'Es lästert Jahve 4 der Gottlose nach seinem Dünkel':  
»Er wird wohl nicht heimsuchen«, »es gibt keinen Gott« sind alle seine Tücken.

wirkt vor dem zweiten Versgliede fort, G-K 152 z. 20 Der plötzliche und unvermittelte Übergang von dem triumphierenden Siegesliede zu der Bitte erklärt sich daraus, dass zwischen v. 19 und 20 sieben Doppelverse, die mit den Buchstaben ל bis ז anfangen, ausgefallen sind. Durch den Inhalt derselben kann die vorliegende Bitte sehr wohl motiviert gewesen sein. v. 20 enthält die ק Strophe; dass dieser und der folgende Vers zum ursprünglichen Gedicht gehörte, zeigt die Erwähnung der גוים. — אֶל לָנֶזֶר von einem Griechen *μη θρασυτέσθω* wiedergegeben, scheint wie 529 »trotzen« zu bedeuten. 21 מִיָּדָא Aq. Theod. Quinta Hier. Targ. *terrorem* als orthographische Variante von מִיָּדָא. Aber der Ausdruck »setze ihnen Furcht« oder »setzte ihnen einen Gegenstand der Furcht« ist unbelegbar, und der Sinn wäre ein schwacher. LXX und danach Syr. und Luther *ρομοθέτην* vokalisiert den מִיָּדָא, was zu dem Parallelgliede sehr gut passt. Allerdings gibt es keinen andern מִיָּדָא als Jahve selbst (Job 3622); aber der ist hier auch gemeint. Jahve setzt den Heiden einen Meister, indem er selbst die Herrschaft ergreift. Dass er dies getan, sagt 1016, ein Vers der zum ursprünglichen Gedicht gehört und früher in grösserer Nähe von 921 stand als jetzt. Hier erscheinen sofort wieder die גוים, von denen in dem dazwischen liegenden Stück keine Rede war. 1016 ist der zweite Vers der ש Strophe; 1017.18 die ת Strophe der Schluss des ganzen Gedichts. 10 1 לָמָּה mit dem Ton auf der letzten Silbe statt des gewöhnlichen לָמָּה wegen des folgenden אֶל לָנֶזֶר, vgl. 38. — Für בִּרְחֹק sonst immer בְּרִחְוָיָה. LXX auch hier *μακρόθεν*, was Bar Hebr. מִן רִחְוָקָא »von ferne« übersetzt. — Bei תִּלְגַּם ist als Objekt zu ergänzen גִּיְיָ Jes 115, oder אֶל לָנֶזֶר Thr 356. — לֵעֲתוֹת בְּצִיָּה s. zu 910. 2 יִדְלֹק geben alle alten Übersetzer durch »brennen« wieder, was Theodoret von der verzehrenden Hitze der Trübsal erklärt. Neuere wollen יִדְלֹק in der Bedeutung »hitzig verfolgen« Thr 419, nehmen, und ändern בְּצִיָּה אוֹתָהּ oder בְּצִיָּה אִתָּהּ »in [seinem] Stolz verfolgt der Frevler den Elenden«; aber beim Verfolgen pflegt ein anderes Motiv als Stolz obzuwalten. Da יִדְלֹק Dtn 2822 die Fieberglut bezeichnet, wird Theodoret das Rechte getroffen haben. — Als Subjekt von יִדְלֹק betrachtet Olsh. und vielleicht schon LXX die Elenden, während in תִּלְגַּם natürlich die Gottlosen Subjekt sind; also: »sie (die Elenden) werden gefangen durch die Anschläge, welche sie (die Frevler) ausgedacht haben«. Aber der Wechsel des Subjekts würde hier ebenso hart sein wie 713ff. Daher nimmt man besser mit Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. an, dass die Frevler beide Male Subjekt sind. Der Satz ist ein Wunsch, und der Gedanke ähnlich wie 716f. — וְיָדָא wie 916. 3 יָדָא begründet den vorhergehenden Wunsch mit der Frechheit und Gottlosigkeit der Frevler. Die Bedeutung der Verse 3. 4 ist sehr umstritten und der Text vermutlich nicht intakt. 3a erklären Targ. Hier. Raschi, Luther und die meisten Neueren: »denn der Gottlose rühmt sich der Gier seiner Seele«. Aber der Gegenstand, dessen man sich rühmt, wird bei יָדָא nie durch עַל eingeführt. Hätte der Dichter sagen wollen, dass der Gottlose Loblieder auf Jahve singe (»preist Jahve«), trotz seiner Habsucht, so hätte er das Objekt יָדָא nicht auslassen dürfen; auch spricht der Zusammenhang nicht dafür,

<sup>5</sup> Er fährt gut auf seinen Wegen allezeit.

Hoch über ihm sind deine Gerichte ihm fern.

Alle seine Gegner, er bläst sie an.

<sup>6</sup> Er spricht in seinem Herzen: »ich werde nicht wanken,  
für Geschlecht und Geschlecht vom Unglück frei«,

<sup>7</sup> Er, dessen Mund von Fluchen voll, und von Arglist und Trug (?),  
dessen Zunge Unheil und Verderben birgt.

<sup>8</sup> Er sitzt im Hinterhalt der Dörfer im Verborgenen, den Unschuldigen 'zu morden';  
seine Augen spähen nach dem Unglücklichen.

dass er einen Scheinheiligen schildern wollte. LXX und Syr. sprachen passivisch aus הָלַל und בָּרַךְ (Aq. Sym. Hier. als Aktiv). Der Gottlose wird von seinen Bewunderern wegen (על) seiner Habsucht gelobt und gepriesen. Für diese Auffassung spricht besonders die schlagende Parallele Prv 28<sup>4</sup> עֹזֵבֵי תוֹרַת יְהוָה יִהְיוּ רָשָׁעִים. Die Perfecta wie 911. — 3b Nach der massoret. Versabteilung und der Aussprache הָבֵהָ wird meistens erklärt: »Und der Habgierige preist [und] lästert [zugleich] Jahve«, nämlich durch sein gottloses Treiben, so dass also auch hier Scheinheiligkeit geschildert wäre. Abgesehen von dem hiergegen schon geltend gemachten Bedenken ist die Auffassung בָּרַךְ נֹאֵץ = »er lästert, trotzdem er preist« sehr gezwungen. LXX Hier. (gegen Aq. Sym. Syr. Targ.) ziehen יהוה נֹאֵץ zu v. 4, und danach ist oben übersetzt. Allerdings ist die Wortstellung נֹאֵץ יהוה רָשָׁע (Prädikat, Objekt, Subjekt) ungewöhnlich, aber doch nicht unerhört, vgl. 34<sup>22</sup> תַּמְתִּיתָ רָשָׁע רָשָׁע. Dass die von LXX bezugte Versabteilung wirklich die vom Dichter beabsichtigte ist, zeigt v. 13, wo die Frage עַל מַה נֹאֵץ רָשָׁע אֱלֹהִים sich deutlich auf יהוה נֹאֵץ v. 3. 4 zurückbezieht, wie 13b auf יִדְרֶשׁ v. 4. — 4 כַּנְּבִיא אִשּׁוֹ, wörtlich: »gemäss seiner Hochnäsigkeit«, ist gegen die Akzente mit נֹאֵץ zu verbinden. — Subjekt zu בָּל יִדְרֶשׁ ist nicht etwa der Gottlose, der nach nichts fragt, keine Rücksichten nimmt, oder nicht nach Gott fragt (14<sup>2</sup>); sondern nach v. 13 Gott, und בָּל יִדְרֶשׁ sind, wieder nach v. 13, Worte des Frevlers, vor denen dem Sinne nach לְאִמֵּר zu ergänzen ist. דִּרְשׁ steht von der untersuchenden und strafenden Heimsuchung Gottes, die der Frevler leugnet. In den folgenden Worten steigert sich dies zur Leugnung Gottes selbst, vgl. 14<sup>1</sup>. — מַחְשׁוֹת ist nie einfach »Gedanken«, sondern immer Ränke, Tücken, Anschläge, vgl. v. 2 und 37<sup>7</sup>. Wenn der Text richtig ist, muss man eine starke Breviloquenz annehmen: alle seine Tücken gründen sich auf die Überzeugung, dass es keinen Gott gibt. LXX haben für מַחְשׁוֹתוֹ כֹּל ἐνώπιον αὐτοῦ. Auch Targ. nahm Anstoss. 5. 6 Schilderung der Sicherheit und Sorglosigkeit des Frevlers. 5 יִהְיֶה = »dauern« d. i. glücklichen Bestand haben wie Job 20<sup>21</sup> (= הִקְיָה הַקֵּל Ps 73<sup>12</sup>?). Jedoch ist diese Bedeutung nicht sicher. LXX Syr. βεβηλοῦνται = הִבְהִילוּ von הִבְהִיל »entweihen« ist kein hebr. Sprachgebrauch. Targ. prosperas reddunt (מַבְרִיחִין) vias suas. Danach wollte de Lagarde יַבְרִיחֵהוּ für יִהְיֶה lesen. Da aber הִבְהִיל im Hebr. bei הַבְרִיחַ nie als Subjekt, sondern immer als Objekt steht (Gen 24<sup>40.56</sup> Dtn 28<sup>29</sup> Jos 18 Ps 37<sup>7</sup>), müsste es jedenfalls heissen יַבְרִיחֵהוּ; so Wellh. — 5b Die göttlichen Gerichte, welche er wegen seiner Sünden verdient hat, treffen ihn nicht. — Das Anblasen scheint Gestus der Verachtung zu sein, so Hier. despicit, vgl. Mal 1<sup>13</sup>. Andere denken an Anschrauben, JSir 4<sup>2</sup>. 6 Der Gottlose ist, wie objektiv sicher (tutus), so auch von Sicherheitsgefühl erfüllt (securus). — אִשּׁוֹ fasst Sym. als begründende Partikel: οὐ γὰρ ἔσομαι ἐν κακώσει. Neuere beziehen es auf das Subjekt in אִשּׁוֹ »er der nicht im Unglück ist«. Beides ist wenig befriedigend. Daher Olsh. Bick. Wellh. אִשּׁוֹ, vgl. Gen 49<sup>24</sup>. LXX und ein ἄλλος lasen אִשּׁוֹ nicht hier, sondern am Anfang von v. 7, wo es in der Tat besser passt. 6b ist dann ein Umstandssatz zu בָּל אִשּׁוֹ, vgl. G-K 156. 7 Der Dichter schildert den Kontrast zwischen dem eben gehörten Anspruch des Frevlers auf dauerndes Glück und seiner sittlichen Verworfenheit. Er nimmt damit das v. 3 schon berührte Thema wieder auf und schildert nunmehr ausführlich die sittliche Verworfenheit des im Glück dahinlebenden Gottlosen. — Die Bedeutung von הָרַף ist nicht sicher.



- <sup>9</sup> Er lauert im Verborgenen wie der Löwe im Dickicht,  
er lauert, den Elenden zu packen,  
Er packt den Elenden, indem er ihn fortschleppt in seinem Netz.  
<sup>10</sup> Und geschlagen sinkt der hin, und es fallen die Unglücklichen in seine Pranken (?).  
<sup>11</sup> Er spricht in seinem Herzen: »Gott hat's vergessen,  
hat sein Antlitz verborgen, sieht's in Ewigkeit nicht«.  
<sup>12</sup> ¶ Auf Jahve! Gott erhebe deine Hand,  
vergiss nicht der Elenden!  
<sup>13</sup> Warum verachtet der Frevler Gott?  
denkt er in seinem Sinn: du werdest nicht heimsuchen?  
<sup>14</sup> ¶ Du hast [es] gesehn; denn du blickst auf Mühsal und Kummer,  
[sie] in deine Hand zu nehmen. Dir überlässt [es] der Unglückliche;  
Dem Verwaisten bist du Helfer geworden.

— [תחת] »Unter der Zunge« ist kaum verschieden von »auf der Zunge«, vgl. 6617. Der Ausdruck erklärt sich so, das die Mundhöhle als Vorratskammer gedacht ist, vgl. 1404. 8—10 Die Tatsünden, bei denen ebenfalls die Hinterlist und Tücke der hervortretende Zug ist. Männer wie die hier geschilderten kennt auch Jeremias (526) unter seinen Volksgenossen. 8 Der Gottlose als Wegelagerer, vgl. Hos 69 71. In den Dörfern lauert er, um die auf der Strasse Vorüberziehenden wie ein Raubritter zu überfallen. LXX haben *μετὰ πλουστων* für *בהצרות*, d. ist *בצפיות*, vgl. Num 2020 für *ב* = *cum*. — *במסתרות* ist vermutlich nur durch ein Versehn aus v. 9 hier eingedrungen. Wenn es ursprünglich ist, so muss es als Apposition zu *במארא* betrachtet werden. — Für *תחת*, das Syr. Targ. bezeugen, lasen LXX Sym. Hier. besser *תחת*, vgl. *להטות* v. 9. Die Ausführung des bösen Planes wird erst v. 9c berichtet, während auch der Schluss von v. 8 und 9ab noch die Vorbereitung schildern. — *תחת* soll nach der Massora hier und v. 14 soviel sein als *תחת* »nach deinem Heer«. So bereits Aq. *την εὐπορίαν σου*, wie 4814, und Hier. *robustos tuos*. Unter diesem Heer Jahves wären die unglücklichen Israeliten zu verstehn. Jedoch wäre dies nicht allein eine auffallende Bezeichnung, sondern sie ist auch nach v. 10 *הלכאים* direkt unmöglich. Letzteres fasst die Massora als *הלכאים* »Heer der Verzagten« (von *לץ*); es ist aber augenscheinlich der Plural zu dem v. 8 im Singular vorliegenden Nomen *הלכה*. LXX Syr. Targ. übersetzen dies *εις τον πένητα*. Die Wurzel bedeutet im Arabischen »schwärzlich ausschn«, und wird im übertragenen Sinne von dem Unglücklichen gebraucht, vgl. im Hebr. *השח* von dem Unglücksdunkel. Die Aussprache ist zweifelhaft; vermutlich lautete das Wort *הלכה* oder *הלכה*; davon der Plural v. 10 *הלכאים* wie *לץ* Jes 5715 von *לץ* Ps 5119. Die Form ist zuerst erkannt von Alb. Schultens. — *יבא* wie Prv 111.18. 9 *כזה* mit dem Suffix *ה* für *ז*, vgl. Jer 2538. Hier. las richtiger *כזה*, vgl. Job 3840. Nach dieser Stelle ist es auch unnötig, mit de Lag. Wellh. zu lesen *כזה* Jer 47. — Zu *כזה* vgl. 283 Ez 3220. 10 Das Qere *תקע* bieten LXX *ταπεινώσει* (*αὐτόν*) und Targ. Jedoch kömmt nur das Piel *תקע* in der Bedeutung »zerschlagen« 5110, und das Nifal 389, nicht aber das Qal vor. Aq. Sym. Hier. Syr. bieten ein Adjektiv mit passivem Sinn *et confractus* = *תקע*. Gut Sym. *ὁ δὲ θλασθεὶς καμψθήσεται*, wobei *תקע* das Subjekt. — *תקע* von *תקע* wie Job 913; vgl. *תקע* Prv 218 Ps 4426. Andere erblicken in den beiden ersten Worten von v. 10 noch eine weitere Schilderung dessen, was der Gottlose tut: »und so duckt er sich (*תקע*), bückt sich (nach Löwenart)«. Aber nachdem die Beute bereits ergriffen ist (9c), ist das Ducken überflüssig. — *תקע* ist nach der Akzentuation Prädikat zu dem Plural *תקעים*, vgl. G-K 1450. Bick. *תקע*. — *תקעים* verstehen die meisten Neueren von den starken Pranken des Löwen, was jedoch nicht sicher ist. LXX *ἐν τῷ αὐτόν κατακυριεύσαι* (*τῶν πηνήτων*) = *תקעים* als Inf. von *תקע*; jedoch ist damit kaum etwas anzufangen. — Mit v. 11 kehrt die Schilderung des Frevlers abschliessend zu v. 4 zurück. 12 *תקע* für gewöhnliches *תקע*, G-K 66c. 13 geht zurück auf 3. 4. 14 Der Ausdruck *תקע* ist dunkel, insofern nicht

- 15 **ו** Zerbrich den Arm des Gottlosen und Bösen;  
 suche seinen Frevel heim, so dass 'er nicht mehr zu finden ist'.  
 16 Jahve ist König immer und ewig,  
 Heiden schwanden aus seinem Land!  
 17 **ח** Das Verlangen der Elenden hast du gehört, Jahve;  
 du bereitest ihr Herz, du neigst dein Ohr,  
 18 Dem Verwaisten und Gedrückten Recht zu schaffen.  
 Nicht wird noch ferner ein Mensch von der Erde trotzen.

gleich ersichtlich ist, wer oder was als Objekt zu gelten hat. LXX und Sym. meinen, es seieu die Frevler. Näher liegt es, an das dem Frommen zugefügte Unheil und Herzeleid zu denken, welches Jahve in die Hand nimmt, um es zu rächen, ähnlich wie er 569 die Tränen in seinen Schlauch sammelt. — Das Qal, von Aq. Sym. Targ. bezeugt, fordert eine Sinnergänzung wie **הָדָרָו** »seine Angelegenheit«. LXX Theod. Hier. Syr. sprachen **הָדָרָו** aus, das aber nur passive, nicht reflexive Bedeutung hat. — LXX **ὁ πτωχός**; weswegen die Massoreten bei ihrer Auffassung nicht **הָדָרָו** vokalisiert haben, ist nicht zu ersehu. — Mit Wellh. ist wohl **לְרָו** zu leseu. Das Suffix geht zurück auf den Nom. abs. **רָוִו**. — 15 **וְרָו** ist mit LXX Hier. zu 15a zu ziehn; Syr. Targ. und die meisten Neueren ziehn es als absolut vorangestelltes logisches Subjekt zu 15b: »Der Böse — suchst du seinen Frevel, so wirst du ihn nicht finden«. — Den überlieferten Text von 15b übersetzt Hier. *quaeres impietatem eius et non invenies*. »Suchen und nicht finden« bezeichnet im Hebr. das völlige Verschwinden, 3736 Job 207ff. Jedoch wird hierfür immer **בָּקַשׁ**, nie **רָו** gebraucht, und es ist nicht wahrscheinlich, dass letzteres Wort Ps 1015 eine andere Bedeutung haben sollte als v. 4 und v. 13. Auch müsste es heissen **רָוִו**. Endlich wäre die Anwendung der Phrase »sucheu und nicht findeu« auf Gott nach der Bitte 14a doch gar zu missverständlich. Die meisten dieser Bedenken gelten auch gegen die Auffassung des Targ. (*qaerunt . . . inveniant*), welches die zweite Person als Bezeichnung des unbestimmten Subjekts »man« ansieht. LXX (*ζητηθήσεται . . . εύρεθή*) Aq. Sym. Theod. Syr. sprachen beide Verben als Nifal aus, was doch, da **רָו** Mask. ist, nicht angeht. Nun aber haben Aq. Sym. *εύρεθή αὐτός*. Es wird nichts übrig bleiben, als **בְּלִי רָוִו** zu schreiben im Sinne von **בְּלִי רָוִו**, d. h. durch die Ahndung des Frevlers soll der Frevler selbst völlig vernichtet werden. — Der in v. 15 genannte Frevler ist derselbe, wie der im übrigen Teil des Psalms geschilderte, d. i. der gottlose Israelit. Dagegen treten v. 16 plötzlich wieder die Heiden auf. Auch der unvermittelte Übergang von der Bitte v. 15 zu dem Bericht desseu, was geschehn ist, zeigt, dass v. 16—18 nicht zu 1—15 gehören. — Der Ausdruck in 16b kann nur auf ein bestimmtes historisches Ereignis bezogen werden und steht parallel mit 96. 7. 16. 17. — Das Land Jahves kann uur Palästina sein. 17b wird meistens übersetzt »du festigst d. i. machst getrost ihr Herz, du neigst dein Ohr«. Allein das wäre ein unerträgliches Hysteronproteron, und **לִבְךָ** heisst: das Herz zubereiten, d. h. in den Zustand versetzen wie Gott es haben will, Job 1113. Die Zubereitung des Herzens ist die Voraussetzung für die göttliche Erhörung. So bereits Aq. *ἐτοιμάσεις καρδίας αὐτῶν προσέχειν οὖς σου* und Hier. etwas freier *praeparasti ut cor eorum audiat auris tua*. 18 Der **רָוִו** ist derselbe wie 921, also die Heiden; **רָוִו** = sich als **רָוִו** gebärden, Jes 4712, d. h. sich gewaltsam gegen den Himmel auflehnen, vgl. Jes 3723, entspricht dem **רָוִו** 920. **רָוִו** kann entweder eng mit **רָוִו** zusammengefasst werden »eiu Erdenmensch«, vgl. 1714, oder auf das Verb **רָוִו** bezogen werden, vgl. 1487; so LXX *ἐπὶ τῆς γῆς*. Beides kommt im Grunde auf dasselbe hinaus.

In einer Zeit allgemeiner staatlicher Zerrüttung stellen die Gottlosen den Frommen hinterlistig nach und fordern sie spöttisch auf, das Feld zu räumen 1—3. Aber der Sänger, der im Namen der Frommen spricht, hält am Gottvertrauen fest. Er weiss,

## 11. Gottvertraun.

<sup>1</sup> Dem Vorspieler; von David.

Bei Jahve berg' ich mich; wie könnt ihr zu mir sagen:

»flieh! Auf euren Berg, Vögelein«!

<sup>2</sup> Denn ja, die Gottlosen spannen den Bogen,  
haben ihren Pfeil auf die Sehne gelegt,  
Im Finstern auf die redlichen Herzen zu schiessen.

dass, wenn auf der Erde auch alles wankt, Jahves Thron im Himmel doch ewig fest steht, und dass Er, der das Innere des Menschen kennt, gerechtes Gericht üben wird. Die Frevler trifft Vernichtung; die Frommen schau'n sein Heil 4—7.

Hitzig deutet den Psalm auf die Kämpfe Davids mit den Philistern, speziell (v. 1—3) auf die Aufforderung seiner Mannen, er möge seine Person nicht weiter der Gefahr aussetzen II Sam 2117. Aber der Psalm hat es nicht mit auswärtigen Feinden zu tun, denn solche schiessen nicht »im Finstern« v. 2. Die Gegner des Sängers sind gottlose Israeliten, die ihm und seinem Anhang durch Heimtücke zu schaden suchen und ihn beseitigen möchten. Welche innerpolitischen Verhältnisse der Sänger (besonders v. 3) im Auge hatte, lässt sich nicht mehr nachweisen. Da aber v. 6 eine wörtliche Beziehung auf Gen 19<sup>24</sup> vorkommt, kann der Psalm nicht vor dem 8. Jahrh. gedichtet sein.

Metrum: gemischt. v. 1. 2. 7 Siebener (4 + 3). 4. 5 Doppeldreier; 6 Dreier und Sechser. 2c u. 3 Vierer.

1 Der Sänger beginnt mit dem Ausdruck gläubigen Gottvertrauens, an dem er festhält trotz seiner Not und des Spottes der Gegner. Er birgt sich wie ein Küchlein unter Jahves Flügeln 57<sup>2</sup> 61<sup>5</sup> 17<sup>8</sup>. — Die Frage: »Wie u. s. w.« hat den Sinn unwilliger Abweisung. Sie ist nicht, wie meistens angenommen wird, an kleingläubige Anhänger gerichtet (wie Ps 3), sondern an die Gegner; denn nur in ihren Mund passt die Anrede 1b. — נָרַי ist durch Rebia mugrasch richtig vom folgenden getrennt; die abgerissene, kurze Ausdrucksweise malt das Verscheuchen der Vögel. Das Kethib נָרַי ist richtig erklärende Variante, denn es sind mehrere gemeint (s. u.). Aber das Qere נִרְיִי ist die auch von allen alten Versionen (LXX Aq. Quinta Hier. Syr. Targ.) bezeugte Lesart und daher wohl die ursprüngliche. Das Femininsuffix bezieht sich auf נַפְשִׁי. Dass die Seele nach hebr. Ausdrucksweise zum Fliehen aufgefordert werden kann, ist nach Jes 51<sup>23</sup> nicht zu bezweifeln. Aber allerdings meint נַפְשִׁי hier nicht die Seele im Gegensatz zum Körper, sondern die ganze Persönlichkeit, und נַפְשִׁי לְנַפְשִׁי ist im Grunde nicht verschieden von לְיָ. Das Pluralsuffix in הֲרִיכֶם (Akkus. der Richtung Dtn 33<sup>19</sup>) und das Kollektiv צִוְרֵי zeigt nun aber, dass nicht eine Einzelperson, sondern eine Mehrheit angeredet ist; es ist die von den Gottlosen verfolgte fromme Schar. צִוְרֵי bezeichnet nicht ausschliesslich (89), aber doch meistens die kleinen Vögel. Kleingläubige Genossen würden ihr Oberhaupt nicht so anreden können. Das Wort erscheint Thr 3<sup>52</sup> Ps 124<sup>7</sup> (vgl. 74<sup>19</sup> 55<sup>7—9</sup>) als Bezeichnung der verfolgten Gemeinde, und an unserer Stelle der Partei der Frommen in der Gemeinde; aber unverkennbar hat das Wort im Zusammenhang einen Anflug des Spöttisch-geringschätzigen. Der waldige Berg oder das Gebirge ist das Heim der Vögel 50<sup>11</sup>; nicht allein des Adlers (Jes 18<sup>6</sup>), sondern auch der Taube und des Rebhuhns (I Sam 26<sup>20</sup>), das sich freilich in Deutschland nur in der Ebene aufhält. Die Feinde geben, wie es in kleinen Gemeinden noch heutigen Tages gelegentlich geschieht, der missliebigen Gegenpartei den wohlmeinenden Rat, sich doch dahin zu begeben, wohin sie gehört. Die Berge sind auch die Zufluchtsstätte der Verfolgten, Jdc 6<sup>2</sup> I Sam 13<sup>6ff</sup>. I Mak 2<sup>28</sup> Mt 24<sup>16</sup>. — Alle alten Übersetzungen (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) haben für צִוְרֵי הֲרִיכֶם in *montem ut avis*, d. i. הָרִי כְּמַלְאָכָה. Trotz dieser starken äusseren Bezeugung ist der massor. Text wegen seiner knapperen und anschaulicheren Ausdrucksweise vorzuziehen. — 2 Alle Ausleger ausser Calvin nehmen an, dass diese Worte und v. 3 aus dem Munde derselben Leute stammen, wie v. 1. Ist es aber schon von vornherein uu-



<sup>3</sup> Wenn die Grundlagen eingerissen werden, — was hat der Gerechte ausgerichtet? —

<sup>4</sup> Jahve ist in seinem heiligen Palast;

Jahve — sein Thron ist im Himmel.

Seine Augen schau'n 'auf die Welt',

seine Wimpern prüfen die Menschenkinder.

<sup>5</sup> Jahve erprobt den Gerechten;

aber den Gottlosen und Gewalt Liebenden hasst seine Seele.

<sup>6</sup> Er lässt auf die Gottlosen 'Kohlen' regnen;

Feuer und Schwefel und glühender Wind wird ihr Becheranteil.

wahrscheinlich, dass in dem kurzen Psalm fast die ganze erste Hälfte Zitat sein sollte, so wird jene Annahme unmöglich, wenn v. 1 die Gegner des Sängers, nicht aber verzagte Freunde sprachen. Vielmehr spricht v. 2 wieder der Sänger selbst, der die spöttische Aufforderung seiner Gegner erläutert. Sie haben in gewisser Weise Recht mit ihrer Aufforderung zu fliehn, denn die Verhältnisse sind ganz danach angetan, zu verzweifeln. Aber der Gedanke an Jahves richterliche Tätigkeit bewahrt den Sänger hiervor. — הָאֵל wird durch »siehe« meist nur ungenügend und missverständlich wiedergegeben. Es dient zur Hervorhebung des Wortes oder Satzes, vor dem es steht, = unserm »ja«. — Der Ausdruck »im Dunkeln« deutet darauf hin, dass es sich um hinterlistige Nachstellungen handelt; doch brauchen es nicht, wie 64s—5, ausschliesslich Verleumdungen zu sein. — Der Schluss des Verses zeigt wieder, dass es sich nicht um die Verfolgung eines Einzelnen sondern der Frommen handelt. v. 3 bestätigt dies. Alle Grundlagen staatlicher Ordnung sind eingerissen; es lösen sich alle Bande frommer Scheu. — יָזַק temporal wie Job 3840. — Die Grundlagen sind das, worauf alle staatlichen Ordnungen beruhen, d. i. die ewigen Gesetze des Rechts und der Gerechtigkeit; so Sym. θεσμοί, Hier. *leges*. LXX und danach Syr. übersetzen: *ὅτι ἂν κατηγορίσω καθεῖλον* d. i. הָאֵל הַשָּׁמַיְמָה יָזַק, worin der Artikel als Relativpronomen gebraucht ist, vgl. G-K 138i. Trotz ihrer syntaktischen Besonderheit darf diese Lesart nicht als die vom Dichter beabsichtigte angesehen werden. — Das Perfekt יָזַק darf nicht übersetzt werden: »was soll der Gerechte da tun«; denn das hiesse יָזַק-יָזַק, wie Olsh. lesen will. Richtig geben die Übersetzungen das Präteritum wieder. Die Frage mit negativem Sinn kann nur sagen wollen, dass alles Tun des Gerechten umsonst gewesen ist; es zeigt sich in diesem Augenblick, dass all sein Bemühen um Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung keinen Erfolg gehabt hat. 4 ff. Die Mutlosigkeit und die Verzweiflung, die sich des Sängers bemächtigen wollten, werden zurückgewiesen mit der glaubensvollen Gewissheit, dass, wenn auch auf Erden alles wankt, Jahves Richterthron im Himmel doch feststeht; dies ist eine Gewähr dafür, dass die Gottlosen vernichtet, die Frommen sein gnadenreiches Antlitz schauen werden. — Die meisten Neueren (Olshausen ausgenommen) betrachten 4a und 4b nicht als selbständige Sätze, sondern als nähere Bestimmungen des Subjekts: »Jahve in seinem heil. Tempel, Jahve, dessen Thron im Himmel ist« nach G-K 155e. Aber schon die Alten haben richtig gesehn, dass der Hauptton grade auf diesen Sätzen ruht, sofern sie den Gegensatz zu v. 3 bilden. — Der heilige Palast ist nach dem Parallelgliede der Himmel, wie 29<sup>a</sup> Hab 220. — בְּיָמֵי אֱלֹהִים muss nach dem überlieferten Text auch zu יָזַק Objekt sein; jedoch ist diese Syntax mindestens ungewöhnlich. Theodoret, die Londoner Papyrusfragmente und der hexaplarische Syrer haben hinter יָזַק *εἰς τὴν οἰκουμένην* d. i. לְיָזַק 492, die Koine der LXX *εἰς τὸν πᾶντα*. Letzteres ist nicht יָזַק sondern wegen der Variante Theodorets לְיָזַק, vgl. 108. לְיָזַק entspricht besser dem Parallelismus. — Das Sehn wird genauer bestimmt durch das Prüfen. 5 hat hier speziellere Bedeutung als v. 4; es ist hier so viel wie *probare*. — וְיָזַק אֱלֹהִים scheint aus metrischen Gründen Glosse zu sein. LXX Aq. betrachten וְיָזַק unrichtig als zweites Objekt zu יָזַק. — 6 יָזַק übersetzen LXX Sym. Hier. durch das Futur, was dem Zusammenhange besser entspricht als ein Optativ. G-K 109k nimmt an, dass der Jussiv hier ohne Neben-

<sup>7</sup>Denn gerecht ist Jahve, Rechtserweisungen liebt er;  
Fromme werden sein Antlitz schau'n.

12. *Gebet um Erhaltung der kleinen Schar bei der herrschenden Falschheit und Hinterlist.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler nach der achten; ein Psalm von David.

<sup>2</sup>Hilf, Jahve, denn kein Frommer ist mehr da,  
denn die Treuen haben aufgehört unter den Menschen.

bedeutung statt der gewöhnlichen Imperfektform gebraucht wäre. Sonst könnte man auch  $\text{יִשְׁׁרָה}$  korrigieren. —  $\text{יִשְׁׁרָה}$  sind Schlingen, Job 22<sup>10</sup>. Die Ausleger, welche diesen von LXX Hier. Syr. bezeugten Text beibehalten, verstehn darunter Blitze (s. Luther), eine unbelegbare und unwahrscheinliche Bezeichnung. Sym.  $\text{ἄσφραγας} = \text{יִשְׁׁרָה}$ . Dies Wort bezeichnet freilich gewöhnlich die schwarze Kohle nach der Wurzel »schwarz sein«, wird aber Jes 44<sup>12</sup> 54<sup>16</sup> auch von der glühenden gebraucht. Dem Dichter schwebt bei seiner Schilderung das Strafgericht über Sodom und Gomorra Gen 19<sup>24</sup> vor. — Der Glutwind ist der Samum. Das Bild vom Becher erklärt sich aus der Sitte, nach welcher der Hausvater den einzelnen Familiengliedern den zukommenden Teil in den Becher goss. Der Ausdruck scheint sprichwörtlich gebraucht zu sein, vgl. 165.  $\text{יִשְׁׁרָה}$  ist kontrahiert aus *manajath*, vgl. den Plural  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  Neh 12<sup>47</sup> von Essportionen. 7  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  sind nicht die gerechten Handlungen der Menschen (Jes 33<sup>15</sup>), sondern nach dem ähnlichen Schluss 718 die Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit, die Jahve als gerechter ausübt. Jde 5<sup>11</sup> I Sam 12<sup>7</sup> Meh 65. — Das Kollektiv  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  mit dem Plural des Verb konstruiert wie 95. —  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  ist soviel wie  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$ . Dass das Suffix  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  auch Singularbedeutung hat, ist durch das Phönizische jetzt ausser Zweifel gestellt, s. G-K 103 f. Das Schauen des göttlichen Antlitzes erscheint als höchstes Glück auch 17<sup>15</sup>; vgl. 140<sup>14</sup>. Die Frommen werden dieses Glückes teilhaftig werden, wenn Jahve das Strafgericht an den Gottlosen vollzieht und ihnen dadurch zum Rechte verholfen wird. Weil sie wissen, dass dies einmal geschehn muss, brauchen sie auch unter den härtesten Bedrückungen nicht mutlos zu werden. Der Schluss des Psalms enthält die Begründung für seine beiden ersten Worte. Die Auffassung der Übersetzungen mit Ausnahme des Targums, wonach  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  (LXX  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$ , vgl. Luther) Objekt,  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  Subjekt wäre, beruht auf der Erwägung, dass man Jahves Antlitz nicht sehn könne. Vgl. aber dagegen und über die Bedeutung des Gott-Schauens Schulz, Alttest. Theol.<sup>4</sup> 474.

12

Falschheit, Hinterlist und Hoffart herrschen; die Frommen sind unterdrückt und seufzen unter ihrem Elend 2—3. Möge Jahve ihnen zu Hülfe kommen 4—5. Ja, seine Verheissung wird endlich in Erfüllung gehn, denn sein Wort ist lauter wie Silber 6—7. Darum hält die fromme Schar am Vertrauen fest trotz der augenblicklich herrschenden Gottlosigkeit 8—9.

Auch in diesem Psalm handelt es sich ebenso wie im vorhergehenden nicht um persönliche Hülfe, sondern um die der leidenden Frommen in der Gemeinde. Dies beweist der Plural in v. 2. 6. 8, wonach der Singular  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  v. 2 erklärt werden muss.

Für die Zeitbestimmung ist von Wichtigkeit, dass v. 6 bei Jes 33<sup>10</sup> zitiert wird. Jedoch wird dies Kapitel von vielen Auslegern dem Sohne des Amos abgesprochen.

Metrum: Doppelvierer. v. 6 c ein einfacher Vierer. v. 4. 8. 9 scheint je ein Versfuss zu fehlen, der sich aber leicht wiederherstellen lässt.

2 Die Klage wie Jes 57<sup>1</sup> Meh 72. —  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  ist gleich  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  Jes 57<sup>1</sup>, vgl. zu Ps 44. —  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  nur hier. LXX Hier. *imminuti sunt*, Sym.  $\text{ἐξέλιπον}$ . Raschi erklärt  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  für gleichbedeutend mit  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$ ; de Lagarde will  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  lesen, wie 77<sup>9</sup> im Parallelismus mit  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$ . —  $\text{יִשְׁׁרָהִים}$  fassen LXX Sym. Syr. als Abstractum »die Treue«; Aq. Hier. Targ. *fideles*, was

- <sup>3</sup>Einer redet mit dem Andern Falschheit;  
mit gleissnerischer Lippe reden sie aus zweierlei Herzen.
- <sup>4</sup>Möge Jahve alle gleissnerischen Lippen vertilgen,  
die Zunge, die Grosses redet . . . .
- <sup>5</sup>Sie, die da sagen: »durch unsere Zunge sind wir stark,  
»unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr über uns?«
- <sup>6</sup>»Wegen der Vergewaltigung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen  
»will ich mich nun aufmachen«, spricht Jahve,  
»Will in Heil versetzen, ihm 'erscheinend'«.
- <sup>7</sup>Jahves Worte sind lautere Worte,  
Silber, geläutert im Tiegel (?) zur Erde, gereinigt sieben Mal.

wegen  $\text{הסיד}$  im Parallelgliede das Richtige sein wird; vgl. 3124 und Meh 72  $\text{יָשָׁר}$  im Parallelismus mit  $\text{הִקְשִׁי}$ . —  $\text{בְּעַד מִן}$  eigentlich »weg von d. M.«, so dass sie nicht mehr unter ihnen zu finden sind. 3  $\text{עַד}$  ein Akkusativ, welcher das Organ des Redens bezeichnet, wie Jes 1918 G-K 117 s. —  $\text{בְּלִבָּב וְלִבָּב}$  Die Wiederholung desselben Worts mit der Kopula dient zum Ausdruck des mehrerlei, wie  $\text{אֶבֶן וְאֶבֶן}$  Dtn 2513 »verschiedenes Gewicht«. Sym. *ἐν καρδίᾳ ἄλλη καὶ ἄλλη*. (Dagegen nach Hier. im Kom.: *Symmachus ita transtulit: „Labia lubrica: in corde aliud est et aliud loquitur“*.) Vgl. Jak 18 *ἀνήρ διψυχός*. Das Gegenteil  $\text{לִבָּב לִבָּב}$  I Chr 1233 wird v. 38 erklärt  $\text{בְּלִבָּב וְלִבָּב}$ . 4 Der am Schluss des Verses fehlende Fuss wird gewonnen, wenn man annimmt, dass ein zweites Objekt zu  $\text{מְדַבְּרָה}$ , etwa  $\text{וּמְקַרְמֹלָה}$  (107 3520 3813) ausgefallen ist. 5 Die Bedeutung des Ausdrucks  $\text{לְלִשְׁנוֹתֵינוּ}$  ist zweifelhaft. LXX Hier. *linguam nostram roboremus*, eigentlich: wir verschaffen ihr Stärke. Targ. »durch unsere Zunge sind wir stark«, das Hifil also intransitiv und  $\text{בְּ}$  eigentlich »hinsichtlich«. Zum Parallelismus passt diese Erklärung besser als jene. Ewald wollte nach Dan 927 übersetzen: »unserer Zunge sind wir verbündet«; dann müsste aber  $\text{בְּרִיחַ}$  hinter  $\text{נִבְרִיחַ}$  stehn. Cheyne will dies einsetzen. Aber das verbietet das Metrum. 6 Die Worte  $\text{עַתָּה אֶקְוֶה}$  klingen Jes 3310 wieder. Dass der Anklang kein zufälliger ist, ergibt sich daraus, dass in dem Kapitel mehrfache Berührungen mit Psalmen vorkommen. — Die Worte  $\text{לִי יִשְׂיָה}$  zu erklären nach 5023. Für den Ausdruck vgl. 669  $\text{שִׂים בְּרִיחִים}$  und 887. — Die Worte  $\text{לִי יִשְׂיָה}$  werden meistens als Objekt zum Vorhergehenden betrachtet: »denjenigen welcher sich danach (nämlich nach dem Heil) sehnt«. Ob  $\text{יִשְׂיָה}$  *efflare* diese Bedeutung haben kann, ist sehr zweifelhaft. Hitzig: »gegen den man schnaubt«. Von den alten Übersetzern hat keiner diesen oder einen ähnlichen Sinn gefunden. LXX *παρορυσιάσομαι ἐν αὐτῷ*. Dies Wort gebrauchen sie 941 für  $\text{הוֹדִיעַ$ . Die erste Person statt der dritten hat auch das Targum noch gelesen ( $\text{אֶסְתַּיִר}$  d. i. *testificabor*). Sym. und ähnlich Syr. übersetzen das ganze Versglied *τάξω σοτήριον ἐμμανές*, womit zu vergleichen 502  $\text{הוֹדִיעַ}$  LXX *ἐμμανῶς ἦξει*, und 802  $\text{הוֹדִיעַ}$  LXX *ἐμμανῆθι*. Hiernach ist es wohl gewiss, dass LXX  $\text{עֲשֵׂה}$  (defektiv geschrieben für  $\text{אֶעֱשֵׂה}$ ) gelesen haben, und dass Sym. Syr. jedenfalls auch eine Form von  $\text{הוֹדִיעַ}$  vorfanden. Für die Verwechslung von  $\text{ע}$  und  $\text{ה}$  vgl. zu 9711; für die von  $\text{י}$  und  $\text{א}$  z. B. II Sam 713  $\text{יִסִּיר}$  vgl. mit I Chr 1713  $\text{אֶסִּיר}$ . Der Satz  $\text{לִי אֶרְשֵׂה}$  ist ein verbaler Umstandssatz (G-K 156d), den Sym. durch ein auf  $\text{יָשָׁע}$  bezogenes Adjektiv, Syr. durch ein Adverb ( $\text{גַּלְיָיִת}$  = *ἐμμανῶς*) wiedergab. Der Singular  $\text{לִי}$  neben vorhergehendem Plural, und das Fehlen des Objekts bei  $\text{בִּישַׁע}$  erklärt sich gut bei Ewalds Annahme, dass die hier angeführten Worte Jahves einem älteren, von dem Dichter entlehnten Orakel angehören, was durch die glaubensvolle Bestätigung in v. 7 nur noch wahrscheinlicher wird. Freilich ist es auch nicht unmöglich, dass das ganze Versglied nicht zum ursprünglichen Psalm gehört. 7  $\text{אֶפְרִיחַ}$  mit Chateph Patach nach G-K 10g. — Die Bedeutung von  $\text{בְּעִלְיָיִת}$  ist sehr ungewiss. LXX Syr. *δοκίμιον*. Aq. *χωροῦν* ( $\text{τῆ γῆ}$ ). Hier. *separatum a terra*. Alle betrachten das  $\text{ב}$  als Stammbuchstaben. Dagegen Targ.  $\text{בְּכִירָה}$  d. i. »im Tiegel«. So die meisten Neueren.  $\text{לְאֶרֶץ}$  betrachtet man dann am besten als prägnante Konstruktion: »zur Erde hin(fliessend)«. »Aus dem Schmelz-



- <sup>8</sup>Du, Jahve, wirst sie halten, wirst 'uns behüten'  
 vor diesem Geschlecht 'und' in Ewigkeit,  
<sup>9</sup>Mögen auch Gottlose rings sich ergeh'n  
 'im Weinberg, der bei Menschen gering geachtet ist'.

ofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fließt unten das ausgeschmolzene reine Silber ab«. Olsh. Jedoch lässt sich die Bedeutung Tiegel anderweitig nicht nachweisen. Im nachbiblischen Hebr. heisst *בעליל העיר* »im Anblick der Stadt«, und vom Monde heisst es, dass er sichtbar oder nicht sichtbar sei *בעליל* (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v.), was Levy übersetzt »im Glanze (am heitern Himmel)«. Der Glanz würde bei dem Silber gut passen; aber Bedeutung und Etymologie des neuhebr. Worts sind selbst nicht klar. Cheyne hält *בעליל* für eine Glosse, *ל* in *לחך* für eine Dittographie, und *לחך* für eine Korruption aus *לחך*; er übersetzt: »Silber, geläutert; Gold, gereinigt sieben Mal«. Aber *בעליל* sieht nicht aus wie eine Glosse; viel eher ist das auch in das Metrum nicht passende *מקק שבגרום* eine solche. Vgl. noch ZATW 17 S. 94. 189. **8** Das Suffix in *תשמרום* kann nicht über v. 7 hinweg auf die Elenden v. 6 geh'n; Aq. Theod. Hier. beziehen es richtig auf die Worte Jahves: *custodies ea* (scl. *eloquia*), vgl. I Reg 824. Das Maskulinsuffix für das Femin., wie häufig. Es liegt nahe, in dem Wort eine Glosse oder Variante zu *הצנינו* zu erblicken; aber das Metrum spricht für die Ursprünglichkeit. — Das Suffix der dritten Person in *הצנינו* müsste auf *לו* v. 6 geh'n. Einfacher ist es, mit LXX Hier. Luther und einigen hebr. Handschriften *הצנינו* zu lesen. — *וה* ohne Artikel G-K 126y. Da dies Geschlecht, d. h. die gottlosen Zeitgenossen des Sängers, nicht *לעולם* leben, so liest man mit LXX besser *והצנינו*. Diese Schreibweise findet sich häufig auf phönizischen Inschriften. — Der 8b fehlende Versfuss lässt sich durch Einsetzen von *והצנינו* hinter *לעולם* herstellen. Ebenso fehlt 9a ein Fuss, vielleicht infolge einer Haplographie. Lies *כביר כביר* wie Ez 405. **9** Da eine Rückkehr zu der Schilderung des Tuns der Frevler am Schluss des Psalms nicht wahrscheinlich ist, so fasst man 9a besser nicht als Aussage, sondern als Konzessivsatz zu 8. — Über den Sinn von 9b herrscht schon bei den Alten keine Übereinstimmung (s. JprTh 1882 S. 601). Die Neueren erklären meistens nach Sym. Hier. *cum exaltati fuerint vilissimi filiorum hominum*. *ו* wird dabei als Zeitpartikel gefasst und *זלתי* im Sinne von *אפשי זלתי*. Aber dieser Auffassung stehn folgende Bedenken gegenüber. *זלתי* bedeutet nicht Gemeinheit im sittlichen Sinne, sondern die Geringachtung, vgl. Jer 1519. Daher sind *זלתי* nicht verächtliche Menschen, sondern geringachtende. Dies aber kann unmöglich eine Bezeichnung der Gottlosen sein, denn grade die Besten werden unter Umständen das Gefühl der Geringachtung oder Verachtung empfinden. Auch der Ausdruck *לבני אדם* im Sinne von »unter den Menschen« ist »mindestens kein gewöhnlicher« (Olsh.). Von Origenes wurden die Buchstaben *זלתי* (beachte die scriptio defectiva) *χαρμ* umschrieben, d. i. *זלתי*. Der Weinberg ist stehende Bezeichnung Israels bei den Propheten Jes 57 314 272ff. (verbunden mit *נצר*) Jer 1210 221 510. *זלתי* wie *זלתי* Am 511, vgl. Jes 272. *לחך* mit dem Akkusativ (in der Bedeutung »sich ergeh'n in«) wie Job 2214. Raschi erläutert: »um Fallstricke zu legen«. *לבני אדם* ist kürzere Ausdrucksweise für *לְבָנֵי בְּנֵי אָדָם*, vgl. Jon 33 Jer 339, und ist mit *זלתי* zu verbinden. Noch der Midrasch (Wünsche S. 109) und Raschi kennen die Lesung *זלתי* und die Deutung auf den verachteten Weinberg Israel, durch welche alle Schwierigkeiten gehoben werden.

Schon lange von der göttlichen Hülfe verlassen und von Feinden bedrängt bittet der Sänger Jahve, ihn vor dem Tode zu bewahren, damit die Feinde nicht triumphieren 2—5. Im Vertrauen auf Gott ist er seiner Erhörung gewiss, und der Notschrei, mit dem der Psalm begann, weicht daher am Schluss dem Dankeslied 6.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht eruieren. Die Not und Verfolgung, über die der Sänger klagt, scheint nicht rein persönliche zu sein, son-

13. *In Trübsal.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

<sup>2</sup>Wie lange, Jahve, willst du mich für immer vergessen?  
wie lange willst du dein Antlitz vor mir verbergen?

<sup>3</sup>Wie lange soll ich Pläne bei mir hegen,  
während Kummer mein Herz erfüllt bei Tage 'und bei Nacht'?  
Wie lange soll mein Feind sich über mich erheben?

<sup>4</sup>Blick her, erhöre mich, Jahve, mein Gott,  
mache meine Augen licht, damit ich nicht zum Tode entschlafe;

<sup>5</sup>Damit mein Feind nicht spricht: »Ich habe ihn überwältigt«,  
meine Bedränger [nicht] frohlocken, dass ich wanke!

<sup>6</sup>Ich aber vertraue auf deine Gnade!  
mein Herz soll frohlocken über deine Hülfe;  
Ich will Jahve singen, dass er mir wohlgetan.

dern die der unterdrückten Frommen überhaupt, die sich infolge der erlittenen Unterdrückungen am Rande des Verderbens befinden. Der Ausdruck am Ende von v. 4 ist, wie v. 5 Ende zeigt, bildlich zu verstehn. Jedenfalls ist der Feind nicht ein einzelner, sondern (vgl. צַרֵּי v. 5) eine Mehrzahl. Aber ob heidnische Feinde oder einheimische Unterdrücker darunter zu verstehn sind, lässt sich nicht entscheiden. Grade dieser allgemein gehaltene Charakter des Liedes machte es geeignet, in Nöten und Gefahren aller Art gesungen zu werden.

Metrum: Doppelvierer; v. 3c. 6c einfacher Vierer. v. 6ab Doppeldreier.

2 Der scheinbare Widerspruch zwischen der Frage »wie lange«, die ein Ende erhofft, und der adverbialen Bestimmung »für immer«, die das Ende ausschliesst, erklärt sich aus der erregten und geteilten Gemütsstimmung des Sängers. »Hier verzweifelt die Hoffnung selbst, und die Verzweiflung hofft dennoch« (Luther). Vgl. 79<sup>5</sup> 89<sup>47</sup>. 3 אֲשֵׁר עֲצוּת בְּנַפְשִׁי wie Prv 26<sup>24</sup>, vgl. Jer 9<sup>7</sup>. Der Sänger macht sich Pläne, wie er den Gefahren entrinne. — יִגַּן lassen die Alten noch von אֲשֵׁר abhängen. Aber das Fehlen von אֲשֵׁר zeigt, dass das Glied nicht auf gleicher Stufe mit den übrigen steht. Es ist ein nominaler Umstandssatz zu 3a, vgl. G-K 156c. — יִדְּמֶיךָ ist = *interdiu*. Aber unmöglich kann der Sänger sagen wollen, dass der Kummer nur bei Tage, nicht auch bei Nacht sein Herz erfülle. LXX Cod. Alex. und ein Korrektor des Sinaiticus haben καὶ νυκτός hinter יִדְּמֶיךָ, was durch das Metrum als ursprünglich erwiesen wird. 4b Die Augen haben vor Kummer ihren Glanz verloren 6s 38<sup>11</sup>, und möchten, wenn Jahve nicht helfend eintritt, bald brechen. — אֵינִי שֹׁמֵר הַמַּעֲרָה eine prägnante Ausdrucksweise für אֵינִי שֹׁמֵר הַמַּעֲרָה, vgl. Jer 51<sup>39</sup>. הַמַּעֲרָה ist ein von אֵינִי abhängiger Akkusativ (»absolutes Objekt«); vgl. darüber G-K 117r. Übrigens ist wohl mit Sechow zu lesen אֵינִי שֹׁמֵר הַמַּעֲרָה, da der Artikel vor מַעֲרָה kaum gerechtfertigt ist. Für den Kohortativ im Finalsatz vgl. 9<sup>15</sup>. 5 לֵלֵךְ hier mit dem Akkusativ verbunden; sonst לֵלֵךְ, Gen 32<sup>26</sup>. — 5b ist noch abhängig von 4. 6 Durch das Aussprechen der Klage ist der Kleinmut überwunden. Obwohl die Hülfe noch nicht gewährt ist, kann der Sänger doch jubeln und singen, weil er weiss, dass sein Vertrauen nicht zu Schanden wird. — גַּמְלֵךְ mit לֵךְ hier von der Erweisung des Guten, wie z. B. 116<sup>7</sup>. LXX τῷ εὐεργετήσαντί με. — Am Schluss des Verses haben LXX den Zusatz καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου aus 7<sup>18</sup>.

## 14 (53)

Der Sänger blickt zurück auf eine Zeit, in welcher überall Gottvergessenheit, Gottesleugnung und ruchloses Wesen herrschte 1—3. Aber die Frevler haben das göttliche Strafgericht erfahren 4—6. Möchte Jahve seines Volkes Geschick wenden und Israel dadurch Anlass zu Freude und Jubel geben 7.

Die Toren und Gottlosen, von denen der Sänger spricht, sind nach der von ihnen

## 14. Der Toren Strafe.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von David.

Der Tor sprach in seinem Herzen:

»Es ist kein Gott«;

Verderbt, abscheulich war ihr Tun,

keiner der Gutes tat.

<sup>2</sup>Jahve blickte vom Himmel herab

auf die Menschenkinder,

Zu sehn, ob da ein Verständiger sei,

der nach Gott frage.

gegebenen Schilderung nicht heidnische Feinde, sondern vornehme Israeliten. Sie haben das Volk bedrückt und beraubt, bis Jahve ihrem gottlosen Tun durch plötzliches Eingreifen ein Ende machte. Die im Psalm vorausgesetzten Verhältnisse sind solche, wie sie zur Zeit des Jeremias in Israel herrschten, mit dessen Schriften er mehrfache Berührungen aufweist. Es liegt nahe, bei der über die vornehmen Gottesleugner hereingebrochenen Katastrophe an die Fortführung Jojachins und der vornehmen Israeliten im Jahre 597 zu denken, vgl. II Reg 24<sup>12-16</sup>. Auch die Schlussbitte v. 7 würde sich aus dieser Zeitlage gut erklären.

Metrum: gemischt. v. 1. 2. 6 Fünfer; v. 5 Doppeldreier; v. 3. 4 ab. 7bc Doppeldreier; v. 4c Dreier; 7a Vierer.

Der Psalm findet sich in einer zweiten Rezension als 53. wieder. *Jahve* ist hier allenthalben durch *Elohim* ersetzt, und in v. 6 (145. 6) ist der Text völlig verschieden. Hierüber das Nähere bei Ps 53.

1 Der ausschliessliche Gebrauch des Perfekts in den ersten fünf Versen nötigt, auch schon *אמר* mit den alten Übersetzern durch das Präteritum wiederzugeben. Der Tor sprach so, ehe das v. 5 genannte Ereignis eintrat, d. h. so lange er in seiner Sicherheit und in seinem gottlosen Tun dahinlebte. — Dass mit *בְּלֹא אִתּוֹ* ohne Artikel nicht eine einzelne Person sondern eine Klasse von Menschen gemeint ist, folgt aus dem im Parallelgliede gebrauchten Plural der Verbalformen. Der fehlende Artikel darf nicht verleiten zu übersetzten »ein Tor«. Die Indetermination drückt den Gedanken aus: »Es waren Toren, die so sprachen«. »Töricht« heisst 74<sup>18</sup> ein heidnisches Volk, welches Jahve schmäht, nämlich weil er seinem Volke nicht helfen könne. Ebenso versteht Bar Hebraeus nach Theodor von Mops. das Wort hier. Er deutet es auf Sanherib und seine Lästerungen Jes 37. Aber die Schilderung des *בְּלֹא אִתּוֹ* v. 1 b und v. 3 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter Israeliten im Auge hat. Was unter einem *בְּלֹא אִתּוֹ* in Israel verstanden wurde, zeigt Jes 32<sup>6</sup>. Das Wort umfasst hier die beiden Begriffe der impietas und improbitas. Beide werden auch im Psalm hervorgehoben und zwar so, dass die improbitas als Ergebnis der impietas erscheint. — *אין אין אלהים* gibt das Targum wieder *אין אין אלהים* d. i. »es gibt keine göttliche Weltregierung«. In der Tat wird dies die Meinung sein. Eine abstrakte Gottesleugnung ist dem Altertum fremd; 104 wurde derselbe Ausdruck erläutert »Gott sucht nicht heim«, und die, welche Jer 5<sup>12</sup> als Leugner Jahves auftreten, schwören trotzdem v. 2 bei seinem Namen. Endlich heisst es Ps 14<sup>2</sup> Ende von den Toren nur, dass sie nicht nach Gott fragen. — Über *אמר בלבו* »er denkt« vgl. zu 104. — Von den beiden Verben *השחיתו ההעבירו* kennzeichnet das erste mehr die Beschaffenheit des Tuns, das zweite den Eindruck, den dasselbe macht. Wörtlich wäre zu übersetzen: »verderbt, abscheulich machen sie das Tun«. Mit *השחיתו* spielt der Dichter an auf Gen 6<sup>12</sup> wie v. 2 auf Gen 18<sup>21</sup>. Nach jener Grundstelle, wo *השחיתו* den Akkusativ *קִרְיַי* bei sich hat, wird *עלילה* als Objekt auch zu dem ersten Verb zu ziehn sein, vgl. Zph 37. — Am Schluss von v. 1 haben LXX noch die Worte *οὐκ ἔστω ἕως ἐνός* aus v. 3. Bei Hier. Syr. Targ. fehlt der Zusatz. 2 *השקיע* eigentlich: er beugte sich über, LXX *δέξυσε*. — Der *נשכיל* bildet den Gegensatz zum *בְּלֹא אִתּוֹ*; der Begriff wird er-



<sup>3</sup>Alles war abgefallen, allzumal sie entartet,  
keiner der Gutes tat, auch nicht einer.

<sup>4</sup>Habens nicht erfahren alle Übeltäter,  
die mein Volk verzehrt, 'verzehrt und gefressen'?  
Die Jahve nicht anrufen?

<sup>5</sup>Da bebten sie, bebten;  
denn es ist ein Gott bei dem gerechten Geschlecht.

<sup>6</sup>Mit dem Plan auf den Elenden sind sie zu Schanden geworden',  
denn Jahve ist seine Zuflucht.

läutert durch *לֶחֶם אֱתֵי-אֱלֹהִים*. Letzteres aber ist zu erklären nach Jer 524. — *אֱלֹהִים* im Arabischen vom Gerinnen der Milch gebraucht, daher Aq. *συνεπλάκησεν*, und danach Hier. *conglomerati sunt*. Da »sauerwerden« und »verderben« synonyme Begriffe sind, konnte das Wort auch auf sittliche Verhältnisse übertragen werden, wie Job 1516. — In *אֵין גַּם-אֱלֹהִים* ist der Stat. constr. *אֵין* von dem zugehörigen *אֱלֹהִים* durch *גַּם* getrennt, G-K 152 c4. LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός* scheinen *אֵין גַּם אֱלֹהִים* gelesen zu haben. — Am Schluss von v. 3 findet sich in manchen Handschriften der LXX ein Zusatz von christlicher Hand, welcher der Stelle Röm 313—18 entspricht *τάφος ἀνεργημένος κτε*. Er ist aus verschiedenen Psalmstellen nach den LXX zusammengestellt und in der Handschrift Kennicott 649 in das Hebräische übersetzt. Näheres darüber bei Rosenmüller a. l. und bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 79 f.; Plüschke, De psalterii syriaci Mediolanensis indole p. 28 sq. 4 LXX Sym. Hier. Targ. und einige hebräische Handschriften lesen *אֵין גַּם*, was erklärt wird: »Wollen denn nicht Einsicht annehmen«, oder: »Sollens nicht inne worden durch die Erfahrung, d. i. büssen«, Jes 98. Das Perfekt *אֵין גַּם* bezeugen auch Aq. Syr. Für die Richtigkeit desselben spricht deutlich v. 5. Was die Übeltäter erfahren haben, sagt eben v. 5; sie sind bei einem bestimmten Anlass in Angst und Beben geraten. — Die Übeltäter werden geschildert als Vertilger des Volks und als solche, die sich um Gott nicht kümmern. Der Ausdruck »das Volk fressen« wird gebraucht von auswärtigen Feinden Jer 1025 Ps 797; aber auch von einheimischen Unterdrückern Meh 33 Prv 3014. Der Schluss des Verses »sie rufen Jahve nicht an« in Verbindung mit v. 1 zeigt, dass letztere gemeint sind. — Aus dem Ausdruck »mein Volk« folgt nicht, dass Jahve redet, da auch die Propheten z. B. Jes 312. 15 Meh 33 so sprechen. Der Schluss des Verses, wo von Jahve in der dritten Person die Rede ist, macht es wahrscheinlich, dass der Dichter selbst das Volk »mein Volk« nennt. — Die Worte *אֱלֹהִים אֵין* sind sehr verschieden gedeutet. Nach der massoretischen Vokalisation und Akzentuation wäre mit Aq. wörtlich zu übersetzen: »Fresser meines Volkes frassen Brot«. Jedoch gibt das keinen erträglichen Sinn. Nach Sym. Quinta *ὡσεὶ ἄριστον*, Hier. *ut cibum panis* halten einige den Satz für eine Vergleichung. Das tertium comparationis wäre dann das sich täglich Wiederholende, 424. Aber das Verb. finit. ohne Vergleichungspartikel kann diesen Sinn nicht haben. Es müsste heißen *אֱלֹהִים אֵין*. Der überlieferten Lesart lässt sich schwerlich ein befriedigender Sinn abgewinnen. Wellh. liest mit Bevan *אֵין אֱלֹהִים* als zwei Infinitivi absoluti zur Verstärkung des Begriffs, eine Konjekture, die sich durch ihre Einfachheit empfiehlt, obgleich auch sie nicht frei von Bedenken ist. Jer 1025 entspricht dem *אֵין* des Psalms *וַיִּבְלֹהוּ*. — Der Vorwurf, dass die Frevler Jahve nicht anrufen, will nach Jer 1021 (*אֵין יִהְיֶה לֹא דֹרְשָׁהּ*) besagen, dass sie sich um Jahves Willen nicht kümmerten. 5 *אֵין* im zeitlichen Sinne wie 3613. Der Sänger weist auf ein bestimmtes uns nicht mehr sicher bekanntes Ereignis hin, bei welchem die gottlosen Israeliten in Schrecken gerieten. — Über das zur Verstärkung dienende absolute Objekt *אֱלֹהִים* (Job 325) vgl. G-K 117 p. — Der Grund, weswegen der Schreck über sie kam, ist der, dass sie inne wurden: es gibt doch einen Gott. *אֱלֹהִים*, nicht *יִהְיֶה*, weil der Satz im Gegensatz zu der Behauptung der Toren *אֵין אֱלֹהִים* v. 1 steht. — Das gerechte Geschlecht, d. i. die frommen Israeliten (246 1122), hat sich seines Schutzes zu erfreuen, über die gottlosen Toren aber bringt er Verderben. 6 Der massor. Text wird mit konzessiver

⁷ Ach dass von Zion Israels Rettung käme!  
Wenn Jahve seines Volkes Schicksal wendet,  
jubele Jakob, freue sich Israel.

Fassung des **רַבִּישׁוּ** erklärt werden müssen: »Mögt ihr immerhin das, was der Unterdrückte plant, zu Schanden machen, [es wird euch nicht gelingen], denn Jahve ist seine Zuflucht«. Der Plan des Unterdrückten müsste dann etwa nach 133 das Suchen nach Mitteln und Wegen sein, um den Verfolgungen der Gottlosen zu entgehn. Jedoch leidet der ganze oben umschriebene Gedanke an grossen Schwierigkeiten. Das Hif. **רַבִּישׁוּ** hat sonst nie ein sachliches Objekt, sondern nur ein persönliches, da es eigentlich bedeutet: »bewirken, dass jemand sich schämen muss«. Ferner ist die oben in Klammern gegebene Ergänzung willkürlich; mit Recht bemerkt Olsh., man erwarte vielmehr den einfachen Ausdruck: Den Plan des Leidenden werdet ihr nicht zu Schanden machen, denn u. s. w. Aber auch dann noch findet Olsh. den Ausdruck **עַצְתְּ עִנִּי** trotz der **עֲצִית** 133 mit Recht auffallend. Dass eine Textverderbnis vorliegt, halte auch ich für sicher. Die starken Abweichungen 536 (s. dort) haben allerdings den ursprünglichen Text auch keineswegs erhalten, führen aber auf das Richtige. Lies **מִצְעַת עִנִּי הַרְבִּישׁוּ** (s. o. die Übersetzung). **הַרְבִּישׁוּ** ist wie Jes 193 der feindselige Plan der Gegner. **עִנִּי** ist Gen. obj. wie z. B. **הִכֵּס אֶתְּךָ** »der Frevel an deinem Bruder« G-K 128h. Zu **בִּישׁוּן** vgl. Hos 106 **הַרְבִּישׁוּ אֶתְּךָ מִצְעַתוֹ**. Die Lesart **הַרְבִּישׁוּ** ist 536 von LXX (*κατασχύνθησαν*) bezeugt. Das **נָ** vor **עַצְתְּ** steckt in dem **עֲצִיתוֹ** 536 (s. dort). — Unter dem **עִנִּי** versteht Raschi Israel; genauer sind es die unterdrückten Frommen in Israel. — 7 Der Dichter schliesst mit dem Wunsche der Wiederherstellung des Volks. Die gottlosen Israeliten, welche ihre Volksgenossen unterdrückten, sind von der Strafe erreicht. Aber dies Strafgericht hat zugleich dem ganzen Volke schwere Wunden geschlagen; darum kann der Dichter um Israels Errettung bitten. Dass die Hülfe von Zion, dem Sitz Jahves, erwartet wird, erklärt sich am leichtesten, wenn Jerusalem noch nicht zerstört war. — **מִי יִתֵּן** = *utinam* G-K 151a. — Die Bedeutung des Ausdrucks **שׁוּבוּ** (**שׁוּבוּ** oder **שׁוּבוּ**) ist streitig; vgl. zuletzt ZATW 15 (1895) S. 1 ff. und Ges. Buhl. LXX Hier. (*quando reduxerit dominus captivitatem populi sui*) setzen **שׁוּבוּ** = **שׁוּבוּ**. Bei dieser Erklärung müssen Stellen wie Am 914 Hos 611 als nachexilisch angesehen werden, und für Job 4210 muss man ein Verblässen der ursprünglichen Bedeutung annehmen. Dies wird vermieden bei Ewalds Erklärung, welcher nach dem Vorgange von Aquila zu Jer 3244 und Sym. zu Job 4210 (*ἐπέστρεψε τὴν ἀποστοροφήν*) **שׁוּבוּ** als Stat. constr. zu **שׁוּבוּ** (von **שׁוּבוּ**) ansieht, also eigentlich: »die Wendung wenden«, vgl. Ausdrücke wie **רִיבוּ רִיבוּ**. Das Wort **שׁוּבוּ** (von **שׁוּבוּ**) Num 2129 muss dann freilich von **שׁוּבוּ** (von **שׁוּבוּ**) ganz getrennt werden.

## 15

Der Psalm zeichnet das Ideal eines frommen Israeliten, der sich wegen seiner Frömmigkeit des göttlichen Schutzes zu erfreuen hat. Gefordert wird Redlichkeit im Handel und Wandel; aufrichtige Gesinnung; Meiden von Verleumdung, Beeinträchtigung und Schmähung des Nächsten; Verachtung der Verworfenen und Hochhaltung der Gottesfürchtigen; festes Halten an dem einmal gegebenen Wort; endlich Meiden des Wuchers und der Bestechung.

Zu der Überschrift »ein Psalm, von David« fügen einige Handschriften der LXX hinzu: »als er nach der Besiegung Absaloms zurückkehrte um im Tempel anzubeten«. Theodor von Mopsuestia dagegen gibt ihm die Überschrift: »Gesprochen im Namen des Volks, nachdem es aus den Kriegen mit den Assyern gerettet war«. Der Exeget hat richtig gesehn, dass der Psalm sich aufs engste mit Jes 3313—16 berührt. Aber das Original liegt nicht bei dem Propheten, sondern bei dem Psalmisten vor. Die vielfachen Berührungen mit Psalmen in Jes 33 machen es sicher, dass auch die Verse 13—16 eine Umschreibung des Psalms sind. Also ist dieser älter als jenes Kapitel, vgl. indessen zu Ps 12.

15. *Wer Jahves Gast sein darf.*<sup>1</sup> Ein Psalm; von David.

Jahve, wer darf in deinem Zelte gasten?  
 wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?

<sup>2</sup> Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt  
 und Wahrheit redet in seinem Herzen,<sup>3</sup> Nicht mit seiner Zunge leichtfertig ist,  
 einem Andern nichts Böses zufügt  
 Und keine Schmach auf seinen Nächsten lädt;<sup>4</sup> In dessen Augen der Verworfenne verachtet ist,  
 und der die ehrt, welche Jahve fürchten,  
 Zu Leide schwört und doch nicht ändert;

Metrum: Doppeldreier; v. 3 c. 4 c. 5 c einfache Dreier.

1 יִנִּי übersetzt Aq. προσηλυτεύσει, d. i. wer darf sich als יָגֵ, als Schutzbefehlener, in deinem Zelte aufhalten. Wer als *Ger* in das Zelt aufgenommen ist, ist dadurch unverletzlich geworden. Diese noch für den heutigen Orient so wichtige soziale Einrichtung findet ihre Anwendung auch auf das Verhältnis des Menschen zu Gott. Im Phönizischen finden sich Personennamen wie *Gersakkun*, lateinisch-punisch *Gisco* (Klient des Gottes Sakkun); *Germelkart* (Klient des Melkart); *Gerastart* (Klient der Astarte); *Gerhekal* (Klient des Tempels). Die Araber nennen den, welcher in Mekka bei der Kaaba wohnt, *ǧār allāh* »Klient Allahs«, s. Robertson Smith, *Relig. of the Semites* p. 77. Der Sänger will sagen: wem gewährst du das Recht, sich unter deinen Schutz zu stellen? vgl. den Schluss des Psalms. Im bürgerlichen Leben erwirbt man dies Recht schon dadurch, dass man sich an die Zeltstricke klammert; um ein *Ger* Jahves zu sein, muss man ein unsträfliches Leben führen. Der Ausdruck »Zelt« gehört noch zum Bilde; es ist das in der Wüste oder Steppe aufgeschlagene Zelt des Schöchs, bei dem der Wanderer um gastliche Aufnahme bittet, vgl. 275. אֶהֱלֵא ist also nicht Bezeichnung des Tempels. Auch im zweiten Versgliede ist nicht von einem Wohnen im Tempel die Rede. Der heilige Berg Jahves ist Zion oder Jerusalem, und der Sänger will sagen: wer hat in Zion Bürgerrecht? Jes 33<sup>14</sup> tritt für das Zelt das brennende Feuer als Bezeichnung des strafenden und alles Unheilige verzehrenden Gottes ein; für den heiligen Berg die ewigen Gluten in demselben Sinne. Es ist klar, dass die Fassung des Psalms die ursprüngliche ist, und dass der Prophet das Bild abwandelt. 2 יִמְרוֹם ist ein adverbiales Zustandsadjektiv im Akkusativ, wie sich aus dem parallelen הִלָּהּ יִמְרוֹם Jes 33<sup>15</sup> ergibt, vgl. G-K 118q. — Zu dem rechtschaffenen Wandel und Handel kommt im zweiten Versgliede die Forderung aufrichtiger Gesinnung hinzu. Das Tun soll frei sein von Heuchelei. 3 Die Verba finita setzen das Partizip in v. 2 fort, G-K 116x. Die Perfecta wie 11. — Das Qal הִלָּל nur hier; LXX ἐδόλωσεν, dagegen Hier. *qui non est facilis in lingua sua* nach neuhebr. הִלָּל »einer der leicht mit den Füßen fortkommt«. Das Targum endlich direkt: »verleumden«, vgl. הִלָּל. Die genaue Bedeutung lässt sich nicht mehr sicher nachweisen. Jedenfalls handelt es sich um Zungensünden. — עַל erklärt sich daraus, dass die Worte auf der Zunge liegen wie der Pfeil auf dem Bogen, vgl. 644. II Sam 23<sup>2</sup>. — נִשְׂא הַרְשָׁעָה ist schwerlich: »Schmach aussprechen« (mit Ellipse von עַל לִשְׁנֵי oder עַל שִׁפְתָיו, wie 164), sondern bedeutet: »Schmach aufladen«; anders 698. 4 הַיָּסוּדִים ist Subjekt, הִלָּל Prädikat; ersteres steht im Gegensatz zu dem folgenden יִרְאֵי יְהוָה, das Prädikat im Gegensatz zu יִבְרַח. Die Anordnung ist also chiasmisch. Dagegen sehn Hitz. Del. נִיבֵא als einfache Wiederaufnahme von יִבְרַח an: »wer gering in seinen eignen Augen ist, missachtet«; sie finden hier die Tugend der Demut gefordert, vgl. II Sam 6<sup>22</sup>. Aber Demut und Selbstverachtung ist keineswegs identisch, und die letztere gehört nicht zum Ideal eines Frommen. Auch spricht gegen diese Auffassung das Part. הִלָּל, das unter lauter Perfekten nicht Prädikat sein kann. — הִלָּל übersetzten LXX Syr. und danach Luther »seinem



<sup>5</sup> Wer sein Geld nicht auf Wucher gibt  
und keine Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt.  
Wer dies tut, der wird nimmer wanken.

### 16. Gott das höchste Gut.

<sup>1</sup>Miktam von David.

Behüte mich, Gott, denn bei dir hab' ich mich geborgen.

Nächsten«, indem sie אֶת־רֵעֵהוּ aussprachen, vgl. Prv 1717 Ez 4722. Aber abgesehen davon, dass der Sprachgebrauch אֶת־רֵעֵהוּ verlangt, ist die Erwähnung des Nächsten beim Schwören mindestens überflüssig. Richtig sehn Aq. Theod. (τοῦ κακώσαυ) in der Form einen Infin. Hif. Die Formel ist abgekürzt aus der vollständigeren Lev 54: »wenn jemand unbesonnen schwört Liebes oder Leides zu tun« (לֵבִי־עַל־יְרֵמִיָּהוּ). »Liebes und Leides« ist eine sprichwörtliche Redensart in der Bedeutung: »was es auch sei« Gen 2450 Num 2413. Im Psalm ist nach dem folgenden אֶת־רֵעֵהוּ der Ausdruck dahin zu verstehen, dass der Schwur dem Schwörenden Nachteil bringen könnte. Auch in diesem Fall hält der Fromme nicht nur seinen Schwur, sondern er vollzieht ihn auch ganz, und substituiert nicht das Leichtere dem Schwereren, vgl. Lev 2710. 33. 5 Das Verbot des Zinsnehmens, im Gesetz Ex 2224 Lev 2536f. Dtn 2320f. auf die Volksgenossen beschränkt, tritt hier absolut auf. Bei Jes 3315 ist der Ausdruck verallgemeinert: »wer den durch Druck erworbenen Gewinn verschmäht«. — Zu 5b vgl. Ex 238. Bei Jes 3315 noch anschaulicher: »er schüttelt die Bestechung von seiner Hand ab«. — אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי fasst die von v. 2 an aufgezählten Pflichten zusammen. — Der Schluss kehrt zum Anfang zurück. In allen Gefahren, die dem Frommen drohn, wird er an Jahve, seinem Beschützer, einen festen Halt haben.

### 16

In Jahve hat der Sänger seinen Schutz und sein Glück gefunden 1. 2. Denn den Frommen im Lande gewährt Jahve sein Heil 3. Voll Abscheu wendet er sich ab von den Abtrünnigen; nur Jahve ist sein Teil 4. 5. Ein liebliches Los ist ihm gefallen; dafür preist er Jahve allezeit 6—7. In seinem Schutz kann er allen Gefahren trotzen 8—9. Jahve wird seinen Frommen nicht untergehn lassen sondern ihm in der steten Gemeinschaft mit Gott Fülle der Freude gewähren 10—11.

Dass es die israelitische Gemeinde ist, welche in diesem tief empfundenen Psalm ihr Bekenntnis, ihren Dank und ihr Hoffen ausspricht, hat zuerst Theodor von Mopsuestia erkannt. Nur von ihr verstanden gibt v. 10 einen befriedigenden Sinn; denn diese Stelle spricht nicht von einem Leben nach dem Tode, sondern von der Bewahrung vor dem Tode überhaupt.

Die Situation, aus welcher heraus der Psalm gedichtet ist, ergibt sich aus den zahlreichen und sehr nahen Berührungen mit bestimmten Abschnitten des Deuterocesaias, s. die Erklärung. Während des Exils waren zahlreiche Israeliten zum Götzendienst abgefallen. Um den Gegensatz zwischen diesen und den Treugebliebenen bewegt sich der Gedankengang des Dichters, aber so dass das Geschick der Abtrünnigen nur die Folie zu dem reichen äusseren und geistigen Segen der Frommen bildet. v. 3 spricht der Dichter von »den Heiligen, die im Lande sind«; die Abtrünnigen scheinen danach nicht im Lande zu sein. Der Psalm wird gedichtet sein, als ein Teil des Volks bereits aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war. In der jungen Freude über ihre Wiederherstellung setzt sich die Gemeinde hinweg über die Drangsale des äusseren Lebens und lebt nur dem einen Gefühl der Dankbarkeit, Zufriedenheit und Hoffnung in Gott.

Metrum: v. 2—9 Siebener (4 + 3); v. 10 Doppelvierer; v. 1 und 4c einfacher Vierer; v. 11 einfacher Dreier und Doppeldreier.

1 Über die Aussprache von אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי vgl. G-K 61d Fussnote. 2 Die Vokalisation אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי beruht auf der Annahme, dass die Seele angedet sei, wie das Targum ergänzend

<sup>2</sup>‘Ich spreche’ zu Jahve: »Du bist mein Herr,  
ich habe kein höheres Gut als dich«.

<sup>3</sup>An den Heiligen, die im Lande sind,  
‘handelt Jahve herrlich; all sein Wohlgefallen hat er an ihnen’.

übersetzt: »du meine Seele hast gesagt«; aber da die Seele garnicht genannt ist, so ist eine solche Ergänzung nicht wohl möglich. Veranlasst ist die Aussprache als 2. Pers. fem. durch die scriptio defectiva; nach 140<sup>13</sup> (רָדִיקָה), Ez 16<sup>59</sup> (צָפִיתָ) ist mit LXX Syr. und wahrscheinlich Hier. (*dicens* auf vorhergehendes *speravi* bezogen) sowie mit hebr. Hss. zu lesen רָדִיקָה; vgl. 31<sup>15</sup> 140<sup>7</sup>. — אֲדִירִי in der ursprünglichen Bedeutung, wie 35<sup>23</sup> und sonst. Der Ausdruck ist emphatisch: »du und kein Anderer«. — Das zweite Glied übersetzen Sym. Hier. Targ. *bonum mihi non est sine te*. Aber das müsste heissen בְּלִבְיָהוּךָ בָּל, wie von Houbigant u. a. konjiziert ist. Dagegen kann בָּל in der Bedeutung »über — hinaus« verstanden werden, wie Gen 48<sup>22</sup> Koh 1<sup>16</sup>. Der Sänger will nicht sagen, dass er ausser Jahve keine Güter habe, denn er hat sie wirklich v. 5. 6, sondern dass Jahve sein höchstes Gut ist. Der Gedanke ist also etwas anders als 73<sup>25</sup>. טוֹבוֹרִי, auch von Aq. ohne Artikel (*ἀγαθούσύνῃ μου*) wiedergegeben, bezeichnet die Güter, die der Sänger wirklich hat oder haben könnte; vgl. für den Ausdruck יְהוָה 115<sup>7</sup> = יְהוָה לָהֶם und Num 12<sup>6</sup> Koh 5<sup>16</sup>; vgl. auch Ps 20<sup>3</sup> עֵוֶרֶךְ, Jes 12<sup>6</sup> שְׂשׂוּרֶךְ. Da der Rhythmus nicht frei von Bedenken ist, liegt vielleicht ein Textfehler vor; בָּל בְּלִבְיָהוּךָ bessert aber nichts. Über LXX vgl. JpTh 1882 S. 602. **3** Diese Crux interpretum lautet nach dem massoretischen Text übersetzt: »den Heiligen, welche im Laude sind, und die Herrlichen, an welchen ich all’ mein Wohlgefallen habe«. Der Stat. constr. אֲדִירִי in Anlehnung an einen Satz, welcher die Stelle eines Genetivs vertritt, nach G-K 130d. Allein der Satz, wie er dasteht, gibt keinen Sinn. אֲדִירִי hängt in der Luft, und es fehlt der Nachsatz. Dass die Stelle korrumpiert ist, wird allgemein anerkannt, aber die Restaurationsversuche sind bei allen Auslegern verschieden. Dies rührt daher, dass man zu Konjekturen greift ohne die Texteszeugen befragt zu haben. LXX übersetzen: τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῆ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε (κύριος), πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς. Das eingeklammerte κύριος findet sich bei Theodoret und in mehr als 90 Handschriften bei Parsons; vermutlich ist es die Lesart Lucians und wurde in anderen Handschriften gestrichen, weil es im hebräischen Text kein Äquivalent zu haben schien. Aber in Wirklichkeit repräsentiert es das schliessende ך von אֲדִירִי als gewöhnliche Abkürzung von יְהוָה oder יָהּ, wie Jona 1<sup>9</sup> עֲבָרִי אֲנִי- LXX δοῦλος κυρίου ἐμὲ ἐγώ = עֲבָרִי אֲנִי. Die Übersetzung der LXX retrovertiert ergibt als ihre Vorlage

לְקָדוֹשִׁים אֲשֶׁר בְּאָרְצְךָ [בְּאֶרְצוֹ] הַזֶּה אֲדִירִי [הוֹדִירִי] בְּלִבְיָהוּךָ בָּל

Die Richtigkeit dieser Lesart wird durch das Metrum bestätigt; der Vers ist ein regelrechter Siebener wie die vorhergehenden und folgenden. Alle anderen Konjekturen, auch der ganz abweichende Text Wellhausens, scheitern daran, dass sie nicht in das Metrum des Psalms passen. — הַזֶּה לְאֶרְצָה לְאֶרְצָה »an jemandem herrlich handeln« sagt man wie הַזֶּה לְאֶרְצָה לְאֶרְצָה. Jes 42<sup>21</sup> wird das Verb mit dem Akkus. konstruiert; aber dort ist das Objekt auch ein sachliches. Andernseits findet sich an dieser Stelle ebendieselbe Zusammenstellung von הַזֶּה und אֲדִירִי wie im Psalm. »Die Heiligen« ist Bezeichnung der gesetzestreuern Israeliten, vgl. 34<sup>10</sup> Dan 7<sup>18</sup> Dtn 33<sup>3</sup>; sie heissen so als die aus der profanen Welt Ausgesonderten und Jahve Angehörigen; es sind dieselben, welche 35<sup>20</sup> »die Stillen im Lande«, 101<sup>6</sup> »die Treuen im Lande« genannt werden. »Das Land« ohne weiteren Zusatz (oder: »sein Land«) ist Juda, I Sam 23<sup>23</sup> 27 I Reg 9<sup>21</sup> II Reg 15<sup>20</sup> Zph 2<sup>3</sup>. Richtig hat bereits Olsh. gesehen, dass der Ausdruck »die im Lande sind«, sofern er nicht als ein ganz müssiger erscheinen soll, die Israeliten ausserhalb des Landes zum Gegensatz haben muss. Das Pronomen הַזֶּה ist mit Hier. Syr. Targ. (*qui in terra sunt*) als Vertreter der Copula anzusehen. Dieser im Aramäischen ganz gewöhnliche Sprachgebrauch wird für das Hebräische belegt durch I Reg 9<sup>20</sup> Dtn 20<sup>15</sup> Gen 7<sup>2</sup>. Es ist die Rede von den gesetzestreuern

<sup>4</sup>Viel werden die Schmerzen derer, die einen Andern umwerben (?).  
 Ich will ihre blutigen Trankopfer nicht spenden  
 Und ihren Namen nicht auf meine Lippen nehmen.

Israeliten, welche in Juda sind, im Gegensatz zu den Götzendienern, welche in Babel zurück geblieben sind. An den ersteren ist die Weissagung Jes 624 in Erfüllung gegangen; auf sie trifft der Name *Chephzibah* zu, denn Jahve hat an ihnen Wohlgefallen, vgl. פִּי הֶקְדָּן יְהוָה בָּהּ Jes. l. l. Einen sachlichen Kommentar zu dem Verherrlichen gibt Jes 6211. 12 (vgl. קָרַשׁ עַם) 6516—25. 4 Gradeso wie Jes 6513ff. treten hier im Psalm die abgöttischen Israeliten in Gegensatz zu den »Heiligen«, vgl. besonders v. 14. Eine Schilderung des Götzendienstes der Israeliten in Babel (nicht in Palästina) gibt Jes 651—7. 11. Subjekt zu קָרַבּוּ ist עַבְדֵי הַיָּדֵי. Das Verb steht im Masculin. vor dem Nomen im Genus fem. nach G-K 145 p. Syr. Targ. קָרַבּוּ: »Zahlreich machen ihre Schmerzen diejenigen welche u. s. w.«. Das Qal wird bezeugt von LXX Aq. Sym. Theod. Hier. — Die Worte אֶהְרֵי מֵהֵרִי fasst bereits Aq. als einen Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר auf, welcher von dem Nominalsuffix in עַבְדֵי הַיָּדֵי abhängig ist, vgl. G-K 155 f. — Unter עַבְדֵי הַיָּדֵי verstehn Theod. Quinta Hier. Targ. Götzenbilder; da aber hierfür sonst ausschliesslich der maskulinische Plural עַבְדֵי הַיָּדֵי gebräuchlich ist, so wird man das Wort mit LXX Aq. Sym. Syr. als Schmerzen zu verstehn haben, vgl. Jes 6514 die Anrede an die götzdiennerischen Israeliten: »ihr werdet schreien vor Herzeleid«. — Der Sinn der Worte אֶהְרֵי מֵהֵרִי ist ungewiss. Da es sich im folgenden ohne Zweifel um Götzendienst handelt, so hat es keine Bedenken, אֶהְרֵי im Sinne von אֶל אֶהְרֵי zu nehmen, wie Jes 428 4811. Man mag an die Götzen Gad oder Meni Jes 6511 denken. Schwieriger ist מֵהֵרִי. Dem Zusammenhang nach muss das Wort irgendwie die Hingabe an den fremden Gott bezeichnen. Die meisten der alten Übersetzer (LXX Theod. Sym. Hier. Syr. Targ.) geben ihm die Bedeutung »eilen«, die sonst nur das Piel hat, vgl. Luther: »die einem andern nacheilen«; jedoch ist dies sprachlich nicht möglich. Auch Aquilas Lesart οἱ ἄλλον ἐκάλωσαν (הֵקְדָּן) befriedigt nicht. Die im Anschluss hieran früher von mir vorgeschlagene Konjekture מֵהֵרִי »welche einen andern eingetauscht haben« (10620 Jer 211) scheidet daran, dass der Akkusativ bei מֵהֵרִי dasjenige bezeichnet, was man beim Tausch weggibt, während das Eingetauschte durch אֶל eingeführt wird; es müsste also heissen מֵהֵרִי אֶל אֶהְרֵי. Hitz. und ähnlich Wildeboer erklären: »die einen Andern umwerben«. Das Bild von der Ehe auf das Verhältnis des Menschen zur Gottheit angewandt ist im Alt. Test. bekannt genug. Nun bedeutet freilich קָרַבּוּ Ex 2215 »ein Weib für den gezahlten Kaufpreis (מִתָּהָר) erwerben«, und es scheint, da Jahve in dem Verhältnis nicht dem Weibe sondern dem Manne entspricht, jenes Bild nicht zu Grunde liegen zu können. Allein Wildeboers Ansicht, dass das Wort später zweiseitig gebraucht sei, scheint mir jetzt nicht mehr so unwahrscheinlich wie früher. Denn ebenso wird das syr. *mkar* (eigentl.: »kaufen«) gebraucht. Von *mkirtá* »die Verlobte« wird *mkirá* »der Bräutigam« gebildet, »da man nicht mehr daran denkt, dass jene eigentlich »die Gekaufte« ist«. Auch im Arab. wird von dem Femin. *mahira* »die für den Kaufpreis erstandene Frau« ein Mask. *mahir* gebildet, s. ZDMG 40 S. 154 u. vgl. ThT 1893 S. 610 ff. Damit ist auch für hebr. מֵהֵרִי die Möglichkeit eines Verlassens der ursprünglichen Bedeutung erwiesen. Es bleibt nur die Schwierigkeit, dass die alten Übersetzer die Bedeutung »freien« nicht anerkennen, und dass sie auch im nachbibl. Hebr. nicht nachgewiesen ist. 4b Der Sänger weist die Gemeinschaft mit den Abtrünnigen voll Abscheu zurück. Richtig erläutert Bar Hebraeus: »Ich will ihren Götzen nicht opfern«. Trankopfer von Blut sind blutige Trankopfer. קָרַבּוּ steht zur Bezeichnung des Stoffes wie 4514 al. Die blutigen Trankopfer sind nicht eigentlich zu verstehn, sondern der Dichter denkt an die Greuel der abtrünnigen Israeliten, welche ihre Kinder den Götzen schlachteten und dabei Trankopfer spendeten, Jes 575f. 6511. — Das Suffix in עַבְדֵי הַיָּדֵי geht auf die Götzendiener, deren Name Jes 6515 als Fluchformel dient. 5 הֶקְדָּן ist das erb- und eigentümliche Grundstück. Israels Erbgut ist Jahve,



- <sup>5</sup>Jahve ist mein Besitzteil und mein Becher;  
du bist 'allezeit' (?) mein Los.
- <sup>6</sup>Mir fielen die Lose in lieblichen Gegenden zu;  
auch gefällt mir das Erbe.
- <sup>7</sup>Ich preise Jahve, der mich beraten hat;  
auch nachts mahnen mich meine Nieren.
- <sup>8</sup>Ich habe Jahve beständig vor mir;  
wenn er zu meiner Rechten ist, so wanke ich nicht.
- <sup>9</sup>Darum freut sich mein Herz und frohlockt mein Gemüt,  
auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen.
- <sup>10</sup>Denn du wirst mein Leben nicht der Unterwelt preisgeben,  
wirst deinen Frommen nicht das Grab sehn lassen.

Jer 10<sup>16</sup> 51<sup>19</sup>. Dagegen hatten die Abtrünnigen Steinfetische zu ihrem הַלֵּק gemacht, Jes 57<sup>6</sup>. Das Bild vom Becher (vgl. 11<sup>6</sup>) bildet einen Gegensatz zu den blutigen Trankopfern v. 4. Jahve ist Israels gefüllter Becher, d. h. durch seinen Besitz werden Israel alle Freuden zu teil, vgl. 23<sup>5</sup>. — הַיָּדָיִם scheint zweite Person Imperf. Hif. von הָדָה zu sein. Jedoch existiert eine solche Wurzel im Hebräischen nicht. Nach Wetzstein bei Delitzsch kommt im heutigen Vulgärarabisch Syriens (Damaskus) das hebräischem הַיָּדָיִם entsprechende *aumaka* in der Bedeutung »weit machen« im Volksgebrauch vor. Jedoch kennen die arabischen Lexikographen ein solches Verbum nicht, und ausserdem passt es nicht zu נָדָה. Manche Ausleger halten das Wort daher für ein Partizip Qal von הָדָה »halten« mit ungenauer Orthographie und schreiben הַיָּדָיִם für הָדָה; so bereits die alten Übersetzungen. Aber abgesehen von der doppelten Unregelmässigkeit in der Schreibung ist es gewiss nicht wahrscheinlich, dass Jahve als Ergreifer oder Halter des Loses (Hier. *tu possessor sortis meae*) bezeichnet wäre. Das Wort ist vermutlich korrumpiert; Ols-hausen liest הַיָּדָיִם, vgl. Ex 11<sup>6</sup>. Andere haben הַיָּדָיִם vorgeschlagen, vgl. 73<sup>23</sup>. Der Sinn passt gut, aber die Schriftzüge sind freilich recht verschieden. 6 Zu der Freude in Gott kommt das äussere Glück hinzu. Der Gedanke vom Erbteil, welcher v. 5 bildlich verwandt war, wird hier im eigentlichen Sinne ausgeführt. Die Messschnüre הַבְּלִיִּים stehn metonymisch für den abgemessenen Grundbesitz. Das Verb נָדָה deutet darauf hin, dass derselbe durch's Los verteilt wurde. הַיָּדָיִם sind Job 36<sup>11</sup> »Annehmlichkeiten«, was im Psalm keinen rechten Sinn gibt. König (Syntax 244 b) will הַבְּלִיִּים (*sortes*) ergänzen. Am einfachsten versteht man das Wort von den lieblichen Gegenden Kanaans; vgl. für die Form הַיָּדָיִם Jer 17<sup>6</sup> »verdorrte Gegenden«, und für den Sinn Ps 106<sup>24</sup> Mal 3<sup>12</sup>. — הָאֵל führt das dem objektiven Tatbestande entsprechende subjektive Gefühl ein. — Über die Form הַיָּדָיִם vgl. G-K 80g. LXX Syr. ergänzen »mein«, gegen Hier. Targ. — הָאֵל, im Hebr. nur hier, ist ein im Aramäischen gewöhnliches Wort in der Bedeutung »gefallen«, z. B. Dan 4<sup>24</sup>. 7 »Beraten hat«, nämlich so zu handeln, wie ich getan; dem Zusammenhang gemäss wird man das Wort passend auf die angetretene Heimkehr aus Babel beziehn. — Die Nieren als Sitz der Empfindung mahnen zum Dank, vgl. אֲזַכֵּיר im Parallelgliede, und Prv 23<sup>16</sup>. Das Perf. הָדָה von der erfahrungsmässigen Tatsache, G-K 106k. 8 Eigentlich: »Ich habe Jahve vor mich gestellt«, d. i. ich habe ihn vor Augen und im Herzen. — Zur Rechten steht der Beschützer 1215. Wenn Israel Jahve als seinen Beschützer hat, so kann es allen Gefahren trotzen, es wird ihnen nicht unterliegen. בַּל אֲשַׁוּת wie 10<sup>6</sup> 15<sup>5</sup>. 9 כְּבוֹדִי wie 7<sup>6</sup>. Seele und Leib sind zusammenfassende Bezeichnung des menschlichen Wesens, 63<sup>2</sup>. Das erste Versglied malt die durch nichts gestörte Seelenfreude, das zweite die äussere Sicherheit. 10 Der Grund für diese Freude und Sicherheit ist der, dass Israel weiss, Jahve wird es vor dem Rachen der Unterwelt bewahren. נַשְׂיִי dient zur Umschreibung des Pronomens »mich« und ist soviel wie הַסִּירִיךָ im Parallelgliede, שְׂאוֹל und שְׂהִי sind Synonyma, insofern die Vorstellung von der Scheol in mancher Beziehung vom Grabe abstrahiert ist. Der

<sup>11</sup>Du wirst mir den Weg des Lebens kund tun;  
Fülle von Freuden ist vor deinem Antlitz,  
Wonnen in deiner Rechten immerdar.

17. *Bitte um Recht gegen die ruchlosen Feinde.*

<sup>1</sup>Ein Gebet; von David.

Höre Jahve, eine gerechte Sache,  
merk' auf mein Schreien,  
Vernimm mein Beten mit Lippen sonder Trug.

Inhalt des 10. Verses gibt, wenn er auf einen einzelnen Israeliten bezogen wird, keinen Sinn; denn kein einzelner Israelit konnte hoffen, nie zu sterben. Nur von Israel als Gesamtheit gilt es, dass es das Grab nicht sehn, d. h. nicht untergehn wird. Das Kethib  $\text{לֹא יִסְתָּחַד}$  d. i. die Israeliten ist eine erklärende Variante; das Qere wird durch die besten Handschriften und alle Versionen gestützt und gibt einen besseren Sinn; denn nicht von den einzelnen Israeliten sondern nur von Israel gilt es, was der Sänger sagt. — Die negativen Aussagen des 10. Verses werden erläutert und vervollständigt durch die positive Wendung des 11. Das Leben ist nicht die einfache Existenz auf Erden, sondern der Genuss der Freuden, welche aus der Gemeinschaft mit Gott entspringen; vgl. Kleinert in StKr 1895 S. 693 ff. —  $\text{לֹא יִסְתָּחַד}$  übersetzen LXX unrichtig *ἐγνώρισάς μοι*; das Imperf. muss ebenso verstanden werden wie in v. 10. Richtig Hier. *ostendes mihi*. Der Weg des Lebens ist der, welcher zum Leben führt, Prv 1017. Israel erwartet, dass Jahve, der es beraten hat, den es beständig sich vor Augen stellt, es auch in Zukunft den rechten Weg führen wird. Es meint damit die Treue gegen Jahve; auch sie ist bedingt durch die göttliche Unterweisung. — Das zweite und dritte Versglied entfalten in zwei selbständigen Sätzen den Begriff des Lebens. Die Freuden vor Jahves Antlitz sind diejenigen, welche aus der Gewissheit entspringen, dass sein gnadenreiches Antlitz über den Seinen leuchtet, vgl. 47. — Theod. sprach  $\text{לֹא יִסְתָּחַד}$  aus, eine Deutung, die auch der Midrasch (Wünsche 127) kennt. — Die Wonnen liegen in Jahves rechter Hand, weil er im Begriff steht, sie zu spenden. Sie umfassen alle die Segensgaben, deren Israel sich rühmen darf.

17

In einem dreimaligen Aufruf (v. 1. 6. 13) bittet der Sänger Jahve, ihm Recht und Hülfe zu gewähren. Er begründet seine Bitte zuerst mit dem guten Recht seiner Sache. Er ist frei von Schuld; seine Gesinnung ist lauter, und er hat seinen Wandel geführt gemäss den Forderungen des göttlichen Gesetzes 1—5. Der zweite Aufruf sucht Jahve zum Einschreiten zu bewegen durch eine Schilderung der drohenden grausamen Feinde 6—12. Der dritte bittet um ihre Vernichtung und schliesst mit dem Ausdruck gläubensvoller Gewissheit, dass nach der Unglücksnacht der Morgen anbrechen wird, an dem das Gnadenlicht des göttlichen Antlitzes dem jetzt unterdrückten Gerechten aufgehn wird 13—15.

Um zu bestimmen, wor der Sänger ist, ist zunächst festzustellen, wen wir unter dem Feinde zu verstehn haben, von dem er gewalttätig behandelt wird. Es ist nicht ein einzelner, sondern eine Mehrheit, die den Sänger umgibt und ihn zu verderben trachtet v. 7. 9. 10. 11. 14. Der v. 12. 13 eintretende Singular erklärt sich aus einer Personifikation. Die Feinde erscheinen als grausam, gefühllos und hochmütig. Sie liegen auf der Lauer wie ein Löwe, um unvermutet über den Sänger herzufallen. Sie trachten danach, in das Land einzufallen v. 11, und sie »verwüsten« v. 9. Diese Schilderung zeigt, dass es sich nicht um private Feindschaft handelt, auch nicht um die Rotte gewalttätiger gottvergessener Israeliten, sondern um einen auswärtigen Feind.  $\text{לֹא יִסְתָּחַד}$  v. 13 (vgl. v. 9  $\text{לֹא יִסְתָּחַד}$ ) ist also wie z. B. 96 Bezeichnung eines heidnischen Volks.

<sup>2</sup> Von deinem Antlitz lass mein Recht ausgehn;  
deine Augen sehen richtig.

<sup>3</sup> Prüfst du mein Herz, suchst du es auf bei Nacht,  
erprobst du mich: du findest kein 'böses Sinnen' bei mir,  
Nicht übertritt mein Mund.

Auch der Sänger ist nicht eine Einzelperson. Denn wenn er auch meistens in der ersten Person Singularis redet, so tritt ganz gleichbedeutend doch auch der Plural ein v. 11 »unsere Schritte«, vgl. v. 7 *הִיָּסִים*. Das »Verwüsten« v. 9 gibt einen ungleich besseren Sinn, wenn man das Wort auf das Volk oder das Land bezieht, als wenn man dabei an einen einzelnen denkt. Auch in diesem Psalm redet die Gemeinde. Sie ist von grausamen Feinden umgeben, die sie vernichten wollen. Und doch weiss sie, dass sie jenen gegenüber Recht hat. Dies Recht Israels gegenüber den Heiden ist jetzt unterdrückt. Aber Jahve wird es ans Tageslicht bringen. Es kommt eine Zeit, da den Gottlosen bis ins dritte Geschlecht vergolten wird v. 14, Israel aber gerechtfertigt sich am Heil seines Gottes sättigt. Dass diese Zeit bald erscheine will der Psalm erbitten.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht feststellen. Der Text ist mehrfach korrumpiert.

Metrum. Obgleich einzelne Verse das Schema 4 + 4, 4 + 3, 3 + 3 zeigen, kann ich doch ein regelrechtes, wenn auch gemischtes Metrum nicht erkennen.

1 *פָּדָקָךְ* parallel mit *רִיבֵי*, ist Objekt zu *שִׁמְרָה*. Das Wort bezeichnet hier nicht eine subjektive Eigenschaft, sondern einen objektiven Tatbestand, eine gerechte Sache, wie 3527 376 4010 Job 629 352. Der Sänger betont, dass die Sache, welche er Jahve vortragen will, eine gerechte ist, weil er weiss, dass Jahve einer ungerechten Sache sein Ohr nicht leiht, vgl. Prv 1529 289 Job 279 3513 Ps 6618 Jes 115. Er sagt absichtlich nicht *פָּדָקְךָ*, weil er nicht die Person sondern die Gerechtigkeit der Sache in den Vordergrund stellen will. Die Rechtssache, die er vor Jahve bringt, besteht darin, dass Israel, obwohl ohne Tadel (v. 3), von den Feinden aufs grimmigste verfolgt wird. Die Übersetzung »Jahve (Gott) der Gerechtigkeit« verstösst gegen Akzente, Parallelismus und Grammatik. — *רִיבָה* Geschrei I Reg 2236, hier als bittendes, parallel mit *הִזְעָה*, wie I Reg 828 Jer 716 Ps 612. — *לֹא שִׁוְרֵי מַרְמָה* bildet einen zusammengesetzten Begriff (Lippen, die ohne Falsch; das Gegenteil 7836), welcher als ganzer unter dem Einfluss der Präposition *בְּ* steht. Der ganze Satz ist als ein an *הַזְעִירִי* eng angeschlossener Relativsatz aufzufassen; er steht in chiasmatischem Parallelismus zu *פָּדָקָךְ*. 2 Der Dichter fügt zu der Bitte um Erhörung die weitere hinzu, Jahve möge Israels Recht als solches promulgieren. *מִשְׁפָּט* ist das richterliche Urteil Jahves mit Einschluss der Urteilsvollstreckung, 95. Das Antlitz Jahves bezeichnet ihn selbst, sofern er sich der Welt zeigt, Lev 924 Num 1711 Est 119. — *יָצָא* vom Ergahn des richterlichen Urteils Hab 14. — v. 2b enthält den Grund für die 2a ausgesprochene Bitte. *מִיִּשְׁרֵים* ist adverbelle Bestimmung zu *הִזְעִירִי* Jes 3315; weil Jahve richtig sieht, d. h. die Dinge wie sie sind, deswegen darf Israel getrost bitten, dass er sein Urteil sprechen möge. 3 Der allgemein gehaltene Gedanke v. 2b wird jetzt auf die Gemeinde im besonderen angewandt. Jahve wird sie frei finden von Sünde in Gedanken, Worten und Taten. 3a ist ein Bedingungssatz, in dem *בְּלִי לִיבָא* den Nachsatz bildet, vgl. G-K 159h. *לְבַי* ist Objekt auch zu *בִּקְרָה*. Die Nacht ist die Zeit, in welcher die Gedanken frei von aller Verstellung Gott am offensten vorliegen. — Über *בִּרְפָּתֵי* vgl. G-K 59h. Das Wort bedeutet hier: auf seine Echtheit erproben, wie der Goldschmied es tut, 262. — *הַמַּבֵּט* steht nach der massoretischen Akzentuation ohne Objekt. 3b bildet danach ebenfalls einen Bedingungssatz: »Sann ich Böses, so kam es nicht über meinen Mund«. Über die Betonung von *זִמְרֵי* vgl. G-K 67k und ee. Allein dieser Ruhm wäre nicht fein. LXX Aq. Sym. Hier. Syr. (*cogitationes meas*) sprechen *זִמְרֵי* aus und verbinden dies als Objekt mit *הַמַּבֵּט*, wobei sich das Suffix nicht auf wirklich vorhandene, sondern auf nur als möglich vorausgesetzte böse Gedanken beziehen würde,



- <sup>4</sup> Beim Tun der Menschen habe ich nach dem Wort deiner Lippen  
mich 'gehütet vor' des Tyrannen Wegen,  
<sup>5</sup> Meine Schritte hielten fest an deinen Geleisen,  
da wankten meine Füße nicht.  
<sup>6</sup> Ich rufe dich an, denn du antwortest mir, Gott;  
neige mir dein Ohr, vernimm meine Rede.  
<sup>7</sup> Zeig deine Wundergnade, du Helfer derer, die sich bergen  
vor den Empörern in deiner Rechten.  
<sup>8</sup> Bewahre mich wie die Pupille im Auge,  
birg mich im Schatten deiner Flügel  
<sup>9</sup> Vor den Gottlosen, die mich verwüsten,  
meinen Feinden, die mich mit Gier umringen.  
<sup>10</sup> Sie haben ihr Fettherz verschlossen;  
in Hochmut redet ihr Mund.

wie 1824: böse Gedanken, die ich hätte haben können, die aber in Wirklichkeit nicht vorhanden waren. Derselbe Gedanke wird erreicht, wenn man יִלְחִי als Infinitiv nach Analogie der Verba ה"ל auffasst, wie הָנִיחַ 77 10; G-K 67r. — פִּי wird am einfachsten als Subjekt zu יִעֲבֹר aufgefasst, wozu als Objekt »deine Gebote« hinzuzudenken ist. Absolutes יִעֲבֹר = »sich versündigen«, kömmt sonst freilich im A. T. nicht vor; im späteren Hebräisch heisst עֲבִירָה Versündigung. 4 אֲנִי steht im Gegensatz zu אֲדָם; letzteres scheint das erfahrungsmässige (sündige) Tun und Treiben der Menschen zu bezeichnen, im Gegensatz zu welchem der Sänger sich vor Sünde gehütet hat. Trotz bösen Beispiels ist er fromm geblieben. לֵב zeitlich wie 326 לְשֹׁמֵרָה. Die zweite adverbelle Nebenbestimmung כִּי רָבִיר שְׂחִירֶיךָ enthält das Motiv für sein Verhalten. Hinter שְׂחִירֶיךָ erwartet man die Präposition כִּי Jos 6 18, wie Syr. sie bietet. Wenn sie nicht zufällig ausgefallen ist, was wahrscheinlich, muss man erklären: ich habe die Pfade des Gewalttätigen beobachtet nicht um sie innezuhalten Prv 20, sondern um mich durch sie abschrecken zu lassen. Wellh. will נִשְׂמֵרֶיךָ lesen. 5 Der Inf. abs., von LXX Sym. Theod. Hier. Targ. durch den Imperativ wiedergegeben, vertritt das verb. fin., G-K 113 gg. Wellh. liest הִקְמֵה. Die beiden Verhältnisse verhalten sich zu einander wie Grund und Folge. Die Geleise Gottes bezeichnen den Weg, welchen er vorgezeichnet hat. נִימֵט ist, anders als 155 168, vom Straucheln im sittlichen Sinne gemeint. 6 Das betonte ich fasst die Unschuldsversicherung 3. 4 zusammen: ich, ein solcher. — Das Perfekt קִרְאִיתִיךָ bezieht sich auf die Bitte v. 1. 2; diese war angesprochen in der Gewissheit der Erhörung und wird jetzt wieder aufgenommen. 7 הַגְּלוּהָ hier nicht mit persönlichem Objekt, wie 44, sondern mit sachlichem, wie 3122 Jes 28 29. — Da הִסָּה immer mit בָּ (oder תַּחַת 914) konstruiert wird, הַתְּקוּמָה mit לְ (Job 20 27), oder mit dem Akkus. (Ps 59 2 Job 27 7), so muss בִּימִינֶיךָ mit הַיְסוּסִים verbunden werden, vgl. Jes 49 2 51 16. Israel sucht vor (בְּ) den Empörern Zuflucht bei der Rechten Gottes, vgl. Dtn 33 3. v. 7 lässt ebenso wie v. 4 einen eigentlichen Parallelismus vermissen. 8 Die Pupille heisst Dtn 32 10 עֵין אִישׁוֹךְ, Thr 2 18 עֵין בַּת; der Ausdruck des Psalms fasst beides zusammen. 9 שָׂדֵה hat als Objekt gewöhnlich Länder oder Völker; daher wird auch hier an Verwüstung durch fremde Kriegsscharen zu denken sein. בְּנַפֶּשׁ zieht man, gegen die Akzente, besser zu יִקְרָא als zu אֲוִירֵי; für die Bedeutung vgl. 27 12 41 3. 10 a Der Dichter schildert die allem Erbarmen unzugängliche Gefühllosigkeit der Feinde. הִלֵּב bedeutet im Arab. und Syr. ursprünglich das die Eingeweide bedeckende Netz nebst dem zugehörigen Fett, vgl. Lev 3 3, und gilt als Sitz der Gefühle. »Sie hat mein Herz umgekehrt und mein Netz zerrissen« sagt ein Araber von einem weiblichen Wesen, das er leidenschaftlich liebt (Rob. Smith, Relig. of Sem. p. 360). Ebenso ist הִלֵּב im Ps. zu verstehn; also eigentlich: »sie haben ihr Fettnetz (dem Erbarmen) verschlossen«, vgl. I Joh 3 17. Die zuerst von v. Ortenberg aufgestellte Konjektur לְבַמִּי לְבַמִּי לְבַמִּי (sie haben ihr Herz mit Fett verschlossen) ist daher ab-

- <sup>11</sup>Unsere Schritte (?) — schon haben sie mich umringt;  
sie richten ihr Auge darauf, ins Land einzubrechen.
- <sup>12</sup>Er gleicht einem Löwen, der zu rauben begehrt,  
und einem Leu, der im Versteck liegt.
- <sup>13</sup>Auf Jahve, tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder!  
rette meine Seele vor dem Gottlosen . . . . .
- <sup>14</sup>. . . . .  
. . . . .  
Und mit deinem Aufgesparten wollest du ihren Leib anfüllen!  
Mögen die Söhne [davon] satt werden  
und was sie übrig gelassen haben ihren Kindern vererben.

zuweisen. — 10b die Konstruktion wie 35 G-K 1441. 11 Der Vers ist schwierig und sehr verschieden erklärt worden. אֲשֶׁר־נִי übersetzen LXX *ἐκβαλόντες με* = הִוְרִי־נִי. Wenn der massor. Text richtig ist, so wird eine Ellipse anzunehmen sein: Unsere Schritte beobachten sie, nein, schon haben sie mich umringt. Wegen des Dagesch forte in אֲשֶׁר־נִי vgl. Ew. 260b. — Das Qere אֲשֶׁר־נִי will unnötig erleichtern. — Der Ausdruck נִי אֲשֶׁר־נִי kümmt sonst nicht vor, doch vgl. Am 94. Die meisten Ausleger fassen לִנְיָ transsitiv wie 1810 624, und ergänzen als Objekt mich oder uns oder unsere Schritte, während בְּאֵי־נִי für לִנְיָ stehn soll: »ihre Augen richten sie darauf, mich zu Boden zu senken«, eine sehr unnatürliche Ausdrucksweise. Num 21<sup>22</sup>, der einzigen Stelle, wo נִי אֲשֶׁר־נִי vorkommt, bedeutet es: abbiegen auf Felder und Weinberge, nämlich um sie zu plündern. Num 20<sup>17</sup> steht dafür אֲשֶׁר־נִי; danach scheint hier gesagt zu sein, dass die Feinde danach ausspähen, einen Einfall in das (heilige) Land zu machen. Für אֲשֶׁר־נִי vgl. 163. 12 Vgl. 73 109 22<sup>14</sup> 575 587. ZATW 16 S. 323. 13 אֲשֶׁר־נִי im feindlichen Sinne 186 Jes 37<sup>33</sup>. — אֲשֶׁר־נִי fassen Hier. (*qui est gladius tuus*) und die jüdischen Ansleger als Apposition zu אֲשֶׁר־נִי, vgl. Jes 105; die Neueren als zweites Subjekt zu אֲשֶׁר־נִי wie 10b (durch dein Schwert). Beide Auffassungen sind nicht frei von grossen Schwierigkeiten. Denn dass der Gottlose als das Strafwerkzeug Jahves erscheint, ist dem Zusammenhange durchaus fremd. Sollte aber das Schwert Jahves als das Mittel der Errettung genannt sein, so wäre es nur natürlich gewesen, wenn der Dichter die Präposition אֲשֶׁר־נִי angewandt hätte. Der tapfere Gebrauch des »Accus. instr.« hilft über diese Schwierigkeit nicht hinweg. Die Korruption des Textes, welche im folgenden Verse ohne Zweifel vorliegt, scheint schon hier zu beginnen. Beachte die aussergewöhnliche Länge des 14. Verses. 14 Nach der Annahme der meisten Neueren hängt dieser Vers durch אֲשֶׁר־נִי in אֲשֶׁר־נִי von אֲשֶׁר־נִי v. 13 ab, und man übersetzt: »(Rette meine Seele) von den Männern durch deine Hand, Jahve, von den Männern dieser Welt«. אֲשֶׁר־נִי fasst man dann grammatisch ebenso auf wie אֲשֶׁר־נִי, vgl. zu 10b. Aber richtig bemerkt Olshausen, dass nichts überflüssiger wäre, als eine nachträgliche Erklärung des אֲשֶׁר־נִי durch אֲשֶׁר־נִי, des אֲשֶׁר־נִי durch אֲשֶׁר־נִי. Zudem haben die alten Übersetzer (*ἀπὸ τεθνηκότων*) אֲשֶׁר־נִי oder אֲשֶׁר־נִי gelesen, und der Midrasch erblickt in den v. 14 Geschilderten nicht etwa Gottlose, sondern wendet den Vers auf R. Aqiba und seine Genossen an, welche wegen Majestätsbeleidigung getötet wurden. Ebenso denkt das Targum an Gerechte, deren Söhne wegen des Martyriums ihrer Väter belohnt werden. Es gelingt nicht, dem vorliegenden Text einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Dies gilt auch noch für die folgenden Worte. Nach gewöhnlicher Annahme wird אֲשֶׁר־נִי emphatisch wieder aufgenommen und dies Wort näher dahin bestimmt, dass es Weltmenschen seien, vgl. Lk 168. Aber diese Beziehung will zu der Schilderung der Feinde in v. 12 durchaus nicht passen. Auch die Worte אֲשֶׁר־נִי אֲשֶׁר־נִי können nicht heissen: »die ihr Teil in diesem Leben haben«. Nach 1426 Koh 99 müsste gesagt sein, was ihr Teil ist. LXX übersetzen *διαμέρισον αὐτοὺς ἐν ζωῇ αὐτῶν*, und wenn freilich auch dies keinen befriedigenden Sinn gibt, so führt die Übersetzung doch auf die richtige Fährte, dass im folgenden ebenso wie v. 13 von einer Verwünschung der Feinde die Rede ist, was allein in den

<sup>15</sup>Ich werde gerechtfertigt dein Antlitz schauen,  
mich sättigen, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

Zusammenhang passt. Bereits Bar Hebraeus hat den Sinn der folgenden Worte richtig umschrieben: »Dein Gerieht über sie möge sich über drei Geschlechter erstrecken«, vgl. Ex 205. Das den Frevlern von Jahve Aufgesparte ist die Strafe, Job 2119; sie erfüllt den Leib (בטן) wie ein Feuer Job 2023, oder wie bittere Speise Job 918, vgl. 2125 (Hitzig). — תָּקַח ist derjenige Teil der Strafe, welcher an den Söhnen noch nicht vollzogen ist, und der daher den Enkeln vererbt wird. 15 Der Segen des Sängers. הִקָּח greift zurück auf v. 1; es ist aber hier das Gerechtfertigtsein, sofern Israels gerechte Sache dann als solche anerkannt ist. — In 15 b betrachten LXX Theod. Syr. הַיְמִינֶךָ als Subjekt zu הִקָּח. Da aber die הַיְמִינֶה Jahves nicht erwachen kann, umschreiben LXX ἐν τῷ ὀφθαλμῷ [μου] τὴν δόξαν σου, Theod. ändert δεξιάν σου = הַיְמִינֶךָ, Syr. הַיְמִינֶךָ. Richtig haben bereits Aq. Sym. Hier. Targ. gesehn, dass הַיְמִינֶךָ Objekt zu אֲשַׁבֵּעָ sein muss, ebenso wie im Parallelverse בָּרַךְ Objekt zu אֲהַיְהִי־אֵלִים ist. Der Säuger spricht die Gewissheit aus, dass seine Augen sich satt sehn sollen an der göttlichen הַיְמִינֶה. Sättigen vom Auge gesagt wie Koli 48 (Jes 5311). Es steht im Gegensatz zu אֲשַׁבֵּעַ v. 14. Während die Heiden sich an der Strafe sättigen, sättigt sich Israel an der göttlichen Gestalt. Über die Bedeutung des Schauens des göttlichen Antlitzes vgl. zu 117 und den Gegensatz 2225. — Die הַיְמִינֶה ist von הַיְמִינֶה nicht wesentlich verschieden, doch ist der erstere Ausdruck immerhin stärker. Eine Gestalt Jahves sah Israel bei der Offenbarung am Sinai nicht, Dtn 412; nur Moses wurde mit diesem Vorrechte begnadigt, Num 128. Ebendies erhofft hier die Gemeinde für sich. Während jedoch an den genannten Stellen die Gestalt als materielle gedacht ist, ist der Begriff im Psalm vergeistigt; es ist gemeint Gott in seiner vollen Glorie, die dem geistigen Auge der Seinen aufgehn wird, wenn die erbetene Hülfe erscheint. — Das Subjekt in הִקָּח muss dasselbe sein wie in אֲשַׁבֵּעָ, da andernfalls der Subjektswechsel angedeutet sein müsste (also nicht: wenn du erwachst). Das Erwachen versteht ein Teil der Ausleger vom Erwachen aus dem natürlichen Schlaf am andern Morgen. Doch ist durch nichts angedeutet, dass der Psalm ein Abendlied wäre. Daher kann das Erwachen nur im bildlichen Sinne gemeint sein. Aber auch an die Auferstehung nach dem natürlichen Tode (Jos 2619 Dan 122) denkt der Dichter schwerlich, denn er erwartet die göttliche Hülfe ja schon im diesseitigen Leben und setzt durchaus nicht voraus, dass er erst sterben werde, bevor ihm der Anblick des göttlichen Angesichts zu teil wird. Der Schlaf ist das Bild der Kraftlosigkeit, 766. Jahve verhängt solchen Schlaf gelegentlich über ein ganzes Volk und bestimmt, dass derselbe ewig dauern, dass das Volk nicht aus ihm erwachen soll, Jer 5139. 57. Auch das den Feinden preisgegebene Israel, in dessen Namen der Sänger spricht, schläft jetzt in diesem Sinne; vgl. Targ. zu Cnt 52 »Im Exil glichen die Israeliten einem Schlafenden, der aus seinem Schlaf nicht erweckt werden kann«. Aber für Israel gibt es ein Erwachen, vgl. Ez 37, nämlich die Zeit, da Jahve sieh seiner wieder aunimmt. Dann wird es ihn in seiner vollen Herrlichkeit schauen.

## 18

Der Dichter hebt an mit dem Bekenntnis herzlicher Liebe zu Jahve; ihm, der ihm aus Gefahr geholfen, und ihn zu höchster Würde erhoben, singt er ein Loblied. Der Eingang v. 2—7 fasst den Inhalt desselben kurz zusammen. Der Dichter ist in Todesgefahr gewesen, die ihm durch Feinde bereitet war; er hat Jahve angerufen, und dieser hat ihn errettet. In einem farbenprächtigen Gemälde schildert der Sänger den Vorgang der Errettung. In einem Gewitter ist Jahve herabgefahren und hat die Feinde verscheucht 8—20. Der innere Grund für die Errettung war die Frömmigkeit des Sängers 21—25, denn dem Frommen erweist Gott Gnade 26—31. Noch einmal kommt der Sänger auf das zurück, was Jahve an ihm getan; er schirmt ihn im Kampfe, schlägt



18. *Dank- und Siegeslied.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; vom Knechte Jahves, von David, der an Jahve die Worte dieses Liedes richtete, als Jahve ihn aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Gewalt Sauls gerettet hatte.

<sup>2</sup>Er sprach:

Ich will dich lieben, Jahve, meine Stärke.

seine Feinde in die Flucht und machte ihm auch fremde Völker untertan 32—46. Mit dem Gelöbnis, Jahve unter den Völkern zu preisen, schliesst der Psalm 47—51.

Die davidische Abfassung ist bezeugt nicht nur durch die Überschrift des Psalms in der vorliegenden Sammlung, sondern auch durch die z. T. abweichende in einer zweiten Rezension, die sich II Sam 22 findet. Ein jedenfalls relativ hohes Alter beweisen die Entlehnungen aus v. 31 bei Prv 305; aus v. 34 bei Hab 319; aus v. 46 bei Mch 717. Die Dichter von Ps 116. 144 haben den unsern mehrfach nachgeahmt.

Für davidische Abfassung spricht folgendes. Der Dichter ist ein Heerführer und König, der siegreiche Kriege geführt und Völker, die er bis dahin nicht kannte, unterjocht hat. Es gibt keinen israelitischen König, auf den die betreffenden Aussagen des Psalms so zutreffen, wie dies bei David der Fall ist. Die halb mythisch gehaltene Schilderung der Theophanie und Bilder wie das v. 30 gebrauchte tragen jedenfalls das Gepräge grosser Altertümlichkeit an sich. Gegen davidische Abfassung darf die grosse Wortfülle und Breite im zweiten Teil nicht geltend gemacht werden; denn solche Geschmacksurteile haben keinen Wert, wo die Möglichkeit der Vergleichung mit unzweifelhaften Erzeugnissen davidischer Muse fehlt. Dagegen ist es auffallend, dass David seinen Gott »unter den Völkern« (v. 50) preisen will, was eigentlich nur im Munde des Volkes Israel verständlich ist. Auch der Ausdruck »bedrücktes Volk« v. 28 ist in Davids Munde befremdlich; nicht weniger die Versicherung der Gesetzestreue v. 22. 23, die sich nach Analogie von 173ff. leichter im Munde der Gemeinde als in dem eines einzelnen und besonders Davids erklärt. V. 51 macht auf mich den Eindruck, als ob der Dichter dem König David als einem anderen gegenüberstehe und ähnlich wie in Ps 89 und 132 dessen fortdauerndes Weiterleben in seinen Nachkommen und in der Gemeinde preist. Endlich ist die Sprache des Psalms leicht und fliessend. Letztere Erscheinung erklärt sich jedenfalls z. T. daraus, dass der für den Gemeindegebrauch bestimmte Psalm hinsichtlich seines Sprachgebrauchs ebenso wie unsere Kirchenlieder überarbeitet wurde. Diese Bearbeitung scheint aber auch den Inhalt berührt zu haben. Die zu v. 44 angemerkte Variante zeigt, dass in einer bestimmten Zeit Israel selbst sich in dem Sänger des Psalms wiedererkannte, wobei die kriegerischen Schilderungen wahrscheinlich messianisch gefasst wurden. Dass die Feinde dem Sänger heucheln werden (יִרְחֹם), wird Dtn 3329 auf Israel bezogen. Ich vermute, dass das auf einen bestimmten Anlass hin gedichtete davidische Siegeslied durch Überarbeitung für den Gebrauch der Gemeinde eingerichtet wurde. Dagegen scheint mir die Annahme, dass ein späterer Dichter den Psalm David in den Mund gelegt habe, sehr unwahrscheinlich zu sein.

Die Varianten, welche sich aus der zweiten Rezension II Sam 22 und aus den Übersetzungen ergeben, sind am vollständigsten zusammengestellt in JprTh 1882 S. 605 ff. In der Erklärung ist nur eine kleine Auswahl gegeben. Der Text des Psalters ist meistens dem in II Sam. vorzuziehen, wenngleich die letztere Rezension in Bezug auf Orthographie altertümlicher ist. Auffallend ist, dass sich in der Rezension Ps 18 einige Aramaismen finden, welche II Sam 22 fehlen, vgl. v. 2. 26. 35. 46. Keine der beiden Rezensionen ist direkt von der andern abhängig.

Metrum: Doppeldreier; v. 2. 8c. 9c. 12c. 31c. 44c. 49c. 51c einfache Dreier, v. 50 ein Sechser.

1 Die Überschrift לְדָוִד לְיְהוָה אֱלֹהֵינוּ auch 361. Von לְיְהוָה an stimmt sie überein mit Sam.; für die sechs ersten Worte hat Sam. die kürzere Fassung הוֹדָה לַיהוָה. — Zu בְּיָמֵינוּ הָיָה אֱלֹהֵינוּ

- <sup>3</sup> Jahve, mein Fels und meine Burg und mein Erretter,  
 mein Gott, mein Hort, in dem ich mich berge,  
 Mein Schild und mein Rettungshorn, meine Veste,  
 'meine Zuflucht, mein Helfer, der du mir gegen Gewalttat hilfst'.
- <sup>4</sup> »Gepriesen«, rufe ich, »sei Jahve«,  
 da wird mir geholfen gegen meine Feinde.
- <sup>5</sup> Mich hatten 'Wogen' des Todes umfassen,  
 und die Bäche des Totenreichs schreckten mich;
- <sup>6</sup> Netze der Unterwelt umstellten mich,  
 mir traten entgegen die Maschen des Todes.
- <sup>7</sup> In meiner Not rief ich Jahve an,  
 und zu meinem Gott schrie ich auf;  
 Er hörte meinen Ruf aus seinem Palast,  
 und mein Geschrei drang vor sein Angesicht zu seinen Ohren.
- <sup>8</sup> Da wankte und schwankte die Erde,  
 und die Grundfesten der Berge erbeben  
 Und wankten hin und her, denn Er war ergrimmt.

vgl. G-K 130d. — Die Copula in *וַיִּמַּד*, wofür Sam. *וַיִּמְדָּךְ* hat, dient dazu, den einen Feind namentlich hervorzuheben, G-K 154a Fussnote b. **2** Der Vers besteht aus einem Monostich, wie öfter am Anfang, z. B. 25<sup>1</sup> 66<sup>1</sup>. Bei Sam. ist er ausgefallen. — *אֶרְחֹמֶךָ* mit verlängertem Patach wie 81<sup>8</sup> *אֶרְחֹמֶךָ*. Das Verb findet sich im Hebräischen nur hier; im Syrischen ist es soviel wie hebr. *אָרַחֵב*. Der Vorschlag Hitzigs, *אֶרְחֹמֶךָ* (302) statt *אֶרְחֹמֶךָ* zu lesen, beraubt den Psalm seines tiefsten Gedankens. **3** Die Häufung der bildlichen Bezeichnungen für Gott ist augenscheinlich vom Dichter beabsichtigt. Trotzdem scheinen, da das Metrum Doppeldreier verlangt, einige Zusätze hinzugekommen zu sein. Als solche sind vielleicht zu betrachten das neben den Bildern auffallende Partizip *אֶרְחֹמֶךָ*, das man freilich auch als Substantiv *אֶרְחֹמֶךָ* 55<sup>9</sup> aussprechen kann; ferner das asyndetische *וַיִּשְׁמַע*, das erklärende Glosse zu *קָרַן יִשְׁעֵי* sein könnte; endlich in dem Zusatz aus Sam. (s. unten) *וַיִּשְׁמַע*, das neben dem identischen *הִשְׁמַעֲנִי* hässlich klingt. — *וַיִּשְׁמַע אֶת־קוֹלִי* Relativsatz, G-K 155d. — Was unter dem Rettungshorn zu verstehn, ist zweifelhaft. Man kann an die Hörner des Altars denken I Reg 22<sup>8</sup>, oder an das Horn als Waffe 22<sup>22</sup>, als Drommete Jos 6<sup>5</sup>, oder endlich *קָרַן* als Bergspitze verstehn Jes 5<sup>1</sup>. Letzteres entspricht am besten den übrigen Bildern. — Am Schlusse des Verses ist aus Sam. einzusetzen *וַיִּשְׁמַע אֶת־קוֹלִי*. **4** Der Sänger ruft *יְהוָה יִחַדְדֵנִי*, und infolge dessen wird er von den Feinden errettet. Jene zwei Worte sind sein Schlachtruf. Noch bei den heutigen Arabern ist *tahlil* (הַלֵּל) der Schlachtruf. *אֶרְחֹמֶךָ* ist eingeschoben. **5** Die Stricke (הַבֵּלִי) des Todes sind im Text versehentlich aus v. 6 eingedrungen; mit Sam. ist nach dem Parallelismus *וַיִּשְׁמַע* zu lesen, d. i. die grossen sich brechenden Wogen. Der Tod ist hier Synonym von Scheol, deren Ort unter dem Wasser ist, Job 26<sup>5</sup>. Dem entsprechend werden auch im Parallelgliede die Bäche mit JDMichaelis als *inferorum flumina* zu verstehn sein, vgl. Riehm, HbA<sup>2</sup> S. 643. Zu *בְּלִיעֵי* vgl. II Kor 6<sup>15</sup> und RE<sup>3</sup> s. v. **6** Der Tod ist als Jäger gedacht. **7** Der Palast muss hier der himmlische sein, da Jahve im folgenden von dort herabsteigt. — *לְצִנּוֹתַי* ist mit Sam. zu streichen, vgl. Job 15<sup>21</sup>. Es ist eine in den Text gedrungene Randglosse, welche bestimmt war, den Anthropomorphismus zu mildern, und durch den Pasek noch als solche gekennzeichnet wird. **8** Zu v. 8—16 vgl. die schöne Schilderung des Gewitters in einem Beduinenliede bei Stumme, Beduinenlieder S. 74. Für *וַיִּסְדֵּר הַרְיָם* hat Sam. *מִיִּסְדֵּר הַשָּׁמַיִם*. Aber von den Grundfesten des Himmels ist sonst nicht die Rede; nur die Säulen des Himmels werden Job 26<sup>11</sup> genannt. Die Grundfesten der Berge Dtn 32<sup>22</sup>. — Das Bild 9a erklärt sich nach Jer 15<sup>14</sup> 17<sup>4</sup> daraus, dass das Feuer, das Symbol des Grimmes, dessen Begleiterscheinung der Rauch ist, sich in der Nase entzündet. Der Tropus selbst ist von den wutschraubenden Tieren entlehnt, vgl. Job 41<sup>12</sup> und im Ps. v. 16d. In der Anwendung auf Jahve entspricht der Rauch den dicken aufsteigenden

- <sup>9</sup>Rauch stieg auf in seiner Nase,  
und fressendes Feuer kam aus seinem Munde;  
Glühende Kohlen fuhren von ihm aus.
- <sup>10</sup>Und er senkte den Himmel und fuhr herab;  
Finsternis war unter seinen Füßen.
- <sup>11</sup>Er fuhr auf dem Cherub und flog  
und schwebte auf Fittigen des Windes;
- <sup>12</sup>Er machte Dunkel zu seiner Hülle,  
rings um sich her zu seiner Hütte,  
'Sprühendes Wasser, Wolkendickicht'.
- <sup>13</sup>Vom Glanz vor ihm verschwanden seine Wolken;  
Hagel und feurige Kohlen!
- <sup>14</sup>Da donnerte Jahve im Himmel,  
und der Höchste liess seine Stimme erschallen.  
Hagel und feurige Kohlen!
- <sup>15</sup>Er sandte seine Pfeile und zerstreute sie,  
und 'blitzte mit Blitzen' und schreckte sie.
- <sup>16</sup>Da wurden die Betten des 'Meeres' sichtbar,  
und die Grundfesten der Erde wurden aufgedeckt  
Vor deinem Schelten, Jahve,  
vor dem Schnauben des Odems deiner Nase.
- <sup>17</sup>Er reckt aus der Höhe herab, ergreift mich,  
zieht mich heraus aus grossen Wassern,

Gewitterwolken. Dasselbe Bild auch 74<sup>1</sup> Dtn 29<sup>19</sup> Jes 65<sup>5</sup> (wo  $\text{הַשָּׁמַיִם}$  statt  $\text{הַשָּׁמַיִם}$  zu lesen ist). — Da die Blitze erst v. 15 genannt werden, so ist das Feuer 9b auf das Wetterleuchten zu beziehen. Mit den glühenden Kohlen sind wohl die feurig gefärbten Ränder der Wolken gemeint. 10 Der Himmel senkt sich bei den tiefgehenden Gewitterwolken scheinbar herab. — 10b ist ein nominaler Umstandssatz, G-K 156c. 11 Über die Cherubim vgl. Riehm HbA s. v. —  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  von  $\text{רָאָה}$ , wie ein Adler, Dtn 28<sup>49</sup>. Die Lesart in Sam.  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  ist weit weniger anschaulich. 12 Die Jussivform  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  hier ohne Nebenbedeutung, G-K 109k. Sam. hat das regelmässige  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . — 12b ist Apposition zu  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$ , 12c dagegen zu  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  in 12a. Der Ausdruck  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  »Wasserfiusternis« kommt sonst nicht vor und ist nicht recht verständlich. Sam. liest  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . Diese Wurzel findet sich noch I Reg 7<sup>33</sup> in dem Worte  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  »die Nabe«. Im nachbiblischen Hebräisch bedeutet  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  »sieben, seien« und wird gebraucht von den das Wasser aussprühenden Wolken, vgl. die Erklärung des Midrasch bei Del.<sup>5</sup> S. 185: »Siebung der Wolken«. — Auch die Zusammenstellung  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  findet sich sonst nicht. Olsh. fasst  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  »Wolken« in der allgemeineren Bedeutung »Himmel«, und übersetzt »Himmelswolken«. Mit Aq. Sym. ( $\text{ἐν παχύτητι}$ ) wird das erste Wort als Singular  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  auszusprechen sein, Job 15<sup>26</sup>. Der Text, der in Sam. mehrfach abweicht, scheint auch aus Gründen des Metrums nicht intakt erhalten zu sein; dasselbe gilt von v. 13. 13 Die Wolken verschwinden (vgl. Job 30<sup>15</sup>) gleichsam unter dem Leuchten des göttlichen Feuers. Die zweite Vershälfte ist ein bewundernder Ausruf. Der ganze Vers lautet bei Sam. sehr verkürzt  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . — 14c fehlt bei Sam. ganz; wie es scheint ist es im Psalm nur wesentlich wiederholt. 15 Die Pfeile sind die Blitze, 77<sup>18</sup>. — Das Suffix in  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  muss wegen  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  auf die Feinde, nicht auf die Blitze bezogen werden. —  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$  des mass. Textes verstehn LXX als Verb ( $\text{ἐπλήθυνεν}$ ) im Sinne von  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ ; Aq. ( $\text{καὶ πλῆθος ἀστραπῶν}$ ) als Nomen im Sinne von  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ ; Neuere als nachgestelltes in Pausa stehendes adverbiales Adjektiv, wie  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . LXX übersetzt in Sam.  $\text{καὶ ἤστραψεν ἀστραπήν} = \text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . Das scheint auch der Nachbilduer 144<sup>6</sup> gelesen zu haben; es wird daher die ursprüngliche Lesart sein. 16 Mit Sam. ist zu lesen  $\text{וַיִּשְׁפֹּר}$ . — Die Grundfesten der Erde sind der Meeresboden. Bei den hochgehenden Wogen des Gewittersturmes wird dieser gewissermassen entblösst. 17 Die



- <sup>18</sup>Rettet mich von denen, die mich mit Macht befehden,  
 und von denen, die mich hassen, denn sie waren mir zu mächtig.  
<sup>19</sup>Sie traten mir entgegen an meinem Unglückstage,  
 aber Jahve ward mir eine Stütze,  
<sup>20</sup>Und er führte mich heraus auf weiten Plan,  
 errettete mich, weil er Gefallen an mir hatte.  
<sup>21</sup>Jahve tut mir nach meiner Gerechtigkeit,  
 nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir,  
<sup>22</sup>Denn ich habe Jahves Wege inne gehalten  
 und nicht gesündigt wider meinen Gott;  
<sup>23</sup>Denn alle seine Rechte habe ich vor Augen,  
 und seine Gebote wies ich nicht von mir.  
<sup>24</sup>Und so war ich ohne Tadel vor ihm  
 und hütete mich, eine Sünde zu begehn.  
<sup>25</sup>Da vergalt mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,  
 nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.  
<sup>26</sup>Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,  
 gegen den makelfreien Mann bist du ohne Makel,  
<sup>27</sup>Gegen den Reinen bist du rein,  
 aber gegen den Verkehrten zeigst du dich falsch.  
<sup>28</sup>Ja, du hilfst elendem Volk,  
 aber hohe Augen erniedrigst du.  
<sup>29</sup>Ja, du lässt meine Leuchte scheinen;  
 Jahve, mein Gott, macht mein Dunkel helle.  
<sup>30</sup>Ja, mit dir reisse ich ein den Wall,  
 und mit meinem Gott überspringe ich die Mauer.  
<sup>31</sup>Gott — sein Weg ist ohne Makel;  
 das Wort Jahves ist geläutert;  
 Ein Schild ist er für alle die, welche sich bei ihm bergen.

Imperfecta vergegenwärtigen. Bei יִשְׁלַח ist zu ergänzen קָרוּ 1447. — Das Hifil קָשַׁי nur hier; im Qal nur noch Ex 210. 1447 wird das Wort durch ein anderes ersetzt und den meisten Versionen scheint es unbekannt gewesen zu sein. Das Wasser als Bild der Gefahr wie 69<sup>2</sup>. 3 Jes 8<sup>8</sup> al. 18 יָזַח hält Olsh. für ein im Akkus. stehendes Zustandswort (Adjektiv und Pausalform für יָזַח), daher ohne Artikel; eigentlich: »indem er ein starker«; etwas anders G-K 126z. Nach v. 49 (s. dort) wird man es als adverbrielles Substantiv (Pausalform für יָזַח wie Gen 49<sup>3</sup>) anzusehn haben. 20 בִּי הַזֵּן beherrscht die Ausführungen der folgenden Verse. 22 קָשַׁי mit קָן involviert den Begriff des Abfalls. Die Konstruktion ist prägnant. 24a vgl. Dtn 18<sup>13</sup>. — 24b מִיִּיִּי] Das Suffix ist hypothetisch gemeint; eine Sünde, die ich hätte begehn können. 26 בְּבִי die aramäische Form für hebr. בְּבִי; Sam. בְּבִי. 27 בְּבִיִּיִּי ist in Sam. verschrieben in בְּבִיִּיִּי, ebenso בְּבִיִּיִּי in בְּבִיִּיִּי. 28 עַם vielleicht in der Bedeutung »Leute« wie Gen 20<sup>4</sup> גֹּיִם. — [רְמוֹת] Der Plural des Adjektivs neben dem Dual des Nomens nach G-K 132f. Zum Gedanken vgl. Jes 2<sup>11</sup> 5<sup>15</sup>. 29 הַצֵּן נִירֵי heisst es in Sam. נִירֵי יְהוָה, so dass Jahve selbst als Leuchte des Sängers bezeichnet wird, vgl. den Eigennamen נִירֵי und Job 29<sup>3</sup> אֶלֶה־יִשְׁלַח fehlt Sam. des Metrums wegen mit Recht. 30 Hitzig u. a. übersetzen: »mit dir renne ich wider ein Heer an«. Da aber רָץ (laufen, so Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) nicht mit dem Akk. konstruiert wird, so sehnt Qimchi u. a. in רָץ ein Imperf. von רָץ für רָץ; einfacher ist es, so zu vokalisieren. Auf נִירֵי »die Schar« kann aber das Verb רָץ nicht wohl angewandt werden; Lucian in Sam. übersetzt περιπαμμένος = נִירֵי, vgl. παμμός für נִירֵי 62<sup>4</sup> 80<sup>13</sup> al. Letzteres Wort wird mit de Lagarde einzusetzen sein, da der Parallelismus auf diese Weise sehr gewiunt. — קָשַׁי wird im nachbibl. Hebr. vom Überspringen einzelner Buchstaben oder Zeilen gebraucht, so dass der Ausdruck nicht zu beanstanden ist. Des Metrums wegen lies mit Prv 30<sup>5</sup>

- 32 Denn wer ist Gott ausser Jahve,  
 und wer sonst ist ein Hort, als unser Gott?  
 33 Der Gott, der mich mit Kraft umgürtet,  
 und meinen Weg lässt ohne Anstoss sein,  
 34 Der meine Füße gleich den Hinden macht  
 und mich auf meine Höhen stellt,  
 35 Der meine Hände zum Kriege übt,  
 dass ehernen Bogen meine Arme spannen.  
 36 Du gabst mir den Schild deiner Hülfe,  
 und deine Rechte stützte mich,  
 und deine Herablassung machte mich gross 'für immer'.  
 37 Du machtest meine Schritte unter mir weit,  
 und meine Knöchel wankten nicht.  
 38 Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein  
 und kehre nicht um, bis ich sie vernichtet.  
 39 Ich zerschmettere sie, sie können nicht aufstehn,  
 sie fallen unter meine Füße.  
 40 Denn du gürtetest mich mit Kraft zum Kriege,  
 beugtest meine Gegner unter mich,  
 41 Und meiner Feinde Rücken zeigtest du mir,  
 und die mich hassen —, 'du vernichtest sie'.  
 42 Sie schreien, aber kein Helfer ist da,  
 zu Jahve, doch er erhört sie nicht.  
 43 Und ich zermalme sie wie Staub 'der Erde',  
 wie Gassenkot 'zertrete' ich sie.

לְהִשָּׁיִם statt הַהִשָּׁיִם. 32 Für אֱלֹהִים hat Sam. אֱלֹ. 33 Der Text in Sam. ist korrumpiert. — [הַמְאֹרֵי Der Artikel vertritt das Relat. Das Partizip wird fortgesetzt durch das Verb. fin. — חַיִּים hier nicht von der sittlichen Beschaffenheit, sondern im physischen Sinne integer, vgl. יָזַח Job 2123. Der Gegensatz ist עָקַשׁ Job 920 Prv 2818. 34 Comparatio compendiaria. Das tertium comparationis ist die Schnelligkeit, eine für den antiken Helden sehr wichtige Eigenschaft, II Sam 123. — Die Höhen 34 b sind durch das vorhergehende Bild veranlasst; sie sind das Revier des Wildes. »Meine Höhen« nennt der Sänger sie, weil sie ihm als Gebieter des Landes gehören. 35 נִתְחַה] Der Singular im Gen. femin. vor dem Nomen im Plural nach G-K 145k. נִתְחַה ist das aramäische Wort für hebr. נָחַה, kann aber nach Nöldeke auch althebr. sein. Das hier gebrauchte Piel hat die Bedeutung »herabdrücken«. Man spannt den Bogen, indem man ihn auf die Erde niederdrückt. Der Text steht übrigens nicht fest; LXX zu Sam. lasen נִתְחַה; vgl. auch JprTh 1882 S. 608. 35 b hat eine Hebung zu viel. Sievers macht darauf aufmerksam, dass נִתְחַה stark an נִתְחַה erinnert. — 36 Das zweite metrisch sich nicht fügende Versglied fehlt Sam. — נִשְׁמָעְתָּךְ, wofür Sam. wenig passend נִשְׁמָעְתָּךְ »dein Erhören«, LXX Theod. Syr. ebensowenig passend ἡ παιδεία σου = נִשְׁמָעְתָּךְ haben, wird von Aq. Quinta Hier. ἡ πρῶτης σου übersetzt; es ist eigentlich die Selbsterniedrigung, daher Demut, und hier Herablassung. Olsh. Wellh. wollen lesen נִשְׁמָעְתָּךְ. — Am Schluss des Verses haben LXX noch εἰς τέλος = לְעַד, was vom Metrum gefordert wird. 37 Grosse Schritte sind ein Zeichen von Kraftfülle, kurze von Krankheit und Schwäche, Job 187. 41 נָתַן עֲרָה heisst II Chr 296 den Rücken wenden, d. i. fliehen. Hier und Ex 2327 ist Jahve das Subj. zu נִתְחַה, Objekt נִתְחַה, und עֲרָה eine Näherbestimmung des Objekts, vgl. den ähnlichen Ausdruck 2113 und G-K 1171l. — LXX hier und in Sam. und Hier. lasen נִתְחַה, was besser zum Parallelismus passt; Aq. Sym. Syr. Targ. die erste Person. 42 Für עַל ist mit Sam. אֶל zu schreiben. Beachte, dass die Feinde zu Jahve schreien. 43 Da der Staub vor dem Winde nicht zermalmt wird, so ist die Lesart des Sam.-Textes אֶתְּךָ אֶתְּךָ vorzuziehen. Dem Parallelismus aber entspricht noch besser die von de Lagarde vor-

- <sup>44</sup>Du errettest mich aus Volkskämpfen,  
 machst mich zum Haupt von Nationen;  
 Volk, das ich nicht kenne, dienet mir;  
<sup>45</sup>Auf Hörensagen gehorchen sie mir,  
 die Söhne der Fremde heucheln mir;  
<sup>46</sup>Die Söhne der Fremde vergehn  
 und zittern aus ihren Schlössern hervor.  
<sup>47</sup>Es lebt Jahve und gepriesen ist mein Fels,  
 und erhaben der Gott meines Heils,  
<sup>48</sup>Der Gott, der mir Rache gibt  
 und Völker unter mich zwingt;  
<sup>49</sup>Der mich rettet von meinen 'grimmigen Feinden',  
 der du mich erhebst über meine Widersacher,  
 Dem Mann der Gewalttat mich entreisst.  
<sup>50</sup>Darum will ich dich preisen unter den Völkern Jahve, und deinem Namen  
 [spielen,  
<sup>51</sup>Der seinem König mächtigen Beistand verleiht  
 und seinem Gesalbten Huld erweist,  
 David und seinem Samen ewiglich.

### 19. Preis des Schöpfers und seines Gesetzes.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

geschlagene Konjektur על פני יהוה. — על פני würde heissen: »ich will sie ausgiessen«; doch passt dies nicht zum Kot. Sam. hat אֶתְּקָמָם אֶתְּקָמָם. Aus dem ersten Wort ist die Lesart des Psalms korrumpiert; noch LXX Syr. Targ. geben auch im Psalm אֶתְּקָמָם wieder; das zweite Wort in Sam. ist eine erklärende Randglosse. 44 Für עַם hat Sam. עַמִּי, und LXX Targ. ebenda λαόν, also עַמִּי, doch scheint letzteres eine erleichternde Lesart zu sein. Volkskämpfe ist wohl nach den Parallelgliedern zu erklären: Kämpfe, die das Volk zu bestehen hatte, und bei der Lesart עַמִּי »die mein Volk zu bestehn hatte«, nämlich mit andern Völkern. — 44b Für הַשִּׁמְרֵי hat Sam. הַשִּׁמְרֵי. — Zu שֵׁשׁ hat Lucian in Sam. die interessante Variante εἰς ἑφῶς d. i. לְאֵר; sie erinnert an Gedankenreihen des Deuterjesaias (426 496). 45 Für שֵׁשׁ אֵין steht Job 425 im Gegensatz zum Sehn mit dem Auge: die Völker unterwarfen sich dem Sänger, ohne mit ihm persönlich in Berührung gekommen zu sein, auf das blosse Gerücht von seiner Macht. — Das Heucheln 45b ist Ausdruck der erzwungenen Unterwürfigkeit. 46 Zu יָבִילי vgl. Ex 1818. — [וַיִּהְיֶינּוּ] Das Verb kommt im Hebr. sonst nicht vor; Mch 717 steht dafür in demselben Zusammenhang זָרְעוּ »sie zittern«. Im Targum zu Dtn 3225 steht זָרְעוּ für hebr. אֶתְּקָמָם. Im Sam.-Text heisst es וַיִּהְיֶינּוּ »sie gürteten sich«, was erklärt wird *accincti prodeunt ex arcibus suis*. Da aber diejenigen, welche sich dem Feinde ergeben, vielmehr das Gegenteil tun, so ist diese Lesart nicht zu gebrauchen. 48 Zu נִתְּקָרַי nur noch 474, wo Israel das redende Subjekt ist. Sam. hat dafür das schwächere וַיִּתְּקָרַי. 49 LXX (ἐξ ἐχθρῶν μου ὀφύλων) verbanden אֶתְּקָמָם אֶתְּקָמָם, so dass der Hauptrenner zu אֶתְּקָמָם zu setzen, wodurch Parallelismus und Metrum gewinnen. אֶתְּקָמָם ist casus adverbialis zu dem Participium אֶתְּקָמָם, G-K 118q, vgl. auch v. 18 695 und Thr 417. 51 Für לְדָוִד hat Lucian zu Sam. τῷ Δαυὶδ εἰς γενεάν = לְדָוִד לְדָוִד, was aber nicht in das Metrum passt.

Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit immerdar und überall. Von einem Ende des Himmels bis zum andern wandert der prächtige Sonnenball, mit seiner Glut alles durchdringend v. 2—7. Jahves Gesetz ist tadellos, lauter und rein. Es erleuchtet die Augen und erquickt die Seele; seine Befolgung bringt grossen Lohn. Möge Jahve



<sup>2</sup>Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,  
und seiner Hände Tun verkündet die Veste.

<sup>3</sup>Ein Tag sprudelt dem andern Botschaft zu,  
und eine Nacht gibt der andern Kunde.

<sup>4</sup>Nicht eine Botschaft und nicht Worte,  
deren Schall unhörbar wäre.

dem Sänger seine Schwachheitssünden vergeben, ihn vor Übermütigen bewahren und die Worte seines Liedes wohlgefällig aufnehmen 8—15.

Die beiden Teile des Psalms sind nicht ohne Berührungspunkte. Dem leuchtenden Gestirn, das im ersten Teil gefeiert wird, steht im zweiten gegenüber das augenerleuchtende Gesetz, welches auch eine Leuchte und ein Licht heisst, Prv 623. Und wenn das Gebot Jahves lauter (קָדָה v. 9) heisst, so ist dies Wort auch ein Prädikat der Sonne, Cnt 623. Dennoch können beide Teile nicht ursprünglich eine Einheit gebildet haben. Nicht nur fehlt zwischen v. 7 und 8 jeder Übergang, sondern das Metrum ist auch von v. 8 an ein anderes als im ersten Teil. v. 1--6 hat Doppelvierer (über v. 4 vgl. unten); v. 5 daneben noch einen einfachen Vierer; v. 7 Doppeldreier und einfacher Dreier. Im zweiten Teil ist der Fünfer streng durchgeführt. Zudem fehlt dem ersten Teil augenscheinlich der Abschluss. Ein späterer Dichter scheint das ihm vorliegende Fragment eines Psalms, welcher Gottes Herrlichkeit in der Natur feierte, dadurch ergänzt zu haben, dass er als Gegenstück die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes pries und den Psalm auf diese Weise zugleich zu einem Liede machte, das in den Gottesdiensten der Gemeinde gesungen werden konnte. Analogieen hierzu aus anderen Literaturen bei Cheyne, Orig. S. 213. Als Gemeindelied wird der Psalm durch v. 14 charakterisiert.

Die Verwandtschaft des zweiten Teils mit Ps 119 macht es wahrscheinlich, dass er der nachexilischen Zeit angehört. Ein Paar starke Aramaismen des ersten (v. 3. 5) machen es ratsam, auch diesen nicht über die Zeit Hiobs hinaus anzusetzen.

2 Die Schönheit des Himmels und seine Wunder strahlen die Herrlichkeit dessen wieder, der sie erschaffen hat. Den Gottesnamen *El*, nicht *Jahve*, gebraucht der Dichter, weil es sich in diesem Zusammenhange nicht um die spezielle Beziehung Gottes zu dem auserwählten Volke handelt, sondern um seine aller Welt offenbarte Herrlichkeit; כְּבוֹד (= δόξα). — מַעֲשֵׂה als Objekt in chiasmischer Anordnung vor dem Verb bezeichnet hier nicht ein einzelnes Werk, sondern das Tun Gottes, d. h. was er zu tun vermag und zu tun pflegt; vgl. ISam 194. 3 Dieser Preis der göttlichen Herrlichkeit wiederholt sich in ununterbrochener Folge. An Stelle des personifizierten Himmels tritt jetzt die Personifikation von Tag und Nacht, womit aber im Grunde der Taghimmel und Nachthimmel gemeint ist. — קָדָה weil die Rede ein ununterbrochen sprudelnder Quell ist, 782. — קָדָה das aramäische Wort für hebr. קָדָה, das schon v. 2 verwendet war. 4 Der Sinn des Verses ist zweifelhaft. Die oben gegebene Übersetzung entspricht der Auffassung der alten Übersetzer, Hitzigs u. a. (Hitzig: »sie rufen Einem die Ehre Gottes laut zu, indem ihr Schall an das Ohr des Geistes schlägt«). Also eine Litotes. Das Part. קָדָה von dem was dauernd geschieht; der ganze Satz 4b ein Relativsatz. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass diese Litotes wenig poetisch ist. Auch der Gebrauch des קָדָה wäre nicht einwandfrei. Andere: »ohne Rede, ohne Worte, ohne dass ihre Stimme gehört wird«; also eine lautlose Beredsamkeit. Diese Auffassung scheitert daran, dass קָדָה in v. 4 in keinem andern Sinn genommen werden darf als in v. 3. Olsh. u. a. betrachten den Vers als eine in den Text gedrungene erläuternde Glosse zu v. 3, welche besagen sollte, dass die v. 2 und 3 gebrauchten Ausdrücke nicht eigentlich zu verstehen seien (»nicht wirkliche Rede, nicht wirkliche Worte sind ihnen, sondern es ist nur so gut als wenn die Himmel redeten u. s. w.«). Aber abgesehen von dem nicht erklärten Gebrauch des poetischen קָדָה in durchaus prosaischer Rede würde eine solche Mahnung, die Worte des Dichters nicht eigentlich aufzufassen, doch selbst im Munde eines

- <sup>5</sup>Über die ganze Erde geht aus ihr Mass,  
und bis ans Ende der Welt ihre Worte.  
Dem Sonnenball hat er ein Zelt in ihnen gegeben,  
<sup>6</sup>Und der, wie ein Bräutigam, der aus seiner Kammer tritt,  
freut sich wie ein Held, zu laufen die Bahn.  
<sup>7</sup>An einem Ende des Himmels tritt er hervor,  
und sein Umlauf reicht bis zum andern;  
Und nichts ist verborgen vor seiner Glut. —  
<sup>8</sup>Jahves Gesetz ist ohne Tadel,  
erquickt die Seele;  
Jahves Zeugnis ist zuverlässig,  
macht den Einfältigen weise.  
<sup>9</sup>Jahves Befehle sind recht,  
erfreuen das Herz;  
Jahves Geheiss ist lauter,  
erleuchtet die Augen.  
<sup>10</sup>Jahves 'Wort' ist rein,  
bleibt ewig bestehn;  
Die Verordnungen Jahves sind Wahrheit,  
sind gerecht allzumal;

nüchternen Glossators allzu banal sein. Eher möchte der Vers, der ein anderes Metrum aufweist (Doppeldreier), ein an den Rand geschriebenes Zitat aus einem Gedicht verwandten Inhalts sein. 5 Der Lobpreis des Himmels ist, wie zu allen Zeiten so auch an allen Orten vernehmbar.  $\text{מִן־הַשָּׁמַיִם}$ , von Aq.  $\delta \kappa\alpha\tau\omega\acute{\nu}\nu \alpha\upsilon\tau\omega\acute{\nu}$  wiedergegeben, bezeichnet eigentlich die Messschnur, hier metonymisch den wohl abgemessenen Bau des Himmels, welcher alle Welt zum Preise Gottes auffordert; so Raschi. Lud. Cappellus und nach ihm Neuere wollten  $\text{מִן־הַשָּׁמַיִם}$  lesen und das Suffix auf Tag und Nacht beziehn, was wegen  $\text{סֵע}$  unmöglich ist. Aber LXX ( $\delta \varphi\theta\acute{o}\gamma\gamma\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\acute{\nu}$ ), Sym. ( $\delta \eta\chi\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\acute{\nu}$ ), Hier. (*sonus eorum*) bezeugen diese Lesart nicht, denn für  $\text{לֵךְ}$  gebrauchen sie  $\varphi\omega\eta\acute{\nu}$ , vox. — Im letzten Versgliede tritt die Sonne als Repräsentant des Himmels auf. Der Himmel selbst ist ihr prächtiges Zelt, vgl. Gen 117. Das Suffix in  $\text{בַּהֵם}$  bezieht sich, ebenso wie die vorhergehenden, auf  $\text{הַשָּׁמַיִם}$ . 6 Der Vergleich mit einem jugendkräftigen Helden lässt sich in der Übersetzung nur ungenügend wiedergeben. Die Hervorhebung des Laufes lag um so näher, als das hebräische Wort für »Sonne« schon etymologisch den Begriff der Geschäftigkeit ausdrückt. Schnelligkeit im Lauf ist für den hebräischen Begriff des Heldentums wesentlich, vgl. 1834 IISam 123 218. In dem Vergleich mit dem Bräutigam, genauer jungem Ehemann, ist das tertium comparationis das Strahlende und Lebensfrische.

8 Das Gesetz ist hier augenscheinlich das geschriebene. —  $\text{יָסוּד}$  wird gesagt von den Opfertieren, die keinen Fehler haben. LXX  $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\varsigma$  Aq.  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ . Das Gesetz ist frei von Fehlern. —  $\text{נִפְשָׁם}$  bedeutet eigentlich: die Seele ins Leben zurückrufen, vgl. Thr 111, dann allgemeiner »erquickten«, Thr 116 Rt 415. — Während die Aussage des crsten Versgliedes das Gesetz nach seiner objektiven Beschaffenheit kennzeichnet, sagt das zweite Glied aus, welchen Einfluss es auf das Gemüt des Menschen ausübt. Ebenso in den folgenden Versen. Über die Konstruktion der Partizipien mit dem Genetiv vgl. G-K 116g. —  $\text{יָרֵא}$  ist Synonym zu  $\text{יָרֵא}$ ; das Gesetz heisst so, sofern es den göttlichen Willen bezeugt. 10  $\text{יָרֵא יֵרֵא יֵרֵא}$  kann hier, wo es sich um lauter Bezeichnungen des Gesetzes handelt, nicht die subjektive Gottesfurcht des Einzelnen bezeichnen, sondern höchstens die israelitische Religion im objektiven Sinne. Aber DHMüller (Strophenbau und Responion) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass an Stelle von  $\text{יֵרֵא}$  ursprünglich ein weiteres Synonym für das Gesetz, nämlich  $\text{אֲמִרָה}$  stand, vgl. 127 1831 Prv 305. —  $\text{אֲמִרָה}$  wie Neh 913  $\text{אֲמִרָה}$ ; sie sind nicht vom Lügengriffel (Jer 88) geschrieben,

- <sup>11</sup>Sie die begehrenswerter sind als Gold,  
ja, viel Feingold;  
Und süsser als Honig,  
ja Wabenseim.
- <sup>12</sup>Auch dein Knecht lässt sich durch sie warnen;  
wenn er sie beachtet, hat er reichen Lohn.
- <sup>13</sup>Die Verirrungen — wer merkt sie?  
von den verborgenen sprich mich los.
- <sup>14</sup>Auch mit Übermütigen verschone deinen Knecht,  
lass sie nicht über mich herrschen;  
Dann werde ich ohne Tadel sein und losgesprochen  
vom grossen Abfall.
- <sup>15</sup>Mögen genehm sein die Worte meines Mundes  
und das Dichten meines Herzens  
Vor dir 'beständig' Jahve,  
mein Hort und mein Erlöser.

sondern sie sind der wirkliche Ausdruck des Willens Jahves. Die Folge davon ist, dass sie gerecht sind. 11 [הנהמרים] Der Artikel dient zur Einführung einer neuen Aussage über die Ordnungen und Rechte Jahves, G-K 126b. Das Partizip hat die Bedeutung *desiderabilis*, G-K 116e. — Das ו in וימשו und וינשו ist das Waw explicativum, G-K 154 Fussnote b. — v. 11 ist metrisch nicht frei von Anstössen. DHMüller hebt sie und gewinnt zugleich in Analogie zu Ps 119 (s. dort) zwei weitere Synonyme für das Gesetz, indem er liest: וינשו וימשו וינשו וימשו vgl. Prv 16<sup>24</sup>. 12 Der redende נִדְבָרֵי־יִשְׂרָאֵל ist Israel, vgl. Jer 30<sup>10</sup> und Deuteriojesaias. — נִדְבָרֵי ist Nifal tolerativum, G-K 51c. Das Partizip bezeichnet das, was dauernd geschieht. 13 Nicht absolute Sündlosigkeit soll behauptet werden, sondern nur dies, dass der Sänger sich von Sünden »mit erhobener Hand«, d. h. von Empörungssünden frei gehalten hat, vgl. Num 15<sup>27</sup>—31. Die שגיאות beruhen entweder auf Unachtsamkeit oder auf Unwissenheit; im letzteren Falle heissen sie נִשְׁכָּחֹת. — Das Piel נִקְהָה hat deklarativen Sinn, Job 10<sup>14</sup>. 14 Auf die Bitte um Vergebung der unbewussten Sünden folgt die weitere um Schutz vor hochfahrenden Bedrückern der Gemeinde. וְזָרִים, wofür LXX זרים lasen, ist nirgends Abstractum (»Übermut«, so D. Kimchi, Hitzig), sondern immer Concretum. 86<sup>14</sup> Jes 13<sup>11</sup> bezeichnet es die übermütigen heidnischen Bedrücker Israels, Ps 19 wohl die frechen Gesetzesübertreter, welche die Frommen unterdrücken, vgl. 119<sup>21</sup>. 51. 69. 78. Die Gemeinde bittet, mit ihrer Herrschaft verschont zu bleiben, d. h. ihr nicht preisgegeben zu werden; וְזָרֵךְ wie 78<sup>50</sup> Job 33<sup>18</sup>, vgl. den Parallelismus אֵל יִשְׁכַּח בִּי. — Die zweite Vershälfte schildert die Wirkung der Erfüllung dieser Bitte: die Gemeinde wird tadellos dastehn, es wird zu Tage treten, dass Jahve ihr den grossen Abfall vergeben hat. Aus dem göttlichen Schutz, den die Gemeinde geniesst, wird sie schliessen dürfen, dass Jahve nun nichts mehr an ihr auszusetzen hat. וְזָרֵם (LXX ἄμωμος ἕσονται, vgl. Eph 5<sup>27</sup>), Pausalform zu וְזָרֵם, von זָרַם aus זָרַם (so in 5 Codd. Kennikott) mit Aufgeben der Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung entstanden. Vgl. über diese Bildung der Verba ע"ג G-K 67g, und in bezug auf Ersatz für die aufgehobene Verdoppelung G-K 20n. — וְנִקְרַחֵי ist das Passiv zu dem deklarativen Piel v. 13. Unrichtig LXX Hier. und Neuere *mundabor*. — Der grosse Abfall (עָזָבֵךְ eigentl. Treubruch, nicht »Abirren«) ist derjenige, welcher Israels Untergang herbeigeführt hat. Dieser ist zum Teil im Exil gebüsst. Aber die fortdauernde Herrschaft der Frevler zeigt, dass die Sühne noch nicht vollständig war. Erst wenn jene nicht mehr herrschen, wird es sich zeigen, dass Jahve Israel ganz von seinem grossen Abfall freigesprochen hat. So erklärt sich auch die Benennung וְזָרֵם v. 15. Jahve heisst so, weil er Israel erlöst hat, Jes 44<sup>24</sup> u. ö., und weil er diese Erlösung einst vervollständigen wird. — Bei וְזָרֵךְ v. 14 ist mit Hupfeld statt Munach der Ole wjored einzusetzen. — 15 וְנִקְרַחֵי stat. constr. von וְנִקְרַחֵי mit auf-



20. *Salvum fac regem.*

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.  
<sup>2</sup>Dich erhöre Jahve in der Not,  
 dich hebe empor der Name des Gottes Jakobs!  
<sup>3</sup>Er sende dir Hülfe vom Heiligtum  
 und stütze dich von Zion her.  
<sup>4</sup>Er gedenke an all deine Gaben  
 und dein Brandopfer erkenn' er als fettes an. Sela.  
<sup>5</sup>Er verleihe dir, was dein Herz begehrt,  
 und erfülle all dein Planen.  
<sup>6</sup>Wir wollen jubeln über deinen Sieg  
 und im Namen unsers Gottes die Fahne schwingen,  
 Jahve wird alle deine Wünsche erfüllen.

gehobener Verdoppelung des  $\aleph$  und Verfärbung des ursprüngl. Chirek in Segol beim Guttural. — LXX lasen hinter  $\aleph$   $\aleph$  noch  $\aleph$  wie 716 al., was durch das Metrum als ursprünglich erwiesen wird.

## 20

Die Gemeinde bittet Jahve, ihrem in den Kampf ziehenden König den Sieg zu verleihn. Es ist ein Tag der Gefahr, dem er entgegengeht (v. 2); Israel ist äusserlich schwach (v. 8. 9), aber es ist stark durch seinen Gott, und deswegen wird es mit seinem König über die mächtigen Feinde triumphieren.

Für welchen israelitischen König das Gebet zuerst gesprochen worden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia denkt an Hiskias. Cheyne will diesen und den folgenden Psalm aus der makkabäischen Zeit erklären; vgl. darüber zu v. 8. In einer Zeit, wo Israel keinen König mehr hatte, lag es nahe, den Psalm auf den Messias zu deuten; so »Einige« bei Aben Esra.

Das Metrum ist nicht durchsichtig. v. 2. 8 (wenn man  $\aleph$  mit LXX Cod. Alex. streicht) sind Doppelvierer, v. 9. 10. 7bc Doppeldreier, 7a Sechser. Bei den übrigen Versen muss ich vorläufig auf den Nachweis des Rhythmus verzichten.

2 Dass das Volk oder jedenfalls eine Mehrzahl redet, ergibt sich daraus, dass im Fortlauf der Rede v. 6 die erste Person Pluralis auftritt. —  $\aleph$  = er stelle dich auf einen Ort, einen  $\aleph$ , wo du vor den Angriffen der Feinde sicher bist. 3  $\aleph$  = die dir zu gewährende Hülfe, vgl. G-K 135m. 4  $\aleph$  bezeichnet hier nicht, wie in der Opfergesetzgebung, speziell das vegetabilische Opfer, welches eine Beigabe zu den blutigen Opfern bildet, sondern hat wie Gen 44 die allgemeine Bedeutung »Gabe«; so Aq. Sym.  $\aleph$  d. i.  $\aleph$ . — Das Piel  $\aleph$  hat deklarative Bedeutung (G-K 522): für fett erklären, d. i. als ein ihm wohlgefälliges anerkennen, vgl. Mal 113. Die Endung  $\aleph$  ist als Verlängerung des Imperfekts zu betrachten, wie Jes 519  $\aleph$ , wobei dann das  $\aleph$  an Stelle des gewöhnlichen  $\aleph$  getreten ist, vgl. G-K 27u. Vermutlich ist aber vom Dichter  $\aleph$  oder  $\aleph$  (Jes 265) beabsichtigt gewesen. 5 Der Plan ist derjenige, welchen der König eben jetzt, wo er in den Kampf zieht, zur Ausführung bringen will. 6  $\aleph$  Angeredet ist nicht Jahve, sondern noch der König. Gemeint ist der sicher erwartete Sieg. Das Suffix drückt wieder wie v. 2 einen Genet. obj. aus; eigentlich: »die dir gewährte Hülfe«. —  $\aleph$  übersetzt Hier. in Anlehnung an Sym. *ducemus choros*; ähnlich Targ.  $\aleph$ , vgl. ISam 187ff. Sie betrachteten das Wort als ein Denominativ von  $\aleph$  Panier und verstanden dies metonymisch von einer mit dem Panier im Siegeszug einherziehenden Abteilung, vgl. Cnt 64. Einfacher ist es, an das fröhliche Schwenken der Fahnen nach erfochtenem Siege zu denken. Da das Wort anderweitig nicht vorkommt, haben andere nach LXX ( $\aleph$ )  $\aleph$  lesen

- <sup>7</sup>Nun weiss ich, dass Jahve seinem Gesalbten hilft,  
Ihn erhört von seinem heiligen Himmel her  
mit hülfreichen Machttaten seiner Rechten.  
<sup>8</sup>Jene durch Wagen und jene durch Rosse,  
wir aber sind durch den Namen Jahves unseres Gottes 'stark'.  
<sup>9</sup>Sie stürzen und fallen,  
wir aber stehn auf und richten uns wieder empor.  
<sup>10</sup>Jahve, hilf 'dem Könige,  
und erhöere uns', wenn wir rufen.

## 21. Dank für die dem Könige verliehenen Segnungen.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

wollen, vgl. 344 6931. Aber die Konstruktion  $\text{נִירַל} \text{א}$  ist nicht belegbar. Noch andere wollen  $\text{נִירַל}$  lesen. 7 Das betonte »nun« wird am einfachsten durch die Annahme erklärt, dass eben ein Opfer dargebracht ist (vgl. ISam 139), welches Jahve gnädig angenommen hat, so dass der günstige Ausgang des Kriegszuges gewährleistet erscheint. In dem Singular  $\text{יִרְעִי}$  erscheint die Gemeinde personifiziert. 8 Mit  $\text{אֲנֵי}$  sind beide Male die Feinde gemeint, welche Fleisch zu ihrem Arm machen, vgl. Jes 37<sup>24</sup> 311. Cheyne und Beer meinen, der Ausdruck setze voraus, dass Israel zur Zeit als der Psalm gedichtet wurde, keine Heere hatte. Wir Deutschen singen: »Nicht Ross nicht Reisige sichern die steile Höh, wo Fürsten stehn; Liebe des Vaterlands, Liebe des freien Manns gründet den Herrscherthron, wie Fels im Meer«. Und doch gebietet der so Angeredete über 3 Millionen Soldaten. — Nach der Texteslesart ist für das erste Versglied aus  $\text{נִירַל}$  ein  $\text{נִירַר}$  zu entnehmen, was dann übersetzt wird: »diese preisen rühmend ihre Wagen und Rosse«. Aber in dieser Bedeutung wird  $\text{הִירַר}$  mit dem Akkus. konstruiert, während  $\text{אֲנֵי}$  »anrufen« bedeutet, Jos 237 Jes 481. LXX Syr. haben  $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\upsilon\theta\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$  d. i.  $\text{נִירַר}$ , vgl. 125, was einen trefflichen Sinn gibt. Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. fanden die jetzige Lesart bereits vor. 9 Die Perfecta sind solche dor Gewissheit. — Dass Israel überhaupt nicht fällt, sagt der Sänger nicht; ja vielleicht ist es sogar vor kurzem gefallen. Aber durch seinen Gott erhebt es sich wieder.  $\text{יִרְעִי}$ ] LXX  $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\omega\rho\theta\acute{\omega}\theta\eta\mu\epsilon\upsilon$ , weniger richtig Sym.  $\kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\epsilon\upsilon$ . 10 Nach dem jetzigen Text wäre zu übersetzen: »Jahve hilf; der König antworte uns wenn wir rufen«. Der König müsste dann Jahve sein, was doch in diesem Psalm mindestens sehr zweideutig wäre. Auch kommt  $\text{הַמֶּלֶךְ}$  ohne weiteren Zusatz als Bezeichnung Jahves nicht vor. Mit LXX ist zu lesen

$\text{בְּיֹמֵי הַיּוֹם הַזֶּה}$

$\text{יְהוָה הַיֵּשׁוּעָה הַמֶּלֶךְ}$

Die übrigen Versionen fanden den jetzigen Text schon vor; aber noch Hier. im Kom. teilt anders ab als MT: *In hebraeo ita scriptum est: „Domine salvum fac regem, qui exaudiet nos in quacunq[ue] die invocaverimus eum“*. — Mit  $\text{בְּיֹמֵי}$  ist der heutige Tag gemeint, an dem dies Gebet gesprochen wird.

Ein zweiter Königpsalm. Die Gemeinde (vgl. den Plur. v. 14) erkennt dankbar die ihrem Könige gewährten Wohltaten an und ist gewiss, dass Jahve ihm auch in Zukunft zum Siege über alle seine Feinde verhelfen werde. Dass der Psalm nicht von David sein kann, folgt schon daraus, dass, ebenso wie Ps 20, nicht ein König spricht, sondern das Volk für den König dankt und bittet. Wer dieser König ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia und Neuere denken wegen v. 5 an Hiskias. Doch wird der Vers bei dieser Bezeichnung wohl zu prosaisch verstanden. Dagegen hält Cheyne den Psalm, ebenso wie Ps 20, für makkabäisch und will ihn unter Vergleichung von IMak 1342—47 auf Simon deuten, Duhm auf Alexander Jannaeus. »Dass der Psalm einem wirklichen König von Juda gilt, kann nur Voreingenommenheit

- <sup>2</sup>Jahve, über deine Macht freut sich der König,  
und über deine Hülfe wie frohlockt er so sehr!
- <sup>3</sup>Seines Herzens Wunsch hast du ihm gegeben  
und seiner Lippen Begehrt nicht verweigert. Sela.
- <sup>4</sup>Denn du kommst ihm mit Glückssegnungen entgegen,  
setzest eine goldene Krone auf sein Haupt.
- <sup>5</sup>Leben erbat er von dir; du gabst es ihm,  
lange Jahre für immer und ewig.
- <sup>6</sup>Gross ist sein Ruhm durch deine Hülfe,  
Hoheit und Herrlichkeit legst du auf ihn.
- <sup>7</sup>Ja, du machst ihn zu Segnungen für ewig,  
machst ihn froh in Freude vor deinem Antlitz.
- <sup>8</sup>Denn der König vertraut auf Jahve,  
und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken.
- <sup>9</sup>Deine Hand wird alle deine Feinde erreichen,  
deine Rechte wird erreichen die, welche dich hassen.

leugnen« (Nöldeke ZDMG 57 S. 414). Die zuerst vom Targum vertretene messianische Deutung stützt sich auf die buchstäbliche Auffassung der Worte *וְיִלֵּם יְיָ* v. 5, 7, vgl. Hier. im Kom.: *Quis hominum vivit in saeculum et in saeculum saeculi?* Aber ganz ähnliche Aussagen finden sich in assyrischen und ägyptischen Königshymnen; vgl. auch z. B. I Reg 131. Ansprechend ist die Meinung von Paulus, der Psalm sei bestimmt gewesen, bei der jährlichen Feier des Krönungsfestes gesungen zu werden.

Metrum: v. 2—5 Doppelvierer, 6—9 Siebener (v. 6: 3 + 4, v. 7—9: 4 + 3), v. 10—14 Doppeldreier.

2 *יְיָ יִלְמֵנוּ*, v. 14 in der gewöhnlicheren Form *יְיָ יִלְמֵנוּ* wieder aufgenommen, ist die Kraft Jahves, durch welche er seinem König hilft. Es bildet mit dem folgenden *בְּיִשׁוּעֶיךָ* eine Art von Hendiadys »über deinen mächtigen Beistand« (Hitzig). — *יְיָ* in Poesie ohne Artikel, obgleich ein bestimmter König gemeint ist. — Das Kethib will *יְיָ יִלְמֵנוּ* lesen, das jüngere Qere *יְיָ יִלְמֵנוּ*, wobei das *יָ* des Ausrufs nach Analogie des Waw consec. Zurückziehung des Tons und Verkürzung der Endsilbe bewirkt hat. Da *יָ* nur zur Verstärkung von *יְיָ* dient, geben LXX Hier. Syr. es nicht ausdrücklich wieder. 3 Rhythmus und Stil gewinnen, wenn man *יְיָ יִלְמֵנוּ* hinter *יְיָ יִלְמֵנוּ* ergänzt (Gen 30<sub>2</sub> Am 4<sub>7</sub>) und *יְיָ* v. 5 streicht. — Über *יְיָ יִלְמֵנוּ* vgl. Ges. Buhl. — 4 Das Imperf. *יְיָ יִלְמֵנוּ* drückt nicht das Futur aus (Hier. *pones*), aber auch nicht das Präteritum (LXX *ἔθνησας*), sondern das, was Jahve fortwährend tut; er lässt den Gefeierten König sein. 5b hängt auch noch von *לִי נִחַיָּה* ab. Schwerlich ist mit Theodor von M. bei diesem Vorse an ein bestimmtes Ereignis wie Jes 38<sub>5</sub> zu denken; das Leben im ersten Gliede wird vielmehr im zweiten Gliede als lange Lebensdauer erklärt. Diese hat Jahve dem Könige gewährt entweder durch Verheissung, oder weil der König bereits auf ein längeres gesegnetes Leben zurückblickt. Zu den hyperbolischen Ausdrücken vgl. 617. 8. 7 Die Segnungen sind als Segensformel zu verstehn. Man wird alle Zeit einem Könige zurufen: sei so glücklich wie dieser, vgl. Gen 48<sub>20</sub> und dagegen Jer 24<sub>9</sub> 29<sub>22</sub>. *יְיָ* für sonstiges *יְיָ יִלְמֵנוּ* ist nach Nöldeke (ZDMG 57 S. 415) nicht ausschliesslich aramäisch, sondern gut hebräisch, vielleicht = *خدى* »rennen«, ursprüngl. »hüpfen«, cf. *exultare*. — »Vor deinem Antlitz« wie 140<sub>14</sub>. Das göttliche Antlitz strahlt eine Fülle von Freuden aus, 16<sub>11</sub>. 9 Es liegt am nächsten, mit Raschi auch hier und in den folgenden Versen, ebenso wie im Vorhergehenden und am Schluss (v. 14) Jahve, nicht den König angeredet sein zu lassen. Dafür spricht auch der Ausdruck *יְיָ יִלְמֵנוּ* v. 10 und die ursprüngliche Gestalt von v. 10 (s. u.). Dagegen könnte nur v. 13a sprechen; vgl. aber dort. — *יְיָ יִלְמֵנוּ* von den Feinden Jahves und Israels wie Jdc 5<sub>31</sub>. — *יְיָ יִלְמֵנוּ*, eigentlich »hinreichen«, wird das eine Mal mit *יְיָ* (Jes 10<sub>14</sub>), das andere Mal mit Akkus. (I Sam 23<sub>17</sub>) konstruiert. 10 Der Bau dieses



- <sup>10</sup>Du wirst sie wie in einen Feuerofen werfen,  
wenn dein Blick sie trifft, Jahve.  
Er wird sie in seinem Zorn verschlingen, und Feuer sie fressen.
- <sup>11</sup>Ihre Frucht wirst du vom Erdboden vertilgen  
und ihren Samen aus der Menschenwelt.
- <sup>12</sup>Wenn sie Böses gegen dich kehren (?),  
Arglist ersinnen, so werden sie es nicht vermögen.
- <sup>13</sup>Denn du wirst machen, dass sie den Rücken zeigen,  
mit deinen Sehnen auf ihr Angesicht zielen.
- <sup>14</sup>Erhebe dich, Jahve, in deiner Macht;  
wir wollen singen und spielen von deiner Kraft.

## 22. *Israels Leiden und Rettung, ein Mittel zur Bekehrung der Heiden.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler nach »die Hinde des Morgenrots«; ein Psalm von David.

Verses weicht von dem der übrigen ab. Die vier letzten Worte scheinen eine erklärende Glosse zu dem vorhergehenden Bilde zu sein (Beer). Damit das zweite Versglied nicht zu kurz wird, muss dann aber יהוה gegen die Akzente zum Vorhergehenden gezogen werden. — Der Ofen ist Mal 3<sup>19</sup> Bild des Gerichtstages, der die Frevler verzehrt. Danach ist כתורי wohl nicht zweiter Akkus. zu השתחו, sondern verkürzte Vergleichung für: »als ob sie in einem Feuerofen wären«, vgl. Jes 125 כַּבֵּי = »wie mit Lauge«. — פִּיךָ steht, wie 34<sup>17</sup> Thr 4<sup>16</sup> vom Zornesantlitz Jahves; richtig Raschi זַעַמְךָ. Auf den König lässt sich der Ausdruck nicht wohl beziehen; II Sam 17<sup>11</sup> beweist nichts. — 11 פִּי = פִּי הַבְּרָכָה wie Thr 2<sup>20</sup>; vgl. Jes 14<sup>21</sup>. — 12 כִּי gibt nicht den Grund der Strafe an (Luther), da v. 13 dann nachschleppen würde, sondern setzt einen möglichen Fall; den Nachsatz bilden die Worte בל יוכלו, sel. לְעִשְׂתָּהּ. — Die genauere Bedeutung von נָטָה ist ungewiss; die Alten meist *inclinaverunt*, was nicht passt. Targ. (vgl. Luther) השילי (dies sonst für הִשְׁבִּי), eine nicht belegbare Bedeutung. Von dem Ausspannen des Netzes (also: *tendere insidias*) kann der Ausdruck nicht entnommen sein, da נָטָה נֶשֶׁת nicht vorkommt. Auch »von oben herabstürzen« befriedigt wenig. Duhm vergleicht נָטָה הָרָק (von Gott gebraucht) Gen 39<sup>21</sup> al., »jemandem die Gunst eines andern zuwenden«. Aber damit kömmt man auch nicht weiter. Der allgemeine Sinn kann nicht zweifelhaft sein; es handelt sich um feindliche Absichten der Feinde gegen Jahve, wie 23. 13 אַחֲרָי, der hintere Teil der Schulter, ist Synonym von זְרָעָה. Zu dem Ausdruck vgl. 18<sup>41</sup> G-K 117 ii Fussnote. Sym. übersetzt dem Sinne nach gut τάξις αὐτοῖς ἀποστρόφους, was Ensebius erklärt φυγάδας, ὡς τὰ ῥῶτα παραχωρεῖν. — Bei הכין ist als Objekt הַצֵּיךָ zu ergänzen. Jahve als Kriegsmann mit Bogen und Pfeil kann nach Jes 63<sup>1ff.</sup> nicht anfallen. Das zweite Versglied gibt den Grund der Aussage des ersten an. 14 Mit בָּרוּךְ kehrt der Dichter abschliessend zum Anfang zurück. Die Bedeutung der Aufforderung ergibt sich aus Num 10<sup>35</sup>.

### 22

Von seinem Gott verlassen wendet sich der Sänger doch an ihn, bei dem allein er Hülfe finden kann. Durch ihn sind die Väter errettet; jetzt aber ist alles Rufen umsonst. Spott und Hohn und grimmige Anfeindung haben den Beter dem Untergang nahe gebracht; möge die Hülfe nicht länger auf sich warten lassen. 2—22. Nein, sie wird nicht ausbleiben. Jahve hat das Gebet bereits erhört. Darum weicht die Klage dem Lobgesang. Es kommt die Zeit, wo die Hungrigen wieder satt werden und ihr gesunkener Mut wieder belebt wird. Dann werden auch die Heiden sich zu Jahve bekehren. Die Mächtigen der Erde sinken vor ihm nieder, sollten sie auch seine Herrlichkeit nur durch ihre Vergänglichkeit preisen. Der Sänger aber lebt für Jahve in der Nachkommenschaft, die das Heil ihres Gottes verkündet, ewig fort. 23—32.

<sup>2</sup>Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!  
Fern meiner Hülfe bleiben die Worte meines Gestöhns!

Wer ist der Sänger des Psalms? Dass es David nicht sein kann, leuchtet ein. Denn in seinem recht genau bekannten Leben lässt sich keine Lage nachweisen, die mit der im Psalm vorausgesetzten irgendwie übereinstimmte. Wichtiger noch ist, dass die echt messianische Hoffnung der Bekehrung aller Heiden zu Jahve erst Jahrhunderte später in der Geschichte auftritt. Endlich führt die fließende Sprache, die auch gelegentlich (v. 20) jüngere Formen aufweist, auf eine spätere Zeit, und v. 7 u. a. Stellen sind von Deuterjesaias abhängig.

Der Sänger des Psalms ist trotz der individuellen Züge der Schilderung keine Einzelperson, sondern, wie die Rabbinen des Mittelalters erkannt haben, das Volk Israel selbst, und die zu Grunde liegende Idee, dass das jetzt gequälte Israel nicht allein wieder zu Ehren kommen wird, sondern dass sein Leiden und seine Rettung dazu dienen werden, die Heiden zu Jahve zu bekehren, ist sehr nahe verwandt mit Gedankenkreisen des Deuterjesaias. Dass der Sänger im Namen einer Vielheit redet, tritt schon äusserlich zu Tage in dem Gebrauch des Plurals »unsere Väter« v. 5. Für »den Elenden« v. 25 treten v. 27 »die Elenden« ein. Dass ganz Israel Jahve für die Errettung des Sängers preisen soll v. 24, wäre kaum verständlich, wenn es sich um eine Einzelperson handelte, und ebenso schwer ist abzusehn, wie die Errettung eines einzelnen Israeliten für die Heiden und ihre Könige der Anlass zur Bekehrung zu Jahve sein sollte. Alles dies erklärt sich dagegen gut, wenn es sich um die wunderbare Rettung des ganzen Volkes handelt. Gegen diese Deutung scheinen freilich die individuellen Züge v. 10—19 zu sprechen. Aber Israel ist vom Dichter personifiziert, wie so oft bei den Propheten. Jes 1, Ez 16 und 23 und besonders bei Deuterjesaias finden sich nicht minder individuelle Züge. Da aber der Sänger sich v. 23 von anderen Israeliten unterscheidet, so wird man genauer das ideale Israel oder den *Ebed Jahve* Deuterjesaias' als Subjekt des Psalms anzusehn haben.

Wenn Israel selbst im Psalm redet, so kann die Entstehungszeit nur die nachexilische sein. v. 7 führt in die Zeit nach Deuterjesaias, und erst in der nachexilischen Zeit traten die zahlreichen Feinde auf, die sich unschwer als Völker und ihre Fürsten erkennen lassen. de Lagarde und Cheyne denken hierbei an die Neh 2<sup>10</sup> 41—8 erzählten Ereignisse und deuten die Stiere Basans v. 13 auf die Ammoniter, die Löwen v. 14 auf die Araber, und die Hunde v. 17. 18 auf die Samaritaner. Andererseits ist der Psalm älter als 71 und 102, in denen sich mehrfache Anklänge an ihn finden.

Indem Jesus sich die Anfangsworte des Psalmes in der höchsten Seelenangst eignet, hat er damit angedeutet, dass das Leiden, über welches der Sänger klagt, in seinem eignen Leiden kulminiert. Auch ist die messianische Hoffnung des Psalms nicht durch Israel als Volk, sondern nur durch Jesus Christus Tatsache geworden. Die einzelnen Züge der Übereinstimmung in der Leidensgeschichte des Herrn mit dem, worüber der Psalmist klagt (v. 2. 8. 9. 15. 16. 17. 19), treten an Bedeutsamkeit zurück hinter der Tatsache, dass das, was Israel im Psalm von sich selbst aussagt, nur durch seinen grössten Sohn erfüllt ist.

Metrum: Doppeldreier; 16 c. 17 c. 27 c einfache Dreier; v. 8. 12. 15 a. 25 a. 32 Sechser; v. 2. 3. 26. 30. 31 Doppelvierer.

<sup>2</sup> Zum ersten Gliede vgl. Jes 49<sup>14</sup>, wo Zion sagt: Jahve hat mich verlassen. — Die in der Übersetzung gegebene Auffassung des zweiten Gliedes wird von allen Versionen (LXX Aq. Sym. Theod. Quinta, Sexta, Hier. Targ.) vertreten. Die Hülfe ist nach dem Parallelismus der Helfer, d. i. Jahve, vgl. 38<sup>23</sup> 426. Das Prädikat יהוה geht im Singular voran nach G-K 145 r. Neuere fassen יהוה als Zustandsbezeichnung zu dem Subjekt des vorigen Gliedes und ergänzen כן vor יהוה »indem du fern bist von meiner

- <sup>3</sup>»Mein Gott« rufe ich am Tage, aber du antwortest nicht,  
und bei Nacht und gönne mir keine Ruh’.
- <sup>4</sup>Und du bist doch der Heilige . . .  
der auf den Lobliedern Israels thront.
- <sup>5</sup>Auf dich vertrauten unsre Väter,  
vertrauten, und du rettetest sie,
- <sup>6</sup>Zu dir schrieten sie und wurden befreit,  
auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu Schanden.
- <sup>7</sup>Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch,  
ein Hohn der Leute und vom Volk verachtet.
- <sup>8</sup>Alle die mich sehn spotten mein, zucken mit der Lippe, schütteln den Kopf:
- <sup>9</sup>»Wälze auf Jahve, der wird ihn retten,  
»wird ihm aushelfen; er hat ja Gefallen an ihm«!
- <sup>10</sup>Ja, du bist’s, der mich hervorzog aus dem Schosse,  
der mir Vertraun gab an meiner Mutter Brust.

Hülfe, [von] den Worten meines Gestöhns«; Hitzig n. A. wollen מְשׁוֹמֵתָּ statt מְשׁוֹמֵתָּ schreiben: »fern von meinem Schrein, den Worten u. s. w.«. Begründete Bedenken gegen die Auffassung des gesamten Altertums sind nicht vorhanden. — מְשׁוֹמֵתָּ ist das Brüllen des Löwen, Jes 529. דְּבַר־י שְׁאֵתִי sind »die Worte, die ich stöhnend hervorstosse«. 3 רִימָה heisst nicht Beschwichtigung, Beruhigung, sondern »das Schweigen«. Der klagende Ruf erschallt ununterbrochen Tag und Nacht. Auch Jer 1417 Thr 349 heisst הָקָה ruhen, d. i. aufhören. 4 »Der Heilige« heisst Jahve hier nicht, weil er Israels Sünde straft, sondern wie der Parallelismus zeigt, weil er Israel, sein Eigentum, gegen Angriffe von Seiten der unheiligen Welt zu schützen pflegte, vgl. Jes 5210. Dass er jetzt sein Volk vergessen hat, scheint im schreienden Gegensatz zu seiner Heiligkeit zu stehn. — Die kühne Metapher des zweiten Gliedes knüpft an die ständige Benennung Jahves als הַקְּרוֹבִים an, 802 991. Die Loblieder Israels auf seinen hülfreichen Gott sind der Thron, von welchem Jahve getragen wird. Eine richtige Sinnerklärung gibt die Nachbildung in 716 בְּךָ הִתְקַלְּתִי הַקְּרוֹבִים. Der hochpoetische Ausdruck, dessen Flug allerdings schon LXX nicht folgen konnten, hat ein formelles Gegenstück an dem profanen »auf Flügeln des Gesanges trag ich dich fort«. — Dem ersten Dreier fehlt eine Hebung; vielleicht ist vor oder hinter קרוֹבֵי ein יהוה ausgefallen. 7 Ich steht im Gegensatz zu den Vätern; während diese auf ihr Gebet hin errettet wurden, wird das gegenwärtige Israel wie ein Wurm zertreten. Dasselbe Prädikat »Wurm« führt Israel Jes 4114. — Im zweiten Gliede ist אֲנִי (»die Leute«, wie Jes 425) hinter dem Partizip ein Genetiv auctoris, G-K 1161; vgl. Jer 4915, wo das Volk Edom בְּזוּרֵי בְּאֶרְצָם heisst. Danach ist הַרְפָּאת אֲנִי ein Gegenstand der Schmähung von seiten der Menschen. Die Psalm-Stelle ist nahe verwandt mit Jes 497 533 4114, und wahrscheinlich hat der Dichter diese Stellen vor Augen gehabt. 8 Die Konstruktion יַשְׁרִירֵי mit אֲנִי statt mit dem Akkus. wie Job 1610 אֲנִי אֲשַׁר; eigentlich: »einen Riss machen mit«. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohns, 4415. 9 Worte der Spötter, welche das Gottvertraun des Sängers verhöhnen. אֲנִי ist Imperativ mit zu ergänzendem Objekt הַקְּרוֹבֵי 375; vgl. 5523 JSir 717. Im folgenden findet der nicht seltene Übergang von der zweiten in die dritte Person statt, G-K 144p. LXX Hier. Syr. Mt 2742 πείποιθεν spracheu das Wort als 3. Pers. Perf. (אֲנִי) aus. Wellh. will אֲנִי lesen. — Die mit אֲנִי eingeführte Begründung ist natürlich ironisch gemeint. Subjekt zu אֲנִי ist Jahve, 1820 4112. 10 Die Antwort auf die Rede der Spötter. Der Sänger gibt ihnen Recht. Er will seine Sorge auf Jahve wälzen, denn dieser hat ihn von der Geburt an beschirmt und wird darum auch jetzt helfen. אֲנִי begründet also genau genommen einen nicht ausgesprochenen Satz: ich will es tun. — אֲנִי übersetzen LXX ó ἐξασπάσας με, Targ. qui prodire fecisti me als Partizip von einem sonst freilich nicht vorkommenden הִקְרוֹבֵי, das die transitive Form zu dem intransitiven הִקְרוֹבֵי »hervorbrechen« zu sein scheint. Au der



- <sup>11</sup>Auf dich bin ich geworfen aus dem Schosse der Mutter,  
vom Mutterleibe an bist du mein Gott.
- <sup>12</sup>Sei nicht fern von mir, denn Not ist nahe, denn kein Helfer ist da.
- <sup>13</sup>Mich umgeben mächtige Stiere,  
Gewaltige Basans umringen mich;
- <sup>14</sup>Sie sperren ihren Rachen wider mich auf,  
ein reissender, brüllender Löwe.
- <sup>15</sup>Wie Wasser bin ich hingegossen, und es lösten sich all meine Glieder.  
Mein Herz ist geworden wie Wachs,  
ist zerflossen in meinem Busen.
- <sup>16</sup>Trocken wie eine Scherbe ist mein 'Gaumen',  
und meine Zunge klebt im Schlunde fest,  
Und in den Todesstaub legst du mich.
- <sup>17</sup>Denn Hunde umgeben mich,  
eine Rotte Bösewichter umzingelt mich,  
'Sie haben' meine Hände und Füße 'durchgraben'.

der unsern nachgebildeten Stelle 71c steht dafür  $\text{יָדָי}$ , was der Syr. auch hier hat. Die beiden Buchstaben  $\text{י}$  sind entweder in  $\text{ד}$  zusammengefloßen, oder  $\text{ד}$  ist umgekehrt infolge Verbleichens des oberen Schenkels unrichtig in  $\text{י}$  gespalten. Da auch  $\text{יָדָי}$  nur das eine Mal vorkömmt, ist eine Entscheidung kaum möglich. Aq. Hier. *propugnator meus* nach chald. Sprachgebrauch. Dass der anscheinend nur auf ein Individuum passende Ausdruck auch auf das Volk angewandt werden konnte, zeigt Jes 48s, wo Israel  $\text{עַבְדֵי יְהוָה}$  genannt wird. Vgl. auch Ez 163ff. — Für  $\text{בְּבֶטֶן אִמִּי}$  lasen LXX Hier. Syr.  $\text{בְּבֶטֶן אִמִּי}$  wie 71s, vielleicht mit Recht. 11 Der Ausdruck  $\text{הַשְּׁלֵלָהּ$  erklärt sich am besten bei der Annahme, dass der Dichter an die Sitte denkt, das neugeborene Kind auf den Schoss des Vaters zu legen, der es durch die Annahme als das seine anerkennt, vgl. Gen 30s 50s Job 31s. Der Dichter von 71c ersetzt den signifikanten Ausdruck durch den allgemeineren  $\text{עָלַי תִּשְׁעָה יְהוָה}$  »auf dich stütze ich mich«. — Der Gedanke 11b ist allerdings erst dann ganz verständlich, wenn das personifizierte Israel, an dessen Wiege Jahve stand (vgl. z. B. Hos 11s), der Sprecher ist. Jedoch erhalten auch schon Kinder den Namen  $\text{אֱלֹהֵי יְהוָה}$  »mein Gott ist Jahve«. 13f. Die gefährlichen Tiere sind Bild der Feinde.  $\text{אֲבִירִים}$  = Stiere, wie 501s. Basan, im Nordosten des Jordans belegen, war berühmt wegen seiner fetten Weiden, Am 41. Dem Sinne nach richtig LXX Sym. Hier. *tauri pingues*. 14 Das Subjekt sind nicht mehr die Stiere, die den Rachen nicht aufreissen, sondern die Feinde, vgl. Thr 21s. Im zweiten Gliede ist  $\text{אִיֵּי יָדָי}$  ein Zustands-substantiv, vgl. G-K 118q. 15 Das tertium comparationis in dem Vergleich mit Wasser ist die Haltlosigkeit, vgl. Jos 7s Ez 717 211s. — Die Gebeine sind gewissermassen auseinander gegangen, weil sie den Halt verloren haben. Der Sänger kömmt sich vor wie ein Kranker, dem die Gewalt über die einzelnen Glieder abhanden gekommen ist. —  $\text{נָפַס}$  Nifal von  $\text{פָּסַס}$  neben  $\text{פָּסַס}$ , G-K 67t, vgl. Jes. 137. 16 Da die Kraft ( $\text{כֹּחַ}$ ) nicht mit einer Scherbe verglichen werden kann, so ist statt  $\text{כֹּחַ}$  mit Saadja, Olsh. u. a.  $\text{הָקַי}$  zu lesen, vgl. 694  $\text{נָהַר גִּינֵי יְהוָה}$  und Thr 44. —  $\text{לִקְרָהּ}$  ist Akkus. abhängig von  $\text{יָדָהּ}$  »die Zunge ist kleben gemacht worden an den Gaumen«, G-K 121c. — Der Todesstaub ist das Grab, Job 171s 212s. 17c Die Texteslesart wird erklärt: »Wie ein Löwe (haben sie umgeben) meine Hände und meine Füße«. Die Hände sollen nach Aben Esra als Mittel der Abwehr, die Füße als Mittel zum Entlaufen genannt sein. Aber mit den Händen wehrt man einen Löwen nicht ab, und die Vorstellung, dass die Freyler wie ein Löwe Hände und Füße umgeben, ist nicht vollziehbar. Endlich ist die Texteslesart weit schlechter bezeugt als eine andere, nach welcher in  $\text{כַּאֲרֵי}$  ein Verbum  $\text{כַּאֲרֵי}$  steckt. LXX  $\omega\rho\upsilon\sigma\alpha\nu$ , Syr.  $\text{בִּינֵי}$  (»sie haben verwundet«), Aq. Hier. *vinxerunt*. Aq. in einer zweiten Ausgabe  $\eta\sigma\chi\nu\nu\nu\nu$  (so auch der Midrasch). Alle diese Übersetzungen beweisen ein  $\text{י}$  am

- 18 Ich kann alle meine Knochen zählen;  
jene blicken her und weiden sich an mir,  
19 Teilen meine Kleider unter sich  
und werfen das Los über mein Gewand.  
20 Du aber, Jahve, bleib nicht ferne;  
meine Stärke, eile mir zu Hülfe!  
21 Errette meine Seele vom Schwert,  
aus Hundesgewalt meine einzige!  
22 Hilf mir aus des Löwen Rachen,  
und von den Hörnern der Wisente 'meiner armen'.  
23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,  
in der Gemeinde will ich dich preisen.  
24 Ihr, die ihr Jahve fürchtet, preiset ihn!  
ihr alle vom Samen Jakobs, ehret ihn,  
Und bebt vor ihm alle vom Samen Israels.

Ende des Worts. Das Targum כָּאֵרִיא הֵיךְ נִכְתָּךְ כְּאֵרִיא »sie beissen wie ein Löwe« drückt beide Lesarten neben einander aus, und nach der Massora Ochla w'Ochla 6410 hat כָּאֵרִיא im Psalm eine andere Bedeutung als Jes 3813, wo es nur heissen kann: »wie der Löwe«. Sym. endlich *ὡς ζητοῦντες δῆσαι* scheint allerdings das אֵרִיא gelesen zu haben, fasst das Wort aber auch als Verbalform auf (אֵרִיא). LXX Aq. Hier. Syr. (Targ.) sprachen כָּאֵרִיא aus, plene geschrieben für אֵרִיא, vgl. Hos 1014 אֵרִיא für אֵרִיא. Ez 2824 II Sam 111 G-K 9b. 23g. Die Übersetzung *vinxerunt* leitet das Wort ab von כָּרַר, arab. כָּרַר II; *ῥαχυναν* findet in dem Worte (אֵרִיא) syrisches אֵרִיא »beschimpfen«, vgl. neuhebr. אֵרִיא אֵרִיא hässlich sein. LXX Syr. endlich führen es auf אֵרִיא »graben« zurück. Dies Wort bedeutet freilich sonst: »aushöhlen, eine Grube machen«, oder (Prv 1627) »etwas aus der Erde graben«, während in den Zusammenhang nur die Bedeutung »durchgraben« oder »durchbohren« passt. Jedoch hat Delitzsch darauf aufmerksam gemacht, dass auch אֵרִיא denselben Doppelsinn hat, vgl. *δρύσσειν* (z. B. *δρύσσειν τὸν ἰσθμὸν* Her. 1174), *fodere (hasta)*. Jedenfalls ist אֵרִיא die am besten bezeugte Lesart. Es wird zu verstehn sein von den klaffenden Wunden, die dem Dulder an Händen und Beinen geschlagen sind und die ihm wie Löcher entgegen starren. 18 Der Körper ist so abgemagert, dass der Sänger seine Rippen zählen kann, vgl. 1026 Job 1920 3321. — 18a ist metrisch reichlich kurz, 19b reichlich lang. 19 Israel gleicht einem Manne, der unter die Räuber (v. 17) gefallen ist, die ihn völlig ausplündern und ihm nur das nackte Leben lassen. 20 אֵרִיא nur hier, eine jüngere Bildung. Vgl. das gleichlautende אֵרִיא 885. Wellh.: »meine Zuversicht«. 21 אֵרִיא hat seine eigentliche Bedeutung hier ganz verloren, wie Gen 95 I Sam 1737. — אֵרִיא wie 3517; nach Hier. *solitariam meam*, vgl. 2516, wahrscheinlicher wohl: die einzige, ausser welcher der Mensch keine zweite zu verlieren hat, vgl. Gen 2212. 22 אֵרִיא kontrahiert aus אֵרִיא אֵרִיא. Die gefährlichen Wisente, nicht eine Antilopenart (s. HbA<sup>2</sup> S. 370), treten hier an die Stelle der Stiere v. 13. Das Targum deutet sie als gewaltige Könige. Der Ausdruck ist kühn. Der Bittende ist von ihnen bereits auf die Hörner genommen. Von daher ertönt sein Gebet wie das des Jonas aus dem Leibe des Fisches. — אֵרִיא übersetzen Aq. Targ. *exaudisti me*. So, als plötzlich gewonnene Zuversicht der Erhöhung in improvisierter Wendung — »du hast mich erhört«, Hengstenberg u. a. Aber das ist kein hebr. Stil. Auch als perf. confidentiae lässt es sich nicht wohl fassen. Hier. *exaudi me* ist ungrammatisch. LXX (*τὴν ταπεινωσὶν μου*) und ähnlich Sym. Syr. scheinen אֵרִיא gelesen zu haben, das aber als Adjektiv (meine arme Seele) zu fassen sein wird, entsprechend dem אֵרִיא v. 21, vgl. 2516 (Thrupp und Wellh.). — 24 Der nicht in den Zusammenhang und nicht in das Metrum passende Vierer 24c ist wohl Zusatz eines Lesers. 25 Die Perfecta gehn auf das, was in der Zukunft zu Tage getreten sein wird. אֵרִיא nur hier, wird von Aq. Hier. *modestiam* übersetzt, wie 1836 אֵרִיא, was doch nicht

- <sup>25</sup> Denn er hat nicht verschmäht und nicht verachtet des Elenden Elend,  
 Und sein Antlitz hat er nicht vor ihm verborgen,  
 und als er zu ihm schrie, hat er gehört.
- <sup>26</sup> Von dir kommt mein Lied in grosser Versammlung,  
 meine Gaben will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten.
- <sup>27</sup> Die Elenden werden essen und satt werden,  
 rühmen werden Jahve, die nach ihm fragen;  
 Euer Herz lebe auf für immer.
- <sup>28</sup> Erinnern werden sich und zu Jahve zurückkehren  
 alle Enden der Erde,  
 Und vor dir werden sich niederwerfen  
 alle Geschlechter der Heiden.
- <sup>29</sup> Denn Jahve gehört die Herrschaft,  
 und er ist Gebieter über die Heiden.
- <sup>30<sup>c</sup></sup> Vor ihm nur werden sich niederwerfen' alle Fetten der Erde,  
 vor ihm sich beugen alle, die in den Staub hinsinken.

passt. LXX Syr. Targ. »Bitte« oder »Geschrei«, was an dem parallelen  $\text{בְּצַוֵּי}$  eine Stütze hat. Aber  $\text{נִיחָה}$  steht im Hebräischen nicht vom Bitt- oder Klageruf. Mit Cheyne  $\text{בְּצַוֵּי}$  zu schreiben ist zu gewaltsam. Man wird daher  $\text{בְּצַוֵּי}$  als eine Nebenform zu  $\text{בְּצַוֵּי}$  anzusehen haben, welche vielleicht gewählt wurde, um den Missklang  $\text{בְּצַוֵּי בְּצַוֵּי}$  zu vermeiden. 26  $\text{בְּנֶחֱדָרָהּ}$  in  $\text{בְּנֶחֱדָרָהּ}$  dient zur Bezeichnung dessen, der das Loblied durch die Rettung veranlasst hat. — Der Übergang von der zweiten in die dritte Person wie v. 9. Vielleicht ist der Doppelvierer hier nicht ursprünglich. 27 Die jetzt Elenden werden dann Fülle der Freuden haben, 1611. Schwerlich ist das Essen materiell zu verstehn. — In 27 c ist Herz soviel wie Mut; dieser, welcher unter den Bedrückungen gesunken war, soll wieder aufleben, Gen 45<sup>27</sup>; vgl. 69<sup>33</sup>. 28 Israels wunderbare Errettung wird für die Heiden, welche Gott vergessen haben (918), der Anlass sein, sich wieder zu ihm zu bekehren, denn (v. 29) sein ist die Herrschaft, und er ist in Wahrheit ihr Herrscher, wenn er auch zur Zeit als solcher nicht von ihnen anerkannt wird. In 29 b  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם לַיהוָה וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  für  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם לַיהוָה}$ , welches letztere des Metrums wegen mit LXX Syr. (gegen Hier. Targ.) zu lesen sein wird. 30 Die beiden ersten Worte werden meistens übersetzt: »es werden essen und sich niederwerfen«. Das Essen versteht man von der Verehrung Jahves durch Opfermahlzeiten. Aber abgesehen von der grammatischen Unmöglichkeit, die Form  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  als prophetisches Perfekt anzufassen, kann  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  nicht die Darbringung von Opfern bezeichnen, und am Essen fehlt es den Fetten auch jetzt schon nicht. Lies  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם לַיהוָה}$ . Während sich jetzt die Fetten, d. i. die in der Fülle der Kraft stehenden (9215) heidnischen Gewalthaber vor den verschiedenen von ihnen angebeteten Göttern niederwerfen, werden sie sich in der messianischen Zukunft allein vor Jahve beugen. — Die  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  sind nicht die bereits Verstorbenen, denn die preisen Gott nicht, 66 115<sup>17</sup> Jes 38<sup>18</sup>, sondern dieselben, welche im vorhergehenden »die Fetten der Erde« genannt wurden. Jene Gewaltigen müssen doch einst in den Staub hinabsinken (das Partizip geht also auf die Zukunft, G-K 116d), sie sind sterbliche Menschen und können daher Jahve keinen dauernden Widerstand leisten. — Die Worte  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם לַיהוָה}$  sind, wenn der Text richtig, eine Erläuterung zu dem vorhergehenden  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  mit ausgelassenem  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$ : »nämlich derjenige, welcher seine Seele nicht am Leben erhält«. Aber eine solche Erläuterung wäre unerträglich frostig. Mit Hupfeld und Cheyne ist das Glied zum folgenden Verse zu ziehn. Aber diese Korrektur genügt noch nicht; denn der Satz: »Wer seine Seele nicht am Leben erhält, dessen Same ( $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$ ) wird Jahve dienen«, trifft keineswegs immer zu. Die Versionen, auch die genauesten, haben hier in mehrfacher Beziehung einen andern Text gelesen. Für  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  haben LXX Quinta, Sexta, Septima, Syr.  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  (Sym. Theod. Hier. Targ.  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$ ). Die Massora Ochla w'Ochla 8915 bemerkt, das  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$  in einigen Handschriften hinten mit einem kleineren Waw geschrieben werde, was ebenfalls auf die Variante  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶיִם}$



<sup>31</sup>Aber 'meine' Seele 'lebt' ihm; 'mein' Same wird ihm dienen;  
 erzählt werden wird vom Herrn dem 'kommenden' Geschlecht.  
<sup>32</sup>Und künden wird man seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren, dass  
 ['Jahve' es getan.

23. Der gute Hirte.

<sup>1</sup>Ein Palm von David.

Jahve ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln.

führt. אֲבֹתָם betrachten LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. als ungenaue Schreibung für אֲבֹתָם (אֲבֹתָם), wie nach der Massora an 15 Stellen, z. B. 1003, vgl. Ochla w'Ochla No. 105. אֲבֹתָם betrachten alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als 3. Pers. fem. Perf. Qal. von אָבָה Gen 322. also אָבָה. Hiernach ist der bei weitem am besten beglaubigte Text

וְנַפְשִׁי לַיהוָה [לִי =] אֲבֹתָם

»aber meine Seele lebt ihm«.

Die Grossen der Erde werden ausnahmslos in den Staub hinabsinken; Israel dagegen lebt, lebt für seinen Gott. Inwiefern dies wahr ist, zeigt v. 31. Die einzelnen Glieder der Gemeinde sterben freilich auch; aber die Nachkommenschaft setzt den Dienst Jahves fort, und durch diesen nie unterbrochenen Dienst lebt die Gemeinde ewig ihrem Gott. — Für אָבָה wird mit LXX Theod. gegen Sym. Hier. Syr. Targ. zu schreiben sein אָבָה. Das Jod fiel unter dem Einfluss des folgenden אָבָה aus. — אָבָה = *de domino*, wie Gen 267. — Da אָבָה ohne nähere Bestimmung nicht die künftige Generation bezeichnen kann, und ebensowenig אָבָה v. 32 »sie werden in die Welt kommen, d. i. geboren werden«, so wird mit LXX zu lesen sein אָבָה אָבָה (nicht אָבָה), vgl. die Nachbildung 102<sup>19</sup> אָבָה אָבָה. 32 Die Gerechtigkeit Gottes kommt hier in betracht, sofern durch sie Israel zu seinem Recht gegen die Unterdrücker verholfen ist. — אָבָה לַיהוָה LXX Hier. richtig *populo qui nascetur*, vgl. G-K 116e. In der Nachbildung 102<sup>19</sup> אָבָה אָבָה. — Mit dem Perfekt אָבָה blickt der Sänger auf das zurück, was Jahve in der Zukunft getan haben wird. Einige Hss. der LXX und Syr. haben am Schluss das Subjekt אָבָה, vgl. Jes 44<sup>23</sup>. Die Richtigkeit der Änderungen in v. 30—32 wird durch das Metrum bestätigt.

23

Unter einem doppelten Bilde, dem des Hirten und seiner Herde und dem des freundlichen Wirtes und seines Gastes, wird die treue Fürsorge Jahves für die Seinen von dem Sänger gefeiert. Das erste der beiden Bilder zeigt, dass er nicht allein in seinem eignen Namen redet, denn der Hirt weidet nicht ein einzelnes Schaf. Auch Gen 48<sup>15</sup> darf nicht vergessen werden, dass Jakob gleich Israel ist. Das richtige Verständnis des Psalms ergibt sich aus Ez 34<sup>11—19</sup>. Es ist der Hirte Israels, der, welcher Joseph wie eine Herde leitet (80<sup>2</sup>), dessen Freundlichkeit der Psalm besingt. Richtig hat dies Theod. v. Mops. erkannt, der ihm die Überschrift gibt: »Auf die Rückkehr des Volks und auf die Erquickung und Wonne, die ihnen beim Ausgang aus Babel zu teil wurde«. v. 5 bezieht er treffend auf die heidnischen Völker, die dem von seinem Gott geschützten Israel nichts anhaben können. Auf Israels Wüstenwanderung und auf das Exil deutet auch Targum und Midrasch den Psalm. Sehr richtig bemerkt Hengstenberg: »Die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, ist nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöten des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit heiterer Freudigkeit entgegengieht; sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt, der weiss, was es mit ihnen auf sich hat, und wie der Herr in ihnen tröstet und aus ihnen hilft, reichlich erfuhr. Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, lässt uns in dem Sänger einen müden Pilgrim erkennen; der Dank für die Erquickung zeigt uns den Erschöpften; das »wenn ich

*H. v. 5 ist ein Beispiel  
 das die Herde ist die  
 die Gerechtigkeit - v. 5  
 die die Herde ist die  
 die die Herde ist die  
 die die Herde ist die  
 die die Herde ist die  
 die die Herde ist die*

*an 18 15 ... 5\* ...*

- <sup>2</sup>Auf grünen Auen lässt er mich lagern,  
zu Wassern der Ruhe geleitet er mich,  
<sup>3</sup>Führt mich zurück leitet mich auf rechte Geleise um seines Namens willen.  
<sup>4</sup>Auch wenn ich wandle im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück,  
Denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab die trösten mich.  
<sup>5</sup>Du deckst vor mir einen Tisch  
angesichts meiner Dränger,  
Hast gesalbt mein Haupt mit Öl;  
mein Becher ist Überfluss.  
<sup>6</sup>Nur Glück und Gnade werden mir folgen  
alle Tage meines Lebens,  
Und 'wohnen werd' ich' in Jahves Haus  
auf lange Tage.

auch wandle im Tale des Todesdunkels« u. s. w. einen solchen, der dunkle Lebenswege schon geführt ist und ihnen noch entgegengeht«. Ist dies richtig, so wird man bei der Frage nach der Autorschaft nicht allein von dem bräunlichen Hirtenknaben inmitten seiner friedlichen Lämmer abzusehn haben; der ganze Tenor des Psalms und besonders v. 6 verweist ihn vielmehr etwa in das Zeitalter, in welchem die schönen Lieder 120—134 entstanden.

Metrum: v. 1 einfacher Dreier; v. 2 Doppeldreier; v. 3. 4 drei Sechser; v. 5. 6 vier Fünfer.

2 מִן מְנוּחָה übersetzt Hier. *aquas refectiois*; es ist nicht ruhig fließendes Wasser im Gegensatz zum reissenden Strome gemeint, sondern das Wasser, an dem die Herde am Mittag oder Abend lagert, also Wasser, an dem die Herde Ruhe findet. Der Plural מְנוּחָה bei einem Abstraktbegriff (G-K 124a) ist hier vielleicht durch den Plural מִן herbeigeführt. — לַי in der Bedeutung von לָא wie Gen 38<sup>12</sup>. Zum ganzen Vergleiche vgl. Jes 49<sup>10</sup> וְיָהִי לָיִם מְנוּחָה לְיָהוָה וְיָהִי לְיָהוָה וְיָהִי לְיָהוָה »zu Wasserquellen wird er (Jahve) sie (die Israeliten) führen«. 3 וְיָהִי לְיָהוָה wird meist erklärt: »er erquickt meine Seele«; aber das müsste heißen »zurückführen«, vgl. besonders Jer 50<sup>19</sup>. Wenn ein Schaf sich verirrt hat, 119<sup>176</sup>, führt der gute Hirte es auf den rechten Weg zurück. יָהִי scheint Glosse zu sein, da es für den Sinn überflüssig und im Metrum überzählig ist. Vielleicht ist es neben dem ganz ähnlich aussehenden יָהִי v. 2 und יָהִי v. 4 nur ein Schreibfehler. Zu שׁוֹבֵב vgl. 7<sup>17</sup> Hos 12<sup>7</sup>, wie בּוֹא Gen 19<sup>8</sup> 31<sup>33</sup>. Nötigenfalls wäre לְמַעַן לֵבֵן zu schreiben. — מִנְעֵלֵי בָרֶק sind nicht, wie Hier. meint, *semitae iustitiae*, denn mit einem solchen Ausdruck wäre das Bild durchbrochen, sondern בָרֶק ist im physischen Sinne zu verstehen wie Lev 19<sup>36</sup> מִנְעֵלֵי בָרֶק וְהָיָה. Es sind gemeint die Geleise, welche zum Ziel führen, nicht aber in der Wüste sich verlaufen. — לְמִיָּן שְׁמוֹ d. i. weil er Jahve der Gott Israels ist und als solcher sich seines Volkes annimmt, vgl. Jes 48<sup>9</sup>. 4 Das Bild wird noch fortgesetzt. Nicht nur auf der grasreichen Aue ist die Herde durch ihren Hirten geschützt, auch wenn sie durch enge Schluchten zieht, in die das Sonnenlicht nicht eindringt, und die der Aufenthalt von Raubtieren und Räubern sind, darf sie frei sein von Furcht. שֶׁבֶט der Hirtenstab, wie Mch 7<sup>14</sup>. מִשְׁעֵנִי ist hiervon nicht verschieden. Beide Ausdrücke sind nur aus rhetorischen Gründen verbunden wie 35<sup>2</sup> וְהָיָה יָמֵי יְהוָה וְהָיָה יָמֵי יְהוָה. Jes. 31. — »Sie trösten mich«, d. i. sie gewähren mir Beruhigung bei Gefahren. Halévy liest וְהָיָה יָמֵי יְהוָה, Jes 49<sup>10</sup> 63<sup>14</sup> Ps 78<sup>52</sup>. Vgl. ZATW 1896 S. 321. 5 Ein neues Bild, das aber durch v. 2 vorbereitet war; Israel ist bei Jahve zu Gast und wird von seinem Wirt gegen seine Widersacher geschützt. Zum festlichen Mahl gehört das Salben 45<sup>8</sup> Am 6<sup>6</sup> Koh. 9<sup>8</sup> Lk 7<sup>46</sup>. Das Perf. רָשַׁנְתִּי, weil die Salbung dem Mahle vorangeht. 6 וְיָהִי לְיָהוָה ist Perf. cons. von שָׁבַב: »und ich werde zurückkehren«, nämlich, wie der Midrasch erklärend hinzufügt: »in den Tempel, der bald erbaut werden möge«. Aber die Parallelstelle 27<sup>4</sup> legt es nahe, an וְיָהִי »wohnen« zu denken. LXX (καὶ τὸ κατοικεῖν με), Sym. (καὶ κατοικησὶς μου) Targ. sprachen aus וְיָהִי.

## 24. Zutritt zu Jahves Heiligtum.

<sup>1</sup> Von David; ein Psalm.

Jahve gehört die Erde samt ihrer Fülle,  
der Erdkreis und die auf ihm wohnen;

<sup>2</sup> Denn Er hat sie auf Meere gegründet,  
und auf Strömungen stellt er sie fest.

<sup>3</sup> Wer darf auf den Berg Jahves steigen,  
und wer darf an seiner heiligen Stätte stehn?

<sup>4</sup> Wer reine Hände hat und ein lauterer Herz,  
wer sein Begehren nicht auf Nichtiges richtet  
und nicht falsch schwört.

Der Infin. als Objekt 274 passend, wäre jedoch hier unnatürlich. Man wird mit vielen Auslegern יִשְׁבְּבָהּ zu schreiben haben, vgl. Hier. et habitabo und Luther. Über die Bedeutung dieses Wohnens vgl. zu 274.

## 24

Der erste Teil des Psalms bis v. 6 beantwortet die Frage, wer Jahves Hausgenosse sein dürfe ähnlich wie Ps 15: der, dessen Taten und Gesinnungen lauter sind. Die beiden ersten Verse bilden eine Einleitung hierzu; sie schildern Jahves Erhabenheit, der seine Heiligkeit entspricht. v. 6 würde einen guten Abschluss des Psalms bilden.

Der dramatisch gehaltene zweite Teil (7—10) feiert den Einzug Jahves in sein Heiligtum, wie es scheint nach der Rückkehr aus einem siegreichen Kriege. In beiden Teilen handelt es sich um den Eintritt in das Heiligtum; aber im ersten sind die Herzutretenden die Frommen, im zweiten zieht Jahve selbst ein; im zweiten handelt es sich um einen Einzug im eigentlichen Sinne, im ersten um geistige Gemeinschaft. Die zuerst von Ewald ausgesprochene Vermutung, dass beide Teile ursprünglich zwei selbstständige Psalmen bildeten — der zweite ist wohl nur ein Fragment — wird durch den verschiedenartigen Versbau bestätigt. Der erste enthält lauter Doppeldreier, v. 6 ein Sechser. v. 3. 4 werden vielleicht richtiger als Doppelvierer angesehen. Der zweite Teil ist sehr kunstvoll gebaut: v. 7. 9 je ein Doppeldreier und ein einfacher Dreier; v. 8. 10 je ein einfacher Dreier und ein Doppeldreier (also: 3+3 || 3. — 3 || 3+3). — Der zweite Teil muss, wenn er sich auf den Einzug der Bundeslade bezieht (vgl. zu v. 7) vorexilisch sein. Aber der Ausdruck »uralte Pforten« weist ihn weit unter die davidische Zeit hinab. Der erste Teil ist eine Nachbildung von 15; ob er vor- oder nachexilisch ist, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Die Bedeutung, in welcher das Wort בִּדְקָה v. 5 angewandt ist, erinnert an den Sprachgebrauch des Deuteriojesaias. Die Vereinigung beider Teile wird nicht zufällig sondern absichtlich sein. Irgend eine Tempelfeier mag den Anlass zu ihr gegeben haben.

Nach der Überschrift der LXX (τῆς μιᾶς σαββάτου) ist der Psalm bestimmt, am Sonntag gesungen zu werden, und zwar, wie Bar Hebraeus erläutert, weil an diesem Tage die Schöpfung begann, vgl. 1. 2. Ebenso im Talmud; s. Delitzsch.

1 Zu יִשְׁבְּ בָהּ vgl. 212. 2 Die Erde steht auf dem Wasser des Weltozeans wie ein Bau, 1366. נַחֲרִירָה sind die Strömungen des Meeres, Jon 24. Das Perf. יִסְדָּה geht auf die Schöpfung, das Imperf. יִכְוִינָה auf die Erhaltung. 3 Der Zusammenhang zwischen v. 2 und 3ff. scheint dieser zu sein: Jahve ist der majestätische Herrscher der Welt; wer darf ihm nahen? Nur der Reine. Denn der Allmächtige ist zugleich der Heilige. — Das Betreten des Berges Jahves, d. i. des Zion, und das Weilen auf ihm ist zu verstehen im Sinne von 151. 4 יִשְׂא נְפֶשׁוֹ, wie 251 mit יִשְׂא, bedeutet: nach etwas trachten, Dtn 24 15. יִשְׂא kann in diesem Zusammenhang nur ganz allgemein das Böse als das Gehaltlose sein. Statt des von allen Versionen gestützten Kethib יִשְׂא will das Qere



<sup>5</sup>Segen wird er von Jahve empfangen  
und Recht von seinem hülfreichen Gott.

<sup>6</sup>Das ist das Geschlecht seiner Verehrer; die dein Antlitz suchen 'du Gott'  
[Jakobs. Sela.]

\* \* \*

<sup>7</sup>Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,  
ja erhebt euch, uralte Pforten,  
Und der König der Ehre ziehe ein. —

<sup>8</sup>»Wer ist denn der König der Ehre«?  
Jahve, der starke, der Held,  
Jahve, der Held im Kriege. —

<sup>9</sup>Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,  
ja erhebt euch, uralte Pforten,  
Und der König der Ehre ziehe ein. —

<sup>10</sup>»Wer ist's denn, der König der Ehre«?  
Jahve 'der Gott' der Heere,  
er ist der König der Ehre.

פְּתָחַי lesen. Diese Lesart setzt eine Bezugnahme auf Ex 207 voraus: »wer meine Seele (d. i. meinen Namen) nicht unnützer Weise ausspricht«. Aber die Seele ist nicht der Name, und zudem wird die Erwähnung dieser speziellen Sünde hier nicht erwartet. Allerdings nennt auch das dritte Glied eine solche. Aber dies Glied ist als drittes im Verse, während die übrigen bis v. 7 nur zwei haben, schon äusserlich überschüssig. Bickells Vermutung, dass der Zusatz auf derselben falschen Auffassung des vorhergehenden Gliedes beruhe, welche die Randlesart פְּתָחַי hervorgerufen hat, ist wahrscheinlich zutreffend. **5** Die פָּתָחַי als von Gott geschenkt ist nicht eine sittliche Eigenschaft, sondern zu erklären nach dem parallelen פָּתָחַי, also etwas von Gott Gewährtes (Jes 5417); es ist die zugesprochene Gerechtigkeit, welche für den Empfänger die Fülle des Heils im Gefolge hat. **6** וְיִי הָיָה gibt die abschliessende Antwort auf die Frage v. 3, vgl. 155c. — In 6b ist nach der Textlesart יַעֲקֹב Apposition zu הַיְיָ דֹרְשֵׁי »das Geschlecht derer, die ihn suchen . . . nämlich Jakob (d. i. das wahre Israel)«. Aber diese Ausdrucksweise würde sehr hart sein, und zudem erwartet man hinter פְּתָחַי einen Vokativ. LXX übersetzen τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, Syr. *faciem tuam, deus Jacob*. Beides ist vermutlich eine Konjekture, die aber das Richtige getroffen haben wird, insofern vor יַעֲקֹב ein פְּתָחַי eingeschoben werden muss. So lesen zwei hebr. Codices. Vgl. 202.

**7** Die Tore sind zu klein, als dass der »Hohe und Erhabene« Jes 5715 durch sie hindurchgehn könnte; daher werden sie aufgefordert, ihre Oberschwelle höher zu heben. Die Aufforderung ergeht wohl nicht, wie Bar Hebraeus meint, von seiten Gottes, sondern von seinen Begleitern. Meistens, und wahrscheinlich mit Recht, wird angenommen, dass der in der Bundeslade repräsentierte Gott Israels nach siegreichem Kriege seinen Einzug in Jerusalem oder in sein Heiligtum hält. Stade meint, der Dichter schildere den Einzug Jahves nach Anbruch der messianischen Zeit. — Die פְּתָחַי יַעֲקֹב sind schwerlich die ewig dauernden Pforten, sondern die durch Alter ehrwürdigen, die doch auch dem einziehenden mächtigen Könige Raum geben müssen. **8** Verwundert fragen die alten Tore, was denn das für ein König sei. Über das adverbial gebrauchte הָיָה zur Verstärkung der Frage vgl. G-K 136c. — Die Antwort macht es wahrscheinlich, dass eben ein Krieg glücklich beendet ist. Die Annahme des Bar Hebraeus (nach Theodor von Mopsuestia), dass es sich um den Einzug Jahves an der Spitze der aus dem Exil Zurückkehrenden handele, scheidet an den Prädikaten, die Jahve hier beigelegt werden. **9. 10** Die Wiederholung der Aufforderung, Frage und Antwort macht einen feierlichen Eindruck, welcher der Würde des Gefeierten entspricht. Die leichte Abwandlung des Ausdrucks וְיִי הָיָה für וְיִי הָיָה ändert den Sinn nicht, Na 15 Hab 13. — Über die Bedeutung des

## 25. Bitte um Sündenvergebung und Erhaltung.

<sup>1</sup> Von David.

- א Zu dir Jahve erhebe ich mein Herz, <sup>2</sup> mein Gott . . . .  
 ב Auf dich vertraue ich, lass mich nicht zu Schanden werden,  
 lass meine Feinde nicht über mich jubeln.  
 ג Auch werden nicht zu Schanden werden alle, die auf dich harren,  
 zu Schanden werden die, welche umsonst abtrünnig werden.  
 ד Deine Wege, Jahve, tue mir kund,  
 'und' deine Pfade lehre mich.  
 ה Lass mich in deiner Wahrheit wandeln und lehre mich,  
 denn du bist mein hilfreicher Gott,  
 ו 'Und' auf dich harre ich den ganzen Tag.

Namens Jahve Zebaoth vgl. die Wörterbücher und biblischen Theologien. An der vorliegenden Stelle trifft jedenfalls die Erläuterung ISam 1745 zu: יהוה זבואת צבאות מלחמה, d. h. der Gott, welcher an der Spitze der Kriegsheeren Israels einherzieht. — Um den Dreier zu gewinnen, muss אלהי vor זבואת eingesetzt werden, vgl. v. 6.

## 25

Eine Reihe von Sprüchen, in denen um Hülfe gegen die Feinde, Leitung auf rechtem Wege, Sündenvergebung, Erhaltung und Befreiung gebeten wird. Wenn der Schlussvers ursprünglich zum Psalm gehört (s. die Erläuterung), so ist es klar, dass es sich um Bitten für Israel handelt. Aber auch in dem übrigen Teil des Psalms lässt sich die Beziehung auf die Gemeinde unsehwer erkennen. Dass das Ich eine Mehrzahl bezeichnet, zeigen die Plurale v. 3. 8. 9. 10. 14. Der וְיָ v. 16 ist nicht verschieden von den וְיָ v. 9. Den Gottesfürchtigen stehn gegenüber die Abtrünnigen v. 3. Die Feinde, die den Sänger im Netze halten v. 15, sind doch schwerlich persönliche Feinde. Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf das Volk in Babel und erklärt ihn als ein Gebet um Erlösung und Gewährung der Heimkehr. Jedenfalls widerspricht dieser Deutung keine einzige Stelle.

Die alphabetische Anordnung, welche das Fehlen eines strengen Gedankenfortschritts im Gefolge hat, ist einige Male gestört, s. zu v. 2. 5. 18. 22.

Metrum: Doppeldreier; v. 1 Sechser.

1 Die Gemeinde erhebt das Herz zu Gott, indem sie sohnsuechtvoll nach ihm aussehnt, vgl. 244 864 143s. Aq. παραπίτω, Sym. προσπίτω (τήν ψυχὴν μου), d. i. פָּשָׁא »ieh beuge«, und dies soll nach Pesikta 87a die ursprüngliche Lesart sein. Als die ungewöhnlichere Ausdrucksweise würde sie den Vorzug verdienen; aber פָּשָׁא kommt sonst nur intransitiv vor. LXX Syr. Targ. haben die Texteslesart. 2 אלהי ziehn LXX richtig zu v. 1; ausserdem ist dahinter ein Wort wie הִשָּׁא לִי »eile mir zu Hülfe« oder dgl. ausgefallen. Ley liest mit Venema u. a. הִשָּׁא אלהי. — Statt יעלצו lasen LXX יעלצו, vgl. JpTh. 1882 S. 617. Da עלץ mit ל sonst nicht vorkommt, vielleicht richtig, vgl. 599. 3 בָּ bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Substantiv, so dass eine neue Klasse von Gottvertrauenden eingeführt würde, sondern es dient dazu, den Verbalbegriff zu steigern. Während v. 2 nur die Bitte ausgesprochen war אלהי אבישי, folgt jetzt der Ausdruck der festen Überzeugung לא יבושי אלהי אבישי. Aq. καλε . . . οὐ κατασχευθήσονται, Hier. sed . . . non. Über die Stellung von בָּ vgl. G-K 153. — בָּנִי bezeichnet den politischen (Jde 923) und hier den religiösen Abfall, Jer 37.8.20. So Sexta οἱ ἀποστατούντες. — רִיקָא fassen LXX und Nouere in der Bedeutung »ohne Grund«. Da es aber einen begründeten Abfall von Jahve überhaupt nicht gibt, so wird man das Wort nach 21 ISam 122 in der Bedeutung »ohne Erfolg« zu verstehn haben. 4 Jahves Wege sind der von ihm geforderte Lebenswandel. — In 4b lies des Metrums wegen mit LXX וְאִיחֻדֶיךָ. 5 אָמֵן ist, wie das folgende לְמִדָּתִי zeigt, hier nicht die Treue Gottes, sondern

- <sup>6</sup> ג Gedenke an deine Barmherzigkeit, Jahve, und an deine Gnaden,  
denn von Ewigkeit her sind sie.
- <sup>7</sup> ה Der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen gedenke nicht;  
nach deiner Gnade gedenke du mein,  
um deiner Güte willen, Jahve.
- <sup>8</sup> ט Gütig und redlich ist Jahve,  
darum weist er Sündern den Weg.
- <sup>9</sup> י Er lässt Elende wandeln nach dem Recht  
und lehrt Elende seinen Weg.
- <sup>10</sup> כ Alle 'seine' Wege sind Gnade und Treue  
für die, welche seinen Bund und seine Zeugnisse bewahren.
- <sup>11</sup> ל Um deines Namens willen, Jahve,  
vergib mir meine Schuld, denn sie ist gross.
- <sup>12</sup> מ Wer ist der Mann, der Jahve fürchtet?  
ihn wird er belehren über den Weg, den er wählen soll.
- <sup>13</sup> נ Er selbst wird im Glücke weilen,  
und sein Same wird das Land besitzen.
- <sup>14</sup> ס Jahves Freundschaft haben die, welche ihn fürchten,  
und seinen Bund ihnen kund zu tun . . .

die Wahrheit, welche in seinem Gesetz zu Tage liegt, vgl. 119<sup>35</sup> 19<sup>8.10</sup> JSir 51<sup>15</sup>. — Das 3. Versglied ist überschüssig. LXX und einige hebr. Hss. lesen גִּדְּוֹתָי. Damit ist die י-Strophe gewonnen, die freilich nur ein Glied hat. Ein überschüssiges Glied findet sich auch v. 7, das vielleicht hierher gehört. 6 Die Barmherzigkeit und Gnade, an die Jahve sich erinnern soll, sind die den Vätern z. B. beim Auszug aus Ägypten erwiesenen. יְהוּה fehlt bei LXX B und ist metrisch überschüssig. 7 Die Jugendsünden sind die, welche Israel in seiner Jugend begangen hat, vgl. 129<sup>1.2</sup>. Bar Hebraeus erläutert den Ausdruck durch den Hinweis auf den Abfall in der Wüste und die Anbetung des goldenen Kalbes. — וְשָׁמַיִם ist metrisch überschüssig und wohl Glosse; Syr. hat es nicht. 8 Die Sünder sind die Israeliten, welche von Jahve unterwiesen werden, auf welchem Wege sie wandeln sollen. Bickell will הִלְטָאִים vokalisieren: »Irrrende«. יִרְדָּה בּ. wie v. 12. Job 27<sup>11</sup>. עַל כֵּן zählt metrisch nicht mit, s. Sievers S. 519. 9 יִרְדָּה ist nicht Optativ, vgl. G-K 109k. Die עֲשֵׂוֹת sind wieder die frommen Israeliten. — וְשָׁמַיִם ist nach dem Parallelismus das göttliche Recht, welches für die Frommen die Norm des Handelns ist. 10 Die Wege Jahves sind hier sein Verfahren mit Israel. Lies des Metrums wegen אֲרִיזוֹתַי statt אֲרִיזוֹתֵי יְהוּה, vgl. umgekehrt 114<sup>2</sup>. 11 Das Perf. cons. וְסִלַּחַת führt den Nachsatz zu einem virtuellen Kausalsatz ein, G-K 112nn. »Weil du den Namen »Gott Israels« führst, so vergib mir, deinem Volk, meine Sünde«. — וְיָבִיט geht nicht auf שָׂדֶךְ, da es dann יִבְרַח heißen würde, sondern auf עֵינָי. 12 Der Fragesatz macht die Rede lebendig und vertritt nur einen Relativsatz. Den Gottesfürchtigen belehrt Jahve über den Weg, den er einschlagen soll. Dieser Gedanke steht nicht im Widerspruch mit v. 8. — יִבְרַח ist Relativsatz, G-K 155h und k. 13 Die Bedeutung von וְשָׁמַיִם ergibt sich aus dem Gegensatz וְעַלֵּי. — Das Land ist das der Verheissung, Jes 60<sup>21</sup> 65<sup>9</sup>. 14 סֶדֶר übersetzt Sym. treffend *ὁμιλία*. Eigentlich »das vertraute Gespräch« bedeutend bezeichnet das Wort dann allgemeiner den vertrauten Umgang, Job 19<sup>19</sup> Prv 3<sup>32</sup>. — Das zweite Glied wird sehr verschieden gefasst. Aq. Sym. Hier. *et pactum suum ostendet eis*, so dass להודיעם die Stelle des Prädikats vertritt, vgl. G-K 114p. Andere »Und sein Bund [wird ihnen zu Teil], sie zu verständigen, zu belehren«. Noch andere: »Und seinen Bund sie kennen zu lehren [ist er bemüht]«, letzteres zum Parallelgliede gut passend. Nur können die eingeklammerten Worte nicht einfach vom Leser ergänzt werden. Da dem Stichos eine Hebung fehlt, wird ein Wort wie וְשָׁמַיִם ausgefallen sein, vgl. Jes 42<sup>21</sup>. Der Bund steht metonymisch für den Inhalt desselben, nämlich seine Forderungen und Verheissungen.



- 15 **י** Meine Augen sehen stets auf Jahve,  
denn Er wird meinen Fuss aus dem Netze ziehn.
- 16 **פ** Wende dich zu mir und sei mir gnädig,  
denn ich bin einsam und elend.
- 17 **צ** Ängste 'bestürmen' mein Herz:  
führ mich heraus aus meinen Nöten.
- 18 **ר** Sieh an mein Elend und mein Ungemach,  
und vergib alle meine Sünden.
- 19 **ר** Sieh an, wie zahlreich meine Feinde,  
und wie sie mich mit gewalttätigem Hasse verfolgen.
- 20 **ש** Bewahre meine Seele und errette mich;  
lass mich nicht zu Schanden werden, denn bei dir habe ich mich
- 21 **ה** Unschuld und Redlichkeit lass mich behüten, [geborgen].  
denn ich harre auf dich 'Jahve'.
- <sup>22</sup>Gott, erlöse Israel aus allen seinen Nöten.

16 **ה** nicht *μονογενής* (LXX) sondern *μόνος* (Sym. Hier.). Bar Hebraeus bezieht das Wort richtig auf das einsam und verlassen unter den Heiden wohnende Israel. 17 **ה** übersetzen die Alten (s. Field) *ἐπληθύνθησαν* oder *ἐπλαθύνθησαν* (so das Londoner Papyrus-Fragment; Itala *dilatatae sunt*). Beides ist sprachlich unmöglich, da **ה** nicht intransitive Bedeutung hat. Es ist anerkannt, dass der jetzige Text keinen Sinn gibt. Nach dem Vorgange von Hensler emendieren die meisten Ausleger **ה** [הרחיבו] »die Beengungen meines Herzens mache weit, und aus meinen Bedrängnissen führe mich heraus«. Betreffend die abnorme Imperativform vgl. G-K 53m. Es müsste jedoch **ה** heissen, was Bachmann herstellen will. Aber man sagt im Hebr. wohl **ה** 11932, oder **ה** 42, nicht aber **ה**. Auch ist solche Vorstellung nicht vollziehbar. Nowack fasst die Ängste bildlich als engen Ort; was heisst aber: »den engen Ort meines Herzens mache weit«? Nach Cut 65 lies **ה**, wobei **ה** Subjekt, **ה** Objekt ist. Die Wortstellung wie 610b al. G-K 142f. 17a ist die Begründung für 17b wie 16b für 16a, vgl. 266. 18 Die **ר**-Strophe fehlt; dafür fangen zwei Verse mit **ר** an, was gewiss nicht ursprünglich ist. Duhm schlägt vor v. 19 **ה** (tritt entgegen meinen Feinden) statt **ה** zu lesen und v. 19 vor v. 18 zu stellen; vgl. einen ähnlichen Fall 3417. 16. 19a Die Konstruktion in Form der Antiptosis mit Herübernahme des Subjektes aus dem Nebensatz als Objekt in den Hauptsatz, wie Gen 14. 21 Unschuld und Redlichkeit sind als gute von Jahve gesandte Geister gedacht, die Israel auf seinem ferneren Lebenswege behüten sollen. — »Jahve« ergänzt nach LXX, des Metrums wegen. 22 Der Schlussvers weist mehrfache auffallende Erscheinungen auf. Die **ש**-Strophe gehört nicht hierher. Ein zweifaches **ש** kennt das Althebräische nicht. Die LXX umschreiben überall **ש**, und noch Hier. bemerkt zu Dan 1145, dass das Hebräische den Buchstaben **ש** nicht habe, sondern nur das griechische **ש**. Ferner fällt der Gebrauch des Namens **ש** auf, während Gott sonst im Psalm überall Jahve heisst. Endlich ist der Vers nicht gegliedert oder ein Fünfer. Er wird als ein liturgischer Zusatz zu betrachten sein. Vgl. auch zu 3423, und zu dem angeblichen Akrostich dieses Verses *Pedaël*, worin sich nach de Lagarde der Dichter des Psalms genannt hat, ZDMG 57 S. 372.

Die unterdrückte Unschuld bittet um ihr Recht. Der Fromme und Reine steht dem blutgierigen und bestechlichen Bösewicht gegenüber und wird von diesem unterdrückt. Aber er hält an seiner Frömmigkeit fest und weiss, dass einst auch sein Lebensweg geebnet sein wird.

Der Psalm ist nicht ein Gelegenheitsgedicht, sondern bestimmt, von jedem frommen Israeliten gesungen zu werden, der mit gutem Gewissen am Gottesdienst im Tempel teilnimmt. Nicht ein einzelner umkreist in feierlicher Prozession den Altar (v. 6), son-

## 26. Gebet der Frommen.

<sup>1</sup> Von David

Schaff' mir Recht, Jahve; denn ich habe unsträflich gewandelt,  
und auf Jahve vertraue ich ohne zu wanken.

<sup>2</sup> Prüfe mich, Jahve, und erprobe mich,  
läutere meine Nieren und mein Herz.

<sup>3</sup> Denn deine Gnade ist mir vor Augen,  
und in deiner Wahrheit habe ich gewandelt.

<sup>4</sup> Ich sass nicht bei den schlechten Männern,  
und mit Versteckten komme ich nicht zusammen.

<sup>5</sup> Ich hasse die Versammlung der Bösen,  
und bei den Gottlosen sitze ich nicht.

<sup>6</sup> Ich wasche meine Hände in Unschuld,  
und so umkreise ich deinen Altar, Jahve,

<sup>7</sup> Um lauten Dank anzustimmen  
und alle deine Wunder zu erzählen.

dern nur die feiernde Gemeinde. — Wann der Psalm entstanden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der Tempeldienst besteht v. 6. Die Schilderung der Gottlosen, welche als Bestechliche und Blutdürstige auftreten (v. 9. 10), weist mehr in die prophetische als in die nachexilische Zeit.

Metrum: Doppeldreier. v. 6. 8 ist יהוה zu streichen, v. 11 zu ergänzen.

1 Dem Sänger d. h. den Frommen ist das Recht bisher vorenthalten, wie es scheint von den Sündern und Blutmensehen, über die er v. 9. 10 klagt. Durch das betonte »ich habe unsträflich gewandelt«, setzt er sich wie v. 11 zu diesen in Gegensatz. — אֵינִי אֲשֵׁרֶה ist ein beschreibender Umstandssatz zu בִּטְחוֹתַי, vgl. G-K 156d. Das Ausbleiben der göttlichen Hülfe hätte den Sänger vielleicht in seinem Gottvertrauen wanken machen können. Dass er trotzdem daran festhält, ist ein weiterer Anlass für Jahve, nun auch nicht länger mit seiner Hülfe zu zögern. Das Perfekt בִּטְחוֹתַי nach G-K 106g. Übrigens fehlt 1a die rhythmische Gliederung; der Stichos ist daher vermutlich nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten. — 2 Das Läutern ist ebenso zu verstehen wie das vorhergehende Prüfen und Erproben. Nieren und Herz als Sitz der Gesinnung sollen auf ihre Echtheit untersucht werden. Statt des Qere פְּרָקֶיךָ bietet das Kethib die meistens nur in Pausa vorkommende Form פְּרָקֶיךָ, G-K 48i. 3 אֶהְיֶה לְךָ אֵינִי אֲשֵׁרֶה ist schwerlich, wie Hitzig will, die Liebe zu Gott; denn diese hat man nicht vor Augen, sondern im Herzen. Es ist die Gnade Jahves, die Israel erfahren hat. Die Erinnerung an sie war für den Sänger der Antrieb, auch im Leid ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Wahrheit Jahves, in welcher er wandelte, ist dieselbe wie 255. 4 Er hat sich den zum Vorbild genommen, welcher 11 glücklich gepriesen wird. אֵינִי אֲשֵׁרֶה wie Job 1111, wofür Job 2215 אֵינִי אֲשֵׁרֶה sind die gewissenlosen Israeliten, welche sich leichtfertig über die Forderungen des göttlichen Gesetzes hinwegsetzen. »Versteckte« heissen sie, weil ihre Handlungen das Licht scheuen, Joh 319. — אֵינִי אֲשֵׁרֶה mit אֵינִי verbunden, wie Prv 2224 mit אֵינִי. 6 Die Hände in Unschuld waschen heisst nach 7313 »sich frei von Sünde halten«, nicht, wie das Wort heute meistens gebraucht wird: die Verantwortung für etwas von sich abweisen. בְּקִיָּקָה bezeichnet die geistige Eigenschaft, in welcher der Dichter die symbolische, seine Herzensreinheit andeutende Handlung des Händewaschens vollzieht (Beth modi). Der Ausdruck beruht auf einer vertieften Auffassung des Ex 3017—21 vorgeschriebenen Gebrauchs, nach welchem die Priester ihre Hände und Füße in Wasser abwaschen sollen, bevor sie zum Altar treten. Auch der Sänger naht nach 6b dem Altar, und zwar ihn umkreisend. Es ist an eine feierliche Prozession um den Altar zu denken, die freilich im Gesetz nicht vorgeschrieben ist, von der sich aber auch 425 11827 eine Spur findet, vgl. Wellhausen, Skizzen III 106. 7 Es handelt sich um ein Dankopfer; auch in der Bedrängnis unter-

- <sup>8</sup>Jahve, ich liebe die Wohnung deines Hauses  
und die Wohnstätte deiner Herrlichkeit.  
<sup>9</sup>Raffe meine Seele nicht mit Sündern fort  
und mit Blutmenschen mein Leben,  
<sup>10</sup>An deren Händen Schandtat klebt,  
und deren Rechte von Bestechung voll.  
<sup>11</sup>Ich aber wandle unsträflich;  
erlöse mich und sei mir gnädig, 'Jahve'.  
<sup>12</sup>Mein Fuss steht auf ebem Plan;  
in Versammlungen preise ich Jahve.

27. *Trost und Freude an Jahve und seinem Tempel.*

<sup>1</sup>Von David.

Jahve ist mein Licht und mein Heil:  
vor wem mich fürchten?  
Jahve ist meines Lebens Schutz:  
vor wem erbeben?

lässt der Fromme dies nicht. — Die Schreibung  $\text{זָבַח}$  legt die Aussprache als Qal ( $\text{זָבַח}$ ) nahe; so LXX: »um auf die Stimme des Dankes zu hören«. Aber wer sich an der Prozession beteiligt, wird auch an dem Gesange teilnehmen. Daher ist die Vokalisation als Hifil für  $\text{זָבַח}$ , welche durch Aq. Sym. Hier. Targ. gestützt wird, gewiss die vom Dichter beabsichtigte. Andere Beispiele für diese Schreibung z. B. Jes 23<sup>11</sup> 29<sup>15</sup> Am 8<sup>4</sup> II Sam 19<sup>19</sup> G-K 53<sup>q</sup>. — Die Konstruktion des Verb mit  $\text{לִקְרָא}$  wie Ez 27<sup>30</sup>.  $\text{זָבַח}$  ist Objekt zu  $\text{זָבַח}$ . Gut Hier. *ut clara voce praedicem laudem*. 8 Der Sänger betrachtet ein solches Tun nicht als Pflicht, sondern es ist ihm ein liebes Herzensbedürfnis, vgl. 27<sup>4</sup>. — »Wohnung deines Hauses« ist Genetiv der Apposition. — Die Herrlichkeit Jahves ist konkret gedacht: die göttliche Glorie, welche das Allerheiligste des Tempels erfüllt. Vgl. Ex 16<sup>10</sup>. 9 Auf die Versicherung der Unschuld folgt nunmehr die Bitte um Erhaltung, womit der Sänger zu v. 1 zurückkehrt. Er bittet, nicht mit den Sündern sterben zu müssen, d. h. so plötzlich wie sie, 37<sup>2</sup> Job 15<sup>32</sup>.  $\text{זָבַח}$  zur Bezeichnung des gleichen Schicksals, wie 73<sup>5</sup> Gen 18<sup>23</sup>. 10  $\text{זָבַח}$  ist, wie das damit verbundene  $\text{בִּירְיָה}$  zeigt, nicht auf Gedankensünden zu beschränken. 11 Das Imperfekt  $\text{זָבַח}$  ist hier als Präsens zu fassen, nicht als Kohortativ ( $\text{זָבַח}$ ). — 11b ist »Jahve« nach LXXA ergänzt. 12 Der ebene Plan ist der, auf welchem sich kein Anlass zum Straucheln findet. Der Dichter meint dies hier nicht im sittlichen Sinne, sondern er will sagen, sein Lebensweg werde ein geebener sein. Vgl. 27<sup>11</sup>. Tatsächlich ist dies freilich bisher nicht der Fall; aber im Glauben hat er die Hemmnisse seines Lebens bereits überwunden, Hbr 11<sup>1</sup>. Das zweite Versglied dürfte auch übersetzt werden: darum preise ich . . . Für  $\text{זָבַח}$  findet sich 68<sup>27</sup> die Form  $\text{זָבַח}$ .

27

Der erste Teil v. 1—6 enthält den Ausdruck unerschütterlichen Gottvertrauens und inniger Liebe zu Jahves Wohnstätte, welche Schutz und Hülfe gegen alle Feinde gewährt. Im zweiten Teil 7—14 fleht der Sänger um Erbarmen und Hülfe in seiner Not. Er ist verlassen und verleumdete, und gewalttätige Feinde drohen ihn zu vernichten; aber er hält am Glauben fest. Eine Ermahnung auszuharren schliesst das Lied.

Olsh. Cheyne u. a. nehmen an, dass die beiden Teile zwei selbständige nur zufällig vereinigte Psalmen sind. Hierfür spricht der Umstand, dass Stil und Ton in beiden Hälften ganz verschieden sind. Der Dichter, der die unvergleichliche Glaubenszuversicht v. 1—3 aussprach, konnte schwerlich in demselben Atem in die Klagen v. 7 ff. verfallen, die höchstens einen schwachen Funken von Hoffnung verraten (v. 13. 14).



- <sup>2</sup> Kommen mir Bösewichter nahe  
 mein Fleisch zu fressen,  
 Meine Bedränger und die mich befehlen,  
 so straucheln sie selbst und fallen.
- <sup>3</sup> Wenn ein Lager sich wider mich lagert:  
 mein Herz fürchtet sich nicht;  
 Wenn sich Krieg gegen mich erhebt:  
 dabei bin ich getrost.
- <sup>4</sup> Eins hab' ich von Jahve erbeten,  
 das wünsche ich:  
 In Jahves Hause zu wohnen  
 mein Leben lang,  
 Um Jahves Schöne zu schauen  
 und in seinem Tempel zu sorgen.

Andererseits werden die Worte *לִי אֵינִי בְּטוֹב יְהוָה* v. 4 deutlich in v. 13 mit *לִי אֵינִי בְּטוֹב יְהוָה* wieder aufgenommen. Man wird daher annehmen müssen, dass ein späterer Dichter in gedrückter Zeit den ursprünglichen Psalm v. 1—6 mit einem Nachtrag versehen hat. Der Sammler der Psalmen fand Ps 27 schon so vor, wie er jetzt lautet, da sich die Berührungen, wegen derer er 27 auf 26 folgen liess, auf beide Hälften von 27 verteilen; vgl. 27<sup>6</sup> und 26<sup>6</sup>; 27<sup>11</sup> und 26<sup>12</sup> (Del.).

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Empfindungen und Wünsche eines einzelnen. Von Heerlager und Krieg v. 3 wird immer nur eine Gesamtheit bedroht. Es ist die Gemeinde, deren Licht und Heil Jahve ist, und die im Besuche seines Tempels ihr höchstes Glück und zugleich Schutz und Schirm findet, wie 26<sup>8</sup>. Vgl. auch zu v. 6. Der individuell gehaltene Ausdruck v. 10 erklärt sich nach Analogie von 22<sup>10</sup>.

Die Abfassungszeit lässt sich nicht bestimmen. Der Ton des 4. Verses spricht mehr für die nachexilische als für die vorexilische Zeit.

Metrum: in beiden Teilen Fünfer.

1e Vgl. JSir 512. 2 Der Ausdruck »mein Fleisch fressen« ist von wilden Tieren hergenommen. Im Aramäischen hat er die Bedeutung »verleumd«; auch Job 19<sup>22</sup> handelt es sich nicht um körperliche Misshandlung, sondern um Minderung der Ehre, weshalb JDMichaelis auch im Psalm an Verleumdung denkt. Aber die Stellen 144 Jer 30<sup>16</sup> Meh 3<sup>3</sup> in Verbindung mit v. 4 zeigen, dass es sich um Kriegsgefahren handelt, vgl. Dtn 7<sup>19</sup>. — *לִי אֵינִי בְּטוֹב יְהוָה* mit Verstärkung des Suffixes, wie 144 Jer 30<sup>16</sup>. — Sie selbst]. Das Unheil, das sie Israel bereiten wollen, trifft sie selbst, vgl. 7<sup>16f</sup>. — *וְעַל יְהוָה* ist metrisch überflüssig und daher wohl Glosse. 3 *בְּיָמַי* in der Bedeutung »trotzdem«, wie Lev 26<sup>27</sup>. Hitzig u. a. bei Rosenmüller lassen es abhängig sein von *אֵינִי בְּטוֹב יְהוָה* »darauf vertraue ich«, nämlich auf die v. 1 ausgesprochene Tatsache. Aber für diese Verbindung steht jene Tatsache zu entfernt. *בְּטוֹב יְהוָה* absolut gebraucht wie Jde 18<sup>7.10.27</sup> Prv 11<sup>15</sup>, vgl. Sym. ἄγοβός εἶμι. 4 Israels Verlangen ist freilich nicht mehr auf kriegerischen Ruhm gerichtet; es ist zufrieden, wenn es beständig im Hause seines Gottes weilen kann. Dies Weilen ist nicht im eigentlichen Sinne gemeint; nicht einmal die Priester sind beständig im Tempel. Es ist vielmehr der Ausdruck steter inniger Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott, die in den Tempelgottesdiensten ihren sichtbaren Ausdruck findet. — *וְעַל יְהוָה* ist (anders als 90<sup>17</sup>) nach dem letzten Versgliede die Schönheit, welche in den Gottesdiensten (vgl. Luther) zur Ersehung kommt, insofern die Pracht der Feier der des Gefeierten entspricht; so richtig Aq. Sym. Hier. *pulchritudinem*. — *בְּיָמַי* ist absolut gebraucht wie II Reg 16<sup>15</sup> und bezieht sich auf die Verrichtung der Handlungen, welche den Gottesdienst im Tempel ausmachen. Hier. *adendam*. Vgl. Ez 34<sup>11.12</sup>. Raschi hält es für ein Denominativ von *בְּיָמַי*: »und früh zu erscheinen in seinem Tempel«; vgl. zu 63<sup>2</sup>. Andere: »um zu betrachten«; vgl. Prv 20<sup>25</sup>. 5 Der Grund für die Liebe zum Tempel und seinen Gottesdiensten. Weil die Gemeinde durch Jahves Gegenwart in ihrer Mitte gegen alle



- <sup>10</sup> Wenn mich Vater und Mutter verliessen,  
 Jahve nimmt mich auf.
- <sup>11</sup> Zeige mir, Jahve, deinen Weg  
 Und leite mich auf ebnem Pfade  
 wegen meiner Feinde.
- <sup>12</sup> Gib mich nicht preis, 'Jahve',  
 der Gier meiner Dränger,  
 Denn es stehn falsche Zeugen wider mich auf,  
 und der Unheil schnaubt.
- <sup>13</sup> Ich bin gewiss, Jahves Güte zu schaun  
 in der Lebenden Land! —
- <sup>14</sup> Harre auf Jahve!  
 Sei getrost, und fest sei dein Mut,  
 und harre auf Jahve!

ziehn. Aber freilich ist die Ellipse des Wortes  $\text{יְהוָה}$  immerhin hart. Die alten Übersetzungen haben sich vergeblich abgemüht, den Sinn zu eruieren; s. JprTh 1882 S. 618.

**9** Die überlieferte Versabteilung scheint — metri causa — nicht ganz richtig zu sein;  $\text{יְהוָה}$  ist metrisch überschüssig. Der Knecht ist Israel wie 19<sup>12</sup>. Die Bezeichnung »dein Knecht« motiviert die Bitte ebenso wie der Satz: »du warst meine Hülfe«, nämlich auch früher schon. **10** Der Vers begründet den Ausdruck  $\text{אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ . Dass die scheinbar so höchst individuelle, übrigens am natürlichsten hypothetisch zu fassende, Aussage dieses Verses sehr wohl auf Israel als Volk oder Gemeinde bezogen werden kann, zeigt Ez 16<sup>4ff</sup>. Sie will besagen, dass Israel nicht bei Menschen, sondern nur bei seinem Gott Hülfe findet und von ihm nie verlassen wird, vgl. Jes 49<sup>15</sup> 63<sup>16</sup>.  $\text{אֱלֹהֵי}$  von der Aufnahme der Hülflösen, wie Jos 20<sup>4</sup> Jdc 19<sup>15</sup>. **11** Der Weg Jahves kann gemäss dem Zusammenhange und dem Parallelgliede hier nicht den sittlichen Wandel bezeichnen, sondern nur den von Jahve geschirmten und gesicherten. Zn 11 b vgl. zu 26<sup>12</sup>. Übrigens scheint 11 b eine richtige Glosse oder Variante zn 11 a zu sein; andernfalls würde 11 a als einfacher Dreier aus dem Metrum heransfallen. —  $\text{לֹמֵן שָׂרִירָה}$  (vgl. 5<sup>9</sup>), d. i. damit sie nicht triumphieren. **12** Die erste Hälfte des ersten Fünfers ist im MT. zu knrz. Der fehlende Fuss ist noch von Hier. *domine* =  $\text{יְהוָה}$  gelesen worden. —  $\text{גִּירָה}$  (Gier, wie 17<sup>9</sup>; vgl. 41<sup>3</sup>). —  $\text{יְהוָה}$ , Stat. constr.  $\text{יְהוָה}$ , ein sonst nicht vorkommendes Nomen von  $\text{יָהַר}$  ans gebildet; vgl. Prv 6<sup>19</sup> Act 9<sup>1</sup>. Der Singular steht kollektivisch. Sym.  $\kappa\alpha\iota\ \xi\upsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\sigma\iota\tau\epsilon\varsigma\ \mu\upsilon\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\alpha$ . Wegen der übrigen Übersetzungen vgl. JprTh 1882 S. 619. **13** Der Vers ist, wenn  $\text{לִי}$ , das von Aq. Sym. Sex. Targ. bezeugt ist, mitgelesen wird, eine Aposiopese (»wenn ich nicht geglaubt hätte«), deren verschwiegener Nachsatz sich nach 11<sup>9</sup> »dann wäre ich verloren gewesen« ergänzen lässt. Als Ursache dieser Aposiopese bezeichnet Geier die Gemütsregung, von welcher der Sänger ergriffen wird, wenn er daran denkt, was ohne Glauben aus ihm geworden wäre. Aber die alten jüdischen Kritiker haben  $\text{לִי}$  durch die puncta extraordinaria als getilgt (durchgestrichen) und also als nicht ursprünglich bezeichnet, und LXX haben nur die beiden ersten Buchstaben  $\text{לִי}$  gelesen, die sie zu v. 12 ziehn. Das Metrum entscheidet für die Streichung. Dass der Ausdruck der Glaubensgewissheit etwas abrupt eintritt, macht ihn nur eindrucksvoller. — Das Land der Lebenden ist nach Jes 38<sup>11</sup> die Erde, auf der allein im Gegensatz zu der Scheol man Jahves Güte erfahren kann. **14** Nach Analogie von 31<sup>25</sup> liegt hier nicht die Selbstanforderung eines einzelnen vor, sondern die Anrede (eines Chors?) an die Gemeinde. —  $\text{יְהוָה}$  intransitiv wie  $\text{יְהוָה}$  II Chr 26<sup>8</sup>. So alle Alten *et roboretur cor tuum*. — Die Wiederholung von  $\text{יְהוָה}$   $\text{אֱלֹהֵי}$  dient dazu, der Aufforderung Nachdruck zu geben. Gut Hitzig: »und ich sag' es noch einmal u. s. w.«. Da aber das erste  $\text{אֱלֹהֵי}$  im Metrum überschüssig ist, ist es wohl als Dittographie zu streichen.



## 28. Gebet gegen Feinde.

<sup>1</sup>Von David.

Zu dir, Jahve, rufe ich;

mein Fels, so schweige mir nicht,

Auf dass ich nicht, wenn du mir verstummst,

gleich werde denen, die ins Grab gesunken.

<sup>2</sup>Höre mein lautes Flehn,

Da ich zu dir schreie, meine Hände erhebe zu deinem Allerheiligsten.

<sup>3</sup>Raffe mich nicht weg mit Gottlosen und mit Übeltätern,

Die Friede reden mit ihren Nächsten

und Böses im Herzen haben. . . .

## 28

Der Psalm enthält im ersten Teil die Bitte, Jahve wolle den Sänger erhören, ihn aus der Not befreien und seinen Widersachern nach Verdienst vergelten. Von v. 6 an erstattet er den Dank für die Erhörung des Gebetes. — Dass der Sänger nicht solche Wünsche vorträgt, welche nur seine eigene Person betreffen, tritt von v. 8 an unverkennbar hervor. Er ist der Mund der Frommen in Israel, die den Leichtsinnigen gegenüberstehn. Diese lassen sich durch die deutlichen Fingerzeige Jahves nicht warnen, sondern fahren in ihrem sündhaften Treiben gegen ihre Volksgenossen fort. So werden sie unabänderlich dem bevorstehenden Strafgericht verfallen. Die Frommen dagegen dürfen Jahve preisen, dass er sie errettet und wie ein Hirte weidet und trägt.

Die freudige Stimmung im zweiten Teil gegenüber der Klage und Bitte im ersten erklärt sich aus Plerophorie des Glaubens. Was eben in tiefster Not erbeten wurde, das sieht der Glaube in froher Gewissheit als bereits gewährt an. Die Auffassung, nach welcher in diesem und in ähnlichen Psalmen die Danksagung erst später nach tatsächlicher Gewährung der Bitte von dem Dichter nachträglich zu seinem Liede hinzugefügt wäre, ist eine zu äusserliche; vgl. zu 69.

Die Erwähnung des Gesalbten v. 8 zeigt, dass der Psalm vorexilisch ist, denn die Deutung desselben auf den König ist jedenfalls die am nächsten liegende. Hitzig hält Jeremias für den Verfasser. Jedenfalls widersprechen die im Psalm vorausgesetzten sozialen und politischen Verhältnisse dem Zeitalter des Jeremias nicht. Der auf Seiten der Frommen stehende König möchte dann Josias sein. Dagegen denkt Theodor von Mopsuestia an Hiskias.

Das Metrum ist nicht ganz durchsichtig. Ley hält v. 2. 5. 9 für Oktameter, das übrige für Hexameter. Mir scheinen Doppeldreier gemischt mit Sechsern und einfachen Dreiern vorzuliegen, jedoch sind mehrere Änderungen dabei nicht zu umgehen.

1 Die Konstruktion *ההשׁה ממני* ist prägnant. Eigentlich: »schweige nicht, [indem du dich] von mir [abwendest]«. Vgl. I Sam 78 Jer 3828. Ebenso *ההשׁה ממני*. G-K 119ee. Das Verb *ההשׁה* ist logisch dem *נמשלתי* untergeordnet. Gut Hier. nach Sym. *ne forte tacente te etc.* *נמשלתי* ist Perf. consec. Der auf die Endsilbe gehörende Ton ist bei Rebhia mugrasch auf die vorletzte Silbe zurückgetreten, vgl. G-K 29i. 2 Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens, 1412 Thr 219 341 I Tim 28. Der Inf. *שׁוּב* statt des gewöhnlichen *שׁוּבָה* wie Jes 114. — *הַבַּיִת* der »Hinterraum« des Tempels, wo Jahve über den Cherubim thront. Der Ausdruck setzt nicht voraus, dass der Sänger im Tempel steht. Wie die Muhammedaner beim Gebet die Gesichtsrichtung (die Qibla) nach der Kaaba in Mekka nehmen, so wandte man sich in Israel dem Tempel (I Reg 830), Auswärtige Jerusalem (Dan 611) zu. *הַבַּיִת* steht also synekdochisch für den Tempel. 3 Der Ausdruck im ersten Gliede ist ganz wie 269 zu verstehn; *נִשְׁבַּח* entspricht dem dort gebrauchten *שׁוּבָה*. Der Ausdruck wird gebraucht vom Jäger 109. Die Gottlosen sind Jahves Beute. Die Gottlosen sind nicht auswärtige und nicht einmal offene Feinde, sondern solche

- <sup>4</sup>Gib ihnen nach ihrem Tun und nach der Bosheit ihrer Taten; nach dem  
[Tun ihrer Hände gib ihnen.  
Vergilt ihnen, was sie verdient.
- <sup>5</sup>Denn sie achten nicht auf Jahves 'Tun' und auf das Werk seiner Hände.  
Mög er sie niederreißen und nicht auferbaun.
- <sup>6</sup>Gepriesen sei Jahve, weil er gehört mein lautes Flehn.
- <sup>7</sup>Jahve ist mein Schutz und mein Schild;  
auf ihn vertraut mein Herz, denn ich habe Hülfe gefunden;  
Da frohlockt mein Herz, und mit (?) meinem Liede will ich ihm danken (?).
- <sup>8</sup>Jahre ist Schutz für sein 'Volk', und die rettende Schutzwehr seines Ge-  
[salbten ist Er.
- <sup>9</sup>Hilf deinem Volk und segne dein Eigentum und weide sie und trage sie  
[bis in Ewigkeit.

### 29. Jahves Herrlichkeit im Gewitter.

<sup>1</sup>Ein Psalm; von David.

Gebet Jahve, ihr Göttersöhne,  
gebet Jahve Ehre und Preis.

Israeliten, die sich äusserlich gut zu ihren Mitbürgern stellen, während sie doch darauf sinnen, sie zu schädigen, vgl. Jer 97. LXX haben 3a אֵל הַמַּשְׁדֵּךְ נֹשֵׂי עִם רִשְׁעִים | וְעַם זָעֵלִי אֵין אֵין. Das ist ein Doppeldreier; aber der Verdacht liegt nahe, dass die Überschüsse aus 269 stammen. — 4a ergibt einen Sechser, wenn man das zweite לָהֶם תִּן streicht. 5 Das Tun Jahves meint die Zeichen der Zeit, vorläufige Strafgerichte, durch die er seinen Unwillen über jenes gottlose Treiben zu erkennen gibt, vgl. 6410, über die sich aber die verstockten Sünder leichtsinnig hinwegsetzten. Der Singular מַשְׁדֵּךְ wird, wie durch 6410, so im vorliegenden Psalm durch Aq. Targ. bezeugt; LXX Syn. Hier. Syr. Plural. — Das letzte Versglied ist eine sprichwörtliche Redensart, vgl. Jer 246 4210 454. 6 Israel weiss sein Gebet erhört; darum kann es danken, wenn die Gewährung auch tatsächlich noch nicht vollzogen ist, vielmehr zum Schluss (v. 9) die Bitte noch einmal hervorbricht. 7 Der Ausdruck מִשִּׁירֵי »aus meinem Liede heraus will ich ihn preisen« ist trotz II Reg 627 auffallend. LXX und teilweise Theod. haben für das Versglied καὶ ἀνέθαλεν ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ d. i. מִשִּׁירֵי הַלְבָבִי וְהַמַּשְׁדֵּךְ (?) אֵין אֵין. Der Gedanke hat eine treffende Parallele an Job 3325 ff.; da aber das Versglied sehr kurz ist und sich nicht in das Metrum fügt, ist wohl eine noch stärkere Textverderbnis anzunehmen. — אֵין אֵין ohne die gewöhnliche Synkope des ה für אֵין אֵין G-K 53q. 8 Die Texteslesart אֵין »ihnen«, nämlich den Israeliten, hat ein Analogon an Jes 132 אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין, nämlich den im vorhergehenden nicht genannten Medern. Aber bei Jesaias dient die Verschweigung des Namens dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen, wozu im Psalm kein Anlass ist. Mit LXX Syr. wird daher nach 2911 אֵין אֵין zu lesen sein. Theodotion emendierte אֵין אֵין, Hier. fortitudo mea. Aq. Quinta, Sexta, Targ. fanden die jetzige Lesart vor. — Der Plural אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין ist gebraucht, weil Jahve als Schutzwehr viele Mittel hat, durch die er hilft. — Unter dem Gesalbten versteht Cheyne den Hohenpriester, Graetz, Beer und Wellh. das Volk, gewiss mit Unrecht. 9 אֵין אֵין wie Jes 639. Jahve ist als Hirt vorgestellt, der das müde Lamm trägt. Jes 4011. Vielleicht aber ist das Wort Glosse; dann ist der Vers ein Sechser.

Der furchtbar-schöne Anblick eines Gewitters begeistert den Dichter zu einem Hymnus auf den, dessen Herrlichkeit im Gewitter zu Tage tritt. Über dem rollenden Donner auf der Erde, dessen Widerhall in dem siebenmaligen אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין אֵין vernommen wird, ertönt hoch oben im himmlischen Palast der Lobgesang der Engel, die bewundernd die

<sup>2</sup>Gebet Jahve die Ehre seines Namens,  
werfet euch nieder vor Jahve im heiligen Schmuck.

unbegreiflich hohen Werke ihres Herrn anbeten. Der Sänger aber weiss, dass der Gott, dem eine solche Gewalt über die Natur zusteht, seinem auserwählten Volke Kraft verleihen kann und wird. Wie furchtbar auch sein Walten in der Natur ist, mit seinem Volke hat er Gedanken des Friedens.

Unser Psalm hat ein schönes Echo in dem Gesang der drei Erzengel in Goethes Faust gefunden; vgl. besonders Michaels Gesang;

Und Stürme brausen um die Wette,  
Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,  
Und bilden wütend eine Kette  
Der tiefsten Wirkung ringsumher.  
Da flammt ein blitzendes Verheeren  
Dem Pfade vor des Donnerschlags;  
Doch deine Boten, Herr, verehren  
Das sanfte Wandeln deines Tags.

Vgl. auch die zu 188 erwähnte Parallele.

Wann der Psalm gedichtet ist, lässt sich nicht bestimmen. Aber jedenfalls gehört er zu den erhabensten Denkmälern altisraelitischer Lyrik. Der sichere und vertrauensvolle Schlussston weist ihn meines Erachtens der vorexilischen Zeit zu, genauer einer Periode, in der die Kraft des Staates noch nicht gebrochen war. Theod. v. Mops. erblickt in dem Gewitter eine Schilderung des zur Zeit des Hiskias über die Assyrer ergangenen Strafgerichtes.

LXX fügen in der Überschrift hinter לַיהוָה hinzu ἔξοδίου (Lucian ἔξοδίου) σκηνης = לַעֲצֻתֵי סֶכֶה »für den achten Tag des Laubhüttenfestes, Lev 2336. סֶכֶה ist im nachbiblischen Hebräisch der Name des Laubhüttenfestes. Nach dem Talmud und dem jetzigen Brauch der Synagoge ist der Psalm dagegen der Pfingstpsalm.

Metrum: v. 1. 2. 5. 8. 10. 11 Doppelvierer; v. 4. 7. 9b einfacher Vierer; v. 3 Dreier und Doppeldreier; v. 6. 9a Sechser.

1 בני אֱלֹהִים sind die Engel 897. Wie der doppelte Plural zu erklären ist, ist streitig. Wellh. erinuert daran, dass אֱלֹהִים bei den Phöniziern in singularischer Bedeutung gebraucht wird, gerade wie אֱלֹהִים im Hebr.; allein im A. T. findet sich von jenem singul. Gebrauch von אֱלֹהִים keine Spur. Nach Hitzig u. a. ist בְּנֵי-אֱלֹהִים »Gottessohn« der Singular zu der Formel; der Plural wäre an beiden Gliedern des Stat. const. ausgedrückt, wie בְּנֵי-קָדְשִׁים Jes 4222 Plural von בְּנֵי-קָדְשִׁים v. 7 ist. Danach wäre zu übersetzen »Gottessöhne«, vgl. בְּנֵי-עֶלְיֹן 826 »Söhne des Höchsten« d. i. Jahves. Der Singular der Formel kann aber auch בְּנֵי-אֱלֹהִים »Göttersohn« lauten. Hierfür spricht das Äquivalent Dan 325 בְּרֵי אֱלֹהִים, welches, da der Plural אֱלֹהִים im Aramäischen immer eine Mehrheit bezeichnet, nur »Göttersohn« heissen kann. Das Wort בְּרֵי (בְּרֵי) dient im Hebräischen und Aramäischen auch dazu, die Angehörigkeit eines Individuums zu einer Klasse oder Gemeinschaft zu bezeichnen. בְּרֵי הַחֲבָתִים Neh 38 ist »der zur Zunft der Salbenhändler gehörige«; im Syrischen בְּרֵי יוֹחָנָן = »Jochanan der Zimmermann«. Dem entsprechend ist בְּרֵי אֱלֹהִים (בְּרֵי אֱלֹהִים) derjenige, welcher zur Klasse der Elim gehört. Die Elim sind übernatürliche Wesen, Jahve freilich in Bezug auf ihre Würde nicht vergleichbar, vgl. 897, aber ihm doch auch wieder nahe verwandt und mit ihm einer und derselben Kategorie angehörig, vgl. Gen 322 »siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns«. Dem Sinne nach richtig würde בני אֱלֹהִים übersetzt werden »alles was Götter heisst«. Diese Magnaten Jahves erscheinen nach v. 2, wo sie im heiligen Schmuck auftreten, als seine Priester, die ihm in seinem himmlischen Palast lobsingen und Anbetung darbringen, vgl. Jes 6. Der spätere Dichter von Ps 96, der unsern Psalm nachahmte, nahm an der eigentümlichen Vorstellung der בני אֱלֹהִים Austoss und ersetzte sie (967) durch die »Völkergeschlechter«, indem er zugleich die Szene der Anbetung vom Himmel auf die Erde verlegte. — יָי ist wie Ex 152 Lob-



- <sup>3</sup>Jahves Donner [tönt] auf den Wassern;  
Der Gott der Hoheit donnert,  
Jahve auf grossen Wassern.
- <sup>4</sup>Jahves Donner [tönt] mit Macht, Jahves Donner in Majestät.
- <sup>5</sup>Jahves Donner zerbricht Zedern,  
ja, es zerschmettert Jahve die Zedern des Libanon
- <sup>6</sup>Und lässt sie tanzen wie ein Kalb, Libanon und Sirjon wie ein Wisentkalb,  
<sup>7</sup>Der Donner Jahves, der Feuerflammen spaltet.
- <sup>8</sup>Jahves Donner macht die Wüste erbeben,  
erbeben macht Jahve die Wüste Kades.
- <sup>9</sup>Jahves Donner macht Hinden kreissen und scheucht 'Gemsen' auf,  
Und in seinem Palast sagt alles: »Ehre«.

preis. LXX *τιμήν*. 2 Die Ehre seines Namens, d. i. die Ehre, die ihm zukömmt. — In 2b übersetzen LXX Syr. *ἐν ἀλλῇ ἀγία αὐτοῦ*, d. i. *הַקְּדוּשָׁה*. Im Talmud (s. Del.) wird vorgeschlagen *הַקְּדוּשָׁה*. Beides beruht auf Mangel an poetischem Verständnis; man meinte, der heilige Schmuck passe nicht für Engel. Aq. Sym. Qu. Hier. Targ. bezeugen den massor. Text. 3 Der Grund, weswegen die Engel Jahve ehrfürchtig preisend anbeten sollen, ist sein im Gewitter in die Erscheinung tretendes furchtbar-majestätisches Wesen. — Mit dem grossen Wasser ist nach einigen Auslegern der Himmelseozan gemeint, 1812 Gen 17. Einfacher ist es anzunehmen, dass der Dichter das Gewitter vom mittelländischen Meer her heraufziehn sieht. Nirgends ist der Anblick des Gewitters grossartiger als über dem Meer. — In 3c ist als Prädikat aus dem vorübergehenden *הַקְּדוּשָׁה* zu wiederholen. 5 Die Wiederholung desselben Satzes wie 2714. Die im zweiten Gliede genannten Zedern des Libanon sind nicht eine besondere Art, denn nur auf dem Libanon kennt das alte Testament Zedern; die Erwähnung des Standortes dient vielmehr nur der Ausmalung. 6 Die gewaltigen Bäume, die einen Umfang von 36 Fuss erreichen, stürzen vom Blitz getroffen nieder; beim Aufschlagen brechen die Äste und schnellen noch einmal zurück um wieder zur Erde zu fallen. Dies Auf- und Niederschlagen der gestürzten Bäume vergleicht der Dichter mit den ungeschlachten Sprüngen eines Kalbes oder eines jungen Wisent (s. zu 2222). Im zweiten Gliede nennt der Dichter statt der einzelnen Bäume den ganzen Wald; denn diesen, nicht aber die Berge selbst, nämlich die Fels- und Erdmassen, meint er mit Libanon und Sirjon; vgl. Jes 1034 4016. — *הַקְּדוּשָׁה* (mit *ש* nach der genausten Lesart) ist der phönizische Name für den Hermon, Dtn 39. 7 Das Subjekt von v. 5 wird am Abschluss der Schilderung noch einmal wieder aufgenommen und näher bestimmt; denn nicht der Donner, sondern nur der zu ihm gehörige Blitz bringt ja jene Verwüstungen hervor. — Jahve spaltet Feuerflammen d. h. er schleudert Blitze, welche in ihrer langen Zickzacklinie gespaltenen Flammen gleichen. *הַקְּדוּשָׁה* beziehn LXX Aq. Sym. Quinta richtig auf Jahve, nicht auf *קַל*. Bei *הַקְּדוּשָׁה* muss Athnach stehn (Wickes p. 51). Übrigens ist der Vers auffallend kurz und vielleicht nicht intakt. 8 Vom Meer (v. 3) und den bewaldeten Bergen (v. 5—7) zieht das Gewitter nunmehr über die Wüste hin; wiederum individualisierend (wie v. 5) nennt der Dichter die zwischen Kanaan und Ägypten gelegene Wüste Kades (vgl. Riehm HbA<sup>2</sup> s. v.). Das Erbeben der Wüste ist wohl nicht mit Delitzsch auf die aufwirbelnden Sandmassen zu bezeichn, sondern ist dichterisch-hyperbolisches Bild, wie sich 1147 die Erde vor Furcht windet. — 9 Vor Schreck kreissen die Hinden frühzeitig, vgl. I Sam 419. Die von Lowth und Neueren vorgeschlagene Aussprache *הַקְּדוּשָׁה* »Eichen« wird von keinem der alten Übersetzer bezeugt; sie findet sich zuerst bei den jakobitischen Syrern (vgl. Bar Hebr.). Gegen sie spricht, dass der Plural von *הַקְּדוּשָׁה* »Eiche« sonst *הַקְּדוּשָׁה* lautet. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass der Dichter nach seiner Schilderung in v. 5. 6 hier noch einmal auf die Wirkung des Gewitters auf die Bäume zurückgekommen sein sollte, zumal da in der Wüste (v. 8) keine Bäume stehn. Dagegen ist es nur natürlich, dass der

- <sup>10</sup>Jahve hat über der Sintflut gethront,  
und so thront Jahve als König in Ewigkeit.  
<sup>11</sup>Jahve wird seinem Volke Kraft verleihn;  
Jahve wird segnen sein Volk mit Frieden.

### 30. Danklied der geretteten Gemeinde.

<sup>1</sup>Ein Psalm; Lied zur Tempelweihe, von David.

Dichter jetzt auch schildert, wie das Gewitter auf die Tierwelt wirkt. Das 9a gewählte Beispiel ist echt antik-naiv. יִהְיֶה לָּהֶן, Job 39<sup>1</sup> vom gebären der Hinden gebraucht, hat im Psalm kausative Bedeutung. So Aq. Qu. Hi. Targ. — וַיִּהְיֶה יַעֲרֶה wird fast allgemein erklärt: »entblösst d. i. schält ab Wälder«, vgl. Jo 17. Das wäre keine Übertreibung, denn der mit dem Donner verbundene Blitz schält in der Tat die Rinde der Bäume ab. Aber der Plural von עֵץ »Wald« heisst immer עֲצָיִם, nie עֲרֵי; und das oben gegen die nochmalige Erwähnung der Bäume geltend gemachte Bedenken trifft auch hier zu. Neben den Hinden erwartet man ein anderes verwandtes Tier. Im Arab. ist عֲרֵי eine junge Ziege. Da aber dies Wort im Hebr. nicht nachweisbar ist, ziehe ich vor יַעֲרֶה »Steinziegen« zu lesen. יַעֲרֶה neben יַעֲרֶה Prv 5<sup>19</sup>, vgl. Job 39<sup>1</sup>, wo der Plural freilich יַעֲרֵי lautet. יַעֲרֶה mag eine andere Spezies der Bergziegen sein. Von allen Gemsenarten ist es bekannt, dass sie sich sehr schwer aufstößern lassen. Bei Jahves Donnerruf kommen auch sie erschreckt aus ihren Schlupfwinkeln hervor. הִשָּׁה wie Jer 49<sup>10</sup> vom Aufsehenchen (wörtlich: aufdecken) Edoms aus seinen bisherigen Schlupfwinkeln. — וַיִּהְיֶה ist ein Umstandssatz. Das Eintreten der furchtbaren Wirkungen der göttlichen Allmacht wird begleitet von einem Lobpreis der Himmelsbewohner. Sie bezeugen es preisend, dass in diesen Naturerscheinungen Jahves Herrlichkeit (כְּבוֹד) zu Tage tritt, vgl. Jes 63. — יַעֲרֵי Targ. »alle seine Diener«. Das Suffix ist unbestimmt, wie im Neuarabischen. יַעֲרֵי = יַעֲרֵי 534 143. 10 הַיַּמּוֹת ist immer die Sintflut. Der überlieferte Text יִשָּׁב לְיַמּוֹת wäre zu übersetzen: »Jahve hat sich [einst in der Urzeit] auf den Thron gesetzt, um die Sintflut herbeizuführen«, vgl. Luther; יִשָּׁב wie 95 1225. Da dem Stichos eine Hebung fehlt, lese ich mit Duhm יַעֲרֵי לְיַמּוֹת, vgl. z. B. Gen 17. Wie Jahve einst als Richter und König über der Sintflut gethront hat, so tut er es noch immer, und im Gewitter tritt dies besonders deutlich zu Tage. In jedem Gewitter zeigt er sich als König und Herr der Welt; wegen יַעֲרֵי vgl. G-K 111r. Aber, so fährt v. 11 abschliessend fort, diese Herrschaft Jahves ist für sein Volk nicht eine Verderben bringende, sondern umgekehrt eine segensreiche. Denn der Gott, welcher eine solche Macht und Gewalt über die Natur hat, wird auch sein Eigentumsvolk (vgl. 28s. 9) kräftigen und ihm Frieden verleihn. »Gloria in excelsis ist der Anfang des Psalms und pax in terris das Ende«. Delitzsch.

### 30

Der Psalm ist ein Danklied für Errettung aus grosser Gefahr. Der Beter war bereits dem Tode anheimgefallen, aber Jahve hat ihn wieder belebt. In zu grosser Sicherheit hatte er dahingelebt, als ihn das Unglück traf. Aber die Not lehrte ihn beten, und sein Gebet ward erhört; darum will er seinem Gott ewig danken.

Es handelt sich in dem Psalm nicht um den Dank eines einzelnen; die Frommen Jahves, d. i. die Glieder der Gemeinde, werden zum Lobpreis aufgefordert v. 5, und die Ausdrücke v. 4 beziehn sich nach Analogie prophetischer Stellen auf Tod und Auferstehung Israels, nicht eines einzelnen Israeliten. Auch der Ausdruck »mein Berg« v. 8 erklärt sich so am natürlichsten. Israel hat eine Zeit ungestörter Ruhe genossen; dadurch hat es sich in fleischliche Sicherheit einwiegen lassen. Erst die Gefahr hat es wieder zu seinem Gott geführt, und dieser inneren Umkehr hat die Erhörung nicht gefehlt.

- <sup>2</sup>Ich will dich erheben, Jahve, weil du mich emporgezogen,  
und meine Feinde sich nicht hast über mich freuen lassen.  
<sup>3</sup>Jahve, mein Gott, ich schrie zu dir, und du heiltest mich.  
<sup>4</sup>Jahve, du hast meine Seele aus der Unterwelt heraufgeführt,  
mich belebt 'und auferstehn lassen' von den in die Grube Gesunkenen!  
<sup>5</sup>Lobsinget Jahve, ihr seine Frommen,  
und preiset seinen heiligen Namen!  
<sup>6</sup>Denn einen Augenblick währt sein Zorn, ein Leben seine Huld;  
am Abend kehrt Weinen ein, und gegen Morgen Jubel.  
<sup>7</sup>Und ich gedachte in meiner Ruhe:  
»ich werde nimmermehr wanken«.  
<sup>8</sup>Jahve nach deinem Wohlgefallen hattest du meinen Berg fest gegründet;  
du verbargst dein Antlitz: ich wurde erschreckt.

Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Errettung von den Assyrern zur Zeit Hiskias. Wenn nicht an diese so ist doch jedenfalls an eine ähnliche Situation zu denken. v. 9—13 berühren sich nahe mit dem Dankliede des Hiskias Jes 38. — Die Worte der Überschrift שיר הנבא הבירה, welche מנוחא von dem zugehörigen ליר trennen, sind sicher ein späterer Zusatz. Der Psalm enthält keine Anzeichen dafür, dass er ursprünglich für ein Tempelweihfest gedichtet wurde. Wohl aber konnte er später bei einer solchen Feier verwendet werden, besonders wenn diese stattfand, nachdem die Gemeinde aus einem grossen nationalen Unglück errettet war. Sehr wahrscheinlich ist an die von Judas Makkabaeus im Jahre 165 v. Chr. vollzogene Reinigung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels und an die Einweihung des neuerbauten Altars zu denken vgl. I Mak 452ff. Dies auch später noch gefeierte Fest heisst griechisch τὰ ἑγκαίρια (Joh 1022) d. i. הַקְּבִירָה הַבְּרִית oder הַקְּבִירָה.

Metrum. Abwechselnd Doppelvierer und Doppeldreier; nur zum Schluss (12. 13) zwei Doppelvierer, und v. 3 statt des Doppeldreiers ein Sechser.

2 [ד-ל-י-ה-י-2] Das Bild ist hergenommen von einer Zisterne, in welche Gefangene geworfen wurden, vgl. Jer 386—13. 3 Die Heilung setzt nicht notwendig wirkliche Krankheit voraus, vgl. 604 I Reg 1830 Jer 519. Auf Israel ist das Bild angewandt Ex 1526 Jes 610 vgl. 15. 6 u. 8. 4 Israel war durch das Unglück, von dem es betroffen wurde, bereits dem Tode anheimgefallen, vgl. Hos 131. Jahve aber hat es wieder auferweckt, Hos 62 Ez 371—10. Die Konstruktion הָיָה יָן ist prägnant; du hast mich neu belebt (und mich entnommen) aus der Gemeinschaft derer, welche bereits in das Grab gesunken sind. Da aber dem Sticho eine Hebung fehlt, so ist vielleicht ein Verb wie הִתְקַדְּמָה (Hos 62) hinter הִיחַיִּי ausgefallen. — Das Kethib בִּיר מִיִּזְדָּרִי wird von LXX Theod. Syr. bezeugt. Aq. Sym. Hier. Targ. befolgen das Qere בִּיר מִיִּזְדָּרִי (»du hast mich am Leben erhalten, so dass ich nicht in die Grube hinabsinke«). Es ist hervorgerufen durch das Bestreben, den starken Ausdruck des Kethib zu mildern. Aber für letzteres spricht ausser dem Parallelismus der Umstand, dass der Infinitiv konstr. von יָדָר nie יָדָר sondern immer הָדָר (einmal, Gen 463 הָדָר) heisst, vgl. v. 10. 5 יָדָר ist dichterisch soviel wie שָׁם, vgl. 9712 10647 Ex 315. 6 Die Konstruktion הִנֵּי בְּאַפִּי הִנֵּי wird am einfachsten erklärt: »ein Augenblick (nur) vergeht in (über) seinem Zorn«. הִנֵּי bildet den Gegensatz zu הִנֵּי und ist Bezeichnung einer langen Dauer, vgl. Jes 547. 8. — Während das erste Versglied den Gegensatz zwischen der kurzen Dauer des göttlichen Zornes und der langen Dauer der göttlichen Huld ausspricht, schildert das zweite den plötzlichen Übergang von Leid in Freude. הָלַךְ »zur Nacht einkehren« ist durch ein Zeugma auch auf den Morgen übertragen. 7ff. Der Sprecher blickt zurück auf die Zeit, wo er den Gegensatz, den v. 6 schildert, noch nicht erfahren hatte, sondern in sicherem Vertrauen dahinglebte, ohne daran zu denken, dass jemals das Weinen einkehren könne. — שָׁלָה von einem sonst nicht vorkommenden Nomen שָׁלָה, das mit שָׁלָה gleichbedeutend ist. Olsh.



- <sup>9</sup>Zu dir, Jahve, rief ich,  
und zu Jahve flehte ich um Gnade:  
<sup>10</sup>»Was gewönnest du durch mein Blut? wenn ich zur Grube hinabführe?  
»Preist dich der Staub? verkündet er deine Treue?  
<sup>11</sup>»Höre, Jahve, und sei mir gnädig,  
»Jahve, sei du mir ein Helfer«.  
<sup>12</sup>Du hast mir meine Klage in einen Reigen verwandelt,  
hast mein Sackgewand gelöst und mich mit Freude gegürtet.  
<sup>13</sup>Auf dass dich besinge nie verstummender Preis;  
Jahve, mein Gott, für ewig will ich dir danken.

### 31. Vertrauensvolles Gebet in der Not.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

vermutet, dass ursprünglich  $\text{הַשְׁלֵטָה}$  im Text gestanden habe; noch andere nehmen an, dass  $\text{שְׁלֵטָה}$  eine Verkürzung von  $\text{שְׁלֵטָה}$  sei, wie  $\text{הַבְּנֵי־הַמָּוֶה}$  Hos 132 für  $\text{הַבְּנֵי־הַמָּוֶה}$ . 8  $\text{יְהוָה}$  ist metrisch überschüssig. Das erste Glied wäre genau zu übersetzen: »du hattest meinem Berge Festigkeit gegründet«, was nur den in der Übersetzung ausgedrückten Sinn haben kann. Der Berg, den die Gemeinde den ihren nennt, ist der Zion, ein Berg festester Gründung, Jes 2816.  $\text{הַרְרִי}$  mit aufgelöster Verdoppelung wie  $\text{הַרְרָם}$  Gen 146. Das Targum las  $\text{לְהַרְרִי}$   $\text{לִי}$ , wonach Neuere erklären: »du hattest mich auf feste Berge gestellt«. Der Plural wäre ein Plural der Kategorie wie Jes 3316. Aber  $\text{הַעֲמִיתָהּ}$  könnte höchstens heissen »du hast dich gestellt« II Chr 1834, und  $\text{הַעֲמִיתָהּ}$  zu emendieren ist zu gewaltsam. Giesebrecht schlägt mir vor  $\text{הַעֲמִיתָהּ}$ , vgl. 317 I Reg 2235. — 9 Der in 8b angedeutete jähe Glückswechsel lehrte Israel beten. Dies damals gesprochene Gebet wird v. 10. 11 mitgeteilt. Israel war in Gefahr, eines gewaltsamen Todes zu sterben; ihm drohte das feindliche Schwert. In  $\text{מַה בְּצֵעַ}$  ist  $\text{בְּצֵעַ}$  Subjekt: »Was ist der Gewinn (für dich) in (d. i. bei) meinem Tode«, vgl. Jes 4018. — Das zweite Versglied erinnert an Jes 3818. Der Staub ist das Grab, 2230. — In v. 11 lasen LXX Sym. statt der Imperative die Perfecta  $\text{שָׁמַעַתְּ$  und  $\text{וְהִנֵּנִי}$ . Danach würde dieser Vers die ausdrückliche Angabe enthalten, dass Jahve den Beter erhört habe. Aber v. 10 ist für sich allein doch wohl zu kurz als Gebet, und Aq. Theod. Quinta Sexta Hier. Syr. Targ. bezeugen die massoretische Aussprache. 12 Der Sack, das Trauergewand, liegt eng und fest an, daher  $\text{לְבָשָׁתִּי}$ . An die Stelle des Trauergewandes ist die Freude getreten, vgl. 6513. 13 Der Ausgang kehrt zum Anfang v. 2 zurück. Der Vers nennt die Absicht, von welcher Jahve sich bei der Errettung des Beters leiten liess. —  $\text{כְּבוֹדִי}$  in der Bedeutung »Lobgesang« wie 1495. LXX verstehen es von der Seele des Dichters; sie müssen daher das Suffix ergänzen ( $\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha\ \mu\omicron\upsilon$ ); dass aber diese Übersetzung nicht auf einer Vorlage  $\text{כְּבוֹדִי}$  beruht, folgt daraus, dass sie sich auch bei  $\text{וְלֹא יִהְיֶה}$  die Änderung  $\text{\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\nu\nu\gamma\omega}$  gestatten.  $\text{וְלֹא יִהְיֶה}$  ist aber vielmehr verbaler Zustandssatz G-K 156d.

### 31

Der Psalm beginnt und schliesst mit dem Ausdruck des Vertrauens auf Jahve. Auf Grund dieses Vertrauens bittet der Sänger um Hülfe in seiner Not. Der Wechsel von Klage, Bitte und Gewissheit der Gewährung göttlicher Hülfe zieht sich durch den ganzen Psalm hindurch. Nicht erst von v. 20 an, sondern schon v. 8. 9 ertönt der Dank für die Errettung. Aber diese Errettung ist nicht schon tatsächlich eingetreten, denn in diesem Fall wäre die Bitte v. 10. 16f. al. unverständlich; sondern der Sänger schaut mit dem Auge des Glaubens das, was er erbittet, als bereits gewährt und vollzogen.

Theod. v. Mops. hält den Psalm für ein Gebet des Volkes in Babel um Gewährung der Rückkehr. Die Erwähnung der bösen Nachbarn (v. 12 vgl. v. 14ff.), unter denen

- <sup>2</sup>Bei dir, Jahve, habe ich mich geborgen;  
 lass mich nimmermehr zu Schanden werden.  
 Nach deiner Gerechtigkeit errette mich;    <sup>3</sup>neige dein Ohr zu mir;    eilends  
 [befreie mich;  
 Sei mir ein schützender Fels,  
 eine feste Burg, mir zu helfen.  
<sup>4</sup>Denn du bist mein Hort und meine Burg,  
 und um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten.  
<sup>5</sup>Du wirst mich aus der Schlinge ziehn, die sie mir verborgen, denn du bist  
 [meine Schutzwehr.  
<sup>6</sup>In deine Hand befehle ich meinen Geist;  
 du erlösest mich, Jahve, treuer Gott.  
<sup>7</sup>Du hassest die, welche sich an nichtige Götzen halten;  
 ich aber vertraue auf Jahve.  
<sup>8</sup>Ich will frohlocken und fröhlich sein über deine Gnade,  
 dass du mein Elend gesehaut,  
 Auf die Ängste meiner Seele geachtet hast,

wahrscheinlich nicht Einzelpersonen, sondern Völker zu verstehn sind, passt besser auf die Zeit nach dem Exil, als die Gemeinde von Samaritanern, Arabern u. a. bedrängt wurde, sich aber trotzdem durch die Hilfe ihres Gottes in Jerusalem gesichert wusste v. 22. Der Beter ist also auch hier die Gemeinde, die sich selbst und ihre einzelnen Glieder zum Ausharren anspricht v. 24. 25.

Der Psalm enthält mehrfache Berührungen mit Jeremias; vgl. v. 11 mit Jer 20<sup>18</sup>; v. 13<sup>b</sup> mit Jer 22<sup>28</sup>; v. 14 mit Jer 22<sup>10</sup>; v. 18 mit Jer 17<sup>18</sup>; v. 23 mit Thr 354. Dass Joremias der Dichter war, folgt hieraus nicht; sondern nur, dass der Dichter des Psalms in Jeremias einen Geistesverwandten fand und in seinem Bueche wohl bewandert war. — Der Psalm ist älter als Jon 2 und Ps 71, da sich in beiden Stücken Reminiscenzen aus ihm finden; vgl. zu v. 2 und v. 23.

Metrum: Doppeldreier. v. 2 Ende + 3 Anfang, 5. 12. 14a. 16. 22. 23c Sechser. v. 8c. 19a einfache Dreier. v. 11. 17. 19bc. 20. 21. 24 Fünfer. Die in der Übersetzung gegebene von der massoretischen Punktation abweichende Verstrennung »entspricht weit besser dem Siun und dem Parallelismus« (Ley). — v. 18, ein Doppelvierer, wird nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten sein. Streicht man יהוה, so erhält man einen Sechser, der freilich in der ersten Dipodie (den ersten vier Worten) reichlich viel Silben hat. — 21c scheint eine Hebung ausgefallen zu sein.

Die Verse 2—4 finden sich mit einigen Abweichungen wieder 71<sup>1-3</sup>, wo sie von hier entlehnt sind. 3 בור געזר ein Genetiv der Apposition: ein Fels, der eine Schutzwehr ist. Quinta στερεόν κατοικητήριον las לְבֵרֶה קָצֵץ wie 71<sup>3</sup>. 4 Die ersten Worte nach 18<sup>3</sup>; die beiden Verba יהוה יהוה wie 23<sup>2.3</sup>. Da aber der Vers eine Hebung zu viel hat, wird eins eine Glosse sein, vgl. zu 23<sup>3</sup>. 5 וי, von der Akzentuation und von den Versionen als Demonstrativ verstanden, ist vielmehr Relativ, vgl. 9<sup>16</sup>. 6 Geist ist Synonym für Leben. Der Sänger vertraut die Obhut für das gefährdete Leben seinem Gott an. — זכירה ist Perfekt der Gewissheit. — 6b hat eine Hebung zu viel. Jahve wird Glosse sein. Dagegen will Wellh. die Worte זכירה איתי streichen, weil sie sich nicht in den Zusammenhang fügten und אה vor Pronominalsuffixen dem Sprachgebrauch des Psalters widerspräche. Dann wäre der Vers ein Fünfer. 7 Nach der Texteslesart שִׁנְאוֹת würde der Sänger seine eigene Gesinnung beteuern; aber dabei bleibt das einen Gegensatz einführende אֵינִי unerklärt. Daher ist mit allen erhaltenen Versionen (LXX Hier. Syr. Targ.) שִׁנְאוֹת zu lesen. — השִׁנְאוֹת, wofür es in der Nachbildung Jon 29 שִׁנְאוֹתֵי הַיָּם heisst, steht von der Verehrung Gottes auch Hos 4<sup>10</sup>, vgl. Prv 27<sup>18</sup>. — הַיָּם sind die Götzen Jer 8<sup>19</sup> 14<sup>22</sup> al., so genannt wegen ihrer Nichtigkeit; das Beiwort אֵינִי hebt

- <sup>9</sup>Und mich der Hand des Feindes nicht überliefert,  
meine Füße auf weiten Plan hast gestellt.
- <sup>10</sup>Sei mir gnädig, Jahve, denn mir ist angst;  
mein Auge ist trübe geworden vor Kummer,  
Meine Seele und mein Leib.
- <sup>11</sup>Denn mein Leben vergeht in Gram,  
und meine Jahre in Seufzen;  
Meine Kraft verfällt 'im Elend',  
und meine Gebeine schwinden(?).
- <sup>12</sup>Von allen meinen Bedrängern bin ich geschmäht, und bei meinen Nachbarn  
[wie sehr!  
Und ein Schrecken für meine Bekannten; die mich sehn auf der Strasse  
[fliehen vor mir.
- <sup>13</sup>Aus dem Herzen ist mein Gedächtnis geschwunden wie das eines Toten;  
ieh gleiche einem verdorbenen Gefäss.
- <sup>14</sup>Denn ich höre das Flüstern von Vielen; Schrecken ringsum!  
Indem sie mit einander sich wider mich beraten,  
sinnen sie darauf mir das Leben zu nehmen.
- <sup>15</sup>Ieh aber vertraue auf dich, Jahve;  
ieh sage: du bist mein Gott;
- <sup>16</sup>In deiner Hand stehn meine Zeiten; entreiss mich der Hand meiner Feinde  
[und meinen Verfolgern.
- <sup>17</sup>Lass dein Antlitz leuchten über deinem Knecht;  
hilf mir durch deine Gnade.
- <sup>18</sup>Jahve lass mich nicht zu Schanden werden, denn ich rufe dich an!  
lass zu Schanden werden die Gottlosen, verstummen zur Unterwelt hin!

diesen Begriff noch stärker hervor. 8 Die Perfecta v. 8. 9 gehn auf das, was in der Zukunft geschehn sein wird, aber schon jetzt dem Sänger Anlass zum Jubel und zur Freude gibt, wenn diese auch sofort von der Klage über die gegenwärtige Not wieder abgelöst werden. — וְרָגַעְתָּ »sieh kümmern um« wie Job 35<sup>15</sup>. 10b wie 68. Der überzählige Zweiheber 10e, der auch stilistisch anstössig ist, scheint Glosse zu sein. 11 Nach der Texteslesart וְרָגַעְתָּ ist die Sündenschuld die letzte Ursache der Kraftlosigkeit, ein im alten Testament oft genug z. B. 40<sup>13</sup> ausgesprochener Gedanke. LXX Syr. *ἐν πτωχεύῃ* lasen וְרָגַעְתָּ (Sym. וְרָגַעְתָּ wie v. 8), was dem vorhergehenden בְּיָדָא וְרָגַעְתָּ besser entspricht. — וְרָגַעְתָּ passt in der zu 68 nachgewiesenen Bedeutung nicht zu וְרָגַעְתָּ; auch fällt die Wiederholung des seltenen Wortes in v. 10. 11 auf. Vermutlich liegt v. 11 ein Schreibfehler vor. 12 וְרָגַעְתָּ bezeichnet nicht den Anlass der Schmach (»wegen all meiner Bedränger«), sondern den Ausgangspunkt, von welchem die Schmähung ausgeht. — וְרָגַעְתָּ ist ein Gegenstand der Schmach, ein Geschmähter. — Im folgenden tritt die Präposition לְ für לְךָ ein; zu ergänzen ist aus dem Vorhergehenden הִיָּרֵא הַיָּרֵא »ieh bin ihnen eine Schmach«, vgl. für den Versbau 1842. Statt des freilich etwas auffallenden (vgl. aber Jde 12<sup>2</sup>) וְרָגַעְתָּ wollen Neuere lesen וְרָגַעְתָּ »und meinen Nachbarn bin ich ein Gegenstand des Kopfschüttelns d. i. des Hohns«. Aber nach 44<sup>15</sup> müsste es heissen וְרָגַעְתָּ. — Zu וְרָגַעְתָּ bemerkt Bar Hebr. erläuternd: »wie vor einem stinkenden Leichenam«. 13 וְרָגַעְתָּ ist hier der Sitz des Gedächtnisses; natürlich ist das Gedächtnis der Zeitgenossen und ehemaligen Freunde gemeint. Wegen der Konstruktion vgl. Dtn 31<sup>21</sup>. — Das verdorbene Gefäss ist Bild des wertlosesten Gegenstandes. Gemeint ist ein irdener Topf, den der Töpfer wegen eines Fehlers bei Seite wirft, vgl. Jer 22<sup>28</sup> 48<sup>38</sup>. 14 וְרָגַעְתָּ begründet weiter die Bitte v. 10 Anfang, und steht parallel dem וְרָגַעְתָּ in v. 10. 11. — Die erste Hälfte des Verses stimmt wörtlich überein mit Jer 20<sup>10</sup>. Das Geflüster bezieht sich auf die geheimen Pläne, von denen 14c die Rede ist. Zu וְרָגַעְתָּ vgl. zu 22. 15 וְרָגַעְתָּ ist metrisch überschüssig. 16 Die Zeiten sind die Schicksale wie I Chr 29<sup>30</sup>.



- <sup>19</sup>Mögen die Lügenlippen verstummen,  
Die wider den Gerechten Freches reden  
in Hochmut und Verachtung.
- <sup>20</sup>Wie gross ist deine Güte,  
die du aufgespart denen, die dich fürchten,  
Bereitet hast denen, die sich bei dir bergen,  
angesichts der Menschen!
- <sup>21</sup>Du schirmst sie mit dem Schirm deines Antlitzes  
vor . . . . . des Mannes;  
Birgst sie in einer Hütte . . .  
vor dem Hadern der Zungen.
- <sup>22</sup>Gepriesen sei Jahve weil er mir seine Gnade wunderbar erwiesen in fester Stadt.
- <sup>23</sup>Und ich hatte in meiner Bestürzung gemeint:  
ich bin von deinen Augen verstossen (?);  
Allein du hast mein lautes Flehn gehört, als ich zu dir schrie.
- <sup>24</sup>Liebt Jahve, alle seine Frommen;  
die Treuen behütet 'er';  
Aber reichlich zahlt er dem heim,  
der Hochmut übt.
- <sup>25</sup>Seid getrost, und fest sei euer Herz,  
ihr alle, die ihr auf Jahve harrt.

17  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  ist Israel, vgl. Jer 30<sup>10</sup> 46<sup>27</sup>. 28 Ez 37<sup>25</sup>. 18 Die Konstruktion  $\text{לִישָׁן לְיָדָיו}$  ist prägnant; richtig umschreibt das Targum: mögen sie verstummen und zur Unterwelt hinabfahren. 20 Die Worte  $\text{נִי בְנֵי אֱדָם}$  sind nicht mit Luther mit  $\text{הַיְדוּסִים}$  zu verbinden, sondern mit  $\text{עַלְמָא}$ , vgl. 23<sup>5</sup>. 21 Das göttliche Antlitz, d. i. seine hilfreiche Erscheinung, ist selbst der Schirm, durch welchen die Gottesfürchtigen geborgen werden. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden  $\text{רָחֵם}$  ist unbekannt. Aq.  $\text{ἀπὸ τραχυτήτων}$  scheint das Wort mit  $\text{רָחַם}$  Jes 40<sup>4</sup> zu identifizieren; Hier. *a duritie*, LXX Syr.  $\text{ἀπὸ ταραχῆς}$ , Sym.  $\text{ἀπὸ παραδειγματισμοῦ}$ , endlich Targ.  $\text{מִיְדוּדֵי (גְבוּרָה)}$  »von Scharen von Männern«. Eine Tradition über die Bedeutung des Wortes existierte augenscheinlich schon zur Zeit dieser Übersetzer nicht; ebensowenig befriedigen die etymologischen Deutungsversuche. — Die Hütte ist ebenso bildlich zu verstehn wie das parallele  $\text{רָחֵם}$ . Jahve nimmt die Seinen in sichere Obhut vor der Anfeindung der Zungen d. h. vor Verleumdungen und Schmähungen. Diese sind als ein Ungewitter gedacht, vgl. Jes 46. 22  $\text{עִיר מְצוּרָה}$  ist eine befestigte oder feste Stadt II Chr 8<sup>5</sup>. Mehrere Ausleger fassen den Ausdruck bildlich, vgl. Sym.  $\text{ὡς ἐν πόλει περιπεφραγμένη}$ ; einige übersetzen sogar »als feste Stadt«, so dass Jahve selbst als Stadt bezeichnet wäre. Am nächsten liegt es, den Ausdruck mit LXX Aq. Hier. (*in civitate munita*) eigentlich zu fassen. Vermutlich ist diese feste Stadt Jerusalem; Bar Hebr. erinnert an die Zeit, da Jerusalem nach dem Exil wieder aufgebaut und befestigt war. 23 Das Verb  $\text{נִחַרְתִּי}$  nur hier. Mehrere hebr. Codices sowie einzelne Versionen haben  $\text{נִחַרְתִּי}$ ; wie 88<sup>6</sup> »ich bin abgeschnitten«. In der Nachbildung Jon 2<sup>5</sup> heisst es  $\text{נִחַרְתִּי}$  »ich bin vertrieben« (vgl. Quinta im Psalm  $\text{ἐκβέβλημαι}$ ), was für die Texteslesart spricht, deren Unbedenklichkeit durch das Nomen  $\text{נִחַרְתִּי}$  »die Axt« bezeugt wird, wenn auch die Bedeutung des Verbums nicht sicher ist. 24 Die Treuen stohn im Gegensatz zu dem, der Übermut übt. So, als Concretum, Aq. Hier. Targ. (*fideles*); dagegen LXX Sym. als Abstractum »die Treue«. Aber gegen letztere Auffassung spricht die betonte Stellung des Wortes. — Das zweite  $\text{יְהוָה}$  scheint Glosso zu sein. —  $\text{עַל פְּנֵי}$  ist mit dem Akkus. konstruiert wie 35<sup>12</sup>. — Die Präposition  $\text{עַל}$  mit dem Substantiv  $\text{רָחֵם}$  dient zur Umschreibung eines Adverbs, vgl. Lev 5<sup>22</sup>  $\text{עַל-פְּנֵי}$  »lügnerisch«; Act 19<sup>20</sup>  $\text{κατὰ κράτος}$ . 25 Vgl. 27<sup>14</sup>.

## 32. Von der Sündenvergebung.

<sup>1</sup>Von David; ein Maskil.

Glücklich wem die Missetat vergeben,  
die Sünde bedeckt ist!

<sup>2</sup>Glücklich der Mensch, dem Jahve die Schuld nicht zurechnet,  
weil in seinem Geiste kein Falsch ist!

<sup>3</sup>Als ich schwieg, wurden meine Gebeine morsch  
bei meinem unaufhörlichen Schreien.

<sup>4</sup>Denn Tag und Nacht lag deine Hand schwer auf mir;  
mein Lebenssaft verwandelte sich [wie] unter Gluten des Sommers. Sela.

## 32

Der Sänger preist den glücklich, welchem seine Sünden vergeben sind 1—2. Er selbst hat dies Glück erfahren, als er, von Gewissensfoltern gepeinigt, endlich seine Sünde bekannte 3—5. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung empfiehlt er allen Frommen, Gott zur rechten Zeit zu suchen, denn bei ihm ist Schutz und Rettung 6—7. Möge man nicht widerspenstig gegen die göttliche Leitung sein 8—9. Gottloses Wesen bringt Leiden, Gottvertraun Fülle der Gnade. Darüber sollen sich alle Frommen freuen 10—11.

Der Psalm ist eine Entfaltung des Worts Prv 28<sup>13</sup> »Wer seine Sünden verdeckt, hat kein Glück; wer sie aber bekennt und lässt, findet Erbarmen«; vgl. I Joh 1 s. 9. Er ist in der Kirche der zweite Busspsalm (vgl. zu 6) geworden, und war der Lieblingspsalm Augustins.

Die Ausleger, welche an der davidischen Abfassung festhalten, beziehen ihn meistens auf die durch Nathan verkündete Vergabung nach Davids Ehebruch mit Bathseba II Sam 12. Diese Deutung hat bei dem vorliegenden Psalm jedenfalls grössere Wahrscheinlichkeit als bei Ps 51. Aber wer möchte behaupten, dass kein anderer Frommer in Israel so hätte beten können. Aus dem Inhalt lässt sich das Zeitalter nicht bestimmen.

Das Metrum zeigt einzelne Vierer und Doppelvierer, daneben aber auch, wie es scheint, Sechser und Dreier. Ich muss zur Zeit noch auf genaueren Einzelnachweis verzichten.

1 אֲשֶׁר für אֲשֶׁר; Jes 33<sup>24</sup> mit Übergang des Verbum אֲשֶׁר in אֲשֶׁר, G-K 75qq. Die Form, welche wegen des Anklanges an אֲשֶׁר gewählt sein mag, deutet auf jüngeres Zeitalter. Sexta οὐ ἐπελήσθη = אֲשֶׁר. Allein אֲשֶׁר אֲשֶׁר ist nicht alttestamentliche Ausdrucksweise, wohl aber אֲשֶׁר אֲשֶׁר, v. 5 Mch 7<sup>18</sup> al. — Über den stat. constr. der Partizipien vor der näheren Bestimmung vgl. G-K 116k; buchstäblich übersetzt Aq. μακάριος ὁ ἡμέριος ἀθεσίας καὶ ὁ ἐπεσκεπασμένος ἀφλήματα, wofür LXX, den Sinn richtig wiedergebend, μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. 2 Die Sündenvergebung wird erläutert als Nichtanrechnen der Schuld, Röm 4<sup>6—8</sup>. — אֲשֶׁר אֲשֶׁר ist Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר, G-K 155. — Das zweite Versglied enthält in der Form eines Zustandssatzes (G-K 156b) die Bedingung, welche auf Seiten des Sünders für die Vergabung vorhanden sein muss, und leitet zugleich zu v. 3 über. Das Bekenntnis muss ein volles und aufrichtiges sein, und der Sünder darf sich nicht besser machen, als er wirklich ist. 3f. Der Sänger selbst ist von solchem Falsch nicht frei gewesen; er hat sich gesträubt, seine Sünde zu bekennen. Aber um so lauter redete sein Gewissen, und unter der Empfindung des göttlichen Zornes verschmachtete sein Inneres. — אֲשֶׁר wie Gen 6<sup>1</sup>. — אֲשֶׁר אֲשֶׁר gleichsam in Moder zerfallen, Job 13<sup>29</sup>. — Das zweite Versglied nennt einen das Morschwerden in 3a begleitenden Umstand. Gemeint ist wohl nicht ein Schreien über körperliche Schmorzen, sondern der Schrei des Herzens, das sich unter der Schwere des göttlichen Zornes windet. 4 Das Imperf. אֲשֶׁר אֲשֶׁר bezeichnet die Dauer in der Vergangenheit, G-K 107b. — אֲשֶׁר אֲשֶׁר, von den alten Übersetzungen meist nicht verstanden, wird zuerst vom Targum »mein Lebenssaft« orklärt. Zu dem Nomen

- <sup>5</sup>Meine Sünde bekannte ich dir und verhehlte meine Schuld nicht;  
Ich sprach: ich will Jahve meine Missetaten bekennen,  
da hast du meine Sündenschuld vergeben. Sela.
- <sup>6</sup>Deswegen bete jeder Fromme zu dir zur Zeit des Findens;  
beim Einherfluten grosser Gewässer werden sie nur ihn nicht erreichen.
- <sup>7</sup>Du bist mir ein Schirm, behütest mich vor Not,  
'mein Jubel', mit Rettung umgibst du mich. (?)
- <sup>8</sup>Ich will dich unterweisen und belehren über den Weg, den du gehn musst,  
will auf dich 'richten' mein Auge.

לָשׁוּבַי vergleicht man das arabische *lasada* »saugen, lecken«. Olsh. schlägt לָשׁוּבַי vor. — Der Lebenssaft verwandelt sich (Job 20<sup>14</sup>) indem er austrocknet. — בְּהַרְבֵּי קָרָן ist eine verkürzte Vergleichung: er verwandelte sich, wie etwa wasserreiche Bäche unter den Gluten des Sommers austrocknen. **5** Da der Dichter das Glück der Sündenvergebung bereits erfahren hat (v. 1. 2), kann אֶרְדֵּיךָ nicht auf die Zukunft gehn, sondern gegenwärtigt das in der Vergangenheit Geschehene; es wird durch das Perf. כִּסִּיתִי und אֶרְבִּיתִי aufgenommen und erläutert. — הִיָּדָה, im Sinne von הִתְחַוָּה, hier mit יָלִי statt mit dem Akkus., eigentlich: »Bekanntnis ablegen von«. — Mit dem Geständnis ist die Gewissensruhe wiedergekehrt. Hitzig erinnert an die Tatsache, dass häufig Verbrecher, welche hartnäckig geleugnet hatten, nach dem Geständnisse zum ersten Mal wieder eines ruhigen Schlafes genossen. **6** Die beglückende Erfahrung, welche der Dichter mit seinem Geständnis gemacht hat, treibt ihn an, alle Frommen aufzufordern, dass sie seinem Beispiel folgen. — לְזֶמַּר יְהוָה übersetzen LXX dem Sinne nach *ἐν καιρῷ εὐφράτω*, vgl. Jes 49<sup>8</sup> בְּזֶמַּר יְהוָה; es ist die Zeit, in der Jahve sich finden lässt, vgl. Jes 55<sup>6</sup> הִרְשִׁי יְהוָה בְּהִתְחַוָּתִי. Das Objekt zu יְהוָה, nämlich »dich«, ist aus הִתְחַוָּתִי zu entnehmen. Diese Zeit des Findens ist nach v. 2 Ende diejenige, in welcher das Herz frei von Falsch ist, ist also durch den Beter bedingt, nicht durch Gott. Die Aufforderung des Sängers kömmt daher im letzten Grunde darauf hinaus, dass man recht beten soll, vgl. Jak 4<sup>3</sup>. — רָק, am Anfange des Satzes stehend, gehört zu אֶלֶי G-K 153. — לְגִתֵּי שֹׁטָף ist soviel wie לְגִתֵּי שֹׁטָף. Die Überflutung ist nicht im eigentlichen Sinne zu verstehn, sondern ist Bild grosser Gefahren, vgl. 18<sup>17</sup> al. Für לֵבִי לֵבִי וְלֵבִי לֵבִי wollen de Lag. Wellh. lesen לֵבִי לֵבִי וְלֵבִי לֵבִי. **7** Der Grund, weswegen der Fromme bewahrt bleibt; Jahve ist sein Schirm. Da der Dichter selbst ein הִיָּדָה ist, und da er selbst bereits die Erfahrung der göttlichen Hülfe gemacht hat, so wendet er auf sich selbst an was von allen Frommen gilt, spricht also nicht in der dritten sondern in der ersten Person. — Das zweite Glied wird meistens nach dem Targum übersetzt: »Mit Rettungsjubeln umgibst du mich«. Diese Übersetzung ist aber kaum möglich. Der Ausdruck »mit Jubel umgeben« hat freilich eine Analogie an 65<sup>13</sup>. Aber der Plural יְהוָה ist sehr auffallend, da הָ (Job 38<sup>7</sup>), nicht ein Nomen sondern ein Infinitiv ist. Hitzig vermutete nach Älteren, dass הָ eine rein mechanische Wiederholung der drei letzten Buchstaben von הִתְחַוָּתִי sei. LXX Aq. Hier sprachen הָ aus und sahen darin eine Anrede an Gott: »du Gegenstand meines Jubelns«. Immerhin ist auch dieser Ausdruck ungewöhnlich, aber doch nicht unmöglich. — Der ebenfalls ungewöhnliche Ausdruck לֵבִי לֵבִי לֵבִי לֵבִי ist zu erklären nach v. 10 הִתְחַוָּתִי יְהוָה יְהוָה. An beiden Stellen ist der zum Verb gehörige Akkusativ auffallender Weise mit einem Disjunctivus versehen. Wegen der Konstruktion mit dem doppelten Akkus. vgl. G-K 117<sup>ee</sup>. **8** Es ist streitig, ob im folgenden der Dichter oder Gott (so Bar Hebr.) redet. Für die erstere Auffassung kann 51<sup>15</sup> geltend gemacht werden; die starken Ausdrücke in v. 9 machen trotzdem die zweite wahrscheinlicher. Gott will die Seinen leiten, er verlangt aber von ihnen, dass sie dieser Leitung nicht widerstreben. — 8b wird nach dem Vorgange des Targum meistens erklärt: »ich will [dich] beraten, auf dich [gerichtet habend] mein Auge«, wobei לֵבִי לֵבִי als Zustandssatz gilt. Allein dann würde man erwarten לֵבִי לֵבִי Ex 18<sup>19</sup> I Reg 1<sup>12</sup>. Olsh. u. a. wollen dies herstellen; aber es ist sehr



<sup>9</sup>Gleicht nicht dem Rosse, dem Maultier ohne Verstand,  
dessen Stolz (?) mit Zügel und Zaum zu bändigen ist,  
Das dir nicht nahe kommen will (?).

<sup>10</sup>Zahlreich sind die Schmerzen des Gottlosen;  
wer aber auf Jahve vertraut, den wird er mit Gnade umgeben.

<sup>11</sup>Freuet euch Jahves und jubelt, ihr Gerechten,  
und jauchzet alle ihr frommen Herzen.

unwahrscheinlich, dass dies Wort durch ein Versehen zu  $\text{אֵינְצָה}$  geworden wäre. Aq. Sym. Hier. (*cogitabo de te oculo meo*) betrachten  $\text{עֵינַי}$  als zweites Subjekt, vgl. G-K 1441. Aber weder passt das Nomen  $\text{עֵינַי}$  zum Verb  $\text{אֵינְצָה}$ , noch wird letzteres passend mit  $\text{עֵלֶיךָ}$  konstruiert. LXX übersetzen *ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου*. Dasselbe Wort haben sie für  $\text{פָּצַח}$  Prv 16<sup>30</sup>. Sie lasen richtig  $\text{פָּצַח}$ , vgl. JSir 428  $\text{פָּצַח־הַיָּה$ . Auch an der Stelle der Prv. heisst das Wort nicht »die Augen verschliessen«, sondern: »fest richten, starren« (Aq. Theod. *στειρωῶν*). Im Psalm hat das Wort dieselbe Bedeutung wie  $\text{פָּצַח־עֵינַי}$  Gen 44<sup>21</sup> Jer 24<sup>6</sup> 40<sup>4</sup>. Der Syrer übersetzt geradezu  $\text{עֵינַי}$ . v. 8b ist dem Sinne nach 8a untergeordnet; Gott will die Seinen unterweisen, indem er fürsorglich sein Auge auf sie gerichtet hält. 9 Ross und Maultier werden nur durch äusserliche Gewaltmittel gebändigt, Prv 26<sup>3</sup>. — Im zweiten Gliede, das virtuell ein Relativsatz ist, hat der Infin.  $\text{הִבִּיחַ}$  steht für das Nomen  $\text{בְּיָדָה}$ . — Im zweiten Gliede, das virtuell ein Relativsatz ist, hat der Infin.  $\text{בָּלִים}$  mit  $\text{לֵךְ}$  die Bedeutung eines lateinischen Gerundiums, G-K 114k. Schwierig ist  $\text{יָדָה}$ . Da  $\text{יָדָה}$  sonst immer Schmuck bedeutet, so wird man das Wort nicht mit LXX Ew. Hitz. »Backen« übersetzen dürfen. Den Ausdruck »deren Backe zu zwängen mit Zügeln und Zaum« wird, wer einmal mit Pferden zu tun gehabt hat, auch kaum natürlich finden. Aber vielleicht bezeichnet  $\text{יָדָה}$  hier den stolzen Mut des Pferdes, ähnlich wie  $\text{בְּיָדָה}$  Bezeichnung der menschlichen Seele ist 7<sup>6</sup> al., vgl. Job 39<sup>20</sup>  $\text{הִיוּ הַיָּדָה}$  »die Pracht seines Schnaubens«. — Das dritte Versglied ist nicht mit Sym. und Rabbinen zu erklären *ἵνα μὴ ἐγγίσῃ πρὸς σέ*. Denn einerseits würde dieser Gedanke  $\text{הִבִּיחַ}$  für  $\text{בָּלִים}$  erfordern, und andererseits dient die Bändigung nicht zum Fernhalten, sondern umgekehrt zum Heranziehn. Die Worte sagen vielmehr aus, was ohne die Bändigung stattfindet. Wörtlich wäre zu übersetzen: [Sonst findet] ein Nahen zu dir nicht [statt]. Der Infin.  $\text{קָרַב}$  bildet das Subjekt eines Satzes, dessen Prädikat zu ergänzen ist; G-K 114a. Zu diesem zu ergänzenden Prädikat gehört die Negation  $\text{בָּלִים}$ , welche nicht direkt mit dem Infin. verbunden werden kann, G-K 114s. Immerhin ist der Ausdruck sehr ungelent. Auffallend ist auch, dass nach dem Plural der Anrede mit  $\text{עֵלֶיךָ}$  plötzlich der Singular einsetzt. Wahrscheinlich ist der Text korrumpiert. Das Gegenbild zu dem Rosse, das ohne Gewaltmittel nicht zu bändigen ist, bildet der Sünder, der sich nach langem Sträuben durch die Qualen des Gewissens zu Gott ziehn lässt. 10  $\text{כְּפַחַי}$  fassen LXX Aq. richtig als Prädikat zum Subjekt  $\text{כְּפַחַי}$ ; vgl. 34<sup>20</sup>. Als attributives Adjektiv (»viele Schmerzen hat der Gottlose« (G-K 132b) müsste  $\text{כְּפַחַי}$  hinter dem zugehörigen Substantiv stehn.  $\text{לֵךְ}$  in  $\text{לֵךְ}$  dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129b. 11 Die Schlusssanftwortung zur Freude in Jahve entspringt dem Gefühl des Dankes für die Vergebung der Sünde von Seiten Gottes, und kehrt somit abschliessend zum Anfang zurück. — Die Gerechten bilden den Gegensatz zu dem v. 10 genannten Gottlosen; es sind diejenigen, welche sich von Jahvo leiten lassen und den von ihm gewiesenen Weg zur Sündenvergebung einhalten. Der Anfang des folgenden Psalms legt aber die Vermutung nahe, dass  $\text{יִשְׂרָאֵלִים}$  und  $\text{לֵב}$  hier Bezeichnung der Israeliten überhaupt ist, vgl. 50<sup>5</sup>.

An die Glieder der Gemeinde ergeht der Aufruf, Jahve mit einem Liede zu preisen 1—3. Seine Verheissung hat sich als wahr erwiesen 4—5. Er, der Schöpfer der Welt, hat seinen gnädigen Willen auch in der Leitung der Geschehnisse des Volkes betätigt,

33. *Loblied auf Jahve, den Beschützer der Seinen.*

- <sup>1</sup>Jubelt, ihr Gerechten, über Jahve;  
den Frommen ziemt Lobgesang.  
<sup>2</sup>Danket Jahve auf der Zither,  
auf zehnsaitiger Harfe spielt ihm.  
<sup>3</sup>Singt ihm ein neues Lied,  
schlagt laut die Saiten unter Posaunenschall.  
<sup>4</sup>Denn Jahves Wort ist wahrhaftig,  
und all sein Tun in Treue.  
<sup>5</sup>Er liebt Gerechtigkeit und Recht;  
von Jahves Gnade ist die Erde voll.  
<sup>6</sup>Durch Jahves Wort sind die Himmel gemacht,  
und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.  
<sup>7</sup>Er sammelt des Meeres Wasser wie in einen 'Schlauch',  
legt in Vorratskammern die Fluten.

indem er die Anschläge der Heiden vernichtete 6—12. Auf Jahves Fürsorge, nicht auf Israels eigener Kraft, beruht des Volkes Errettung 13—19. Auf ihn will es harren; möge seine Gnade über ihm walten 20—22.

Das Gemeindelied scheint gedichtet zu sein, als das Volk durch göttliche Hilfe gegen die Vernichtungspläne mächtiger Feinde geschützt worden war, vgl. v. 10. Theod. v. Mops. denkt an die Zeit des Hiskias und der assyrischen Invasion. Die leichte, fließende Sprache macht aber eine so frühe Datierung unwahrscheinlich. Andererseits hat das Lied dem Dichter von Ps 147 als Vorbild gedient, vgl. 331 mit 1471; 3316ff. mit 14710. 11; 339 mit 14715. Eine genauere Altersbestimmung ist kaum möglich.

Im massoretischen Text und bei Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. hat der Psalm keine Überschrift. LXX, Quinta, Sexta haben τῷ David. Sehr wahrscheinlich ist דוד nur durch Zufall ausgefallen.

Metrum: Doppeldreier.

1 Da das Lied bestimmt ist, von der ganzen Gemeinde gesungen zu werden, so ist צדִיקִים, und ebenso יִשְׂרָאֵל, Bezeichnung der Israeliten überhaupt. Sie heissen צדִיקִים im Gegensatz zu den עֲשֵׂי־רָעָה, d. i. den Heiden. — נָחֵם, Femin. zu נָחַם, ist nach einigen Part. Nif. zu נָחַם in der Bedeutung »begehrenswert, lieblich«. Der Sprachgebrauch Prv 1910 261 spricht mehr für die Ableitung von נָחַם. Zu der Form vgl. G-K 55d 73g. LXX Hier. *deceit*. 2 בְּנֵי־שָׁמַיִם Aq. *ἐννάβλα δεκάδος*, LXX Hier. *ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ*. Da 924 חֲצִצְרֵי als Musikinstrument von בָּצֵל unterschieden wird, so muss man annehmen, dass es auch Harfen mit weniger oder mehr als zehn Saiten gab. Nach Joseph. Arch. VII 123 war die *νάβλα* zwölfsaitig. 3 מַעֲשֵׂי־יְהוָה eigentlich »macht gut das Spielen«; das Verb. fin. dient zur Umschreibung eines Adverbiums, G-K 120b. LXX *καλῶς ψάλατε*. 4 יִשְׁרָאֵל, eigentlich grade, heisst Jahves Wort, d. i. seine Verheissung, weil sie ganz so erfüllt wird, wie sie ergangen war. Es ist kein Falsch in ihm, Dtn 324. 5 צְדָקָה ist die Eigenschaft Jahves, von der er sich bei seinem Gerichthalten (צְדָקָה) leiten lässt. Letzteres aber ist, weil es den Seinen zu gute kömmt, ein Ausfluss seiner Gnade (חַסְדֵּי־יְהוָה). Diese Gnade Jahves gegen sein Volk tritt in der ganzen Welt zu Tage; die Schöpfung selbst ist ein Ausfluss derselben (v. 6), ebenso die Erhaltung (v. 7). Erst in v. 10ff. kömmt der Dichter auf den Godanken von v. 5a, das Gerichthalten zu Gunsten seines Volkes, zurück. 6 מַעֲשֵׂי־יְהוָה ist nicht verschieden von מַעֲשֵׂי־יְהוָה Jes 114. — Das Heer des Himmels sind die Sterne. Der Dichter spielt an auf Gen 21. 7 Die Participia, von Aq. Sym. unrichtig durch das Präteritum wiedergegeben, drücken aus, was Jahve fortwährend tut. Danach bestimmt sich die Auffassung von בְּנֵי. Die massoretische Vokalisation, welche unter den Übersetzungen nur von der Quinta bezeugt wird, ist zu über-

- <sup>8</sup>Vor Jahve fürchte sich die ganze Erde,  
vor ihm sollen beben alle Bewohner der Welt.
- <sup>9</sup>Denn er sprach, und es geschah,  
er gebot, und es stand da.
- <sup>10</sup>Jahve hat der Heiden Plan vereitelt,  
der Völker Gedanken zu nichte gemacht.
- <sup>11</sup>Jahves Plan bleibt ewig bestehen,  
seines Herzens Gedanken für Geschlecht und Geschlecht.
- <sup>12</sup>Glücklich das Volk, dessen Gott Jahve ist,  
die Nation, die er sich zum Erbteil erwählt.
- <sup>13</sup>Vom Himmel blickte Jahve herab,  
er sah alle Menschenkinder;
- <sup>14</sup>Von seinem Wohnsitz schaute er aus  
auf alle Bewohner der Erde,
- <sup>15</sup>Er, der ihr Herz geschaffen zumal,  
der da achtet auf all' ihre Werke.
- <sup>16</sup>Nicht ist siegreich der König durch Grösse des Heers,  
ein Held wird nicht gerettet durch Grösse der Kraft.
- <sup>17</sup>Es ist ein Trug, vom Ross den Sieg zu erwarten,  
und es rettet nicht durch die Grösse seiner Kraft.

setzen: »er sammelt wie zu einem Damm die Gewässer des Meerces«. Dies würde eine Anspielung auf Ex 15<sup>8</sup> (vgl. Ex 14<sup>22</sup>  $\text{הִקְיָה}$ ) sein; vgl. Jos 3<sup>13</sup>. 16 Ps 78<sup>13</sup>. Der Artikel steht dann bei dem Gattungsbegriff, G-K 1261. Die übrigen alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) verstehen das Wort in der Bedeutung »Schlauch«, lasen also  $\text{קִיָּוָה} = \text{בְּזִיָּוָה}$ . Wegen der Bedeutung des  $\text{קִיָּוָה}$  vgl. G-K 118s. Sym. Hier. *quasi in utre*. Diese Auffassung wird sowohl durch den Parallelismus wie durch die präsentische Verbalform empfohlen; die Massoreten setzten unrichtig eine Beziehung auf das Wunder im roten Meer voraus. Das Bild vom Schlauch, in welchen das Meereswasser gefasst ist, ist nicht auffallender als das von den (Wasser)Krügen des Himmels Job 38<sup>37</sup>. Jedoch ist bei dem Meer wahrscheinlich nicht an den Himmelocean zu denken, sondern der Dichter will den Gedanken ausdrücken, dass Jahve das Meer in fester Gewalt hält, so dass es die Erde nicht überschwemmt, vgl. Job 38<sup>8</sup>. — Die Vorratskammern der Fluten sind identisch mit dem Schlauch; vgl. das gleiche Bild Job 38<sup>22</sup> (Die Vorratskammern des Schnees und Hagels) und Jer 10<sup>13</sup> Ps 135<sup>7</sup> (des Windes). **8** Die in der Schöpfung und Erhaltung zu Tage tretende Allmacht Jahves muss alle Welt zu ehrfurchtsvoller Scheu vor ihm veranlassen. — Der Plural  $\text{יָדָיו}$  neben dem Singular  $\text{יְדוֹ}$  nach G-K 145b. — 8b hat eine Hebung zu viel;  $\text{יָדָיו}$  ist entbehrlich. **9** Der Vers bezieht sich auch auf die Schöpfung Gen 1<sup>3ff</sup>. Zugleich aber bildet er den Übergang zu v. **10**. Wie in der Schöpfung, so ist in der Leitung der Geschichte Jahves Wille der allmächtige. Der Plan der Heiden, der auf Vernichtung des Volkes Gottes gerichtet war, ist durch ihn vereitelt. Der Vers erinnert an Jes 8<sup>10</sup>.  $\text{יָדָיו}$  für das gewöhnlichere  $\text{יְדוֹ}$  G-K 67v. **12** Der Vers bildet den Abschluss zu den Gedanken v. 10. 11. Zum Inhalt vgl. Dtn 33<sup>29</sup>. **13ff**. Auch diese Verse gehn vermutlich ebenso wie 10. 11 auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, durch welches Israel Hilfe in der Not gebracht und die Pläne der Feinde vereitelt wurden. **15** Jahve als Schöpfer des menschlichen Herzens (Zeh 12<sup>1</sup>) kennt auch seine geheimsten Anschläge. Der Sänger denkt, wie v. 10, an die Pläne der Feinde Israels. —  $\text{יָדָיו}$  wie 62<sup>10</sup> »ohne Ausnahme«. LXX  $\text{κατὰ μόνας} = \text{יָדָיו}$ . **16** Die Israel zu teil gewordene Rettung ist nicht das Werk menschlicher Anordnungen sondern göttlicher Fürsorge. Der Dichter erhebt diese einmalige Erfahrung auf die Höhe eines allgemein gültigen Satzes. Vgl. zu 20<sup>8</sup>. —  $\text{יָדָיו}$  negiert den ganzen Satz  $\text{יְדוֹ יִשְׁׁמְרֵם}$ , vgl. G-K 1521. Der Artikel, in  $\text{יְדוֹ}$  ist generisch (LXX  $\text{οὐ σώζεται βασιλεύς}$ ). Das Partizip  $\text{יִשְׁׁמְרֵם}$  hat wie Zeh 9<sup>9</sup> die Bedeutung



- <sup>18</sup> Nein, Jahves Auge ruht auf denen, die ihn fürchten,  
die auf seine Gnade hoffen,  
<sup>19</sup> Ihre Seele vom Tode zu erretten  
und sie bei Hungersnot am Leben zu erhalten.  
<sup>20</sup> Unsre Seele harrt auf Jahve;  
er ist unsre Hülfe und unser Schild.  
<sup>21</sup> Ja, über ihn freut sich unser Herz,  
ja, auf seinen heiligen Namen vertraun wir.  
<sup>22</sup> Deine Gnade, Jahve, walte über uns,  
wie wir denn auf dich hoffen.

### 34. Jahves Obhut über die Seinen.

- <sup>1</sup> Von David; als er seinen Verstand vor Abimelekh verstellte und er ihn forttrieb und er ging.  
<sup>2</sup> Ich will Jahve preisen zu jeder Zeit,  
beständig sei sein Lob in meinem Munde.  
<sup>3</sup> Jahves rühmt sich meine Seele,  
die Dulder hören's und freuen sich.

siegreich. Der Sieg ist eine Gabe Jahves, 216. 18 Der Vers enthält im Gegensatz zu v. 16. 17 die positive Angabe, wodurch die Errettung zu stande kömmt, nämlich durch die Fürsorge Jahves für die Seinen, vgl. 34<sup>16</sup>. — יָהוָה dient zur gegensätzlichen Hervorhebung des Wortes יְהוָה יֵצֵא. 19 Bei dem Tode ist nach v. 16. 17 doch wohl an den Krieg zu denken, in dessen Gefolge die Hungersnot auftritt. 20 ff. Nach den gemachten Erfahrungen darf Israel auch für die Zukunft getrost auf seinen Gott vertrauen und in ihm fröhlich sein. Der Sänger weiss, diese Zuversicht wird nicht zu Schanden werden.

### 34

Jahve zu preisen für die erfahrene Rettung ist der Zweck des ersten Teiles des Psalms v. 2—11. Im zweiten Teil (12—23) wird der Lehrton angeschlagen. Ein glückliches Leben wird nur durch einen gottgefälligen Wandel erreicht. Die Frommen geraten freilich auch in Not, ja sie haben viele Leiden zu erdulden, aber sie werden von Jahve aus ihnen errettet, während der Gottlosen Ende das Verderben ist.

Die Frommen, für die der Psalm bestimmt ist, sind die wahren Israeliten; die Gottlosen scheinen nicht etwa Heiden sonderu einheimische Gegner zu sein. Die Bezeichnung der Frommen als der Dulder, der Hinweis auf die vielen Nöte und auf die Befreiung aus ihnen sowie die Aufforderung zu weiterem Ausharren weisen den Psalm einer späteren Periode zu; v. 19 scheint von Jes 57<sup>15</sup> abhängig zu sein. — Der Psalm ist alphabetisch geordnet wie 25; die י-Strophe fehlt; die überschüssige ε-Strophe v. 23 ist ein späterer Zusatz.

Die Überschrift bezieht den Psalm auf das I Sam 21<sup>10—22</sup> erzählte Ereignis. Dabei ist dem Glossator das Versehn unterlaufen, dass er statt des Namens des Königs גִּתְיָם von Gath den eines andern philistäischen Königs, des Abimelekh (vgl. Gen 20. 21. 26) einsetzte. Die Sexta bei Bar Hebr. hat dies Versehn korrigiert. Die Annahme, dass Abimelekh ein Titel der philistäischen Könige gewesen wäre, wie Pharao bei den ägyptischen, ist unwahrscheinlich; denn während das letztere Wort (»das grosse Haus«, vgl. das türkische »die hohe Pforte«) sich sehr wohl zum Titel eignet, ist Abimelekh (»Vater, d. i. Pfleger, des Melekh oder Moloch«) reiner Eigennamen. Redslöb und Hitzig vermuten, dass die Überschrift dadurch veranlasst wurde, dass das in den Psalmen nur hier vorkommende יָהוָה v. 9 an יְהוָה I Sam 21<sup>14</sup> anklang.

Metrum: Doppeldreier.

3 Der Sänger rühmt sich Jahves als des Helfers und Beschützers. Die Dulder,

- 4 ג Verherrlicht Jahve mit mir  
 und lasst uns gemeinsam seinen Namen erhöhen.  
 5 ר Ich suchte Jahve, und er erhörte mich  
 und rettete mich aus allen meinen Schrecken.  
 6 ה 'Blickt zu ihm auf und werdet heiter,  
 und euer' Antlitz soll nicht erröten.  
 7 ך Hier ist ein Dulder, welcher rief, und 'Er' hörte  
 und rettete ihn aus allen seinen Nöten.  
 8 ה Der Engel Jahves lagert sich  
 rings um die, welche ihn fürchten, und rettet sie.  
 9 ט Schmecket und sehet, dass Jahve gütig ist;  
 glücklich der Mann, der sich bei ihm birgt.  
 10 ך Fürchtet Jahve, ihr seine Heiligen,  
 denn die ihn fürchten haben keinen Mangel.  
 11 כ Junge Löwen darben und hungern,  
 die aber 'Ihn' suchen haben keinen Mangel an irgend einem Gut.  
 12 ל Kommt, Kinder, hört mir zu,  
 ich will euch die Furcht Jahves lehren.  
 13 מ Wer ist der Mann, der Leben begehrt,  
 Tage liebt, das Glück zu schauen?

die dies hören, sind die Israeliten. 4 גל mit לָ statt mit dem Akkus. 6931. 5 Zu מְנוֹרָתוֹ vgl. den Sing. 3114. 6 Nach dem massoretischen Text sagt der Dichter, dass man, d. i. die Dulder v. 3, zu Jahve aufgeblickt habe und nicht zu Schanden geworden sei. Aber das Subjekt עֲנִיִּים steht sehr weit entfernt, und in der zweiten Vershälfte erwartet man in der Aussage לֹא statt אֵל. LXX Aq. Hier. Syr. lasen den Imperativ הִבִּיטוּ וְנִחַתוּ (oder vielmehr in Pausa וְנִחַתוּ) und weiter הִבִּיטוּם. Für letzteres fehlt Aq., aber durch den Imperativ wird das Suffix der zweiten Person gefordert. Die massoretische Vokalisation als Perf. (so Targ.) war nötig geworden, nachdem פָּנֵיהֶם in פָּנֵיהֶם verschrieben war. — [נִחַתוּ] Luther nach Hier. (*confluite*) unrichtig »anlaufen«. Richtig LXX Aq. *κατασθῆτε* Jes 605, vgl. נִחַתוּ »Licht« Job 34. Die beiden Imperative drücken virtuell einen Bedingungssatz aus; der erste enthält die Bedingung, der zweite verkündet den Erfolg: »Wenn ihr zu ihm aufblickt, so werdet ihr vor Freude strahlen«, G-K 110f. 7 יָהּ ist nicht »dieser Elende«, sondern das Pronomen steht deiktisch, und קָמָא ist mit dem Syrer als Relativsatz aufzufassen. Der Dulder ist der Sänger d. i. die Gemeinde selbst, welche auf sich hinweist als Beweis dafür, dass diejenigen, welche vertrauensvoll auf Jahve hinblicken, gerettet werden. — 7a hat eine Hebung zu viel; lies וְשָׂמַח statt וְיִשְׂמַח. — 8 Der Engel Jahves kann als einzelner ringsum lagern, weil er der Fürst einer himmlischen Schar ist, vgl. Jos 514. 9 Der ungewöhnliche Ausdruck וְנִחַתוּ wurde gewählt um ein Wort mit טוּ zu haben; ein Leser glossierte es durch וְנִחַתוּ, das metrisch überschüssig ist. 10 In וְנִחַתוּ hat eine Synkope des ט stattgefunden, indem das Verbum טוּ in וְנִחַתוּ übergeht, G-K 7500. — Die Heiligen sind die Israeliten als die Angehörigen Jahves, vgl. z. B. Dtn 76. 11 Die jungen ausgewachsenen Löwen sind genannt als Repräsentanten der stärksten Raubtiere, die gelegentlich auch hungern müssen, wenn ihnen die Beute fehlt, vgl. Job 411. Die allegorische Auffassung der LXX (πλοῦστοι — schwerlich haben sie עֲנִיִּים gelesen, sicher nicht מְנוֹרָתוֹ) ist unnötig; der verkürzte Vergleich wäre sogar sehr hart. Die Konjekturen מְנוֹרָתוֹ »Leugner, Ungläubige«, vgl. arab. *káfir*, ist bereits von Delitzsch zurückgewiesen. Nirgends im A.T. findet sich eine Spur von dieser Bedeutung der Wurzel כָּפַר. Auch müsste es מְנוֹרָתוֹ heißen. Die Behauptung, dass die Bedeutung »darben« dem Verbum יָרַשׁ erst von den Exegeten geschenkt sei, beruht auf Unkenntnis; es ist die ursprüngliche Bedeutung. — In 11b lies des Metrums halber וְנִחַתוּ statt וְנִחַתוּ. 12 Die Gemeinde redet ihre Kinder d. i. ihre Angehörigen an. Ebenso spricht die personifizierte Weisheit Prv 832. 13 Die Frage mit der nach-

- <sup>14</sup> ב Bewahre deine Zunge vor dem Bösen  
 und deine Lippen vor falscher Rede.  
<sup>15</sup> ח Halte dich vom Bösen fern und tue Gutes,  
 suche Frieden und jage ihm nach.  
<sup>17</sup> ט Jahves Antlitz ist wider die Übeltäter,  
 ihr Gedächtnis von der Erde auszurotten.  
<sup>16</sup> ע Jahves Augen sind auf die Gerechten gerichtet,  
 und seine Ohren auf ihr Geschrei.  
<sup>18</sup> צ Sie schreien, und Jahve hört  
 und rettet sie aus all' ihren Nöten.  
<sup>19</sup> ק Jahve ist nahe den gebrochenen Herzen,  
 und hilft denen, die ein zerschlagenes Gemüt haben.  
<sup>20</sup> ר Zahlreich sind die Leiden des Gerechten,  
 aber aus ihnen allen hilft ihm Jahve;  
<sup>21</sup> ש Er behütet alle seine Gebeine,  
 nicht eins von ihnen wird gebrochen.  
<sup>22</sup> ת Den Gottlosen wird das Unglück töten,  
 und die den Gerechten hassen, werden büssen.  
<sup>23</sup> Jahve erlöst die Seele seiner Knechte,  
 und alle, die sich bei ihm bergen, werden nicht büssen.

folgenden Aufforderung v. 14 ist lebhaftere Umschreibung eines Bedingungssatzes: »Wenn du . . . begehrt . . . so bewahre u. s. w.«. — בִּיבֵב ist Neutrum. 14. 15 Ein solches glückliches Leben ist bedingt durch einen gottgefälligen Wandel. 16 und 17 müssen umgestellt werden; denn bei der jetzigen Folge sind in v. 18 die Übeltäter Subjekt, was einen Widersinn ergibt. In der ursprünglichen Form des Liedes stand die ε-Strophe vor der γ-Strophe, wie in Thr 2. 3. 4 und Prv 31 nach LXX. Ein Abschreiber stellte die gewöhnliche Reihenfolge her, ohne zu bedenken, dass der Sinn dadurch zu einem unmöglichen wurde. LXX Syr. Targ. suchen sich dadurch zu helfen, dass sie v. 18 צַדִּיקִים hinter זַעֲקֵי einschoben. — Das בָּ in v. 17 im feindlichen Sinne wie Job 78. 19 Die zerbrochenen Herzen und zerschlagenen Gemüter sind wieder die Glieder der frommen Gemeinde. 20 חַסְדֵּיךָ ungenau für חַסְדֵּיךָ. 22 רַעַה ist hier nicht etwa die eigne Bosheit (Hier. *malitia*), an der der Gottlose zu Grunde geht, sondern der Dichter will sagen: er wird eines frühzeitigen und unnatürlichen Todes sterben. LXX Syr. Targ. sprachen aus חַסְדֵּיךָ (*mors peccatorum pessima est*). 23 LXX Hier. Syr. sprachen פָּדָה aus als Perf. prophet. (*redimet*). Der Vers ist überzählig wie 25<sup>22</sup>. Das Metrum (Doppolvierer) weicht von dem im übrigen Teil des Psalms gebrauchten ab. Weswegen der Dichter die ε-Strophe am Schluss noch einmal gegeben haben sollte, ist nicht einzusehn, vgl. zu 25<sup>22</sup>. Der Einfall, dass der Dichter (oder ein Abschreiber) mit Namen Pedahjah oder Pedahel (Ps 25) sich in den ersten beiden Worten des Verses habe verewigen wollen, bedarf hier-nach keiner Widerlegung. Der Vers ist ein liturgischer Zusatz. In den jüdischen Schulen herrschte seit alter Zeit die Sitte, ein biblisches Schriftstück nicht mit einem Drohwort schliessen zu lassen. Am Schluss des Jesaias und Maleachi wurde deswegen der vorletzte Vers noch einmal gelesen und geschrieben. In Ps 34 hat der ursprüngliche Schlussvers (22) zum Teil den Ausdruck geliefert, um ein Epiphonem erfreulichen Inhaltes zu bilden. Es ist älter als LXX.

Der Sänger hat einen Rechtsstreit mit ruchlosen Feinden und bittet Jahve, ihm in diesem Streit als ein gewappneter Krieger beizustohn. Für die Gewährung der Hülfe will er ihm allezeit in der Gemeinde danken. Der Psalm zerfällt in drei Teile (1—10, 11—18, 19—28), von denen jeder mit einer Bitte beginnt und mit dem Gelübde des Dankes schliesst.



## 35. Gebet gegen Feinde.

<sup>1</sup>Von David.Streite, Jahve, mit denen, die gegen mich streiten,  
bekriege, die mich bekriegen,<sup>2</sup>Ergreife Schild und Tartsche,  
und erhebe dich als meine Hülfe,<sup>3</sup>Und zücke den Spiess, und verschliesse  
entgegen meinen Verfolgern;

Sprich zu meiner Seele . . .:

»ich bin deine Hülfe«.

Nach v. 1 b. 2 scheint es zunächst, als handele es sich um Nöte in einem wirklichen Kriege. Aber die weitere Schilderung der Feinde zeigt, dass doch nur rein bildliche Ausdrücke vorliegen. Die Feinde werden freilich auch als grimmige Löwen (v. 17) geschildert, die dem Sänger nach dem Leben trachten (v. 4), ihn ausplündern (v. 10) und seine Kinder geraubt haben (v. 12b); aber dies haben sie erreicht durch Hinterlist (v. 7. 8. 20) und falsches Zeugnis (v. 11). Sie verhöhnen und lästern ihn (v. 15. 19. 21) und freuen sich über sein Unglück (v. 19. 24. 25). Besonders klagt der Sänger über ihren Undank, denn bei ihrem Unglück hat er getrauert wie der Freund um den Freund, wie die Mutter um ihr Kind (v. 13. 14). Diese Züge machen die Annahme, dass es sich um auswärtige Feinde handele trotz der nahen Berührung von v. 1 mit Jer 50<sup>33. 34</sup> unwahrscheinlich. Die Gegner sind gottlose und gewalttätige Israeliten, die sich aber möglicher Weise mit auswärtigen Feinden des Volks in Verbindung gesetzt haben. Ihre Feindschaft richtet sich nicht ausschliesslich gegen den Dichter, sondern gegen die »Stillen im Lande« (20b), in deren Namen er spricht. Der Dulder und Arme (v. 10) ist danach eine Kollektivperson, nämlich der *Ebed Jahve* (v. 27), das ideale Israel oder die Gemeinde der Frommen, die unter dem Druck der Gottlosen seufzt. Die zahlreichen Berührungen mit Jeremias (vgl. noch v. 1 mit Jer 18<sup>19</sup>, v. 6 mit Jer 23<sup>12</sup>, v. 12 mit Jer 18<sup>20</sup>, v. 15 mit Jer 20<sup>10</sup>) haben bereits Theod. v. Mops. veranlasst, den Psalm auf den Propheten zu deuten, indem er v. 11 aus Jer 37<sup>13</sup>, v. 12 aus Jer 38<sup>4</sup> erklärt. Aber die Berührungen sind Nachahmungen und Reminiszenzen, deren der Psalm eine grosse Anzahl enthält. Cheyne notiert vv. 4. 26 verglichen mit 40<sup>15</sup>; v. 17 mit 22<sup>21</sup>; vv. 17. 18 mit 22<sup>23. 26</sup> 40<sup>10. 11</sup>; vv. 21. 27 mit 40<sup>16. 17</sup>; v. 12 mit 38<sup>21</sup>; vv. 14. 15 mit 38<sup>7. 18</sup>; v. 13 mit 69<sup>11. 12</sup>; v. 28 mit 71<sup>24</sup>. Ausserdem vgl. v. 8 mit Jes 47<sup>11</sup>. Danach kann der Psalm erst in nachexilischer Zeit gedichtet sein. Beer bemerkt treffend, dass Stellen wie Neh 2<sup>19</sup> 6<sup>17</sup> ein passender Kommentar zu den Versen Ps 35<sup>11. 12ff.</sup> sind.

Metrum: Doppeldreier, dafür v. 12. 24. 25 Sechser; v. 8c. 13c. 15c. 17c. 20a. 27a einfache Dreier; v. 1—4. 9. 10ab. 26 Fünfer.

1 Der Sänger beginnt seine Bitte um Errettung mit einem vom Rechtsstreit hergenommenen Bilde, vgl. Jes 49<sup>25</sup> Jer 50<sup>34</sup>. Über  $\text{הַיָּהוָה}$  mit dem Ton auf der Ultima vgl. zu 38.  $\text{לִי}$  ist wahrscheinlich, wie auch 1b, Nota Akkus. (Jes 27<sup>8</sup>), nicht Präposition (=  $\text{לִי}$ ) Jdc 8<sup>1</sup>. — 1b bringt ein neues Bild, das im folgenden weiter ausgemalt wird: Jahve als Kriegermann, der dem unterliegenden Kämpfer zu Hülfe kommt. — Das Qal  $\text{לָחַם}$ , ausser hier nur 56<sup>2. 3</sup>, ist wohl Denominativ von  $\text{הָחָם}$  (Del.). — 2 Über Schild ( $\text{תָּרֶסֶת}$ ) und Tartsche ( $\text{קַשְׁשָׁרִית}$ ) vgl. HbA<sup>2</sup> S. 1414. Nur der erstere wurde vom Krieger selbst getragen, während für die  $\text{בַּיָּד}$  der Schildträger bestimmt war. Der Dichter häuft die Ausdrücke, um möglichst vollständigen Schutz zu bezeichnen; vgl. Jes 3<sup>1</sup>  $\text{וַיִּשְׁמַרְךָ יְהוָה בְּיָדוֹ}$ . — Das  $\text{בְּחַרְבֵּי}$  ist Beth essentialis, G-K 119i. — 3 Der Spiess scheint in einer Scheide getragen zu sein; vgl. die  $\text{δορυφοδόχη}$  bei Homer. — Die Bedeutung von  $\text{לִי}$  ist zweifelhaft. Die Akzentuation zieht es mit Recht zum ersten Versgliede; aber diese Abteilung kann auch bloss rhythmisch sein, während das Wort logisch zu 3b gehören mag. Alle alten Übersetzer halten es für einen Imperativ: LXX  $\text{καὶ σύγκλεισον}$  (Aq. Sym. Theod.

- <sup>4</sup>Lass Schmach und Schande treffen  
die mir nach dem Leben trachten;  
Lass zurückweichen und erröten  
die auf mein Unglück sinnen.
- <sup>5</sup>Mögen sie der Spreu vor dem Winde gleichen,  
während der Engel Jahves 'sie verfolgt'.
- <sup>6</sup>Ihr Weg sei finster und schlüpfrig,  
während der Engel Jahves [sie] 'niederstösst'.
- <sup>7</sup>Denn ohne Grund haben sie mir heimlich ' ' ihr Netz gelegt,  
ohne Grund mir 'eine Grube' gegraben.
- <sup>8</sup>Mög' ihn Verderben treffen unversehns,  
und sein Netz, das er heimlich gelegt hat, möge ihn fangen,  
In das Verderben fall' er hinein.
- <sup>9</sup>Aber meine Seele wird über Jahve frohlocken,  
wird sich freuen über seine Hülfe.
- <sup>10</sup>Alle meine Gebeine werden sagen:  
Jahve, wer ist wie du,  
Der den Dulder errettet von dem, der stärker als er,  
und den Dulder und Armen von dem, der ihn ausraubt?
- <sup>11</sup>Frevelhafte Zeugen treten auf;  
wovon ich Nichts weiss, danach fragen sie mich,

Quinta: καὶ περίφρασον) ἐξ ἐναντίας τῶν καταδιωκόντων με. Der Ausdruck ist nicht ohne Härte, sofern eine doppelte Ellipse vorliegt: »verschliesse [den Weg] entgegen[tretend] u. s. w.«. Trotzdem hält Olsh. ihn dem Zusammenhange nach und in sprachlicher Beziehung für gleich unbedenklich. Dagegen hat zuerst Grotius das Wort für ein Substantiv im Sinne von »Streitaxt« erklärt und mit der seytischen *σάγαρις* identifiziert; ihm haben sich die meisten Neueren angeschlossen. Aber diese Waffe ist den Hebräern sonst unbekannt; und wenn der fremdländische Name bei der Überschwemmung Vorderasiens durch die Scythen am Ende des 7. Jahrh. in das Hebräische eingedrungen sein sollte, so hätte ein israelitischer Dichter doch seinen Gott gewiss nicht mit der Barbarenwaffe ausgerüstet. In 3c ist eine Hebung ausgefallen; auch 4a ist reichlich kurz. — 5b und 6b sind Umstandssätze; sie scheinen durch Abschreiberverschn ihre Stelle vertauscht zu haben, da das Verfolgen besser zu der Spreu vor dem Winde, das Niederstossen besser zu dem dunkeln und schlüpfrigen Wege passt. In der sich mit v. 6 sehr nahe berührenden Stelle Jer 23<sup>12</sup> findet sich zudem das Verb הָרַץ in Verbindung mit dem dunkeln und schlüpfrigen Wege. Der Syrer hat beide Male ܡܫܬܪܥܝܢ übersetzt. 7 Nach dem massoretischen Text wäre zu übersetzen: »sie haben mir ihre Netzgrube verborgen«. Das würde eine Grube sein, in oder über der ein Netz ausgespannt ist, in welchem das gefangene Wild sich verstrickt. Da man aber 7b bei dem »graben« ungern ein Objekt vermisst, so ist הָרַץ vermutlich aus dem ersten Gliede an den Schluss des zweiten zu versetzen. Ähnlich bereits der Syrer. Ausserdem ist das metrisch überschüssige zweite הָרַץ wohl zu streichen. 8 Die Feinde werden als eine Gesamtheit aufgefasst, daher der Singular statt des bisherigen Plurals. 8a findet sich fast wörtlich Jes 47<sup>11</sup>. הָרַץ לְךָ ist ein Umstandssatz (G-K 156 f.) in der Bedeutung von הָרַץ. 8b erinnert an 7<sup>16</sup> 9<sup>16</sup>. — Das dritte Versglied übersetzt der Syrer erläuternd: »in die Grube, welche sie gegraben haben, mögen sie fallen«. הָרַץ geht auf הָרַץ zurück, und mit letzterem Wort wählt der Dichter den eigentlichen Ausdruck statt des bildlichen; die Wiederholung desselben Worts kurz hinter einander wie v. 10 הָרַץ. Man wird aber הָרַץ vokalisieren müssen. Ohne Artikel würde es heissen: »mit Verderben falle er hinein, scl. in das Netz«. Olsh. hält das ganze Glied für eine Glosse. 10 Der Coniunctivus Merkha vertritt bei הָרַץ (*köl*) den Makkef, G-K 9u. — Die Gebeine preisen Jahve, weil sie, die geschlagenen und misshandelten, die Hülfe erfahren haben, vgl. 5<sup>10</sup>. 11 Die frevelhaften Zeugen sind falsche,

<sup>12</sup>Vergelten mir Böses anstatt des Guten, Kinderlosigkeit ward mein Teil.

<sup>13</sup>Und ich, — als sie krank waren, trug ich ein Sackgewand,  
kasteiete mit Fasten meine Seele,

Und mein Gebet kehrte sich in meinen Busen.

<sup>14</sup>Als wär' er ein Freund mir, ein Bruder, so ging ich umher;  
wie eine Mutter trauert, so schlich ich schwarz und gebeugt.

<sup>15</sup>Aber bei meinem Straucheln freuen sie sich und kommen zusammen,  
es sammeln sich gegen mich 'Fremde', und Leute, die ich nicht kenne,  
Sie lästern unaufhörlich.

vgl. 27<sup>12</sup>, welche Gewalttat über den Sänger bringen. — 11 b Man klagt ihn solcher Vergehn an, die ihm nicht einmal in den Sinn gekommen waren. Das Subjekt sind nicht mehr allein die falschen Zeugen, sondern die gesamten Feinde. 12 עָשָׂה mit doppeltem Akkus. G-K 117 ff. — 12 b Ein Nominalsatz (G-K 141). Die Ursache der Kinderlosigkeit muss nach dem Zusammenhange in dem Verhalten der Feinde liegen. Zu dem allgemeinen »Verlassenheit« darf das Wort nicht abgeschwächt werden; noch weniger bedeutet es »verwaist sein«, s. Jes 47<sup>8</sup>. 9; vgl. Gen 27<sup>45</sup> 43<sup>14</sup>. 13 Das Kranksein steht als Beispiel und Typus von Leiden. Bei den Leiden seiner Gegner hat der Sänger ein Trauergewand getragen und gefastet. Da er auch v. 14 noch weiter aufzählt, was er für sie getan hat, so muss auch 13 c »mein Gebet kehrte in meinen Busen zurück« analog erklärt werden. Vom Lohne des Gebets (»und mein Gebet wird mir vergolten«) kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Die Worte bezeichnen einen Gestus besonders inständigen Gebets. R. Levi bei Rosenmüller erklärt: *in precationibus curvabar, ut sic precatio quasi in sinum precantis reverteretur*. Elias senkt beim Beten das Haupt zwischen die Kniee I Reg 18<sup>42</sup>, vgl. auch Jes 58<sup>5</sup>. Der Busen meint die Falten des Gewandes, auf die das Haupt sich senkt, und in die das Gebet sich gewissermassen ergiesst. Hitzig vergleicht Ovid. Trist. IV 189 *inque sinum moestae labitur imber aquae*. Für die Bedeutung von עָשָׂה vgl. 9<sup>18</sup>. Das Imperf. ist gebraucht, um die Dauer zu bezeichnen. Die Auffassung Riehms, der nach Mt 10<sup>13</sup> Lk 10<sup>6</sup> erklärt, das Gebet sei den Gegnern nicht zu gute gekommen, findet sich bereits bei Bar Hebraeus nach Theod. v. Mops.: »wegen der Grösse ihrer Sünde hatten sie keinen Vorteil von meinem Gebet«. Sie passt aber nicht in den Zusammenhang. 14 עָשָׂה לְאִמָּה übersetzt Targ. *quasi lugens de matre*, als stat. constr. von אָמָה (vor Maqqef אָמָה statt אִמָּה). Dagegen Aq. *ὡς πένθος μητρὸς*, und Hier. *quasi lugens mater*. Sie sehn אָמָה als stat. constr. von אָמָה an; wörtlich: »wie in der Trauer einer Mutter«. Da die Trauer der Mutter tiefer ist als die des Sohnes, auch der Ausdruck עָשָׂה לְאִמָּה besser auf die Mutter passt, so ist diese letztere Auffassung vorzuziehen. Zu der Form des stat. constr. vergleicht Hitzig אָמָה von אָמָה; nötigenfalls ist zu vokalisieren אָמָה (Am 8<sup>10</sup>). — אָמָה] Schwarz (eigentlich: schmutzig) als Farbe der Trauer geht in erster Linie auf den שָׁחַד v. 13. — אָמָה] »ich war gebückt«; das Verb steht noch unter dem Einfluss des vorhergehenden אָמָה. 15 עָשָׂה eigentlich das Hinken, dann das Straucheln, wie 38<sup>18</sup> Jer 20<sup>10</sup>. — Sie kommen zusammen, um über den Unglücklichen zu lästern. אָמָה] Luther »Hinkende« (nach II Sam 4<sup>4</sup> אָמָה רַגְלֵיךָ »an den Füßen geschlagen«), als Bezeichnung der Hefe des Volks. Sym. Hier. Targ. *percutientes, scil. verbis* (Jer 18<sup>18</sup>), d. i. »Lästerer«; doch müsste das mindestens אָמָה heissen. LXX Syr. *μάστιγες*, worunter Ew. Verleumder versteht. Alles unmögliche Erklärungen. Olsh.s Konjekturen אָמָה gibt noch immer den verhältnismässig am meisten befriedigenden Sinn. Unter den Fremden sind nicht notwendig auswärtige Völker zu verstehn, wie 18<sup>44</sup>. 45; es können auch dem Sänger unbekannte Israeliten gemeint sein, mit denen er nie etwas zu tun gehabt hat, und denen er daher gewiss keine Veranlassung zu ihrem Hass gegeben hat. Vielleicht kann man auch an die Samaritaner denken. — אָמָה וְלֹא יִדְעוּ ist zweites Subj. zu אָמָה und steht für אָמָה לֹא יִדְעוּ. Da dies aber eine Tautologie zu dem vorhergehenden אָמָה ist, und die beiden Worte ausserdem über das Metrum überschliessen, so



- <sup>16</sup>‘Sie stellen mich auf die Probe, höhnen und höhnen,  
fletschen’ gegen mich ihre Zähne.  
<sup>17</sup>Herr, wie lange willst du zusehn?  
erquicke meine Seele von ihren Verwüstungen (?),  
Von den jungen Löwen . . . meine Einzige.  
<sup>18</sup>Ich will dir danken in grosser Versammlung,  
unter zahlreichem Volk will ich dich preisen.  
<sup>19</sup>Lass sich nicht über mich freun die, welche mich grundlos befehlen,  
noch mit dem Auge blinzeln die, welche mich ohne Ursache hassen.  
<sup>20</sup>Denn nicht Frieden reden sie,  
Und gegen die Stillen im Lande  
ersinnen sie Worte des Trugs,  
<sup>21</sup>Sperren weit ihren Mund wider mich auf,  
ha, ha, sagen sie, unser Auge hat’s gesehn.

sind sie wohl als Glosse zu streichen. — קרני = lästern (mit Worten zerreißen) nur hier. — וּלֹא דמי ist ein Zustandssatz wie Job 30<sup>27</sup>. **16** Der Vers schildert weiter das Verhalten der Gegner und hängt grammatisch mit v. 15 zusammen, insofern der Infin. פָּתַחַתְּ אֶת־פִּי eine adverbialle Näherbestimmung zu וּפְתַחְתָּ v. 15 ist, s. G-K 113h. Liest man mit Wellh. פָּתַחְתָּ, so bildet v. 16 einen selbständigen Satz. — Im ersten Versgliede werden die Gegner מַעֲנֵי לֵעֲנֵי הַנְּפִילִים genannt; das אֵי ist, wenn der Text richtig, אֵי essentiae, wie v. 2. Der stat. constr. מַעֲנֵי לֵעֲנֵי ist angelehnt an die Apposition לֵעֲנֵי מַעֲנֵי (G-K 130e): Ruchlose, welche zugleich לֵעֲנֵי מַעֲנֵי sind. מַעֲנֵי von dem sonst freilich nicht vorkommenden aber unbedenklichen Adjektiv מַעֲנֵי. Cheyne will מַעֲנֵי vokalisieren. מַעֲנֵי bedeutet I Reg 17<sup>12</sup> Kuchen. Nach der Massora Ochla w’Ochla 64<sup>36</sup> hat das Wort im Psalm jedoch eine andere Bedeutung. Unter Vergleichung der arabischen Wurzel عَضَّ »krumm sein« gibt man ihm die Bedeutung »Verdrehung«, also: »Spötter, welche (die Wahrheit) verdrehen«. Aber das pflegen die Spötter nicht zu tun. Der Text ist korrumpiert. LXX übersetzen ἐπιτρασάν με (worauf Hbr 11<sup>37</sup> anspielt) ἐξέμυκτηρσάν με μυκτηρισμόν. Diese Übersetzung deutet auch für den hebräischen Text zwei Worte desselben Stammes an, vgl. 58<sup>6</sup> 118<sup>11</sup> al. Sie lasen מַעֲנֵי לֵעֲנֵי מַעֲנֵי. מַעֲנֵי bezeichnet, wo es von Gott ausgesagt wird, das Prüfen der menschlichen Gesinnung, aber auch das Erproben und Läutern durch Strafleiden, 66<sup>10</sup> Jer 9<sup>6</sup> Zeh 13<sup>9</sup>, und hat Job 7<sup>18</sup> fast die Bedeutung »quälen«, wie latein. *tentare* (*scabies tentat oves* Verg.). Auf das Verhalten von Mensch zu Mensch wird das Wort im A. T. sonst freilich nicht angewandt; jedoch lässt sich kein Grund erkennen, der diesen Gebrauch des Wortes unmöglich erscheinen lassen sollte. (Vulg. *tentaverunt me.*) Schwally schlägt vor מַעֲנֵי לֵעֲנֵי »sie schmähen mich«, was sehr gut passen würde; wenn nur die Schriftzüge nicht zu sehr abwichen. — Wegen des der Verstärkung dienenden »absoluten Objekts« in לֵעֲנֵי מַעֲנֵי vgl. G-K 117p. — Das Zähnefletschen ist Ausdruck der Wut (Job 16<sup>9</sup>) oder des Spottes, Thr 2<sup>16</sup>. **17** מַעֲנֵי vom untätigen Zusehn wie Est 8<sup>6</sup>. — Der Plural מַעֲנֵי nur hier und nicht ohne starke Bedenken, da מַעֲנֵי v. 8 doch eine etwas andere Bedeutung hat. Olsh. u. a. wollen lesen מַעֲנֵי מַעֲנֵי »von ihrem Gebrüll«. — Die Konstruktion מַעֲנֵי לֵעֲנֵי מַעֲנֵי ist stark prägnant: »erquicke meine Seele [sie befreiend] von« u. s. w.; vgl. G-K 119ff. Da aber eine Hebung im Stichos fehlt, ist vielleicht ein Imperativ wie מַעֲנֵי לֵעֲנֵי »rette« ausgefallen. — Zu מַעֲנֵי לֵעֲנֵי vgl. 22<sup>21</sup>. **18** Vgl. 22<sup>23</sup>. 26 40<sup>10</sup>. **19** מַעֲנֵי ist ein adverbialer Akkusativ zu dem Partizip מַעֲנֵי, wie מַעֲנֵי zu מַעֲנֵי. Der Vers hat zwei Hebungen zu viel. Ist מַעֲנֵי und מַעֲנֵי Beischrift eines Lesers (aus 38<sup>20</sup>)? Für 19b wirkt die Negation לֹא fort. **20** Das Adjektiv מַעֲנֵי nur hier und daher von den Alten nicht verstanden. Gemeint sind die ruhigen Bürger, die niemandem ein Leid tun, im Gegensatz zu den lärmenden Gottlosen. **21** Das Aufreißen des Mundes ist Gestus des schadenfrohen Spottes, vgl. Thr 2<sup>16</sup>, welche Stelle der Psalmdichter nachahmt. — מַעֲנֵי zählt (wie bei den griechischen Tragikern ὄμοι) im Metrum nicht mit. »Unser Auge hat’s gesehn«, nämlich das, was sie längst wünschen; vgl. hierzu ebenfalls Thr 2<sup>16</sup>.

<sup>22</sup>Du hast's gesehn, Jahve, schweige nicht;  
Herr, sei nicht fern von mir.

<sup>23</sup>Erwecke dich und wache auf, mir Recht zu schaffen,  
mein Gott und Herr, meine Sache zu führen.

<sup>24</sup>Schaff' mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott, und lass  
[sie sich nicht über mich freun.

<sup>25</sup>Lass sie nicht sagen in ihrem Herzen: Ha, unser Wunsch! Lass sie  
[nicht sagen: Wir haben ihn verschlungen.

<sup>26</sup>Lass zu Schanden werden und erröten allzumal  
die meines Unglücks sich freun;

Mögen in Schmach und Schande sich hüllen  
die sich wider mich brüsten.

<sup>27</sup>Lass jubeln und fröhlich sein, die mein Recht gern wollen,  
Und allzeit mögen sie sagen: Hochgelobt sei Jahve,  
der den Frieden seines Knechtes will.

<sup>28</sup>Und meine Zunge soll deine Gerechtigkeit singen,  
den ganzen Tag deinen Lobpreis.

### 36. *Das Treiben der Gottlosigkeit und die Treue Gottes.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von dem Knechte Jahves, von David.

22 In schönem Gegensatz zu den höhrenden Worten der Gegner רָחַמַי עֲיִנַי sagt der Sänger: »du, o Herr, hast es gesehn«, nämlich mein Leid. 25 שָׁמְנוּ »die Begierde« wie 78<sup>18</sup> Prv 13<sup>4</sup>. — וַיִּזְכֹּר יְהוָה ist wieder eine Reminiscenz aus Thr 2<sup>16</sup>. 26. 27 Vgl. 40<sup>15</sup>. 17. Der Rhythmus in 27 ist nicht ganz in Ordnung. Betrachtet man וַיִּשְׁחַח as Glosse (aus 40<sup>17</sup>), so ergibt sich ein Dreier und ein Doppeldreier (wie v. 20). 28 דָּבַר kann, da es der Zungo zugeschrieben wird, hier nicht »denken« bedeuten, sondern nur »reden«, vgl. 37<sup>30</sup>, und zwar, wie der Schluss zeigt, im Sinne von »rühmend verkünden«.

#### 36

Der Gottlose lässt sich durch die Sünde betören immer weiter zu sündigen; er denkt nicht an das Einschreiten Jahves zum Gericht und frevelt in Worten, Gedanken und Taten v. 2—5. Scheinbar ohne Verbindung schliesst sich hieran ein Preis der ewigen Gnade Jahves, deren die Seinen sich zu erfreuen habon v. 6—10, und die Bitte, er wolle diese Gnade den Seinen auch ferner erhalten, nebst der gewissen Erwartung, dass die Frevler gestürzt werden v. 11—13.

Da der Schluss zum Anfang zurückkehrt, ist die Vermutung Bickells, dass der Psalm aus zwei von einander unabhängigen Fragmenten zusammengesetzt sei, abzuweisen. Der verbindende Gedanke zwischen dem ersten und zweiten Teil ist der, dass die Gnade und Treue Jahves den Untergang der gewalttätigen Frevler gewährleistet. — Der Frevler v. 2 bildet nach v. 12. 13 eine Mehrzahl von עֲוֹנֵיךָ. Es scheint sich nicht um Heiden zu handeln, deren Tun und Treiben anders geschildert sein würde, als es v. 2—5 der Fall ist, sondern um hochmütige und gewalttätige Israeliten. Ihnen gegenüber stehn diejenigen, welche Jahve kennen und einen frommen Sinn haben v. 11. In ihrem Namen spricht der Sänger (vgl. v. 10 »wir sehn«). In dem Bewusstsein der innigsten Gemeinschaft mit Jahve, welche in den Opfermahlzeiten v. 9 symbolisiert erscheint, finden sie Freude und Trost und sind ihrer Erhaltung und schliesslichen Rettung gewiss.

Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht bestimmen. Der Tempel besteht nach v. 9; aber es ist nicht ersichtlich, ob es der salomonische oder der nachexilische ist. Auch die Bitte, nicht aus der Heimat vertrieben zu werden v. 12, ist ebensowohl in nachexilischer wie in vorexilischer Zeit erklärbar.

Metrum: Doppeldreier; v. 8 ein Sechser; v. 7c ein einfacher Dreier. Als Eingang v. 2 zwei Fünfer.

<sup>2</sup>Ein Spruch der Sünde an den Frevler  
im Innern 'seines' Herzens;  
Es gibt keinen Schrecken Gottes  
vor seinen Augen.

<sup>3</sup>Denn sie schmeichelt ihm in seinen Augen  
hinsichtlich des Entdeckens, Hassens seiner Schuld (?).

<sup>4</sup>Seines Mundes Worte sind Frevel und Trug;  
Er hat's aufgegeben, verständig zu handeln und gut.

<sup>5</sup>Frevel sinnt er auf seinem Lager,  
tritt hin auf nicht guten Weg,

Das Böse verschmäht er nicht.

2 Nach der Texteslesart  $\text{בְּלִבִּי}$  müsste  $\text{פְּשָׁעִי}$  als Genetiv des Objekts gefasst werden, und es wäre zu übersetzen: »ein Spruch über die Sünde des Frevlers ergeht im Innern meines Herzens«. Aber an allen übrigen Stellen ist der bei  $\text{פְּשָׁעִי}$  stehende Genetiv ein soleher des Subjekts oder des Urhebers.  $\text{יְהוָה פְּשָׁעִי}$  ist »das Orakel Jahves«,  $\text{פְּשָׁעִי בִלְעָמִי}$  »der Spruch Bileams«. Zudem lag kein Anlass vor, den Genetiv »des Frevlers« hier durch  $\text{לִי}$  ( $\text{פְּשָׁעִי לִי}$ ) zu umschreiben. Demnach ist auch hier die personifiziert gedachte Sünde als Urheber des Spruches anzusehn, und  $\text{פְּשָׁעִי}$  ist der Angeredete. Nun aber ergibt sich nur dann ein befriedigender Sinn, wenn man mit LXX Syr. Hier. und einer Ausgabe des Targum  $\text{בְּלִבִּי}$  statt  $\text{בְּלִי}$  liest. Die Sünde wohnt im Herzen des Frevlers und lässt dort ihr Orakel vernehmen. Die erste Vershälfte besagt demnach etwa dasselbe, was 141  $\text{יְהוָה בְּלִבִּי}$  ausgedrückt ist. An die Fortsetzung von 141 ( $\text{וְגַם יְהוָה לֹא יִחַן בְּלִבִּי}$ ) erinnert auch der zweite Fünfer in 362. Jedoch hat der Dichter von Ps 36 den Satz so geformt, dass er nicht die direkten Worte der Sünde oder des Frevlers zitiert, sondern nur das Verhalten des letzteren schildert. Den Schrecken, welchen der heilige Gott einflösst, hält der Frevler sich nicht vor Augen, und zwar ist das eine Wirkung der in ihm redenden Sünde, welche die Stimme des Gewissens übertönt. 3 Der schwierige und sehr verschieden erklärte Vers gibt vermutlich den Grund an, durch welchen dies Verhalten des Frevlers zu stande kömmt. Als Subjekt zu  $\text{פְּשָׁעִי לִי}$  betrachtet man am natürlichsten die Sünde ( $\text{פְּשָׁעִי}$ ) v. 2; das Suffix in  $\text{לִי}$  bezieht sich dann auf den Frevler. Die Sünde richtet gleissnerische Worte an den Frevler und bewirkt dadurch sein v. 2 gesehildertes Verhalten. Das pleonastische  $\text{בְּעֵינָיו}$  erklärt man am einfachsten mit Olsh. aus der Vermischung zweier verwandter Gedanken: »die Sünde schmeichelt ihm (und ist unverfänglich) in seinen Augen«. Andere Ausleger betrachten als das Subjekt von  $\text{פְּשָׁעִי לִי}$  Gott: »denn er (Gott) schmeichelt ihm (dem Frevler) nach seinem (des Frevlers) Wahn«. Noeh andere: denn er (der Frevler) schmeichelt ihm (Gott) u. s. w.«. — Der Sinn von 3b ist sehr umstritten. Die einzelnen Ausdrücke freilich sind völlig verständlich, und die beiden unverbundenen Infinitive haben an 4b eine Analogie; aber die Beziehung des ganzen Satzes ist zweifelhaft. Die verhältnismässig grösste Wahrscheinlichkeit scheint mir die folgende Auffassung zu haben.  $\text{פְּשָׁעִי לִי}$  heisst: Kunde von der Schuld erlangen, jemanden auf der Schuld ertappen, vgl. Gen 44<sup>16</sup> Hos 12<sup>9</sup>. Das  $\text{לִי}$  fasse ich in der Bedeutung »hinsichtlich«, wie Gen 20<sup>13</sup>;  $\text{פְּשָׁעִי}$  ist Objekt auch zu  $\text{לֹא יִחַן בְּלִי}$ , vgl. Gen 27<sup>5</sup>. Das logische Subjekt zu den beiden Infinitiven ist Gott. Die Sünde sucht den von ihr Betörten dadurch in Sicherheit einzuwiegen, dass sie zu ihm sagt: man, d. i. Gott, erhält keine Kunde von deiner Schuld und empfindet keinen Hass gegen dieselbe. Bei dieser Auffassung variiert das Versglied den Gedanken aus v. 2, dass dem Frevler der Schrecken Gottes nicht vor Augen steht, und es entsprechen sich v. 2b und 3b ebenso wie 2a und 3a. Aber freilich ist der Ausdruck in 3b sehr ungenau, und die Vermutung liegt nahe, dass der Text korrumpiert ist. 4 Nunmehr folgt die Schilderung der Ruchlosigkeit des Frevlers, welche eine Frucht seiner Betörung durch die Sünde ist. —  $\text{לֹא יִחַן בְּלִי}$  erinnert wieder an 142  $\text{וְגַם יְהוָה לֹא יִחַן בְּלִי}$ . — Zu 5b vgl. 11, und zu der Litotes  $\text{לֹא יִחַן בְּלִי}$  Jes 65<sup>2</sup>. — Das dritte,



<sup>6</sup>Jahve, bis in den Himmel reicht deine Huld,  
deine Treue bis an die Wolken.

<sup>7</sup>Deine Gerechtigkeit gleicht den Bergen Gottes,  
deine Gerichte der grossen Flut.

Menschen und Tieren hilfst du, Jahve.

<sup>8</sup>Wie teuer ist deine Gnade, Gott! und die Menschen bergen sich im  
[Schatten deiner Flügel.

<sup>9</sup>Sie laben sich vom Fette dcines Hauses,  
und du tränkst sie mit dem Bach deiner Wonnen.

<sup>10</sup>Denn bei dir ist der Quell des Lebens;  
in deinem Lichte sehn wir Licht.

<sup>11</sup>Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen,  
und deine Gerechtigkeit den frommen Herzen.

<sup>12</sup>Lass nicht den Fuss der Hoffart über mich kommen,  
und der Gottlosen Hand lass mich nicht vertreiben.

<sup>13</sup>Da sind die Übeltäter gefallen,  
gestürzt, ohne wieder aufstehn zu können.

unmetrische Versglied scheint eine erklärende Glosse zu sein. 6 Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden scheint folgender zu sein. Während der Frevler nichts von den göttlichen Gerichten wissen will, getröstet sich die Frommen der göttlichen Gnade. Ein Ausfluss derselben sind Jahves unergründliche Gerichte v. 7, durch die er den Seinen hilft. — בְּהַשְׁמַחֲתָם für בְּשִׂמְחָתָם, G-K 35n. Die Präposition בַּ sagt nicht, dass die Gnade Jahves im Himmel wäre, vielmehr offenbart sie sich auf der Erde; sondern בַּ ist gebraucht wie Gen 114. Das tertium comparationis in der verkürzten Vergleichung ist die unermessliche Höhe. 7 Die von dem Frevler geleugnete Gerechtigkeit Jahves steht so unwandelbar fest wie die von ihm gegründeten Berge, vgl. 1113, und zu dem Ausdruck אֶל הַרְרֵי 10416. Duhn dagegen meint, Gottesberge wären »natürlich« nicht Berge, die Gott erschaffen hat, sondern auf denen Gott oder höhere Wesen wohnen. Er scheint die Zedern Gottes 8011 ebenso zu verstehn. — v. 7c ist יְהוָה, v. 8a אֱלֹהִים späterer Zusatz. — Die Gerichte sind die über den Sünder ergehenden Strafgerichte, durch welche den Frommen Rettung zu teil wird. יְהוָה רַבָּה ist der Weltozean, Gen 711. Wie dieser unergründlich ist, so auch Gottes Gerichte. — Die Erwähnung der תְּהוֹמוֹת רַבָּה erinnert den Sänger an die Sintflut, in welcher die Gnade Gottes nicht nur gegenüber Noah sondern auch gegenüber den mit ihm zusammen geretteten Tieren zu Tage trat. Der Gedanke dient als Überleitung zu v. 8. — בני אָדָם sind nach v. 9 Israeliten. — Zu den Formen יְהוֹסִיף und יִרְוֶן v. 9 vgl. G-K 75u. 9 Jahve ist als freundlicher Wirt gedacht wie 235, der in seinem Hause, d. i. im Tempel, ein Gastmahl gibt. Gemeint sind die Opfermahlzeiten bei den שְׂלֵמִים genannten Opfern; vgl. Jer 3114. Das Fett ist der begehrteste Teil an der Mahlzeit. — Da הָרָה »sich an etwas satt trinken« wie שָׂבַע mit dem Akkus. konstruiert wird, so ist כֵּן partitiv zu fassen: sie trinken bis zur Sättigung einen Teil des Fettes u. s. w. Dass der Ausdruck bildlich gemeint ist, zeigt 9b. Der Bach ist, da נַחַל den immer fliessenden Fluss bezeichnet, Bild der Fülle. 10 Der Grund, weswegen Jahve mit Wonnen tränken kann; sie alle haben ihren Ursprung in ihm, der Jer 213 1713 selbst Quell lebendigen Wassers heisst. »Leben« ist im weitesten Sinne zu verstehn, und 10b zeigt, dass in erster Linie an das höhere, geistige Leben gedacht ist. — Das Licht Jahves ist das seines gnadenreich leuchtenden Antlitzes, vgl. 47 8916. In diesem Glanz verschwindet alle Finsternis, d. h. im Bewusstsein der göttlichen Gnade weiss der Fromme von keinem Unglück. 11 יִרְעֶיךָ und יִשְׂרֵי לֵב bezeichnet die frommen Glieder der Gemeinde, welche v. 12 wieder personifiziert als Einzelperson auftritt. 12 Die Hoffart ist Abstractum für die Hoffärtigen und identisch mit den יִשְׂשִׁים im zweiten Gliede. Sie ist als ein gewalttätiger Tyrann gedacht, welcher die Demut in den Staub tritt. — הִקְרִיד bezeichnet die Vertreibung aus dem Heimatlande in ein fremdes, also

37. *Der Gottlosen Glück.*<sup>1</sup> Von David.

8 Erhitze dich nicht über die Bösewichter, 'und' ereifre dich nicht über  
[die Übeltäter,

<sup>2</sup> Denn wie das Gras werden sie schnell welk,  
und wie grünes Kraut vertrocknen sie.

<sup>3</sup> <sup>ב</sup> Vertraue auf Jahve und tue Gutes,  
wohne im Lande und weide in Sicherheit.

<sup>4</sup> Und freue dich an Jahve, so wird er dir geben deines Herzens Wünsche.

Exilierung, II Reg 21 s. 13 Der Sänger ist im Geiste der Erhörung seines Gebets gewiss und schant prophetisch den Untergang der Frevler. Damit kehrt der Schluss des Psalms zum Anfang zurück. — <sup>ב</sup> ist zeitlich zu verstehen, vgl. 145. — <sup>ה</sup>, auf der Ultima zu betonen, ist Pual von <sup>ה</sup> 355.

## 37

In einer Reihe meist lose aneinander gereihter Sprüche mahnt der Dichter, das Glück der Frevler, das doch nur von kurzer Dauer ist, nicht zu beneiden; denn nur die Rechtschaffenheit hat dauerndes Wohlergehen im Gefolge. — Eine Folge der alphabetischen Anordnung (s. unten) ist es, dass ein strenger Gedankenfortschritt im Psalm fehlt; treffend vergleicht ihn Amyrald mit einem Blumenstrauss oder mit Perlen, die auf einen und denselben Faden gezogen ein Geschmeide bilden.

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Schicksale des Einzelnen, sondern um den grossen Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel. Den Frommen wird nachdrücklich (s. v. 9) der dauernde Besitz des Landes verheissen; die jetzige Herrschaft der Frevler dagegen wird ein baldiges und schreckliches Ende nehmen. Der Psalm ist einerseits verwandt mit dem ersten, anderseits mit 49 und 73; jedoch wird besonders in dem letzteren das Problem des Glückes der Frevler tiefer erfasst und vollständiger gelöst.

Der Psalm enthält zahlreiche Anklänge an die Proverbien, Hiob und andre Psalmen; vgl. v. 1 mit Prv 24<sup>19</sup>, v. 4 mit Job 27<sup>10</sup>, v. 5 mit Ps 22<sup>9. 32</sup>, v. 6 mit Job 11<sup>17</sup>, v. 10. 36 mit Job 8<sup>18</sup>, v. 13 mit Ps 24, v. 23 mit Prv 20<sup>24</sup>, v. 34 mit Ps 91<sup>8</sup>. Er kann daher erst in der späteren nachexilischen Zeit entstanden sein.

Der Psalm ist alphabetisch gebaut, wie 25. 34, jedoch mit zwei Versen auf jeden Buchstaben. Einige Unregelmässigkeiten sind im Kommentar angemerkt. — Metrum: Doppeldreier; v. 1. 4. (7a). 8. 9. 20. 27. (34). 40 dafür Sechser; v. 20b. 25c einfache Dreier; v. 26. 32 Fünfer; aber vielleicht ist hier der Text nicht unversehrt erhalten.

1 Die Warnung will nicht sagen, dass man sich über das Treiben der Bösen keine Sorge machen solle, sondern dass man sich durch ihr äusseres Glück nicht zur Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung hinreissen lassen möge, vgl. 73<sup>3</sup>. Der Vers findet sich fast gleichlautend Prv 24<sup>19</sup>, von wo er im Psalm entlehnt ist; vgl. auch Prv 3<sup>21 24</sup>. — <sup>ה</sup> ist apokopiertes Imperf. Hithp. von <sup>ה</sup>. Das Hithpael findet sich nur in diesem Psalm v. 1. 7. 8 und Prv 24<sup>19</sup>. — <sup>ל</sup> nach LXX. 2 Der Grund, weswegen ein solches Erefiern unnötig ist. <sup>ה</sup> ist adverbiell gebraucht wie <sup>ה</sup> Koh 4<sup>12</sup>. — <sup>ה</sup>, LXX ἀποξηρανθήσονται, ist intransitives Imperf. Qal von <sup>ה</sup>, Ewald 193c; vgl. Ps 90<sup>6</sup>. Es ist Synonym des folgenden <sup>ה</sup> 13. 3 Der Imperativ <sup>ה</sup> hat, nach v. 9. 11. 22. 27. 29 zu schliessen, hier nicht den Sinn einer Aufforderung (Luther), sondern ist verheissend, vgl. G-K 110f (= »so wirst du wohnen«). Ebenso ist dann <sup>ה</sup> zu fassen. Als Bedeutung dieses Verbs ist mit den alten Übersetzungen »weiden« festzuhalten. Als Objekt ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht das Land, das als eine fruchtbare Trift gedacht ist, vgl. Ez 34<sup>14. 18. 19</sup>. <sup>ה</sup> »Sicherheit« wie Jes 33<sup>6</sup>. Bereits Sym. fasst das Wort adverbiell auf (καὶ ποιμαίνουθ' ἡσυχῶς); genauer ist es als adverbialer Akkus. nach

- <sup>5</sup> אַ Stell deinen Weg Jahve anheim  
 und vertraue auf ihn; Er wird es machen,  
<sup>6</sup> Und wird deine Gerechtigkeit wie das Licht aufgehen lassen,  
 und dein Recht wie den Mittag.  
<sup>7</sup> אַ Sei still vor Jahve und harre sein; . . . . .  
 Erhitze dich nicht über den, dem es gut geht,  
 über einen Mann, der Ränke übt.  
<sup>8</sup> אַ Steh ab vom Zorn und lass den Grimm, erhitze dich nicht, nur übel zu tun.  
<sup>9</sup> Denn die Bösen werden ausgerottet, die aber auf Jahve hoffen, die werden  
 [das Land besitzen].  
<sup>10</sup> אַ Und nur noch ein Kleines, so gibts keinen Gottlosen mehr;  
 du blickst auf seine Stätte, und er ist nicht mehr da.  
<sup>11</sup> Und die Dulder werden das Land besitzen  
 und an der Fülle des Friedens ihre Freude haben.  
<sup>12</sup> אַ Der Gottlose sinnt Arges gegen den Gerechten  
 und fletscht seine Zähne wider ihn;  
<sup>13</sup> Der Herr lacht seiner,  
 denn er sieht, dass sein Tag kommt.  
<sup>14</sup> אַ Ein Schwert haben die Gottlosen gezückt  
 und ihren Bogen gespannt, den Elenden und Armen zu fällen,  
 zu würgen die, welche einen ehrlichen Wandel führen.  
<sup>15</sup> Ihr Schwert wird dringen in ihr eignes Herz,  
 und ihre Bogen werden zerbrochen.

G-K 118q zu fassen. 4 Die Aufforderung, sich Jahves zu freuen, ist die positive Ergänzung zu der Warnung v. 1, über die göttliche Weltregierung nicht zu murren. 5 אַ ungenau für אַ; über den Ausdruck vgl. zu 22g. Der Weg ist das Lebensschicksal. 6 אַ vom Aufgehenlassen der Sonne, vgl. Jer 5110. אַ ist die Sonne, Hab 34 Job 3126 al. Zur Zeit, da die Gottlosen gedeihn und blühen, ist das Recht und die Gerechtigkeit der Frommen gleichsam in Dunkel und Nacht gehüllt. — Statt אַ lesen viele Handschriften אַ, was nur Plural sein kann, der aber nicht in den Zusammenhang passt. Die erstere Lesart ist Pausalform bei Rebia mugrasch. — Am Schluss von 7a scheinen zwei Versfüsse ausgefallen zu sein. Der Vers war wohl ein Sechser. — אַ ungenau für אַ, vgl. v. 5, mit אַ verbunden wie 62c. Die Konstruktion ist prägnant für: »sei stille, zu Jahve hingewandt und auf ihn harrend«. — Das Hithpoel von אַ in der Bedeutung »harren« (= אַ) nur hier, Unrichtig LXX (Sym.) *ἐκείνουσιν αὐτόν*. Aq. *ἀποχαράδουσαι αὐτόν*, Hier. *expecta eum*. 8 אַ apokopierter Imperat. Hifil (אַ), s. G-K 75gg. — Das im Versmass überschüssige אַ scheint versehentlich aus v. 7 wiederholt zu sein (Sievers). Der Inf. mit אַ ist zu erklären nach G-K 114o. Das beschränkende אַ sagt aus, dass durch Zorn nichts erreicht wird als Versündigung; vgl. zum Gedanken 392. 9 Wiederum der Grund, weswegen man sich nicht ereifern soll. — אַ (von Sievers des Metrums wegen gestrichen) mit starker Betonung im Gegensatz zu den Gottlosen, welche jetzt das Land und die Herrschaft inne haben. Dieser Gedanke wird im Psalm nicht weniger als fünf Mal hervorgehoben (v. 11. 22. 29. 34); vgl. 2513. 13 Zur ersten Hälfte vgl. 24. — Der Tag des Gottlosen ist der אַ, Ob 12. 14 Der Vers zeigt mehrere auffallende Erscheinungen. Das Metrum scheint zu wechseln; Siev. fasst ihn als zwei Fünfer. Dann kommen auf die אַ-Strophe drei Perioden, auf die übrigen Buchstaben aber nur je zwei. Ferner kann sich das »Schlachten« am Schluss des Verses nur auf das am Anfang des Verses stehende Schwert beziehen, nicht auf den Bogen, wie es beim jetzigen Text scheint. Ich vermute daher, dass die fünf Worte אַ bis אַ Zusatz eines Lesers sind, der wegen 15b meinte, der Bogen müsse auch schon in v. 14 erwähnt sein. Ähnlich Duhm. v. 14 ist nun (wie auch v. 15) ein Doppeldreier. — Statt אַ haben 18 Hss. und LXX אַ wie 711. Hier. *rectos corde in via* hat beide



- 16 <sup>ב</sup> Besser das Wenige des Gerechten  
 als die Menge vieler Gottlosen;  
 17 Denn der Gottlosen Arme werden zerbrochen,  
 aber die Gerechten stützt Jahve.  
 18 <sup>י</sup> Jahve kennt die Tage der Frommen,  
 und ihr Besitztum dauert in Ewigkeit;  
 19 Sie werden in böser Zeit nicht zu Schanden,  
 und in den Tagen der Hungersnot werden sie satt.  
 20 <sup>ב</sup> Denn die Gottlosen vergehn, und die Feinde Jahves sind wie 'der  
 [Öfen Brand';  
 Sie schwinden hin in Rauch, schwinden hin.  
 21 <sup>ל</sup> Der Gottlose borgt und bezahlt nicht,  
 der Gerechte aber ist milde und gibt.  
 22 Denn seine Gesegneten werden das Land besitzen,  
 und die von ihm Verfluchten werden ausgerottet.  
 23 <sup>נ</sup> Von Jahve werden eines Mannes Schritte  
 gefestigt, wenn ihm sein Weg gefällt.

Lesarten nebeneinander. 15 Das Beginnen der Frevler schlägt ihnen selbst zum Verderben aus, vgl. 7<sup>15ff</sup>. — קִשְׁרוֹתָם mit Dagesch forte dirimens, G-K 20h. 16 <sup>ל</sup> in צַדִּיקָא dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129b. — מִן מִנְיָן von der Menge des Reichtums wie Koh 59. Krochmal schlägt vor מִן מִנְיָן 17 Die Arme sind Symbol der Macht 10<sup>15</sup>. 18 »Kennen« in der Bedeutung »Fürsorge tragen« wie 16. Die Tage sind Bezeichnung des Lebens und des Lebensgeschickes. LXX haben τὰς ὁδοῦς wie 16, Hier. diem. 20 Es ist nicht ganz klar, worauf sich die Partikel בָּ bezieht. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass die Gerechten auch in der Not nicht zu Schanden werden, weil ihre Gegner, die Gottlosen, zu Grunde gehn und jenen nichts mehr anhaben können. Der etwas auffallende Gebrauch der Partikel erklärt sich wohl daraus, dass dem Dichter eben kein besseres mit בָּ anfangendes Wort einfiel. — Die Bedeutung der Worte בָּרֵיבָרֵיב ist sehr zweifelhaft. Wegen der alten Übersetzer vgl. JprTh 1882 S. 625f. Luther nach Rabbinen »wie eine köstliche Auc«, wörtlich »wie das Köstliche (רֵיבָרֵיב: stat. constr. von רֵיבָרֵיב) der Auc«, was aber zum Hinschwinden im Rauch nicht passt. Ich nehme Wellhausens Konjektur בָּרֵיבָרֵיב an, obgleich sie nicht ganz frei von Bedenken ist; vgl. Jes 10<sup>16</sup> Ps 102<sup>4</sup> ISam 30<sup>30</sup> כִּי בִעֵשָׂן. — Für בִּעֵשָׂן lesen manche hebr. Hss. LXX Syr. Hier. בִּעֵשָׂן wie Jes 51<sup>6</sup>. In der vom Targum bezeugten massoretischen Lesart ist das בָּ das sogenannte Beth essentialis G-K 119i. — Das erste בָּרֵיבָרֵיב ist durch den Conjunctivus Tarcha mit בִּעֵשָׂן verbunden, weswegen בָּ in den besten Ausgaben kein Dagesch hat. Munach unter בִּעֵשָׂן steht nach Delitzsch für den Trenner Mugrased; בִּעֵשָׂן ist also nach der Massora mit dem ersten כִּי zu verbinden. Dagegen Hier. *consumuntur sicut fumus consumitur*. Das zweite בָּרֵיבָרֵיב hat in der Pausa den Ton zurückgezogen, G-K 75m. 21 Die Not des Gottlosen ist so gross, dass er nicht einmal das Erborgte zurückzahlen kann, während der Gerechte so reichlich hat, dass er barmherzig an andere austeilen kann. v. 22 nennt dann den Grund eines solch reichen Segens und fügt als Gegenbild zu demselben das Schicksal der Gottlosen hinzu. 23 Das Palal בִּינְיָן ist Passiv zu dem aktiven בִּינְיָן 40<sup>3</sup>. בָּ bezeichnet den Ausgangspunkt, G-K 121f. Das erste Versglied findet sich wörtlich Prv 20<sup>24</sup> wieder, nur dass hier das Verb בִּינְיָן fehlt; vgl. auch Jer 10<sup>23</sup>. In der Stelle der Proverbien bezeichnet בָּרֵיבָרֵיב allgemein den Mann ohne Rücksicht auf dessen sittlichen Charakter; im Psalm ist der Fromme gemeint. Dies anzudeuten dient das zweite Versglied. Die Worte בִּינְיָן יְהוָה können nicht eine Parallelaussage zu 23a enthalten: »und an seinem Weg hat er (nämlich Jahve) Gefallen«; denn abgesehen davon, dass dieser Gedanke so allgemein ausgedrückt nicht zutreffend ist, handelt es sich hier um das, was Jahve für den Mann tut, nicht um seine Schätzung desselben. Vielmehr sind die Worte בִּינְיָן יְהוָה eine Erläuterung oder Beschränkung des בָּרֵיבָרֵיב. Wörtlich wäre

- <sup>24</sup> Wenn er fällt, so wird er nicht hingestreckt,  
denn Jahve hält seine Hand.
- <sup>25</sup> Ich bin jung gewesen und alt geworden,  
und habe den Gerechten nicht verlassen gesehn,  
Noch seinen Samen Brot suchen.
- <sup>26</sup> Allezeit ist er milde und leicht,  
und sein Same gereicht zum Segen.
- <sup>27</sup> Weiche vom Bösen und tue Gutes, und wohne für immer.
- <sup>28</sup> Denn Jahve liebt das Recht  
und verlässt seine Heiligen nicht.  
Die Ungerechten werden auf ewig vertilgt,  
und der Same der Gottlosen wird ausgerottet.
- <sup>29</sup> Die Gerechten werden das Land besitzen  
und für immer darin wohnen.
- <sup>30</sup> Der Mund des Gerechten spricht Weisheit,  
und seine Zunge redet Recht.
- <sup>31</sup> Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen,  
seine Schritte wanken nicht.
- <sup>32</sup> Der Gottlose lauert auf den Gerechten  
und sucht ihn zu töten;
- <sup>33</sup> Jahve überlässt ihn nicht seiner Hand  
und lässt ihn nicht verurteilen, wenn man mit ihm rechnet.
- <sup>34</sup> Harre auf Jahve und wahre seinen Weg . . . . .  
So wird er dich erhöhen, das Land zu besitzen;  
bei der Ausrottung der Gottlosen siehst du zu.
- <sup>35</sup> Ich sah einen Gottlosen trotzen  
und . . . wie die 'Zeder des Libanon';

zu übersetzen: »und zwar desjenigen, an dessen Wege er Gefallen hat«. Der Satz ist ein Relativsatz mit ausgelassenem  $\text{וְיָסֵד}$ , G-K 155. Die Copula Waw ist erklärend (Waw explicativum), G-K 154 Fussnote b. — Über die Form  $\text{וְיָסֵד}$  von  $\text{יָסַד}$  neben dem gewöhnlichen  $\text{יָסֵד}$  vgl. G-K 29 u. 24 Er fällt nicht der ganzen Länge nach ( $\text{לֹא יִפֹּל כְּחֵץ}$ , ISam 28<sup>20</sup>) hin; sondern Jahve hält ihn im Falle auf, indem er ihn stützt und ihm so einen Halt gibt. 26  $\text{לְבַרְכָה}$  übersetzt Hier. *in benedictione*; dagegen LXX  $\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota$ , also: er gereicht andern zum Segen. Nach dem Parallelismus ist diese Auffassung vorzuziehn. 27 Der Imperativ  $\text{וַיִּשְׁכַּח}$  wie v. 3. 28 Der Vers ist doppelt so lang als die übrigen, dagegen fehlt die  $\text{ב}$ -Strophe; beides infolge einer leichten Texteskorrption, welche sich mit Hälfte der LXX mit Sicherheit heben lässt. LXX haben im Cod. Vat. für  $\text{לְעוֹלָם וָעוֹלָם וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ}$   $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\ \mu\upsilon\lambda\alpha\chi\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\ \cdot\ \acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\iota\ \epsilon\kappa\delta\iota\kappa\eta\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\ \cdot$  Statt der beiden letzten Worte haben der erste Korrektor des Sinaiticus, ferner Cod. Alex. und andere gute Hss. das gewiss ursprüngliche  $\text{ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται}$  Die so wiederhergestellte Übersetzung der LXX gibt zwei verschiedene hebräische Lesarten wieder;  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\ \mu\upsilon\lambda\alpha\chi\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha$  entspricht dem massoretischen Text  $\text{לְעוֹלָם וָעוֹלָם וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ}$ . Neben dieser als Korrektur nach dem Hebräer anzusehenden Übersetzung drücken die Worte  $\text{ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται}$  eine zweite und zwar die ursprünglichere Lesart des Hebräers aus, welche lautete  $\text{וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ}$ . Zu dem Verb vgl. v. 38. Da das so gewonnene Versglied im Verhältnis zu dem folgenden zu kurz ist, so wird man anzunehmen haben, dass der ursprüngliche Text lautete  $\text{וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ}$ . 31 Das zweite Glied enthält die Folge des ersten; der 31a Genannte wird im Glück nicht wanken, vgl. 18<sup>37</sup> 26<sup>1</sup>. Das Verb  $\text{יִמְנַע}$  steht im Singular fem. gen. vor dem Plural  $\text{וְשֵׁשׁ וָשֵׁשׁ}$  nach G-K 145 k. 33  $\text{וְיִשְׁפָּט}$  der Gegensatz von  $\text{וְיִפְדֶּךָ}$  »freisprechen«, beides termini technici im hebräischen Prozessverfahren. v. 32 zeigt, dass es sich nicht um göttliches sondern um menschliches Gericht handelt. 34 Zwei dem Sechser fehlende Versfüsse scheinen ausgefallen zu sein. 35  $\text{וְיִתְעַרְבֶנּוּ}$  und  $\text{וְיִתְעַרְבֶנּוּ}$  ist nicht Apposition sondern

- 36 Und 'ich' ging vorüber, und sieh', er war nicht mehr da,  
ich suchte ihn, aber er war nicht zu finden.
- 37 וַיִּשְׁׁ וַיִּשְׁ וַיִּשְׁ (die Frömmigkeit und jage der Redlichkeit nach),  
denn ein Mann des Friedens hat eine Zukunft.
- 38 Aber die Sünder werden allzumal vertilgt,  
der Gottlosen Zukunft vernichtet.
- 39 הַיְיָ הַיְיָ Die Hülfe der Gerechten kömmt von Jahve,  
ihrer Schutzwehr zur Zeit der Not;
- 40 Und Jahve hilft ihnen und rettet sie, rettet sie von den Gottlosen und  
[hilft ihnen, weil sie auf ihn vertraun.

### 38. Bussgebet.

<sup>1</sup>Ein Psalm von David, bei Darbringung der Askara.

Zustandsbezeichnung, G-K 156c. Die Bedeutung von מַחֲרִיבִים ist ungewiss; schon die Tradition schwankt auffallend. LXX (*ὄψρευσιπούμενον* für עֲרִיבִים *καὶ ἐπαιρόμενον*, ebenso Syr.; dagegen Aq. Hier. Targ. (*robustum*) *et fortissimum*; Raschi מַשְׁרִישׁ = *wurzelnd*; Aben Esra מִחֲרִיבִים = *aufgedeckt*, mit der Erläuterung: »der offen alles Böse tut«. Die jetzt übliche Deutung »sich spreizen« (eigentlich: sich hingiessen) stammt nach Hupf. von Calvin (vgl. aber schon Luther). Aber das Hithpa. bedeutet Thr 421 »sich entblössen«. Vielleicht ist mit JHMichaelis arab. מַחֲרִיבִים *arbor perennis et semper virens* zur Vergleichung heranzuziehn, was Wellh. jedoch beanstandet. — כארזה רענן übersetzt Hier. nach Aq. *sicut indigenam virentem*, was nach Sym. und Neueren ein grüner, unverpflanzter Baum sein soll. Aber dass solcher Baum »ein Eingeborener« genannt sein sollte, ist kaum denkbar. LXX haben *ὡς τὰς ἀέθρους τοῦ Αἰθάρου*, und ebenso Syr. bei Aphraätes, d. i. מַחֲרִיבִים הַלְבֵּן, was zweifelsohne die ursprüngliche Lesart ist. 36 Statt der Texteslesart יִגְבֹּהַ »er ging vorüber« d. i. »er verschwand«, welche bei dem folgenden יִהְיֶה mindestens auffallend ist, wird mit LXX Hier. Syr. מַחֲרִיבִים zu lesen sein, vgl. v. 10 Job 53 Prv 2430. Sym. Targ. wie MT. 37 Statt der Adjektiva חָסֵד und יִשְׁׁ, die im Zusammenhang nur einen gezwungenen Sinn geben, sind mit LXX (vgl. Luther) die Abstracta חֶסֶד und יִשְׁׁ zu vokalisieren, wie 2521. Ferner ist רָצָה Schreib-(Gehör-)Fehler für רָצָה (Wellh.); für die Bedeutung vgl. Jes 4420 Hos 122. — אַחֲרֵיהֶם ist mit Hier. (*novissima*), vgl. Luthor, als (glückliche) Zukunft zu fassen. 39 Das וַיְיָ vor תְּשִׁיעֶנּוּ fehlte mit Recht in der Vorlage des Hier. und in zwei Codd. Kennic. — 40 Der Versbau ist nicht in Ordnung. Streicht man mit Hier. יִשְׁׁ וַיִּשְׁׁ, so ergibt sich ein regelrechter Sechser. — Die Imperfecta consecut. betrachtet Delitzsch als Aoristi gnomiei; einfacher vokalisiert man mit LXX יִשְׁׁ וַיִּשְׁׁ (wie יִשְׁׁ וַיִּשְׁׁ).

### 38

Der Sänger seufzt unter dem göttlichen Zorn. Er leidet an schwerer Erkrankung, die eine Folge seiner Sünde ist. Er ist ein Aussätziger, dessen Wunden eitern und stinken, und vor dem alle Welt scheu zurückweicht. Andererseits stellen Feinde ihm nach und sinnen Böses gegen ihn; sie verfolgen ihn, weil er dem Guten nachjagt. Er aber erträgt alles in stummer Geduld und stellt seine Sache Gott anheim, der ihm helfen wird.

Sprache der Sänger nur in seinem eignen Namen, und wäre die Krankheit, über die er klagt, im eigentlichen Sinne zu verstehn, so wäre schwerlich verständlich, wie ein dem Tode naher aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossener Aussätziger der Zielpunkt grausamster feindlicher Anschläge sein könnte. Die Krankheit ist wie in Ps 6, dessen Nachbildung der vorliegende ist, ein Bild schwerster Leiden, und der von Wunden bedeckte Leib ist der des personifizierten Israel wie Jes 16, vgl. zu v. 4. Israel seufzt unter der Last seiner Sünden und deren Strafe, und doch weiss es zugleich, dass es deu



- <sup>2</sup>Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn,  
und züchtige mich nicht in deinem Grimm!
- <sup>3</sup>Denn deine Pfeile haben mich getroffen,  
und deine Hand ist auf mich herabgefahren.
- <sup>4</sup>Nichts ist gesund an meinem Leibe infolge deines Grolls,  
kein Friede ist in meinen Gebeinen infolge meiner Sünde.
- <sup>5</sup>Denn meine Verschuldungen gehn über mein Haupt,  
wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.
- <sup>6</sup>Meine Wunden stinken, eitern;  
infolge meiner Torheit bin ich gebeugt.
- <sup>7</sup>Ich bin gekrümmt so sehr; den ganzen Tag gehe ich trauernd einher.
- <sup>8</sup>Denn meine Lenden sind angefüllt mit Schmach,  
und nichts ist gesund an meinem Leibe.
- <sup>9</sup>Ich bin erstarrt und zerschlagen so sehr,  
ich schreie lauter als 'der Löwe' brüllt.
- <sup>10</sup>Herr, all mein Verlangen ist dir offenbar,  
und mein Seufzen ist dir nicht verborgen.
- <sup>11</sup>Mein Herz pocht stürmisch, meine Kraft hat mich verlassen,  
und auch meiner Augen Licht ist nicht bei mir.
- <sup>12</sup>Meine Lieben und Freunde stehen abseits vor meiner Plage,  
und meine Nächsten stehen ferne.

Guten nachjagt, und dass es deswegen verfolgt wird v. 20. Die durch den ganzen Psalm durchgeführte Personifikation hat ihr genaues Analogon an Thr 3. Bereits das Targum deutet ihn auf Israel, vgl. zu v. 14. Er ist später als Ps 6, dessen Anfang er aufnimmt, v. 2. Die Lage, aus der heraus er gedichtet ist, scheint eine noch traurigere zu sein als dort; denn zu der vollen Höhe freudiger Glaubenszuversicht, welche 69f. ausgesprochen ist, vermag sich der Sänger von Ps. 38 nicht zu erheben. Andererseits bildet seine demütige Ergebung und Geduld einen schönen Hintergrund zu der flehentlichen Bitte um Hülfe, in welche er sein Lied ausklingen lässt. Aus der Zeit des Exils würde sich Inhalt und Ton des Psalms gut erklären.

Metrum: Dpppeldreier; v. 7 ein Sechser; v. 4. 5. 11 Doppelvierer; v. 19. 23 Vierer. Über v. 12. 13. s. Kommentar.

**2** Fast buchstäblich gleichlautend mit 62. Im zweiten Gliede wirkt בָּא aus dem ersten noch fort; besser liest man בָּא בְהִמָּוֶה wie 62. **3** Das Verwundetsein durch Jahves Pfeile ist ein Bild für Krankheit, vgl. Job 64 1613. נִהַרְרִי ist Nifal; eigentlich: sie haben sich in mich gesenkt. LXX Hier. *infirmitas sunt mihi*. — Die strafende Hand Jahves ist herabgefahren auf den Sänger und drückt ihn nieder, vgl. 324. **4** Die Ausdrücke hier und v. 6. 8 erinnern an die Beschreibung des totkranken Israel bei Jes 16. **5** Die Verschuldungen sind vorgestellt als Fluten, die über dem Haupt zusammenschlagen, vgl. 693. 16. **6** Die Torheit ist Synonym der Sünde 696, vgl. 141. נִיִּירִי aus v. 7 ist des Metrums wegen zu v. 6 zu ziehn. **8** נִקְלָה verstehn LXX Aq. Sym. Hier. (*ignominia*) wie Jes 35. Die Bedeutung »Brand« hat das Wort nicht, sondern neben der ebengenannten nur die »Gedörrtes«, was jedoch nicht passt. Man wird bei der von den Alten gegebenen Deutung stehn bleiben müssen; der Dichter geht unvermittelt von dem Bild in die Sache selbst über. **9** Die Texteslesart לִבִּי נִהַרְרִי wäre zu erklären »vor Gestöhn meines Herzens«. Aber dass der Sänger infolge des Gestöhns seines Herzens schreit, ist gewiss ein sehr unnatürlicher Ausdruck. Mit Hitz. Olsh. wird לִבִּי נִקְלָה zu lesen sein, wobei das נִקְלָה komparativisch zu fassen ist. Das ם fiel versehentlich aus, weil das folgende Wort mit demselben Buchstaben anfang. Wellh. will נִקְלָה aussprechen. **11** גַּבְרִיּוֹת ist durch Rebia mugrasch eng mit גַּבְרִי verbunden; genau wäre zu übersetzen *et ipsorum*. Infolge der Krankheit ist auch das Augenlicht geschwunden. **12f.** Der Text von v. 12. 13 ist, wie schon Delitzsch gesehn hat, nicht in Ordnung. Ein Metrum, wie es der Psalm sonst aufweist, lässt sich

- <sup>13</sup>Und die mir nach dem Leben trachten legen Schlingen,  
und die mein Unglück wollen, reden Verderben,  
Und Trug sinnen sie den ganzen Tag.
- <sup>14</sup>Ich aber, wie ein Tauber, höre es nicht,  
und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
- <sup>15</sup>Und ich bin wie ein Mann, der nicht hört,  
und in dessen Mund keine Widerrede.
- <sup>16</sup>Denn auf dich, Jahve, harre ich;  
du wirst erhören, Herr, mein Gott.
- <sup>17</sup>Denn ich spreche: »Mögen sie nicht über mich frohlocken,  
beim Wanken meines Fusses über mich triumphieren.«
- <sup>18</sup>Denn ich bin zum Falle fertig,  
und mein Schmerz ist mir stets gegenwärtig.
- <sup>19</sup>Denn ich bekenne meine Schuld, gräme mich um meine Sünde.
- <sup>20</sup>Und die mich 'ohne Ursach' befehlen sind zahlreich,  
viel sind derer, die mich grundlos hassen,
- <sup>21</sup>Und die mir Böses für Gutes tun,  
mich anfeinden, weil ich dem Guten nachjage.

nicht erkennen. Stilistisch und grammatisch fällt **יעמדו** 12 a neben **עמדו** 12 b auf. Graphisch ist **וינקשו** und das danebenstehende **מבקשי** fast identisch, ähnlich **מנה** und **נני**. Die Alten haben z. T. anders gelesen. Die beiden Verse sind angeseheinlich überfüllt. Man erhält einen regelrechten Doppeldreier und einen Sechser, wenn man **ירעי** v. 12 und **ירעי** sowie **והרשי רעתי** (aus 35 20) v. 13 als *we*-Glossen streicht; desgl. **וינקשו** als korrupte Dittographie von **מבקשי**; endlich **יעמדו** v. 12. In **נני** muss ein Verb stecken. LXX haben **ἡγγισαν** = **קָנְעוּ**, aber das passt nicht; noch weniger **קָנְעוּ** (Duhm). In v. 13 lies mit Sym. **הַבְּרִי** statt **הַבְּרִי**, als Objekt zu **יהגו**. Der so gewonnene Text ist zu übersetzen: »12 Meine Lieben treten (?) abseits, | und meine Nächsten stehn ferne. 13 Die mir nach dem Leben trachteu | Worte des Verderbens | sinnen sie den ganzen Tag.« — **מנה** von dem abseits stehenden gleichgültigen oder feindlichen Zuschauer wie II Sam 18<sup>13</sup> Ob 11. 14 f. Alle jene Unbilden erträgt der Sänger in stummer Ergebung ohne Widerrede zu erheben, denn er weiss, dass sein Gott ihm helfen wird. Die Schilderung erinnert an die Beschreibung des leidenden Knechtes Jahves Jes 53<sup>7</sup>. — **לֹא יִצְחָקוּ בִּי** ist ein Relativsatz. Für 14 b ist das Hauptverb »ich verstummte« per zengma aus **לֹא אֲשַׁמֵּעַ** zu entnehmen. Hier. Syr. übersetzen *non aperiebam os meum* nach 39<sup>10</sup>. Aber LXX Targ. bestätigen den massoretischen Text. 15 Das metrisch überschüssige und grammatisch überflüssige **והארי** ist Dittographie des darüber stehenden **והאני**. — 16 **אֲרִי־י** als metrisch überschüssig zu streichen. 17 b fassen LXX Sym. als selbständigen Satz auf: »beim Wanken . . . taten sie gross wider mich«. Natürlicher ist es, mit Hier. **הַבְּרִי־לִי** noch von **קָן** abhängen zu lassen. Das Perf. nach **קָן** wie II Sam 20<sup>6</sup> II Reg 2<sup>16</sup>. 18 Mit **קָן** begründet der Dichter den Ausdruck **בְּמַחְסֵי רַגְלִי**; er muss vom Wanken seiner Füsse sprechen, denn schon ist er dem Sturze d. i. dem völligen Untergange nahe. — **קָנְעִי** wie 35<sup>15</sup>. 19 Hier scheint **קָן** den Erkenntnisgrund für 18 b einzuführen; daraus, dass der Sänger seine Sünde bekennt, ist ersichtlich, dass er fortwährend unter dem (Sünden)-Schmerz leidet. Übrigens scheint der sehr kurze Vers nicht intakt erhalten zu sein. Beachte, dass die Buchstaben von **אָרִי** und **אֲרִי־י** bis auf einen identisch sind. 20 **הַבְּרִי־י**, von den alten Übersetzungen bereits vorgefunden, kann nicht Adjektiv zu **אֲרִי־י** sein, »meine lebenden Feinde«, da es dann den Artikel haben müsste; und ebensowenig Prädikat, »meine Feinde sind lebendig und stark«, da in diesem Fall fortgefahren sein würde **קָנְעוּקָנְעוּ**. Das Parallelglied zeigt, dass Houbigants Konjektur **הַבְּרִי־י** das Richtige getroffen hat, vgl. 35<sup>19</sup> 69<sup>5</sup>. — In v. 21 wirkt das Prädikat **רַב־י** noch fort; das Participium **וַיִּשְׁלַמְתִּי** wird 21 b durch den Relativsatz **[אֲשֶׁר] יִשְׁלַמְתִּי** fortgeführt. — Statt der gewöhnlichen vom Qere gebotenen Form **קָנְעִי** hat das Kethib die seltenere **קָנְעִי** G-K 61 c. — Zu

- <sup>22</sup> Verlass mich nicht, Jahve,  
 mein Gott, sei nicht ferne von mir;  
<sup>23</sup> Eile mir zur Hülfe, Herr, mein Heil.

### 39. Gebet um Ergebung und Hülfe.

<sup>1</sup> Dem Vorspieler, von Jeduthun; ein Psalm von David.

<sup>2</sup> Ich sprach 'bei mir': ich will meine Wege wahren mit meiner Zunge zu  
 [sündigen;

Ich will meinem Mund einen Zaum 'anlegen',  
 so lange der Gottlose noch vor mir steht.

<sup>3</sup> Ich verstummte in Schweigen, war still von allem, und mein Schmerz  
 [ward empört.

Anfang des 22. Verses haben der hexaplarische Syrer und mehrere LXX-Handschriften folgenden Zusatz (mit einigen Varianten) *καὶ ἀπέρωψάν με τὸν ἀγαπητὸν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* d. i. *הַשְׁלִיכוּנִי כְדֵי־כְפָצָר נְהַקֵּב*. Für *ἀγαπητός* = *דָּדִי* vgl. Gen. 22. 16 Jde 11<sup>34</sup> Jer 6<sup>26</sup> Am 8<sup>10</sup> Zch 12<sup>10</sup>; für die Bedeutung Ps 25<sup>16</sup>. Nach Bar Hebraeus hatte »der Ägypter« ausserdem noch *וַסֵּךְ בַּסָּרִי* (»und er hat mein Fleisch durchnagelt«), was etwa *וְדָגַר בְּשָׂרִי* sein könnte. Die sechs Worte bilden einen Sechser; doch passt der, übrigens im AT. anderweitig nicht vorkommende Satz, nicht gut hierher.

#### 39

In tiefer Not und schwerer Anfechtung hat der Sänger doch versucht, die Klage zu unterdrücken, um den gottlosen Feinden keinen Anlass zum Spott und Hohn zu geben. Aber der gewaltsam unterdrückte Schmerz ist um so mächtiger hervorgebrochen 2—4. Nun wendet er sich an seinen Gott, auf den allein er hoffen kann. Möge Er ihn demütige Ergebung lehren; möge er aber auch helfen, bevor es zu spät ist 5—14.

Vom Glück der Gottlosen spricht der Sänger nicht; er klagt nur über das Leid der Frommen. Dass er heimlich auf Unsterblichkeit hoffe, wie ein Ausleger meint, hat er durch nichts angedeutet.

Der Psalm ist jünger als Hiob (s. zu v. 14) und älter als die Chronik (s. zu v. 13). Das Ich in v. 13 setzt der Chroniker in Wir um. Die nahe Verwandtschaft mit Ps 38 (vgl. v. 3. 10 mit 38<sup>14. 15</sup>; v. 8 mit 38<sup>16</sup>; v. 11 mit 38<sup>3</sup>) macht es wahrscheinlich, dass es sich auch im vorliegenden Psalm nicht um persönliche sondern um nationale Leiden handelt. Jedenfalls konnte unter dem heidnischen Druck und Hohn der exilischen und nachexilischen Zeit jeder fromme Israelit so beten wie der Sänger des Psalms.

Metrum: Doppeldreier; v. (2a). 3. 4. 7a. 13a dafür Sechser; v. 5. 6. 7. 12. 13 ausserdem ein einfacher Dreier. 2a ist ein Fünfer, der aber durch Ergänzung von *בְּלִבִּי* (vgl. z. B. 10<sup>13</sup>) leicht auf einen Sechser gebracht wird.

2—4 Der Dichter erzählt, wie er sich bemüht habe, nicht in ungehörige Worte über sein trauriges Geschick auszubrechen. In Gegenwart der Gottlosen darf der Fromme über seinen Gott nicht klagen, denn dadurch würde nur der Spott jener herausgefordert werden. So hat er denn wirklich eine Zeit lang seinen Unmut unterdrückt. Aber die gewaltsam zurückgehaltene Glut brach bald in um so helleren Flammen hervor; er hat geredet, d. h. er hat seinem Gram und Unwillen über das, was er erdulden muss, freien Lauf gelassen. 2 *אָמַרְתִּי* geht, wie das Folgende zeigt, auf die Vergangenheit. — Mit seiner Zunge vergehn würde sich der Sänger, wenn er murrte und gottlose Reden führte. — Statt des zweiten *אֶשְׁפָּקֶה* erwartet man *אֶשְׁפָּקֶה* (II Reg 19<sup>28</sup>), was LXX durch ihr *ἐθέμην* auszudrücken scheinen. Wenn der Text richtig ist, so muss man eine Vermischung zweier Konstruktionen annehmen: »ich will . . . anlegen und ihn hüten«. 3 *דַּוְיָה* ist ein adverbialer Akkusativ. — *וַיִּחַזֵּב* hält Hitzig wahrscheinlich mit Recht für eine Abkürzung



- <sup>4</sup>Heiss ward mein Herz in meiner Brust; dacht' ich dran, entbrannte ein  
[Feuer; ich habe geredet mit meiner Zunge. —  
<sup>5</sup>Lass mich, Jahve, mein Ende erkennen,  
und was das Mass meiner Tage ist;  
Lass mich erkennen wie vergänglichlich ich bin.  
<sup>6</sup>Sieh', Spannen lang hast du meine Tage gemacht,  
und meine Dauer ist wie nichts vor dir;  
'Als ein Hauch' nur steht ein jeder Mensch da. Sela.  
<sup>7</sup>Nur als ein Schemen wandelt der Mann, nur um nichts lärmten sie;  
Man häuft auf und weiss nicht, wer es bekommt. —  
<sup>8</sup>Und nun, worauf harre ich, Herr?  
mein Hoffen steht auf dich.  
<sup>9</sup>Errette mich von allen meinen Sünden,  
zum Spott der Toren mach mich nicht. —

der Formel *נִסּוּב עַד רֵעַ* Gen 31<sup>24</sup>. Eine ähnliche Erscheinung lag 15<sup>4</sup> vor. Andere erklären: »fern vom Glück«. — *נִסּוּב* übersetzen LXX dem Sinne nach richtig *ἀνεπαύσθη*; die zeitweilige Ruhe und Klarheit des Gemüts wurde bald wieder getrübt. *נִסּוּב* wird im Arabischen vom getrühten Wasser gebraucht. 4 Die unmutsvollen Äusserungen, die dem Sänger entfahren sind, führt er nicht an; denn die Worte v. 5—7 verraten nichts von dem Sturm und der Glut eines mit Gott hadernden Herzens, sondern sind die wehmütige Klage der Resignation. Hinter v. 4 fällt eine längere Pause. Der Sänger hat seinem Unwillen freien Lauf gelassen, aber den Seelenfrieden hat er nicht gefunden, und zugleich ist ihm zum Bewusstsein gekommen, wie vermessen sein Beginnen war. Daher wendet er sich wieder an seinen Gott mit der Bitte, Er möge ihn stille Ergebung lehren, und zwar dadurch, dass er sich seiner Nichtigkeit Gott gegenüber bewusst wird, dass er erkennt, wie wenig er, der vergängliche Mensch, ein Recht hat, mit dem Ewigen zu hadern; vgl. 90<sup>12</sup> und Job 38<sup>1ff</sup>. 5 »Mein Ende«, d. h. wie bald dasselbe eintreten wird. — *נִסּוּב* wie gering. — *מִמֶּה הָרַל* wie Gen 28<sup>17</sup>. 6 Der Dichter beantwortet sich die Frage selbst; er weiss nur zu gut, wie kurz sein Leben ist. *טַהֲרָה* eigentlich Handbreiten. — *הִנֵּה* zählt im Versmass nicht mit. — *נִסּוּב* = in deinen Augen, Jes 40<sup>17</sup>, vgl. Ps. 90<sup>4</sup>. — Das erste *נִסּוּב* wird von den Auslegern als »lauter (Hauch)« erklärt, ist aber nach dem Vorhergehenden *נִסּוּב* überflüssig und fehlt in dem Refrain v. 12. *נִסּוּב* fassen die Meisten als Apposition zu *נִסּוּב* »Nur [oder: ja] lauter Hauch ist der Mensch, der stehende«. Aber diese Ausdrucksweise wäre sehr auffallend. Der Syrer übersetzt: »weil alle Menschen wie ein Hauch dastehn«. Der Dichter schrieb wohl *נִסּוּב נִסּוּב*. Die Verderbnis entstand durch Dittographie des *נ* von *נִסּוּב*. Nun ist *נִסּוּב* Prädikat zu *נִסּוּב*, wie v. 7 *נִסּוּב* zu *נִסּוּב*. Die Präposition *נִסּוּב* bezeichnet den Zustand, in welchem der Mensch sich befindet; vgl. Num 22<sup>22</sup> *נִסּוּב* *נִסּוּב* »der Engel Jahves trat ihm entgegen als Widersacher«. Mehr Beispiele bei Giesebrecht, Die Präposition Lamed S. 54. In v. 7 entspricht diesem *נִסּוּב* das *נִסּוּב* (Beth essentiae) in *נִסּוּב*. 7 *נִסּוּב* ist ein wesenloses Bild; vgl. 73<sup>20</sup>, wo es mit Traum im Parallelismus steht, u. ZATW 1897 S. 186. — *נִסּוּב* adverb. Akkus. zu *נִסּוּב*. Zu letzterer Form vgl. G-K 75 u. — *נִסּוּב* vom Aufhäufen der Schätze Job 27<sup>16</sup>. *נִסּוּב* vom Einraffen der Beute Jes 33<sup>4</sup>. Das Suffix in *נִסּוּב* geht auf die sich von selbst verstehenden Schätze. 8 *נִסּוּב* hat logischen, nicht zeitlichen Sinn: *quae cum ita sint*. Bei der Nichtigkeit alles Menschenlebens bleibt dem Sänger nichts anders übrig, als sich doch wieder Gott zuzuwenden und ihm v. 9 die Bitte um Erlösung aus seiner Not vorzutragen. Die Sünden haben ihn in ihrer Gewalt, insofern er die Strafe für seine Sünden trägt, vgl. Job 8<sup>4</sup>. Von diesen Strafen bittet er errettet zu werden. — Der Tor ist derselbe wie der *נִסּוּב* v. 2, und ebenfalls kollektivisch zu verstehn. Die gottlosen Toren würden, wenn der Sänger nicht errettet würde, ihn schmähen und mit seinem Gottvertraun verhöhnen. 10 Der Hinblick auf den Frevler hatte die Klage nur für einen

<sup>10</sup>Ich bin verstummt, tue den Mund nicht auf,  
denn du hast es getan.

<sup>11</sup>Nimm von mir deine Plage;  
durch die Anfeindung deiner Hand gehe ich zu Grunde.

<sup>12</sup>Züchtigst du den Mann mit Strafen um der Sünde willen,  
so zerstörst du seine Herrlichkeit wie eine Motte;  
Ein Hauch nur ist jeder Mensch. Sela.

<sup>13</sup>Höre mein Gebet, Jahve, und vernimm mein Schreien; zu meiner Träne  
[schweige nicht,

Denn ein Gast bin ich bei dir,  
ein Beisass, wie alle meine Väter.

<sup>14</sup>‘Sieh’ weg von mir, dass ich heiter blicke,  
bevor ich gehe und nicht mehr bin.

#### 40. Der rechte Dank und Gebet in der Not.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von David ein Psalm.

Augenblick verstummen gemacht, um sie bald nur um so lauter wieder hervorbrechen zu lassen v. 3. 4. Der Aufblick zu Gott hat dem Sänger die wahre Seelenruhe gegeben, welche in dem Bewusstsein gegründet ist, dass sein Leiden Jahves Fügung ist, vgl. Thr 328. **11** Aber hat sich der Sänger auch unter Gottes Hand gedemütigt: das Bitten ist ihm darum nicht verwehrt. — Das Nomen יְהוָה im Hebräischen nur hier; im Targum steht es Ps 31<sup>21</sup> für hebr. יָבִיב. — Das metrisch überschüssige und stilistisch ungerichtetigte יָבִיב ist wohl zu streichen. **12** Der Vers führt den Gedanken von 11b weiter aus. Der »Mann« v. 12 ist identisch mit dem »ich« v. 11. Die beiden Glieder 12a und 12b bilden Vorder- und Nachsatz eines Bedingungssatzes, G-K 159 h. — יִפְּזֵק Imperf. apoc. von יִפְּזֵק, eigentlich »zerfließen machen«, vgl. 147<sup>18</sup>. — Die Motte wird leicht und schnell vernichtet, Job 4<sup>19</sup>. — Die Herrlichkeit, eigentlich »das Begehrte«, ist alles das, was dem Menschen am Herzen liegt, in erster Linie sein Leben. **13** Über die Aussprache יִפְּזֵק vgl. G-K 10h. — יְהוָה ist des Metrums wegen zu streichen. — Der Beter begründet seine Bitte damit, dass er ein Gast oder Beisasse bei Gott, dem Besitzer der Erde (Lev 25<sup>23</sup>) ist, und als solcher Anrecht auf Schutz hat. יָבִיב im Gegensatz zum יִפְּזֵק (der Einheimische) ist derjenige, welcher sich vorübergehend im fremden Lande aufhält und auf das Gastrecht angewiesen ist; יִפְּזֵק, der Beisasse oder Schutzverwandte, derjenige, welcher sich niedergelassen und einen Teil der Bürgerrechte erworben hat. Der Vers wird zitiert I Chr 29<sup>15</sup>. **14** יִפְּזֵק ist Imper. Hif. von יִפְּזֵק Jes 6<sup>10</sup>, und wäre zu übersetzen »bestreiche«, scl. deine Augen, damit mich dein Zornblick nicht trifft. Aber der Ausdruck ist unedel. Da der Vers augenscheinlich aus Reminiscenzen an Job 7<sup>19</sup> 14<sup>6</sup> 10<sup>20.21</sup> besteht, so ist nach den beiden ersten Stellen יִפְּזֵק zu lesen. Ein Hifil יִפְּזֵק, Imperat. יִפְּזֵק existiert nicht. — יִפְּזֵק Sym. *ἵνα μευιδύσω*, Hier. *ut rideam*. Im Arabischen wird das Wort gebraucht von der Sonne, die durch die Wolken bricht.

#### 40

Aus höchster Not befreit, stimmt der Sänger seinem Gott ein Loblied an 1—4. Glücklicher, welcher Jahve vertraut, ihm, der seit alters an seinem Volke Wunder getan hat 5—6. Der rechte Dank für die Errettung sind nicht Opfer, sondern ein dem geoffenbarten Willen Jahves gemässer Wandel 7—9. So verkündet der Sänger den Ruhm seines Gottes durch Tat und Wort 10—11. Möge Jahve nun auch seinerseits Erbarmen üben und ihn bald aus dem unermesslichen Leid, von dem er betroffen ist, befreien 12—18.

Die Verse 14—18 finden sich mit einigen Varianten Ps 70 als selbständiger Psalm wieder. Streitig ist, ob der Dichter unsers Psalms (oder ein Späterer) zwei ur-

- <sup>2</sup>Ich hatte auf Jahve geharrt, geharrt,  
da neigte er sich zu mir und hörte mein Schreien;  
<sup>3</sup>Und zog mich heraus aus der Grube des Verderbens,  
aus schlammigem Pfuhl,  
Und stellte meine Füße auf einen Felsen,  
gab meinen Tritten Sicherheit,  
<sup>4</sup>Und legte ein neues Lied mir in den Mund,  
einen Lobpreis für unsern Gott.  
Das sehn viele und fürchten sich  
und vertraun auf Jahve.  
<sup>5</sup>Glücklich der Mann, der da machte  
Jahve zu seinem Vertraun,  
Und sich nicht zu Lärmenden wandte  
und abtrünnigen Lügendienern.

sprünglich nicht zusammengehörige Lieder vereinigt hat, oder ob v. 14—18 aus irgend einem Grunde als selbständiger Klagepsalm abgetrennt wurden. Nun bildet v. 13 keinen Schluss. וְהָיָה v. 14, welches 70<sub>2</sub> fehlt, scheint hier absichtlich weggelassen zu sein, um einen bessern Anfang zu gewinnen; aber das Metrum ist dadurch zerstört, und die Syntax ist hart. Man wird sich daher für die zweite der oben genannten Alternativen entscheiden müssen. Der verschiedenartige Ton in v. 1—12 und 13—18, der ein Gegenstück in 22<sub>2</sub>—22 und 23—32 hat, nur dass Klage und Dank hier in umgekehrter Reihenfolge stehen, erklärt sich aus der Situation, aus der heraus der Psalm gedichtet ist. Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel. Dass es sich um Angelegenheiten des Volkes handelt, tritt v. 4 und v. 6 אֶל־יְהוָה deutlich zu Tage. Aber die Gemeinde scheint bereits aus Babel zurückgekehrt zu sein, denn die Verse 2—5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten. In der wiedererlangten Heimat warteten Leiden ohne Zahl des Volkes. Zu erbitten, dass der Gott, welcher aus Babel geholfen hat, sein Werk der Befreiung an dem treuen Volk vollenden möge, ist der Zweck des Psalms.

Metrum: Fünfer; aber v. 7 c—13 nur zum Teil erkennbar.

2 Das treue Ausharren in den Leiden hat Jahve mit endlicher Errettung belohnt. יְהוָה ist Akkus., 255. Die beiden letzten Worte schiessen über das Metrum über. Ich betrachte sie als Glosse zu וְיִשְׁמַח, woran sich v. 3 besser anschliesst als an וְיִשְׁמַח. 3 Israel war in Babel im Gefängnis und ist daraus befreit. Als Gefängnis diente, wie sich aus Jer 38<sub>6</sub> ergibt, vgl. Ps 69<sub>2.3.15</sub>, bei den Israeliten eine wasserlose Zisterne. In dieser bleibt der Schlamm zurück, in dem man keinen festen Halt hat. Hieraus erklärt sich der Gegensatz 3 c. d. Die Zusammenstellung יְהוָה dient zur Verstärkung, wie Zeh 10<sub>1</sub> יְהוָה. 4 c. d Die beiden Glieder beziehen sich nicht sowohl auf 4 a. b, wie auf den Inhalt von v. 3. Der Sänger spricht die Erwartung aus, dass die wunderbare Errettung Israels aus höchster Not für viele der Anlass sein wird, den Gott, der solche Wunder tun kann, nicht allein zu fürchten, sondern auch ihr Vertraun auf ihn zu setzen, d. h. sich zu ihm zu bekehren. Dieser Gedankengang findet sich mehrfach bei Deuteronesais. — וְיִרְאוּ ist virtuell ein Bedingssatz, G-K 159c: »wenn das die Vielen, d. i., wie Bar Hebr. richtig erklärt, die heidnischen Völker, sehn, so werden sie u. s. w.«. Die Präterita וְיִרְאוּ und וְיִבְטְחוּ hätten hier nicht gepasst, da die Bekehrung der Heiden tatsächlich doch noch stattgefunden hat. 5 Die eben ausgesprochene Erwartung ruft eine Glücklichspreisung derer hervor, die Jahve zum Gott haben und ihm vertraun dürfen. וְיִבְטְחוּ ist Gegenstand des Vertrauens. Statt וְיִבְטְחוּ (Hier. Targ.) sprachen LXX Syr. וְיִבְטְחוּ aus, vgl. z. B. 124s. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden וְיִבְטְחוּ ist ungewiss. Bar Hebr. versteht darunter die Götzen; doch können diese nicht wohl »die lärmenden« (Sing. וְיִבְטְחוּ) genannt werden; eher könnten die (babylonischen) Götzen



- <sup>6</sup>Zahlreich hast du gemacht, du,  
 Jahve mein Gott,  
 Deine Wunder und deine Pläne mit uns;  
 nichts ist dir zu vergleichen;  
 Will ich sie verkünden und nennen —  
 sie sind unzählbar.
- <sup>7</sup>Schlachtopfer und Gaben gefallen dir nicht —  
 Ohren hast du mir gegraben —  
 Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt;
- <sup>8</sup>Da hab' ich gesprochen: Ja, ich komme,  
 in der Buchrolle ist mir [meine Pflicht] vorgeschrieben.

priester gemeint sein. Olsh. dagegen denkt an weltliche Mächte wie die Ägypter (vgl. רַהֲבִים Jes 307). — זָרָב זָרָבִים eigentlich: Abweichende der Lüge. זָרָב, Partiz. von einem sonst nicht vorkommenden זָרָב = זָרָבִים, ist mit einem epexegetischen Genetiv verbunden, wie זָרָבִים זָרָבִים 596, lateinisch *integer vitae* G-K 128y. Bar Hebr. denkt an die falschen Propheten; wenn die Deutung der רַהֲבִים richtig ist, wird man aber richtiger an die Götzendiener denken (Raschi). 6 Der Vers erläutert und begründet das זָרָבִים v. 5 durch Hinweis auf das, was Jahve für Israel getan hat. Der Sänger denkt an alle die gnadenreichen Führungen seit dem Auszuge aus Ägypten bis auf seine Zeit. זָרָבִים hat einen doppelten Akkusativ bei sich nach G-K 117ii. רַהֲבִים ist der Prädikatsakkusativ. — זָרָבִים wird von LXX nicht ausgedrückt, und wirklich wird die Silbenzahl des Stichos durch dies Wort überladen. Aber der Rhythmus und Stil des Verses lässt auch sonst zu wünschen übrig. — אֵין עִירִי אֵין־ךָ »nicht gibt es einen Vergleich mit dir« erklärt schon Raschi: »kein König und Helfer ist dir vergleichbar«, vgl. 897; dagegen Targ. Aben Esra (unter Berufung auf den Parallelismus am Schluss des Verses): »Nicht ist es möglich, dir das gebührende Lob vorzulegen«, wie 54. — Die beiden letzten Glieder bilden einen Bedingungssatz (Raschi); vgl. G-K 159e. 7 Der Gedankenfortschritt ist klar: wie soll Israel seinem Gott für diese Wohltaten danken? Nicht durch Opfer, an denen er kein Wohlgefallen hat, sondern durch Gehorsam; vgl. 507—15 5118 I Sam 1522 Jer 721. 22. — Über die verschiedenen hier genannten Opferarten vgl. die Archäologieen. זָרָבִים für sonstiges זָרָבִים nur hier; vgl. ZATW 1897 S. 279. — אָזְנִי־ךָ erklärt schon Raschi richtig: »du hast mir ein offenes Ohr gegeben, um auf deine Stimme zu hören«, und Aben Esra vergleicht I Sam 1522 אָזְנִי־ךָ אָזְנִי־ךָ. Das Glied ist eine Parenthese und bildet einen Gegensatz zu 7 a. LXX übersetzen *σῶμα δὲ κατατίσω μοι*, vgl. Hbr 105—10. Die in vier Hss. sich findende Lesart *ὄρα* oder *ὄρα* stammt aus Aq. Sym. Welcher hebräische Text jener Übersetzung zu Grunde liegt, ist noch nicht festgestellt. 8 Weil der Sänger weiss, welche Forderungen Jahve an ihn stellt, und welche nicht, handelt er demgemäss; er will den sittlichen Forderungen Gottes (v. 9) willig Gehorsam leisten; vgl. Mch 68. אֵין drückt hier die logische Folge aus. אֵין־ךָ d. i. ich folge deinem Rufe, wie der Knecht dem seines Herrn. — 8b betrachten alle alten Übersetzer als selbstständigen Satz und fassen das ב in בְּמִלָּה als *ἐν* (wie oben). Die Buchrolle ist nach dem Zusammenhang und nach אֵין־ךָ v. 9 ein Buch, welches Anweisungen zum gottwohlgefälligen Leben enthält; gewiss ist nicht speziell unser Pentateuch gemeint, in dem die Opfergesetzgebung einen so breiten Raum einnimmt, sondern alles was der Dichter von heiligen Schriften kannte, und grade besonders die Schriften der Propheten mit ihren sittlichen Forderungen. אֵין in der Bedeutung »Jemandem Etwas vorschreiben« wie II Reg 2213. Unrichtig LXX Syr. Targ. Hier. *περὶ ἐμοῦ*. Ew. Hitz. Del. halten 8b für eine nähere Bestimmung von 8a: »Ich komme mit der Buchrolle u. s. w.«. Aber mit Recht bemerkt Olsh., dass der Gedanke, der Dichter wolle etwa mit dem Pentateuch unter dem Arm in den Tempel gehn (Ew.), ein höchst trivialer ist, und dass dem Gott, der an Opfern kein Gefallen hat, auch daran nichts liegen kann. Der Gedanke des

- <sup>9</sup>Deinen Willen, mein Gott, zu tun ist mir Freude,  
und dein Gesetz ist in meiner Brust.
- <sup>10</sup>Ich habe das Heil in grosser Versammlung verkündet,  
ja, meine Lippen verschliesse ich nicht,  
du, Jahve, weisst es.
- <sup>11</sup>Deine Gerechtigkeit verschloss ich nicht in meinem Herzen,  
deine Treue und dein Heil sprach ich aus,  
Deine Gnade und Wahrheit verhehlte ich nicht  
der grossen Versammlung.
- <sup>12</sup>So wirst du, Jahve, nicht verschliessen  
dein Erbarmen vor mir;  
Deine Gnade und deine Treue  
werden stets mich behüten.
- <sup>13</sup>Denn mich haben umringt die Leiden  
bis zur Zahllosigkeit;  
Meine Sünden haben mich eingeholt,  
und ich kann nicht sehn;  
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Haupt,  
und mein Mut hat mich verlassen.
- <sup>14</sup>Lass dir's gefallen, Jahve, mich zu retten,  
eile Jahve zu meiner Hülfe.
- <sup>15</sup>Mögen zu Schanden werden und erröten zumal  
die mir nach dem Leben trachten, es wegzuraffen;  
Mögen zurückweichen mit Schimpf beladen  
die mein Unglück wünschen.
- <sup>16</sup>Mögen erstarren ob ihrer Schmach  
die von mir sagen: ha, ha!
- <sup>17</sup>Lass fröhlich sein und sich freuen über dich  
Alle, die dich suchen;  
Mögen allzeit sagen: »Hochgelobt sei Jahve«  
die dein Heil lieb haben.

Verses kömmt im Wesentlichen auf das hinaus, was Mch 6<sup>8</sup> besagt. **9** Der Inhalt des vorhergehenden Verses wird vertieft. Nicht nur im Buche, sondern im eignen Herzen hat der Sänger das göttliche Gesetz, vgl. Jer 31<sup>33f.</sup> Dtn 6<sup>6</sup>. **10** Mit dem Dank durch die Tat hat sich der des Wortes verbunden. — בְּיַהֲוֵה LXX treffend εὐηγγελισάμην. — פָּדָה wie oft bei Deuterjesaias (41<sup>2.10</sup> 42<sup>6</sup> al.). Gemeint ist die v. 2. 3 genannte Errettung aus Babel, für welche Israel in festlicher Versammlung Dankeslieder anstimmte. — Das Imperf. אֲפָדֶה bezeichnet im Gegensatz zu dem Perfekt בְּיַהֲוֵה das, was Israel auch jetzt immer noch tut. **11** Die Gerechtigkeit kömmt hier als diejenige Eigenschaft Jahves in Betracht, vermöge deren er dem Volke zu seinem Recht verholfen hat. Die Gemeinde hat die göttliche Gerechtigkeit und Treue nicht nur in der Tatsache der Befreiung erkannt, sondern sie auch preisend verkündet. אֲרֵי mit dem Akkus. wie 145<sup>6.11</sup>. **12** אֲלֵי אֲנִי ist Korrelat zu אֲלֵי אֲנִי v. 10. **13** Die Sünden sind personifiziert, vgl. zu 39<sup>9</sup>. — 13d. Das Auge ist trübe geworden vor Kummer 6<sup>8</sup>, vgl. I Sam 3<sup>2</sup> 4<sup>14</sup>. **14** Das zweite יָהוּה ist motrisch überschüssig und rhetorisch nicht schön. 70<sup>2</sup> scheint es, da es nicht durch אֲלֵהֶם ersetzt ist, erst nachträglich hinzugefügt zu sein. Es wird als Glosse zu streichen sein. **15** יָהוּה ist Ps 70 verschentlich ausgefallen. — אֲלֵהֶם fehlt Ps 70 und ist erläuternde Glosse. **16** Zu יִשְׁחַח vgl. Job 17<sup>8</sup> 18<sup>20</sup>. In Ps 70 heisst es statt dessen יִשְׁחַח, und LXX (χομισάσθωσαν) lassen 40<sup>16</sup> יִשְׁחַח. — אֲלֵי Targ. propter, für sonstiges einfaches אֲלֵי. — אֲלֵי fehlt Ps 70; es ist de me, 33, wird aber durch das Metrum als nicht ursprünglich erwiesen. **17** Vgl. 35<sup>27</sup>. **18** Wenn auch jetzt noch elend und arm, so weiss die Gemeinde doch, dass Jahve für sie sorgen wird. — Für אֲרֵי steht

<sup>18</sup>Und ich, elend und arm —  
 'Jahve' sinnt für mich;  
 Du bist meine Hülfe und mein Retter;  
 mein Gott, säume nicht!

41. *Gebet gegen unbarmherzige und hinterlistige Feinde.*

<sup>1</sup> Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

<sup>2</sup> Glücklich der, welcher des Schwachen 'und Armen' achtet;  
 am Unglückstage wird Jahve ihn retten,

706 אלהים, was auf ursprüngliches יהוה hinweist. מְקַשְׁבוֹתֶיךָ אֵלַיני spielt an auf יהשב לי v. 6, und erweist sich dadurch als ursprünglich gegenüber dem leichteren לי הַיְשָׁבָה in Ps 70. — Für אלהי hat 706 weniger gut יהוה. — תִּצְרְחֶיךָ in Pausa für תִּצְרְחֶיךָ.

41

Wer Barmherzigkeit übt, der darf auch selbst auf Barmherzigkeit rechnen; er wird von der Wut der Feinde errettet werden und darf auf Genesung hoffen, wenn er auf dem Krankenlager liegt. In solcher Lage befindet sich der Sänger. Von schwerer Krankheit ergriffen, ist er umgeben von boshaften Feinden, die bestimmt auf seinen Untergang rechnen. Er aber weiss, dass sein Gott ihn dauernd erhalten und seine Gegner nicht triumphieren lassen wird.

Die Krankheit des Sängers wird von den meisten Auslegern im eigentlichen Sinne aufgefasst. Aber ist es schon schwer verständlich, wie ein Totkranker in solcher Weise, wie der Psalm es schildert, sollte angefeindet werden, so ist der Racheruf 11 b im Munde eines Halbtoten psychologisch kaum erklärlich, ja, es ist sehr fraglich, ob ein solcher überhaupt dichtet. Daher wird die Krankheit, wie so oft — z. B. Ps 6 — nur ein Bild für Leiden aller Art sein. Dann wird es aber auch wahrscheinlich, dass das »Ich« des Psalms nicht der Dichter selbst ist. Hengstenberg meint, es sei der leidende Gerechte. Eher wird man annehmen dürfen, dass der Dichter ähnlich wie in den nahe verwandten Psalmen 55 und 35 im Namen einer Mehrheit spricht; sei es, dass dies die Partei der Frommen ist, die von der herrschenden Klasse bedrückt wird, oder wahrscheinlicher der *Ebed Jahve* im Sinne von Jes 53, d. i. das leidende Israel, auf dessen Untergang die Nachbarvölker warten. Sie sind gedacht als schlechte Nachbarn, die den Kranken besuchen, nicht aus Teilnahme, sondern in schadenfroher Neugier, um dann auf der Strasse über ihn zu zischeln, vgl. Jer 15. Nur von der Gemeinde, nicht von einem einzelnen gilt es, dass Jahve sie ewig vor sein Antlitz stellt v. 13. Nur die Gemeinde kann sich, wenn sie auch unter den Folgen ihrer Sünde seufzt (v. 5), zugleich auf ihre Frömmigkeit berufen v. 2. 13. Endlich ist der Ausdruck »er wird glücklich sein im Lande« d. i. Palästina v. 3 nur dann bedeutsam, wenn er auf die Gemeinde bezogen wird.

Der Psalm erklärt sich am besten aus den Nöten der nachexilischen Zeit, als die kleinen Nachbarvölker Israels mit scheelen Augen auf die Gemeinde in Jerusalem sahn und ihren baldigen Untergang mit Bestimmtheit erwarteten, auch das ihre dazu beitrugen, um ihn zu beschleunigen.

Metrum: Doppelvierer (Duhm).

2—4 Der Dichter beginnt mit einer allgemeinen Betrachtung über den Segen, der mit der Wohltätigkeit verbunden ist. Er scheint dadurch andeuten zu wollen, dass er, oder diejenigen, in deren Namen er spricht, auf diesen jetzt schmerzlich vermissten Segen Anspruch haben. Er bittet Gott um Barmherzigkeit (v. 5ff.), und ist von vornherein der Gewährung seiner Bitte gewiss, weil er selbst Barmherzigkeit gegen Schwache geübt hat. — מִי־יִלֵּךְ mit לָךְ wie Neh 8 13; vgl. Prv 16 20 21 11. 12. Das Wort bezeichnet hier die liebevolle Teilnahme. — Hinter לָךְ fanden LXX יְיָךְ vor, was durch das Metrum



- <sup>3</sup>Jahve wird ihn behüten und am Leben erhalten; er wird glücklich sein  
[im Lande,  
und der Wuth seiner Feinde kannst du ihn nicht preisgeben.
- <sup>4</sup>Jahve wird ihn auf dem Siechbette stützen;  
sein ganzes Lager verwandelst du bei seiner Krankheit.
- <sup>5</sup>Ich sage: Jahve, sei mir gnädig;  
heile meine Seele, denn ich habe gegen dich gesündigt.
- <sup>6</sup>Meine Feinde sagen Schlimmes von mir:  
»Wann wird er sterben und sein Name verschwinden«?
- <sup>7</sup>Und wenn Einer kommt nachzusehn, redet Falschheit sein Herz;  
er sammelt sich Bosheit an, geht hinaus, redet davon auf der Strasse.
- <sup>8</sup>Sie alle, die mich hassen, flüstern von mir,  
wider mich denken sie über mein Unglück nach:
- <sup>9</sup>»Ein Höllenwerk ist ihm angetan,  
und wer sich einmal gelegt hat, der steht nicht wieder auf«.
- <sup>10</sup>Auch der, mit dem ich in Frieden lebte, auf den ich vertraute,  
der mein Brot ass, tut ' ' gegen mich gross.

als ursprünglich erwiesen wird, vgl. 72<sup>13</sup>. **3** Das metrisch überschüssige *Jahve* scheint Dittographie zu sein. — יחיהו schwerlich: »er belebt ihn wieder«, wie 71<sup>20</sup>, da von der Krankheit erst v. 4 die Rede ist. — Das Kehtib יִשָּׁן; drückt Sym. (Hier.) aus; LXX Syr. Targ. bezeugen das Qere יִשָּׁן; letzteres beruht auf dem Bestreben, das Asyndeton zu vermeiden. — Der plötzliche Übergang in die Anrede im dritten Gliede ist im Hebräischen nicht anstössig, macht vielmehr den Ausdruck inniger. LXX Sym. Syr. Hier. haben im Streben nach Gleichmässigkeit die dritte Person eingesetzt (*μὴ παραδοῖ αὐτόν non tradet eum*). — לֹא steht hier nicht wünschend, sondern drückt die Überzeugung aus, dass etwas nicht geschehen kann, G-K 107p. **4** Jahve stützt ihn, wie der Wärter einen Kranken auf seinem Lager stützt; er verwandelt das Lager, indem er es aus einem Krankenlager zu einer sanften Ruhestätte macht. — הִזְכִּיר ist frequentatives Perfekt, G-K 112e. **5** Der Sänger kömmt jetzt auf das zu sprechen, was ihm am Herzen liegt. Ich, der ich ein solcher אֲנִי אֲמַרְתִּי bin, spreche jetzt. Das Perfekt אֲמַרְתִּי wie 31<sup>15</sup>. — Wegen der Betonung von אֲמַרְתִּי auf der letzten Silbe vgl. G-K 74h. — Der Ausdruck יִשָּׁן; deutet an, dass die Krankheit nur ein Bild ist. — »Ich habe gegen dich gesündigt« und leide unter den Folgen meiner Sünde, vgl. 38<sup>5</sup> 40<sup>13</sup>. **6** Jenes Leiden besteht ganz besonders auch in der Lieblosigkeit der Feinde. — Lies des Metrums wegen רָקָה wie v. 8. 2. — לֹא Sym. richtig *περὶ ξυοῦ*, Gen 20<sup>13</sup>. — »Sein Name verschwinden« d. h. wann wird es mit dem ganzen Geschlecht zu Ende sein, vgl. 97. **7** לִרְאוֹת Sym. *ἐπισκοπήσαι*, Hier. *ut visitet*, d. h. einen Krankenbesuch zu machen. Der Besucher heuchelt Teilnahme; in Wirklichkeit will er nur die Symptone beobachten, welche auf ein baldiges Ende schliessen lassen 7b. Sobald er hinausgegangen ist, ruft er es in die Strasse hinaus, was er getan hat. — לִבִּי wird von der Akzentuation zu 7b gezogen, denn von den zwei nebeneinander stehenden Rebia hat das erste grösseren Trennungswert (Delitzsch). LXX Sym. zogen לִבִּי zu 7a, was durch das Metrum als richtig erwiesen wird. **8** Die Schilderung geht weiter. Draussen wird er schon von Neugierigen erwartet, und nun beginnt das Flüstern und Zischeln über den Kranken. — 8b sind schwerlich böse Anschläge gemeint, die sie selbst gegen den Unglücklichen auszuführen beabsichtigen; dagegen spricht v. 9; es ist vielmehr von den Gedanken die Rede, die sie sich über ihn machen. לִבִּי ist fast soviel wie »mir feindlich gesonnen«; לִי, zu רָקָה gehörig, dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129. **9** Nun werden die schadenfrohen Gedanken der Feinde angeführt. Zu בְּלִיָּה vgl. zu 185. Gemeint ist die unheilbare Krankheit, also im physischen Sinne; dagegen 101<sup>3</sup> im sittlichen. — יִבֹּקָה eigentlich: angegossen, angeschmiedet, steht Job 41<sup>15</sup> parallel mit בִּבְקָה, vgl. 101<sup>3</sup>. LXX lasen בִּיבְקָה, wonach Luther übersetzt. — 9b scheint eine sprichwörtliche Redensart zu sein; richtig Aq. Hier. καὶ

<sup>11</sup>Du aber, Jahve, sei mir gnädig, und lass mich wieder aufstehn,  
so will ich ihnen 'den Lohn' bezahlen.

<sup>12</sup>Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast,  
dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird.

<sup>13</sup>Denn ich — um meiner Frömmigkeit willen hältst du mich,  
und stellst mich vor dein Angesicht ewiglich.

\* \* \*

<sup>14</sup>Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von Aeon zu Aeon. Amen. Amen.

\* \* \*

ὅς ἂν κοιμηθῆ κτλ. 10 וְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יְהוָה ist nicht direkt »mein Freund«, sondern der, mit dem ich in Frieden stehe oder etwa einen Vertrag abgeschlossen habe, Jer 38<sup>22</sup>. Auf das Verhältnis von Volk zu Volk findet sich der Ausdruck auch Ob7 angewendet. Durch den Zusatz »der mein Brot ass« wird der Betreffende als abhängig und von der Gnade des Sängers lebend bezeichnet, II Sam 9<sup>11</sup>. Man wird an eins der kleinen Nachbarvölker wie etwa die Edomiter zu denken haben, wenn der Zug nicht einfach dazu dient, das Bild weiter auszuführen. — Die Bedeutung der Worte עָבַד עַל־יְהוָה ist zweifelhaft. LXX (ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτεροισμόν) Joh 13<sup>18</sup> (ἐπήρην ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρην) Hier. fassen עָבַד als »Ferse«, wozu aber das Verb עָבַד nicht passt, da es die Bedeutung »aufheben« nirgends hat, und die Erklärung; »einen grossen, d. h. weit ausgeholten Fusstritt versetzen« nur ein Notbehelf ist. Syr. Targ. Raschi (unter Verweisung auf Jos 8<sup>13</sup>) verstehen עָבַד als Hinterlist oder Hinterhalt, wozu aber ebenfalls עָבַד nicht passen will. Da 10 b eine Hebung zu viel, 11 b eine zu wenig hat, setze ich das Wort mit Duhm in der Aussprache עָבַד an den Schluss von v. 11. 11 וְהִקְרִינִי sagt der Sänger mit Beziehung auf die Worte der Feinde לֹא יִשְׂרָאֵל לְקוֹם v. 9. — Die Hoffnung auf Vergeltung kann im Munde der bis auf den Tod gequälten Gemeinde nicht auffallen, vgl. 137<sup>8.9</sup>. 12 Mit יִשְׂרָאֵל, das die Bedeutung eines Futur. exact. hat, versetzt sich der Sänger in die Zeit, wo sein Gebet erhört sein wird. 13 a erläutert den Gedanken von v. 12, dass Jahve an Israel Wohlgefallen hat und daher die Feinde nicht über es triumphieren lassen wird. יִשְׂרָאֵל ist absolut vorangestellter Nominativ. יִשְׂרָאֵל bezeichnet das religiös-sittliche Verhalten, durch das Israel sich vor den Heiden auszeichnet. Versündigungen Israels, welche dann Strafe nach sich ziehn, sind dadurch nicht ausgeschlossen v. 5, aber der prinzipielle Charakter der Gemeinde ist יִשְׂרָאֵל. — Zu 13 b vgl. 11<sup>7</sup> 16<sup>11</sup> 17<sup>15</sup>. 14 Dieser Vers bildet nicht einen Bestandteil des Psalms, sondern ist die vom Sammler herrührende Doxologie am Schlusse des Buches, wie bei 72. 89. 106. — עָבַד hat hier nach dem Targum bereits dieselbe Bedeutung wie αἰών Hbr 12<sup>25</sup>. — וְיִשְׂרָאֵל לְקוֹם LXX γένοιτο, γένοιτο. Aq. πεπιστωμένως καὶ πεπιστωμένως. Syn. Hier. ἀμήν, ἀμήν. Nach dem Targum bilden die beiden Worte ein Epiphonem der Gesamtgemeinde.

## Zweites Buch.

### 42. 43. *Heimweh nach dem Tempel.*

<sup>1</sup>Dem Vorsteher, ein Maskil, von den Korachiten.

#### 42. 43

Der Sänger ist von tiefer Sehnsucht nach Jahve und seinem Heiligtum erfüllt. Seine Träne rinnt unaufhörlich unter dem Hohn der Feinde. Die Erinnerung an die vergangenen schönen Tage, da er in festlicher Schar zum Tempel wallte, stimmt ihn noch wehmütiger. Aber er rafft sich auf zum Gottvertraun v. 2—6. Ist seine Seele auch gebeugt, weil er fern vom Heimatlande und vom Tempel weilen muss; stürmt auch Unglück über Unglück auf ihn herein, er weiss, dass Jahves Gnade nicht erstorben ist; er darf beten auch unter den grausamsten Schmerzen, die ihm die Feinde bereiten. Darum nicht verzagt v. 7—12. Er bittet Jahve, seine Sache gegen das unbarmherzige Volk zu führen, das ihn bedrückt, und ihn wieder zum Heiligtum zu bringen, damit er dort seinen Dank abstatten kann. Mit der nochmaligen Aufforderung zu freudigem Gottvertraun schliesst der schöne Psalm 431—5.

Das die Psalmen 42 und 43 zusammen nur Ein Ganzes bilden, das vermutlich nur durch einen Zufall getrennt wurde, erkannte schon Eusebius, und ist heute allgemein anerkannt; auch sind sie in mehreren Handschriften äusserlich verbunden. Der Psalm besteht deutlich aus drei Gruppen von Versen, meist Strophen genannt, die durch den Kehrsvers 426.12 435 markiert sind. Richtiger betrachtet man jeden einzelnen Vers als eine Strophe mit je zwei Perioden (v. 5 mit drei); vgl. Sievers, *Metr. Studien I* § 12 101—108. Die Situation ist in 43 genau dieselbe wie in 42, und 43 enthält mehrfache Beziehungen auf 42, z. T. in denselben Worten, vgl. 432 mit 4210; 433.4 mit 425. Dazu kömmt, dass 43 ohne Überschrift ist, während alle übrigen Psalmen von 42 bis 49 den Korachiten zugeschrieben werden, und sämtliche Psalmen des zweiten Buchs mit Ausnahme von 71 eine Überschrift haben. Die Trennung ist freilich alt, da LXX sie bereits vorfanden.

Der Dichter war wahrscheinlich ein Priester, da er 425 als Teilnehmer der zum Tempel wallenden festlichen Schar erscheint. Er ist vom Heimatlande und vom Tempel entfernt, aber letzterer besteht noch 433.4. Auch ist der Psalm älter als das Buch Jona. In dem aus lauter Psalmenstellen zusammengestellten Liede Jon 23—10 wird Ps 428 zitiert (Jon 24; vgl. auch Jon 28 mit Ps 427).

Der Dichter ist aber anderseits augenscheinlich gewaltsam und in Gemeinschaft mit andern Leidensgenossen aus der Heimat fortgeführt; denn die Bitte um Recht gegen ein unbarmherziges Volk, nämlich ein heidnisches (431), ist nur dann recht verständlich, wenn er auch im Namen seiner Volksgenossen spricht. Demgemäss haben Eusebius, Theod. v. Mops. und einige Rabbinen bei Aben Esra den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, das sich nach der Rückkehr sehnt. Da aber der Tempel besteht, kann diese Deutung nicht richtig sein. Anderseits kann, da im Psalm überall nur Jerusalem als Stätte des Gottesdienstes erscheint, nicht an die Deportation der Bewohner des Nordreiches im Jahre 722 gedacht werden. Der Sänger wird zu den unter Jechonja Exilierten gehört haben, und er hat seinen Psalm zwischen 597 und 586 in seinem eignen Namen und in dem seiner Mitexulanten gedichtet. Ewald hielt Jechonja selbst für den Verfasser. — Zu 'Jahve' für Elohim in den folgenden Psalmen vgl. die Einleitung.

Metrum: Fünfer; im Kehrsvers Doppeldreier.



- <sup>2</sup> Wie ein Hirsch, der . . . lechzt  
nach Bächen mit Wasser,  
So lechzt die Seele mein  
nach dir 'Jahve'!
- <sup>3</sup> Meine Seele dürstet nach 'Jahve',  
dem lebendigen Gott;  
Wann werd' ich kommen und schaun  
das Antlitz 'Jahves'?
- <sup>4</sup> Meine Träne ist meine Speise  
bei Tag und bei Nacht,  
Da man beständig zu mir sagt:  
»wo ist dein Gott«?
- <sup>5</sup> Daran will ich denken und ausschütten  
in mir mein Herz,  
Wie ich einherzog im 'Kreise von Edlen'  
zum Hause 'Jahves'  
Unter lautem Jubel und Dank —  
eine feiernde Menge.

2 Der Hirsch, mit dessen Eigenschaften und Lebensgewohnheiten die Israeliten wohl vertraut waren, wird von den Dichtern vielfach als Bild verwendet (s. Riehm HbA. s. v.). Im Psalm könnte man an das zu Tode gehetzte Wild denken, das sich zum kühlenden Wasser flüchtet. Aber die zum Teil wörtlich gleichlautende Parallele Jo 120 zeigt, dass der Dichter eine Zeit herrschender Dürre im Auge hat. Der Hirsch möchte die heisse, schlaffe Zunge im Wasser kühlen, aber die Wasserbäche sind ausgetrocknet; vgl. auch 632. Ungern vermisst man im Text einen Hinweis auf diese Ursache des Lechzens, denn an und für sich ist der Durst kein Charakteristikum des Hirsches; aus diesem Grunde haben Aq. und Hier. hier überhaupt keinen Hirsch gefunden, sondern »ein Beet, das gebettet ist an Wasserbächen« s. JpTh 1882 S. 629f. Doch ist das sprachlich und sachlich unmöglich. Auffallend ist weiter, dass der Vers nur vier Füße statt der sonstigen fünf hat. Man wird daher vielleicht annehmen dürfen, dass hinter כַּאֵל ein Wort wie מַצְחָה »in der Dürre« oder dgl. ausgefallen ist. Schloegl gewinnt die fehlende Hebung, indem er liest מַצְחָה אֵלֵי אֵלֵי — מַצְחָה ist als Feminin gebraucht, weil auch die mit der Hinde verglichene Seele מַצְחָה generis feminini ist. Sonst freilich heisst der weibliche Hirsch מַצְחָה oder מַצְחָה, was Olsh. u. a. auch hier herstellen wollen. Doch vgl. מַצְחָה II Sam 1927 als Bezeichnung des weiblichen Esels für sonstiges מַצְחָה G-K 122f. — מַצְחָה ist Relativsatz, G-K 155g. Das Verb ist das erste Mal mit מַצְחָה, das zweite Mal mit מַצְחָה konstruiert, ohne dass der Sinn dadurch wesentlich verschieden würde. Die beiden Präpositionen werden oft, z. T. wohl infolge von Schreib- und Gehörfehlern, mit einander verwechselt, Ew 217 i. Die Bedeutung des Verbs steht nicht fest. Zuerst Syr., dann Rabbinen und Luther: »schreit«. Aber der weibliche Hirsch schreit überhaupt nicht, und der männliche nur in der Brunftzeit, nicht vor Durst. LXX ἐπιποθεῖ, das freilich Jo 120 nicht recht passt. 3 Mit Emphase wird Jahve der lebendige Gott genannt im Gegensatz zu den toten Götzen der Heiden, in deren Mitte der Sänger weilt. — Die massoretische Lesart מַצְחָה, die von LXX und Hier. befolgt wird, würde besagen: »wann werde ich vor Jahves Antlitz erscheinen«. Syr. und Targ. sowie einige hebräische Handschriften und Drucke lasen מַצְחָה. Dass man Jahves Angesicht sohn könne, wird freilich Ex 3320 verneint; aber bereits Ps 117 1715 war es als Hoffnung ausgesprochen und erscheint 423 als Ausdruck der Sehnsucht. Gemeint ist hier das Schauen Jahves im Tempel, vgl. 434 633. Der Grund, weswegen das vom Dichter beabsichtigte Qal in Nifal geändert wurde, war dogmatische Scheu. Auch Jes 112 lies מַצְחָה; vgl. auch zu 848. 4 Die Sehnsucht in Verbindung mit dem Hohn der Heiden macht des Sängers Träne unaufhörlich rinnen. Tränen sind sein einziges Bedürfnis; vgl. Ovid Metamorph.

<sup>6</sup>Was bist du gebeugt, meine Seele,  
und 'was' tosest du in mir?  
Harr' auf 'Jahve', denn ich werd' ihn noch preisen  
'als meine Hülfe und meinen Gott',

X 288 *Cura dolorque animi lacrymaeque alimenta fuere.* Das Subjekt zu **בְּאֵמֶר** sind die heidnischen Feinde, welche dem Sänger die höhnende Frage vorlegen, wo denn nun der allmächtige und hilfreiche Gott sei, dessen Israel sich rühmte, vgl. 229. Vielleicht ist mit Syr. nach v. 11 zu lesen **בְּאֵמֶר**. 5 Der Sänger lässt der wehmütigen Erinnerung an die vergangenen schönen Tage freien Lauf. **אֵלֶּה** ist Neutrum und bezieht sich auf das Folgende; es wird inhaltlich aufgenommen und erläutert durch **כִּי אֶעֱבֹר וְיָגוּ**. — Das Herz oder die Seele ausschütten heisst: allen den Gedanken, welche die Seele bewegen, freien Lauf lassen, vgl. I Sam 115 Thr 219 Ps 629 1021 1423. **עָלַי** besagt, dass der Erguss der Klage ein innerlicher, nicht lautbarer ist; es hat etwa dieselbe Bedeutung wie **בְּאֵמֶר** 394; vgl. Hos 118. — Das Imperf. **אֶעֱבֹר** bezeichnet das in der Vergangenheit sich wiederholende Tun, G-K 107c. Bedeutung und Konstruktion wie Jde 926. — Die Bedeutung des *ἀπαξ λεγόμεν*. **הָיָה** ist ungewiss. Die alten Übersetzer (LXX Theod. Sym. *σκηνή*. Aq. Hier. Targ. *umbraculum*. Syr. *בַּסְּתֵר* = in deinem Schirm) und noch der Midrasch Tillin verstehen es als »Hütte« = **הָיָה** oder **הָיָה**, womit das Heiligtum gemeint ist, vgl. 275 763 Thr 26. Jedoch würde man bei dieser Auffassung wohl **בְּאֵמֶר** erwarten. Vielleicht ist das Wort korrumpiert; s. unten. Rabbinen und die meisten Neueren erklären »dichtes Gedränge«, eigentlich »Geflecht« oder »Waldesdickicht«; aber ein solcher Tropus wäre sehr unnatürlich. — **הָיָה** ist Hithpalpel zu einem aus **הָיָה** zusammengesetzten Pilpel **הָיָה** (G-K 55f.) mit dem Suffix (kontrahiert aus **הָיָה**). **הָיָה** wird im Talmud vom Gängeln der Kinder durch die Mutter oder vom langsamen Leiten der Kälber und Füllen gebraucht; **הָיָה** ebenda von hüpfenden Vögeln, denen die Flügel gebunden sind. Im Psalm würde es, wenn richtig, von der Prozession zum Tempel stehn, wobei man sich daran zu erinnern hat, dass bei einer solchen auch der Tanz eine Rolle spielte, vgl. 266 11827. Das Suffix in **הָיָה** wird meistens als Vertreter einer Präposition angesehen: **הָיָה אִתָּם** »ich hüpfte mit ihnen«, wie Job 3118 **הָיָה אִתִּי** = **הָיָה אִתִּי**. Da aber ein solcher Sprachgebrauch beim Hithpa. nicht zu belegen ist, so müsste man mindestens mit Aq. (*προβυβάζων αὐτούς*, vgl. Aet 1933) **הָיָה** lesen. Die jetzige Punktation ist nach Geiger bei Delitzsch nur eine irriige Transkription des Worts aus der assyrischen Punktation in die palästiuensische. Das Suffix nähme dann das Objekt **הָיָה** vorweg. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass auch so mehrfache Bedenken übrig bleiben. Die alten Übersetzer haben z. T. einen andern Text gelesen (s. JpTh 1882 S. 630). LXX haben für **הָיָה אִתָּם** *ἐν τόπῳ σκηνης θαυμαστῆς*. Das führt auf **הָיָה** für **הָיָה**, woraus Duhm erschlossen hat (abgekürzt geschrieben **הָיָה**). Derselbe schlägt für das zweifelhafte **הָיָה** vor: **הָיָה**. Die **הָיָה** sind die vornehmen Israeliten, Neh 35 1030 II Chr 2320. **הָיָה** wie **הָיָה** 643, **הָיָה** 1111, **הָיָה** Jer 611. Durch Annahme dieser Konjektur gewinnt auch das Metrum bedeutend. — **הָיָה** ist nun freie Apposition zu dem Subjekt in **הָיָה**, das ja tatsächlich aus einer Mehrheit bestand. Es handelt sich um eine feierliche Prozession zum Tempel, wie z. B. II Chr 2027f. **הָיָה** in der Bedeutung »tanzen« wie 10727. 6 Die durch die Erinnerung wachgerufene Wehmut droht den Sänger zu überwältigen. Da ermannt sich das bessere Selbst in ihm, hebt den Niedergeschlagenen empor und mahnt ihn, an der Hoffnung festzuhalten, die nicht zu Schanden werden soll. Eine ergreifend schöne Wendung. — Das Hithpo. **הָיָה** von **הָיָה**, einem Synonym von **הָיָה**, nur in diesem Psalm; vgl. das Qal 3514. — Lies des Metrums wegen mit LXX Sym. Syr. (gegen Aq. Hier. Targ.) **הָיָה**, wie v. 12 und 435. — **הָיָה** wie v. 5. — **הָיָה** fehlt bei LXX hier und v. 12 435. Das Metrum gewinnt dadurch, aber für den Sinn entbehrt man es ungern. — **הָיָה** d. i. ich werde an der **הָיָה** der gottesdienstl. Danksagung (1004) am Tempel noch wieder teilnehmen. Die beiden letzten

7 In mir ist gebeugt meine Seele,  
 drum gedenke ich dein  
 Fern vom Land des Jordan und der Hermone,  
 vom kleinen Berg.

Worte des Verses sind nach dem überlieferten Text zu erklären »die von seinem gnadenreichen Antlitz ansgehenden Hülferweisungen«. Aber ohne Zweifel ist mit LXX Syr. unter Herübernahme des ersten Worts von v. 7 nach v. 12 435 zu lesen יְשׁוּעוֹתַי פָּנַי וְאַלְהֵי. יְשׁוּעַי ist, wie häufig יְשׁוּעַי, eigentlich = »meiner Person«, vgl. II Sam 17 11. Die drei Worte sind Apposition zu dem Suffix in אֲדַרְכֵי. Der Plural יְשׁוּעוֹתַי bezeichnet die verschiedenen hülfreichen Veranstaltungen, welche Jahve zur Rettung des Sängers treffen wird. LXX Targ. lasen יְשׁוּעוֹתַי gegen Aq. Sym. Hier., die den Plural bezeugen. v. 12 hat nur Hier. den Plural, LXX Theod. Targ. den Singular. 7 Der Anfang der zweiten Gruppe nimmt den ersten Teil des Kehrverses wieder auf. Das, was der Sänger sich hier selbst zum Vorwurf machte, muss er als tatsächlich noch vorhanden anerkennen: seine Seele ist noch gebeugt. Aber dies Gebeugtsein ist ihm nicht ein Anlass zur Verzweiflung, sondern dient dazu, ihn an seinen Gott zu erinnern, vgl. Jon 28. Ist er auch von Gefahren aller Art umgeben v. 8, so waltet Jahves Gnade doch auch fern vom Tempel und vom heiligen Lande, und auch in der Verbannung kann er ein Lied von seinem Gott singen, ein Gebet an ihn richten v. 9. Die Verse 7—9 enthalten eine Anzahl grosser Schwierigkeiten. v. 7 wird das Land des Jordaus meistens als das jenseits des Jordan gelegene Land verstanden, das durch die weitere Bestimmung »Land der Hermone« noch genauer charakterisiert wäre. Hier im Ostjordanlande soll der Sänger sich befunden haben. Aber mit Recht hat bereits Olsh. diese Ansicht als völlig unhaltbar bezeichnet. Viel natürlicher fasst man mit Theodoret »Land des Jordan und der Hermone« als Bezeichnung Kanaans, das mit diesem Ausdruck nach seinem grössten Fluss und höchsten Berg gekennzeichnet wird. Die Präposition מִן kann dann aber nicht den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers bezeichnen (»aus dem Lande« u. s. w.), sondern bedeutet »fern von«, wie Prv 203 Num 1524. Der Sänger befindet sich *μίλλης ἀπό πατρίδος αἰῆς* Il. β 162. So zuerst Sachs bei de Wette. — יהרמונים ist zweiter Genetiv zu מִן; der Athnach bei בְּהַר, der die zusammengehörigen Worte fälschlich trennt, verdankt seinen Ursprung der unrichtigen Annahme, das יהרמונים zweites Objekt zu (ה) אֲדַרְכֵי sei. Der Hermon ist der südliche und zugleich höchste Teil des Antilibanus; er bildete die weithin sichtbare nördliche Grenzmarke der israelitischen Eroberungen im Ostjordanlande Dtn 38 448, wurde aber noch zum israelitischen Besitz gerechnet Jos 13 11, vgl. Riehm HbA.<sup>2</sup> 614f. Der Plural הַרְמוֹנִים bezeichnet entweder die verschiedenen in die Schneeregion hineinreichenden Gipfel des Berges, s. Riehm a. a. O., oder ist ein pluralis generis: ein Land, das Berge wie den Hermon hat. — Sehr schwierig und nicht mehr ganz sicher zu erklären sind die beiden Worte מִן הַר, welche alle alten Übersetzer »vom Berg der Kleinheit« wiedergeben. Die beiden Worte können nicht Apposition zu הַרְמוֹנִים sein, da der Hermon der höchste Berg ist, den die Hebräer kennen, und der Singular nicht bei dem Plural stehn kann. Neuere Ausleger haben daher מִן הַר als nomen proprium aufgefasst und erblicken in diesem sonst völlig unbekanntem (ZDPV XIII S. 214) Berge Mis'ar den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers. Aber eine solche peinlich genaue geographische Fixierung wäre zudem banal. Das מִן in הַר מִן muss ebenso aufgefasst werden wie in מִן הַר, also die Entfernung bezeichnen; dann aber muss הַר מִן ein Berg in Palästina sein. Bar Hebr. versteht darunter, wohl nach 8913, den Tabor. Aber näher liegt es, mit dem Midrasch an den Zion zu denken; in der Aufzählung der wichtigsten Lokalitäten des Heimatlandes durfte er neben Jordan und Hermon kaum fehlen, vgl. 433. Die Bezeichnung des Zion als des kleinen Berges im Gegensatz zu dem gewaltig ragenden Hermon verrät die Innigkeit des Gefühls, von dem der Sänger grade für diesen äusserlich so unscheinbaren Hügel erfüllt ist, auf dem der Tempel, das Ziel seiner



<sup>8</sup>Eine Flut ruft der andern zu  
beim Rauschen deiner Rinnen;  
All' deine Wasserwogen und Wellen  
gehn über mich.

<sup>9</sup>Am Tage entbietet Jahve seine Gnade,  
und bei Nacht singe ich sein Lied,  
ein Gebet an meinen lebendigen Gott.

<sup>10</sup>Ich will zu Gott sagen: »mein Fels,  
warum hast du mich vergessen?  
Warum muss ich trauernd einhergehn  
unter Feindes Druck«?

<sup>11</sup>Wie Mord in meinen Gebeinen  
schmähn mich meine Dränger,  
Da sie beständig zu mir sagen:  
»wo ist dein Gott«?

Sehnsucht steht, vgl. auch 6817. Immerhin ist der Ausdruck auffallend, und der Text vielleicht verderbt. Den Vorschlag, nach Thr 26  $\text{הַיָּרֵךְ הַזֶּה}$  zu lesen als Bezeichnung des Tempelberges, hat Olsh. selbst nur zögernd vorgebracht, da Jes 1413 mehr gegen als für eine solche Änderung spricht. Hitzig will das  $\text{ז}$  in  $\text{הַיָּרֵךְ}$  streichen: »Ich gedenke dein . . . du kleiner Berg«. Da aber im vorhergehenden und folgenden Jahve angeredet ist, so ist diese sonst ansprechende Konjekture (es geht ein  $\text{ז}$  voran) doch nicht überzeugend. **8** Das über den Sänger gekommene Unglück wird unter dem Bilde einer gewaltigen Überschwemmung ausgemalt, wie Jes 87. 8. Das zweimalige  $\text{הַיָּרֵךְ}$  deutet das Targ. auf die über dem Himmelsgewölbe und unter der Erde befindliche Flut, so dass gewissermassen an eine zweite Sintflut zu denken wäre. Einfacher ist es, an die flutenden Wogen des Meeres oder der über ihre Ufer getretenen Flüsse zu denken, von denen eine immer unmittelbar auf die andere folgt, ein Bild der ununterbrochenen Unglücksschläge. —  $\text{לְיָדָי}$  bezeichnet den begleitenden Umstand. —  $\text{נַחַל}$  bedeutet im Neuhebr. (s. Levy) einen Kanal, eine Rinne oder Wasserleitung. Im Psalm sind die vom Himmel herabrauschenden Regenströme gemeint, welche die Überflutung verursachen und vergrössern, vgl. für den bildlichen Ausdruck Job 3825. **9** Der Vers enthält, obgleich im einzelnen leicht verständlich, doch im Zusammenhang mehrfache Schwierigkeiten. Jahve entbietet seine Gnade bei Tag und bei Nacht, und deshalb singt der Dichter beständig sein Lied und betet zu ihm. Aber mindestens der erste Teil dieser Aussage passt nicht gut zu der vorhergehenden und folgenden Schilderung des jetzigen Unglücks des Dichters. Formell fällt auf, dass hier allein im Psalm der Name Jahve auftritt. Die Gruppe v. 7—12 wird ferner durch diesen Vers um zwei Perioden länger als die dritte (431—5 mit zehn Perioden; 421—6 hat elf). Endlich hat v. 9 ein abweichendes Metrum (4+3 || 3). Er wird daher als späterer Zusatz eines Lesers zu betrachten sein, der hiermit einen leisen Protest gegen die Klagen in v. 8 und 10 einlegen wollte. So teilweise bereits Olshausen, wenn auch zweifelnd. — Die Verteilung von Tag und Nacht auf die verschiedenen Versglieder entspringt nur rhythmischen Gründen; dem Sinne nach gehört jedes der beiden Worte zu jedem der beiden Glieder, vgl. 923. — Das Suffix in  $\text{הַיָּרֵךְ}$ , mit seltenerer Orthographie statt  $\text{הַיָּרֵךְ}$ , ist das des Objekts. **10** In der Not (v. 8) wendet sich der Dichter flehend an Gott. Der klagenden Frage wird das Gegengewicht gehalten durch die Anrede: »mein Fels«. Richtig fassen alle alten Übersetzer  $\text{סֵלֵנוּ}$  als Anrede, nicht wie MT und Luther als Genet. zu  $\text{לְסֵלֵנוּ}$ : »zu meinem Felsengott«. **11** Der Hohn von seiten der Feinde, dass der Gott des Sängers, den er als seinen Felsen rühmt, ja doch nicht helfen könne, ist ein besonders scharfer Stachel für ihn, und er kommt deswegen noch einmal (vgl. v. 4) darauf zurück. Dieser Hohn ruft in ihm das Gefühl hervor, als wütete Mord in seinen Gebeinen. Das  $\text{ז}$  in  $\text{בְּיַדָּהּ}$  ist nicht das sogenannte Beth essentiae, sondern bezeichnet den begleitenden Umstand, der aber tatsächlich die

- <sup>12</sup> Was bist du gebeugt, meine Seele,  
und was tosest du in mir?  
Harr' auf 'Jahve', denn ich werd' ihn noch preisen  
als meine Hülfe und meinen Gott.
- 43 <sup>1</sup> 'Schaff' mir Recht ' ' und streite meinen Streit  
gegen ein liebloses Volk;  
Vom falschen und boshaften Manne  
errette mich 'Jahve'!
- <sup>2</sup> Denn du bist der Gott, der mein Hort,  
warum verwirfst du mich?  
Warum muss ich trauernd einhergehn  
unter Feindes Druck?
- <sup>3</sup> Sende dein Licht und deine Treue,  
sie sollen mich leiten,  
Mich bringen zu deinem heiligen Berg  
und zu deiner Wohnung,
- <sup>4</sup> Dass ich komme zu 'Jahves' Altar,  
zum Gott meiner jubelnden Freude,  
Und dir danke auf der Zither 'und Harfe'  
'Jahve' mein Gott.
- <sup>5</sup> Was bist du gebeugt, meine Seele,  
und was tosest du in mir?  
Harr' auf 'Jahve', denn ich werd' ihn noch preisen  
als meine Hülfe und meinen Gott.

Folge des Schmähens ist, eigentlich: »unter Mord i. m. G.«. Die von einigen Hss. und von Sym. gebotene Lesart קָרַבָּה ist erleichternd, wenn auch dem Sinne nach richtig. Olsh. nimmt besonderen Anstoss an dem Ausdruck »Zermalmung (Mord) in den Gebeinen«, und schlägt daher vor קָרַבָּב בַּעֲבָרָה (»als wäre Fäulnis in m. G.«); vgl. Prv 124 Hab 316. — 43 1 קָרַבָּה mit dem Ton auf der letzten Silbe, weil ר ein halber Hauchlaut ist, vgl. G-K 72s. Das Verb ist mittelst einer Constructio praegnans mit קָן konstruiert, indem vor קָרַבָּה zu ergänzen ist וְהַזְלִיכֵנִי. — לֹא הָיִינוּ ist eine Litotes; es ist ein Volk, welches kein קָרַבָּה übt, vgl. Hab 117. Unter diesem Volk kann, da der Sänger in der Fremde weilt, nur ein heidnisches verstanden sein. Der »Mann« im folgenden ist danach kollektivisch zu verstehn. Gemeint sind die heidnischen Unterdrücker, in deren Mitte Israel weilt. — יְהוָה ist des Metrums wegen aus v. 1a an den Schluss des Verses gesetzt. — 2 Die Verbindung אֱלֹהֵי מִנְיָי ein Gen. der Apposition: »der Gott, der mein Hort ist«. 3 Jahves Licht und Treue sind personifiziert; sie sind als Engel gedacht, die den Sänger wieder nach Jerusalem geleiten sollen, vgl. 9111. Das Licht, nämlich das des göttlichen Gnadenantlitzes (444), soll den dunkeln Weg erleuchten, auf dem der Sänger wallt; die Treue soll das sichere Eintreffen der früheren Verheissungen von der dauernden Gnade Jahves gewährleisten. — Der Wunsch, wieder zum Heiligtum zu kommen, entspricht der wehmütigen Erinnerung 425, und וְאִרְדָּה v. 4 ist die Erfüllung der im Kehrsvers ausgesprochenen sicheren Erwartung עֵדֵי אֱלֹהֵינוּ. Der Plural מִשְׁכֵּנוֹת ist vielleicht mit Olsh. ursprünglich aus der Rücksichtnahme auf die verschiedenen Gebäude zu verstehn, welche das Heiligtum befasste, vgl. 842.3. 4 Der Kohortativ וְאִבְרָחָם bezeichnet die beabsichtigte Folge, G-K 108d. — Der gehäufte Ausdruck שְׂמֵחָה יִלְיָי dient der Verstärkung, vgl. Job 322; er steht im Genetivverhältnis zu אֱלֹהֵי, aber dieser Genetiv ist ein solcher der Apposition: Gott, welcher der Gegenstand meines Freudenjubels ist. LXX übersetzen πρὸς τὸν θεὸν τὸν εὐφραίνοντά μου, indem sie יִלְיָי nach Dan 110 deuten, und ebenso noch Aben Esra. Aber יִלְיָי bedeutet bei Daniel und im Talmud nicht die Jugend, sondern das Lebensalter oder die Zeitgenossenschaft. Immerhin zeigt die

## 44. Gebet des von Gott verstossenen und von seinen Feinden bedrängten Volkes.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Maskil.  
<sup>2</sup>‘Jahve’, mit unsern Ohren haben wir gehört,  
 unsere Väter haben uns erzählt:  
 Eine Tat hast du getan in ihren Tagen,  
 in der Vorzeit Tagen ‘deine Wunder’.

Übersetzung, dass der Ausdruck schon früh als ungewöhnlich und anstössig empfunden wurde. — In der ersten Hälfte von 4b fehlt ein Versfuss. Die Ergänzung לַיָּמֶיךָ nach 332 al.

## 44

Die betende Gemeinde erinnert Jahve an die Taten, die er in früheren Zeiten für die Väter vollbracht hat. Durch ihn haben die Ahnen das Land Kanaan gewonnen. Er, Israels König, möge auch jetzt helfen; durch ihn vermag das Volk alle Widersacher zu überwältigen, darum singt es stets seinen Lobpreis v. 2—9. Er aber hat sein Volk verlassen und verworfen. Es ist den Feinden zur Beute gegeben, die es verhöhnen, ausplündern und grausam unterdrücken v. 10—17. Alles dies muss es erleiden, obgleich es treu zu seinem Gott hält; ja grade seine Treue ist der Grund aller seiner Leiden. Möge Jahve aus seiner Untätigkeit erwachen und dem am Boden liegenden Israel Hilfe bringen v. 18—27.

Dass der Psalm sich am natürlichsten aus den Nöten der makkabäischen Zeit erklärt, hat im Altertum die antiochenische Schule erkannt; später Nicolaus de Lyra, Calvin, Esrom Rudinger, und in neuester Zeit gewinnt diese Datierung mehr und mehr Anhänger. In der Tat führt die im Psalm vorausgesetzte Situation mit fast zwingender Notwendigkeit auf die Unterdrückung der Juden im Zeitalter des Antiochus Epiphanes und seiner Nachfolger. Das Volk sendet Heere zum Kampfe aus v. 10f., ist also im Besitz einer gewissen Selbständigkeit. Trotzdem ist Israel unter die Heiden zerstreut v. 12; beides zusammen traf weder in vor- noch nachexilischer Zeit zu, sondern allein in der makkabäischen. Dass der Psalm einer verhältnismässig späten Zeit angehört, lehrt der Eingang. Besonders charakteristisch ist die Betonung der Gesetzestreue und des Fehlens des Götzendienstes (v. 18—22), der in vorexilischer Zeit nie ganz aufgehört hat. Endlich ist die Verfolgung, welche die Gemeinde erduldet, eine Religionsverfolgung (v. 23); eine solche hat aber vor Antiochus Epiphanes († 168), der die Juden zur Annahme der griechischen Religion zwingen wollte, nicht stattgefunden. Den genaueren Zeitpunkt innerhalb der syrischen Verfolgung, in welchem der Psalm gedichtet wurde, wage ich nicht zu bestimmen. Hitzig denkt an die Niederlage des Joseph und Azarja bei Jamnia I Mak 556—62; Buhl (ZWL 1883 S. 226) an die des Judas bei Beth Zacharja I Mak 628ff.

Metrum: Doppeldreier.

2 Die Väter sind nach dem Schluss des Verses die den erzählten Ereignissen gleichzeitigen Vorfahren. Diese haben die Kunde von den Grosstaten Jahves, die sie erlebten, ihren Kindern erzählt, und durch die von einem Geschlecht auf das andere fortgepflanzte Tradition ist die Kenntnis auf die jetzt lebende Generation gekommen, vgl. Dtn 620ff. — Die Tat Jahves, von der die Väter erzählt haben, ist die v. 3 genannte, nämlich die Eroberung Kanaans. — Der letzte Stichos von v. 2 ist eine Hebung zu kurz, der erste von v. 3 zwei Hebungen zu lang. Duhm zieht אַתָּה יָדְךָ zu v. 2 als accus. instr. zu עָלֶיךָ »du mit deiner Hand«. Aber die zwei Worte würden unangenehm nachhinken. Nach der massoret. Lesart wäre אַתָּה יָדְךָ zweites Subjekt zu הוֹרִישָׁה (G-K 1441): »du — deine Hand — hast vertrieben«. Ich lese אַתָּה יָדְךָ für אַתָּה יָדְךָ (vgl. 7843 Ex 73 al.) und ziehe das zu v. 2. 3 Die Erben der Völker waren die Väter (vgl. Am



- 3<sup>c</sup> Völker hast du vertrieben und sie gepflanzt,  
verderbt Nationen und sie ausgebreitet.
- 4 Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie das Land gewonnen,  
und ihr Arm hat ihnen nicht geholfen,  
Sondern deine Rechte und dein Arm  
und das Licht deines Antlitzes, weil du ihnen hold.
- 5 Du, du bist mein König 'und mein Gott,  
der die Siege Jakobs entbietet'.
- 6 Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder,  
und durch deinen Namen zertreten wir unsere Gegner.
- 7 Denn ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen,  
und mein Schwert schafft mir keine Hülfe,
- 8 Sondern du rettetest uns von unsern Feinden  
und machst zu Schanden die uns hassen.
- 9 'Jahves' rühmen wir uns allezeit,  
und deinen Namen preisen wir ewig. Sela.
- 10 Und doch hast du verworfen und uns beschimpft  
und ziehst nicht aus mit unsern Heeren.
- 11 Du lässt uns zurückweichen vor dem Feind,  
und die uns hassen, machen sich Beute.
- 12 Du gibst uns hin wie eine Schlachtherde  
und hast uns unter die Heiden zerstreut.
- 13 Du verkaufst dein Volk ohne Gewinn  
und hast durch ihren Kaufpreis nicht gewonnen.

912), auf welche sich die Suffixe in וְהַשְׁלֵחַם und וְהַשְׁלֵחַם beziehen. Die Gemeinde der Väter ist gedacht als ein aus Ägypten genommener und in Kanaan neu eingepflanzter Baum, vgl. 809f. Statt וְהַשְׁלֵחַם ist vorgeschlagen zu lesen וְהַשְׁלֵחַם »du hast entwurzelt«. Näher liegt, wenn eine Änderung nötig, וְהַשְׁלֵחַם 809. — Für וְהַשְׁלֵחַם schlägt de Lag. vor zu lesen וְהַשְׁלֵחַם, Jes 1033; Wellh. וְהַשְׁלֵחַם (vgl. 29) »du zerbrachst«, (so Targ.). — וְהַשְׁלֵחַם d. i. du liessst ihre Zweige (וְהַשְׁלֵחַם Jes 168) sich ausbreiten. 4 Das zweite וְהַשְׁלֵחַם ist nach der Negation = וְהַשְׁלֵחַם. 5 וְהַשְׁלֵחַם dient zur Verstärkung des vorhergehenden Nomens wie sehr oft im Aramäischen: du und kein anderer. — Der Singular mein König statt unser König erklärt sich daraus, dass die Nation als Einheit redet. — Nach dem von Sym. Hier. Targ. bezeugten massor. Text wäre וְהַשְׁלֵחַם Vokativ: »du bist mein König, Gott«. Aber die Bitte 5b wird hier noch nicht erwartet (vgl. v. 24). LXX und ähnlich Aq. Syr. σὺ εἶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς μου καὶ ὁ θεὸς μου ὁ ἐντελλόμενος κτλ. teilten richtig ab וְהַשְׁלֵחַם וְהַשְׁלֵחַם, vgl. 7412. 6 וְהַשְׁלֵחַם Der Ausdruck ist hergenommen vom Stier oder dem gefährlichen Wisent, Dtn 3317. — Durch deinen Namen, d. i. dadurch, dass du dich als Jahve, der Gott Israels, offenbarst. — וְהַשְׁלֵחַם = וְהַשְׁלֵחַם 9212. 7 Der Singular »ich« wie v. 5. 8 וְהַשְׁלֵחַם wie v. 4 adversativ. »Du« ist betont. Die Perfecta drücken die Erfahrungstatsache aus. 9 Die göttliche Hülfe war für Israel der Anlass zu fortwährendem Preis und Dank, der auch jetzt noch andauert. וְהַשְׁלֵחַם mit וְהַשְׁלֵחַם nur hier. 10 Mit diesem Verhalten Israels steht das Verhalten seines Gottes in schreiendem Widerspruch. וְהַשְׁלֵחַם ist ein verstärktes וְהַשְׁלֵחַם und steht gegensätzlich, Ew. 354a. — Für 10b vgl. 6012. Israels Gott hiess Jahve Zebaoth ursprünglich deswegen, weil er an der Spitze der Kriegsscharen Israels in den Kampf zog, vgl. Jud 414. Er bewährt sich jetzt aber nicht als der Gott der Heerscharen Israels. 11 וְהַשְׁלֵחַם hat den Ton zurückgezogen wegen der folgenden Tonsilbe. — וְהַשְׁלֵחַם ist ein Dativus ethicus: sie plünderu nach Herzenslust (Hitz.). 12 וְהַשְׁלֵחַם wie Mch 52. — 12b hat eine Hebung zu wenig, 14b wie es scheint eine zu viel. 13 וְהַשְׁלֵחַם ist eine Art von Wortzusammensetzung: Nicht-Gewinn = umsonst. — Zu וְהַשְׁלֵחַם ergänzt das Targ. dem Sinne nach richtig וְהַשְׁלֵחַם »(deinen) Besitz«. Der Dichter will sagen: du hast durch den für dein verkauft Volk erhaltenen Preis dein Vermögen

- <sup>14</sup>Du machst uns zur Schmach unsern Nachbarn,  
 zum Spott und Hohn unsrer Umgebung.  
<sup>15</sup>Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern,  
 machst, dass die Nationen den Kopf über uns schütteln.  
<sup>16</sup>Allzeit steht meine Schande mir vor Augen,  
 und Scham bedeckt mir mein Gesicht  
<sup>17</sup>Bei der Stimme des Schmähers und Lästereers,  
 bei dem Blick des racheschnaubenden Feindes.  
<sup>18</sup>Dies alles hat uns getroffen, und doch haben wir dich nicht vergessen,  
 und haben deinem Bunde die Treue nicht gebrochen;  
<sup>19</sup>Unser Herz ist nicht zurückgewichen,  
 noch bog unser Schritt von deinem Pfade,  
<sup>20</sup>Dass du uns zermalmt hast an einer Stätte von Schakalen  
 und uns mit Finsternis bedecktest.  
<sup>21</sup>Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen hätten,  
 und hätten unsere Hände ausgestreckt zu einem fremden Gott —  
<sup>22</sup>Würde 'Jahve' das nicht erforschen?  
 denn er kennt die Geheimnisse des Herzens.  
<sup>23</sup>Nein, deinetwegen werden wir hingemordet immerfort,  
 werden geachtet wie Schlachtvieh.

nicht vermehrt; du hast keinen תְּרִיבָה, keinen wucherischen Gewinn (Rebbes) mit dem Verkauf gemacht. Es ist ein bitterer Sarkasmus. **14** Die Nachbarn sind die Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. w., welche über Israels Unglück spotten. **15** Israels Unglück ist sprichwörtlich geworden, Dtn 28<sup>37</sup>. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohnes, 22<sup>8</sup>. **16b** Die Übersetzung der Alten und meisten Neueren: »Die Scham meines Antlitzes bedeckt mich«, d. h. die auf dem Antlitz lagernde Scham erstreckt sich über den ganzen Körper, ist gezwungen und unnatürlich. יָנִי ist vielmehr zweites Objekt zu כִּסְמוֹתַי, vgl. oben zu v. 3. Man kann dem Sänger die Scham vom Gesicht ablesen; er mag niemandem ins Antlitz sehn. **17** כִּי ist kausal. Der Feind lästert den Gott Israels, vgl. 42<sup>11</sup>. Vielleicht denkt der Dichter hier wie bei dem racheschnaubenden Feinde speziell an Antiochus Epiphaneus, vgl. I Mak 12<sup>4</sup> Dan 7<sup>25</sup> 8<sup>11</sup>. — Gegenüber der »Stimme« 17a kann בְּגִין 17b nicht einfach »wegen« bedeuten, sondern ist mit LXX Sym. hier auf das verhasste Antlitz des Feindes zu beziehen, vgl. Dan 8<sup>23</sup> לְפָנֵי מַלְאָכָיו von Antiochus. **18ff.** Dies Unglück kann keine Strafe für Israels Sünden sein, denn es weiss, dass es treu an dem Bunde mit Jahve gehalten hat. Diese starke Betonung der Bundestreue Israels erklärt sich wohl nur aus der makkabäischen Zeit, wo Israel in der Tat die peinlichste Gesetzestreue bewahrte. In der vorexilischen Zeit, wo Bundesbruch durch Götzendienst nie aufhörte, wäre sie unerklärlich. — 18a und 20a hat eine Hebung zu viel. **19** In לֹא wirkt die Negation fort, G-K 152z. **20** Der mit אֲנִי eingeleitete Satz nennt Israels Schicksal, für welches seine Untreue ein zureichender Grund gewesen wäre, das aber jetzt völlig unerklärlich ist. — Den Ort der Schakale versteht bereits Sym. und Raschi als die Wüste (*ἐν τόπω ἀνοικήτῳ*), vgl. Jes 13<sup>22</sup> Jer 10<sup>22</sup>. Dass der Ort der Schakale als Stätte der Vernichtung genannt wird, erklärt sich entweder daraus, dass zur Zeit des Antiochus viele Juden in die Wüste flohen und dort niedergemetzelt wurden I Mak 2<sup>29—38</sup>, oder der Ausdruck ist stark verkürzt und bedeutet: dass du uns zermalmt und zugleich unser Land zur schaurigen Wüste gemacht hast. Immerhin ist der Ausdruck befremdlich. Olsh. ist daher geneigt, בְּנִקְרוֹת wie Hos 2<sup>1</sup>, im Sinne von »anstatt« zu verstehen, הַיָּמִים aber = הַיָּמִין zu fassen: »dass du uns zermalmtest anstatt des Krokodils«; eine Anspielung auf den Untergang des Pharao im Schilfmeer, s. Ez 29<sup>3</sup> 32<sup>2</sup>. Doch befriedigt auch dies nicht recht. — Über בְּיָדֶיךָ mit אֲנִי vgl. G-K 119q. **21** Die Hände ausstrecken, nämlich zum Himmel hin, ist Gebetsgestus; s. HbA<sup>2</sup> S. 484f. **23** אֲנִי

- <sup>24</sup>Wach auf! warum schläfst du, Herr?  
erwache! verwirf nicht für ewig.  
<sup>25</sup>Warum verbirgst du dein Antlitz?  
vergisst unsers Elends und unsrer Not?  
<sup>26</sup>Denn unsre Seele ist zum Staube gebeugt,  
unser Leib klebt an der Erde.  
<sup>27</sup>Mach dich auf, uns zur Hülfe,  
und erlöse uns um deiner Gnade willen!

#### 45. Hochzeitslied an einen König.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, nach »Lilien«, von den Korachiten; ein Maskil, ein Lied der Liebe.

ist wieder = בִּי אֵס (v. 4). — עֲלֵיךְ wie 69s. Sie werden gemordet, weil sie den Gott ihrer Väter nicht verleugnen wollen — wiederum ein Zug, der nur auf die makkabäische Zeit passt. 24 אֲדַרְכֵי, metrisch überschüssig, ist Beischrift eines Lesers. 26 נַפְשִׁי von נָפֶשׁ, verwandt mit שָׁחָה 426. Der Tropus »die Seele ist bis zum Staube gebeugt« bezeichnet die tiefste Erniedrigung. Das Parallelglied »unser Leib klebt an der Erde« muss ursprünglich in eigentlichem Sinne gemeint sein. Bar Hebr. erklärt den Ausdruck daraus, dass die Besiegten auf der Erde liegen und die Sieger über sie hinwegschreiten, vgl. 119<sup>25</sup>. 27 עֲוֹנֹתֵינוּ ist ein alter Akkusativ, bei dem hier auch die Bedeutung (Akkus. der Richtung) noch durchsichtig ist, vgl. G-K 90g.

#### 45

Der Dichter will durch sein Lied einen König feiern. Er beginnt mit dem Lobe seiner körperlichen Schönheit, seiner kriegerischen Tapferkeit und seiner Gerechtigkeit. Aber dies Lob bildet nur den Eingang zu dem eigentlichen Anlass des Liedes. Der König erscheint von v. 9 an als Bräutigam geschmückt, festliches Saitenspiel ertönt, die Gemahlin wird ihm angetraut. Der Dichter erteilt ihr väterliche Ermahnungen, bewundert auch ihre Pracht, wünscht dem Vermählten tüchtige Nachkommenschaft und schliesst mit der Verheissung dauernden Ruhmes seines Namens.

Unter dem gefeierten König versteht die gesamte alte Kirche ebenso wie die Synagoge den Messias. Die Königin ist dann die israelitische Gemeinde und die Kirche, die Freundinnen der Königin sind die zu dem Messias sich bekehrenden Heidenvölker. Diese Deutung befolgten vielleicht schon die LXX, welche עֲוֹנֹתֵינוּ v. 1 übersetzen: *ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch der Sammler des Psalters das Lied nur deswegen aufgenommen, weil er nicht irdische sondern himmlische Liebe in ihm besungen fand; vgl. noch Hbr 1s. 9. Für diese Deutung spricht folgendes. Als ein Held, der Israels Feinde vernichtet, erscheint der Messias auch bei den Propheten. Die Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Zug seines Charakters. Unter dem Bilde der Ehe wird Jahves Verhältnis zu Israel seit Hosea häufig genug dargestellt, und es wäre wohl denkbar, dass ein Dichter dies Bild auch auf das Verhältnis des Messias zu seinem Volk angewendet hätte, vgl. Eph 5<sup>32</sup>. Endlich würde die Darstellung der sich zu Jahve und seinem Messias bekehrenden Heidenvölker unter dem Bilde von Freundinnen und Genossinnen der Braut, die ebenfalls in den Palast des Königs geführt werden, eine an und für sich auf alttest. Boden nicht zu beanstandende Symbolik sein können. Aber trotzdem tritt schon an diesem Punkt die Unmöglichkeit der allegorischen Deutung zu Tage. Die Völker, die der Königin Geschenke bringen werden (v. 13), sind von ihren Freundinnen sehr bestimmt unterschieden (v. 15). Ferner betont Reuss mit Recht, dass die Aufforderung an die Königin, ihr Volk und ihr Vaterhaus zu vergessen (v. 11), bei der allegorischen Deutung unverständlich bleibt, da Israel vielmehr fortwährend ermuntert wird, sich seines Schöpfers und seines Ursprunges zu erinnern.



- <sup>2</sup>Mein Herz ist bewegt durch festlichen Anlass;  
 ich singe meine Lieder einem Könige;  
 Meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers.  
<sup>3</sup>Du bist so schön wie sonst kein Mensch;  
 Holdseligkeit ist über deine Lippen ausgegossen,  
 Darum hat dich 'Jahve' für ewig gesegnet.

Reuss macht auch noch auf folgendes aufmerksam. Der König trägt Verlangen nach der Schönheit der Braut, und diese wird aufgefordert, ihm gehorsam zu sein. Aber die allegorische Braut, die Gemeinde, ist erst dann schön, wenn sie sich ihrem Herrn und Heiland ergeben hat; sie empfängt alle ihre Schönheit erst von ihm. Auch die Söhne des Königs, welche an die Stelle seiner Väter treten werden, lassen eine allegorische Deutung nicht zu, und endlich ist der König des Psalms nicht der einzige seiner Art (v. 8 Ende).

Unter diesen Umständen lässt sich der Psalm nur im eigentlichen Sinne verstehn als ein Lied zur Verherrlichung der Hochzeit eines weltlichen Königs. Nach v. 11 ist die Brant eine fremde Königstochter. Von hier aus hat man näher zu bestimmen gesucht, an welchen israelitischen König das Lied gerichtet ist. Die meisten älteren Ausleger denken an Salomos Vermählung mit der ägyptischen Königstochter I Reg 3; andere, zuerst Hitzig, an Ahab und Izebel; Ewald an Jerobeam II; Delitzsch an Joram und Athalja; Rosenmüller an einen persischen König; Olshausen an den syrischen König Alexander und die ägyptische Königstochter Cleopatra I Mak 10<sup>57</sup>. 58. Diese Aufzählung zeigt zur Genüge, dass der Psalm für eine sichere Datierung keine Anhaltspunkte bietet. Einige sprachliche Erscheinungen sprechen dafür, dass er einer späteren Zeitperiode angehört. Gegen die Beziehung auf einen nichtisraelitischen König entscheidet der Umstand, dass im ursprünglichen Texte des Psalms v. 8 Jahve als Gott des Gefeierten genannt ist; auch Dan 5<sup>18f</sup>. wird Jahve nicht als Gott eines heidnischen Königs genannt.

Metrum: Mehrfach sind Doppelvierer und daneben z. T. einfache Vierer deutlich erkennbar, besonders v. 2. 3. 7. 8. 9. 11. 17. 18 (wenn man קָנָה streicht). Vgl. auch Ley ZATW 1901 S. 343. In anderen Versen kann ich ein festes Metrum nicht nachweisen. Demgemäss sind in der Übersetzung einfach die Sinnabschnitte angedeutet.

1 יָדִידִית ist Neutrum; der Genetiv bezeichnet den Inhalt des Liedes. 2 קָנָה, im bibl. Hebr. nur hier, kommt im Talmud (s. Levy) vor von den Lippen, die sich im Gespräch bewegen; im Hif. transitiv: die Lippen beim Gebet bewegen. Danach richtig Sym. *ἐκινήθη ἡ καρδία μου*. Die Bedeutung brodeln, aufwallen, vgl. קָנָה Kochtopf, ist erst übertragen. — דְּבַר טוֹב, ein Accus. causae (G-K 1181), ist die festliche Gelegenheit, welche zu dem Gedichte den Anlass gegeben hat. קָנָה wie Koh 7<sup>8</sup>. טוֹב wie in יוֹם טוֹב »ein Feiertag«. — Die Konstruktion אֲנִי אֲנִי ist mehr aramäisch als althebräisch. — מִנְשֵׁי ist nicht wie sonst im materiellen Sinn zu verstehn, sondern wie das griechische *ποίημα* Poëm; so Theod. Der Plural steht von dem eventuell sich wiederholenden Vorgange. Das Wort ist mit den alten Übersetzern als Objekt zu אֲנִי אֲנִי anzuschn; vgl. für אֲנִי c. acc. z. B. 4011 Jer 14<sup>17</sup>. Weniger natürlich konstruiert die Akzentuation: »Ich sage, meine Lieder seien einem Könige [gewidmet]«. — קָנָה עֶסֶר heisst Esra (Esr 7<sup>6</sup>) als der bewanderte Schriftgelehrte; im Psalm dagegen ist an einen geschickten Schreiber gedacht, LXX *γραμματέως ὀξύγραφοῦ*. Die Zunge des Dichters bewegt sich infolge der ihm zuströmenden Gedanken so schnell, wie der Griffel eines Schnellschreibers. 3 Die Form אֲנִי אֲנִי ist unerklärlich. Als P<sup>e</sup>al'al (G-K 55e) müsste sie אֲנִי אֲנִי lauten, oder mit passiver Ansprache, wie אֲנִי אֲנִי Thr 1<sup>20</sup>, אֲנִי אֲנִי. Die alten Übersetzer ausser Targ. geben die Form durch zwei Worte wieder, Aq. *κάλλει ἐκαλλιόθης*, d. i. אֲנִי אֲנִי, wie 14<sup>5</sup> אֲנִי אֲנִי. Wahrscheinlich aber ist אֲנִי erst aus אֲנִי entstanden, und dies ist ungenaue Schreibung für אֲנִי. Der Inf. abs. zur Verstärkung. Die Schönheit des Königs ist ge-

- <sup>4</sup>Gürte dein Schwert um die Hüfte, du Held;  
o über deine Pracht und Majestät!  
<sup>5</sup>Und deine Majestät! — Glück zu! fahr' hin  
für die Sache der Treue und Unterwürfigkeit, der Gerechtigkeit(?),  
So wird deine Rechte dich furchtbare Taten lehren.  
<sup>6</sup>Deine Pfeile sind geschärft, Völker fallen unter dir,  
'vernichtet' sind die Feinde des Königs.  
<sup>7</sup>Dein Thron ist ein Gottesthron immer und ewig,  
ein Scepter des Rechts ist das Scepter deines Reichs.

wissermassen eine überirdische, vgl. II Sam 14<sup>17. 20 19</sup>28. — Der über die Lippen des Königs ausgegossene קָרַן soll schwerlich seine Beredsamkeit bezeichnen (Koh 10<sup>12</sup>), die im Psalm durch nichts angedeutet ist, sondern geht auf das gewinnende Lächeln, das um seinen Mund spielt. — Da die Schönheit selbst ein Segen Gottes ist, so kann sie nicht der Anlass zum Segen sein. קָרַן leitet also nicht den Real- sondern den Erkenntnisgrund ein: darum erkenne ich, dass Gott dich gesegnet hat. 4 Zur Schönheit des Königs gehört wesentlich sein kriegerischer Schmuck. Der Anblick des Königs in seiner Rüstung reisst den Dichter zu dem bewundernden Ausruf 4b hin. Andere betrachten die beiden Worte in 4b als Apposition oder als Permutativ zu דָּבָר. 5 Das letzte Wort von v. 4 tönt wie ein Echo noch einmal wieder; es ist die in den Ps 120—134 häufig vorkommende rhetorische Figur der Anadiplosis. Vielleicht aber ist das Wort nur versehentlich zweimal geschrieben; Hier. und Syr. lassen es aus. LXX καὶ ἔρτεινον = קָרַן דָּבָר d. i. spanne (den Bogen), Jer 9<sup>2</sup>. Doch wäre die Ellipse hart und die Aufforderung v. 6 gegenüber verfrüht. — זָלָה kommt in der Bedeutung »Glück haben« im Aramäischen auch von Personen vor, z. B. Targ. Jer 22<sup>30</sup>. Hebräisches קָרַן דָּבָר I Sam 10<sup>24</sup> I Reg 13<sup>4. 39</sup> wird im Targum wiedergegeben זָלָה זָלָה. — »Fahr hin« auf dem Streitwagen oder Schlachtross. — עַל דָּבָר »um — willen« d. h. um die Treue u. s. w. zu schützen. Der Sänger fordert den König auf, seine Macht zum Besten der Sache seiner treuen Untertanen geltend zu machen, welche Gerechte sind. עֲנִיָּה als Unterwürfigkeit oder Gehorsam auch Zph 2<sup>3</sup>. Die עֲנִיָּה werden hier als diejenigen erklärt, welche Gottes Recht halten. Ebenda ist es wie im Psalm mit עֲנִיָּה verbunden. Die Aussprache עֲנִיָּה ist eine Mischform aus dem stat. abs. (עֲנִיָּה) und dem stat. constr. (עֲנִיָּה); wahrscheinlich haben die Punktatoren den letzteren ausdrücken wollen, soweit es der vorliegende Konsonantentext gestattete. Danach wäre mit Aq. (καὶ πρῶτος δικαίος) zu übersetzen: »und um der gerechten Unterwürfigkeit willen«, was aber keinen befriedigenden Sinn gibt. Es wird עֲנִיָּה zu lesen sein. Auffallend ist die asyndetische Anknüpfung von עֲנִיָּה, hat aber ein Analogon an v. 9. Sie dient dazu, um den Begriff עֲנִיָּה emphatisch hervorzuheben. Wahrscheinlich ist jedoch der Text nicht intakt. — Die Rechte ist als die Lehrmeisterin gedacht, die den Helden im Kampfe unterweist. 6 Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Deine Pfeile geschärft — Völker fallen unter dir — [dringen] in das Herz der Feinde des Königs«. Aber die Parenthese ist sehr ungewöhnlich, und bei logischer Ordnung würde man sie vielmehr als Schlusssatz erwarten. Auch die Verbindung von זָלָה mit דָּבָר שְׂנֵיִם ist sehr hart. Jeder Anstoss schwindet, wenn man sich entschliesst, statt זָלָה zu lesen זָלָה, vgl. 37<sup>20</sup>. Auch 58<sup>3</sup> ist זָלָה eine Korruption; s. dort. 7 Die Versionen fassen sämtlich אֱלֹהִים als Vokativ auf (Hier. *Thronus tuus, deus, in saeculum et in aeternum*). Das Targ. lässt Jahve angeredet sein; da aber 7b die Anrede an den König ergeht, so versteht Delitzsch diesen unter אֱלֹהִים mit Hinweis auf Ex 21<sup>6 22</sup>f. I Sam 2<sup>5</sup> Ps 82<sup>6</sup>: »dein Thron, du Gott (König), dauert immer und ewig«. Dem gegenüber weist Hitzig darauf hin, dass עֲנִיָּה (ohne לָ) sonst immer nur Nebenbestimmung zum Prädikat ist, nie selbst solches. Auch hätte sich der Dichter im Hinblick auf v. 8 jedenfalls sehr missverständlich ausgedrückt, wenn er den König als Gott angeredet hätte. Als die annehmbarste Erklärung erscheint die

- <sup>8</sup>Du liebst Gerechtigkeit und hassest Frevel,  
Darum hat dich 'Jahve', dein Gott, gesalbt  
mit Freudenöl wie keinen deiner Gesellen.
- <sup>9</sup>Myrrhe un Aloe, Kassia duften alle deine Kleider;  
aus Elfenbeinpalästen erfreut dich Saitenspiel.
- <sup>10</sup>Königstöchter sind in deinen 'Wänden';  
die Gattin steht zu deiner Rechten in Ophirgold.
- <sup>11</sup>Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr,  
und vergiss dein Volk und deines Vaters Haus,
- <sup>12</sup>Und lass den König deiner Schönheit begehren,  
denn er ist dein Herr, so huldige ihm.
- <sup>13</sup>Und die Tochter Tyrus [wird] mit Gaben [kommen],  
dir werden schmeicheln die reichsten Völker.

von Hitzig erneuerte Aben Esras, nach welcher hinter כִּסֵּא der stat. constr. כִּסֵּא noch-  
mals zu denken ist, Esr 10:13 II Reg 23:17. Der Thron des Königs heisst ein Gottes-  
thron, sofern ein mit Gott zu vergleichender König auf ihm sitzt; diese Gottähnlich-  
keit zeigt sich aber, wie v. 7b ausführt, in der gerechten Regierung des Königs. Mehr-  
fach hat man den Text emendieren wollen; de Lag. liest קִרְנֵי für קִרְנֵי »deinen Thron hat  
Gott für ewig gestützt«. Bruston u. a., von der Tatsache ausgehend, dass אֱלֹהִים für  
früheres יְהוָה steht, vermuten, dass letzteres erst aus אֱלֹהִים korrumpiert sei, der Text also  
ursprünglich gelautet habe: »dein Thron wird sein immer und ewig«, (nach II Sam 7:16  
würde man erwarten קִרְנֵי יְהוָה); noch andere wollen אֱלֹהִים einfach streichen. Gegen alle  
diese Konjekturen spricht der Umstand, dass es sich nach dem Parallelgliede nicht um  
die Dauer der Regierung handelt, sondern um die Gerechtigkeit derselben, vgl.  
auch v. 8a. **8** Bei der Salbung ist nicht an die Königsweihe gedacht, sondern an die  
bei fröhlichen Anlässen, in diesem Fall bei der Hochzeit übliche Salbung, vgl. 23:5 Jes  
61:3. Die Gesellen des Königs sind andere Könige; keinem von ihnen ist solche Freude  
geworden wie dem Gefeierten. Die Lesart יָדֵיבָרָךְ (ohne Jod) ist nur ungenau und darf  
nicht als Singular verstanden werden. Alle Versionen haben den Plural; auch würde  
es unschicklich gewesen sein, wenn der Dichter auf einen Mitbewerber hätte ausspielen  
wollen. **9** Die Kleider des Königs sind so von Wohlgerüchen erfüllt, dass sie gewisser-  
massen daraus bestehn, vgl. Jes 5:12 G-K 141d. — Elfenbeinpaläste, wie I Reg 22:39  
Am 3:15, sind solche, deren Zimmer mit Elfenbein ausgeschmückt sind. Odyss. δ 72. 73.  
— קִרְנֵי hält G-K 87f. für eine verkürzte Pluralform statt קִרְנֵים, vgl. 150:4; wahrscheinlich  
ist letzteres einfach zu schreiben. Bei seinem Herannahen ertönt die Musik. **10** Der  
Plural בָּנוֹת בְּלִילִים geht vermutlich auf die Eine, die dem König ebenjetzt angetraut wird;  
vgl. zu v. 2. — בְּקִרְוֵיֶיךָ mit Auflösung des konsonantischen Jod für בְּקִרְוֵיֶיךָ, wie Baer  
jetzt liest, G-K 24e. Das Dagesch ist ein Dagesch forte dirimens, G-K 20h. Unter  
den קָרִיבֹת »den Teuren« werden meist die Geliebten, d. i. die Haremsfrauen verstanden.  
Aber קָרִיבֹת נָשִׁים sind im Talmud (s. Levy) würdige oder vornehme Frauen, und kein  
alter Übersetzer hat an »die Geliebten« gedacht, deren Erwähnung bei der unmittelbar  
folgenden Anrede an die Gemahlin auch wenig schicklich wäre. Lies בְּקִרְוֵיֶיךָ. Doederlein  
schlug vor בְּקִרְוֵיֶיךָ »unter deinem Gebälk«, vgl. Ctn 117 Gen 19:8. **12** וַיִּחַזַּץ fassen G-K  
109h u. a. als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf, wobei die Worte כִּי הוּא אֲדֹנָיךְ  
wieder (v. 6) als Parenthese gefasst werden müssen: »wenn der K. . . begehrt — denn  
er ist dein Herr, — so huldige ihm«. Einfacher erklärt man mit Olsh. und Ew.: lass  
den König deine Schönheit begehren, d. h. widersetze dich ihm nicht. **13** Gegen die  
zuerst von Aq. und Hier. vertretene Auffassung, nach welcher וְגַם בַּת צֵידֹן Vokativ wäre  
(»und, o Tochter von Tyrus«), die Gemahlin des Königs also eine tyrische Prinzessin,  
spricht die Copula vor בַּת, die sonst nur steht, wenn schon ein anderer Vokativ voran-  
geht. Targ. Sym. (הַ דֵּל θυράτηρ ἢ χαρταῖε δῶρα οἴσει) Luther fassen es richtiger als



- <sup>14</sup>Ganz Pracht ist die Königstochter drinnen,  
aus Goldwirkerei ist ihr Gewand.
- <sup>15</sup>In gestickten Kleidern wird sie zum Könige geführt,  
Jungfrauen hinter ihr her, ihre Freundinnen, werden zu dir gebracht.
- <sup>16</sup>Man führt sie herbei unter Freude und Jubel,  
sie kommen in des Königs Palast.
- <sup>17</sup>An deiner Väter Stelle werden deine Söhne treten,  
du wirst sie zu Fürsten einsetzen in aller Welt.
- <sup>18</sup>Ich will deinem Namen ein Gedächtnis stiften bei allen kommenden Ge-  
[schlechtern,  
darum werden Völker dich preisen für immer und ewig.

Subjekt. Die Tochter Tyrus, letzteres von Sym. missverstanden, ist gesagt wie Tochter Zion, Tochter Babel u. s. w., und bezeichnet die Stadt selbst oder ihre Bewohnerschaft. Der Dichter verstärkt seine Aufforderung an die Braut durch den Hinweis auf die reichen Geschenke, die ihr als Gemahlin des Königs werden dargebracht werden. Tyrus ist besonders genannt als Emporium aller auch für eine Frau begehrenswerten Schätze. Nach dem überlieferten Text steht *וְכִי בַת צִיֹּן* absolut voran: »Und was die Tochter Tyrus anbelangt — mit Gabe werden dir schmeicheln die Reichen des Volks«. Aber der Versbau ist dann sehr unvollkommen. Hinter *בַּת צִיֹּן* wird ein Wort wie *מִבְּנֵי* ausgefallen sein, worauf vielleicht der Pasek hinweist. — *עַם עֲשִׂירֵי אֲדָם* wie *אֲדָמָיִם* Jes 29<sup>19</sup>, vgl. G-K 132 c. **14** *כָּל* wie Job 20<sup>26</sup>. — *בְּרִיחַ* drinnen, nämlich im königlichen Palast, vgl. I Reg 6<sup>18</sup> II Reg 7<sup>11</sup>. Sehr auffallend ist, dass LXX Cod. Vat. und Sin. das Wort *Εσσεβων* wiedergeben, was sonst Transskription von *הַשְּׁבֹן* ist. Dies ist der Name der alten Hauptstadt der Ammoniter, die eine Zeit lang zu Moab gehörte. Aber was für ein König von Hesbon sollte hier gemeint sein? und wie konnte *הַשְּׁבֹן* in *פְּרִימָה* korrumpiert werden? Krochmal u. a. lesen *פְּרִימָה בְּשֵׁבֶטֶת* »Porlen in Gold gefasst ist ihr Gewand«. **15** *רִקְמֹת* sind bunte Stoffe mit eingewirkten oder eingenähten Verzierungen. Das *בְּ* versteht unter den Alten nur Aq. von der Richtung (*εἰς ποικιλία* d. i. zu bunten Teppichen hin); alle andern Übersetzer beziehn es auf die Kleidung der Königin, vgl. *לְהַרְרֵת קִנְיָה* II Chr 20<sup>21</sup>. — Mit dem Schluss von v. 15 wendet sich die Rede wieder an den König. Mit den Freundinnen ist das Brautgefolge gemeint. Duhm will *לְךָ* für *לָהּ* lesen, weil die Freundinnen den König gar nichts angehn. Das ist ehrenwert gedacht; ob es aber die Zustimmung des Königs gefunden hätte? **16** Statt des *בְּשֵׁפָרוֹת* des Textes beabsichtigte der Dichter vielleicht *בְּשֵׁפָרוֹת*, vgl. G-K 130 b. LXX hat don Sing., Hier. den Plural. — Zu der Form *הַמְּבֹרָכָה* vgl. G-K 76 g. **17** Ein Glückwunsch zur Hochzeit an den König. Mögen die Söhne, die aus dieser Ehe geboren werden, den Vätern an Tugenden und Ruhm gleichen. — *בְּכָל הָאָרֶץ*] Andere: im ganzen Lande Israel; aber die Erwähnung der Völker v. 18 spricht für die oben gegebene Auffassung. Es ist eine poetische Hyperbel. **18** Durch sein Gedicht will der Dichter bewirken, dass der Name des Königs ewig fortlebt; dadurch hat er zugleich sich selbst ein monumentum aere perennius errichtet. Zu dem etwas ruhmredigen Schluss bieten Stummess Beduinenlieder, und besonders die Hochzeitslieder, mehrfache Analogieen. Ein späterer liturg. Zusatz mit Anrede an Jahve (JBL 1900 S. 189 ff.) ist v. 18 also nicht. — *יִרְדְּךָ* für *יְהוֹרְךָ*, G-K 53 q.

Das unerschütterliche Gottvertrauen, von dem die Gemeinde auch in schwerster Zeit besetzt ist, und dem der Lohn nicht fehlt, hat in diesem Psalm seinen erhabensten Ausdruck gefunden. In ungestümem Toben haben Heiden den Versuch gewagt, die Stadt Gottes zu entweihen; Er aber hat durch ihre Vernichtung dem Kriege ein Ende gemacht. Noch sind die Spuren der Niederlage zu sehn; mögen die Völker sich nie wieder

46. *Ein feste Burg ist unser Gott.*

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler; von den Korachiten . . . ein Lied.  
<sup>2</sup>‘Jahve’ ist uns Zuflucht und Stärke,  
als Hülfe in Nöten reichlich zu finden.  
<sup>3</sup>Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Erde weicht,  
und die Berge sinken mitten in das Meer.  
<sup>4</sup>Mögen toben, mögen schäumen seine Wasser,  
mögen Berge erbeben bei seinem Übermut, —  
‘Jahve Zebaoth ist mit uns,  
eine Burg für uns ist Jakobs Gott’. Sela.  
<sup>5</sup>Ein Strom, — seine Arme erfreuen die Gottesstadt;  
der Höchste ‘hat seine Wohnung geheiligt’.

zu einem ähnlichen Unterfangen hinreissen lassen, denn Jahve Zebaoth ist Israels Schutz und Schirm.

Der Psalm zerfällt rhythmisch in drei Versgruppen; der Kehrsvers, der die zweite und dritte schliesst, ist hinter der ersten vermutlich nur versehentlich ausgefallen. Inhaltlich lassen sich zwei Teile, v. 2—6 und v. 7—12, unterscheiden, von denen der zweite die geschichtliche Veranlassung feiert, die den Sänger zu dem im ersten Teil ausströmenden Gottvertrauen begeistert hat. Die Veranlassung fand schon zur Zeit Theodorets ein Teil der Ausleger in dem vereitelten Kriegszuge der vereinigten Könige von Damaskus und Ephraim gegen Ahas von Juda Jes 7; ein anderer Teil in der Niederlage des assyrischen Heeres unter Sanherib Jes 36 ff. Der letzteren Datierung haben sich die meisten neueren Ausleger angeschlossen. Das *יהוה צבאות עמנו* des Kehrsverses erinnert an *עָמָנוּ יְהוָה* Jes 8s. 10. Cheyne dagegen will den Psalm dem persischen Zeitalter zuweisen, und Stade meint (wie ähnlich schon Rosenmüller<sup>2</sup>), der Dichter schildere das messianische Weltgericht. In Ps 66s ist 46g nachgebildet.

Metrum: Doppelvierer, aber, jedenfalls im überlieferten Text, nicht streng durchgeführt. Der Kehrsvers ist ein Siebener (3 + 4); vielleicht hiess es ursprünglich

*יהוה אלהי צבאות עמנו*.

v. 4ab ist ein Doppeldreier, 10c ein einfacher Dreier. 5b. 6a und 9b scheint eine Hebung zu fehlen. 5b ist vielleicht *יהוה עליך* zu lesen wie 47s.

2 *נמצאנו* ist Partif. Nif. mit der Bedeutung eines latein. Adjektivs auf *bilis* (G-K 116e). Er hat sich als hülfreichen finden lassen und ist als solcher allezeit findbar; vgl. Jer 2914. 3 *א-ר* ist Subjekt zu *הִתְהַוָּה*, nicht Objekt (»wenn er, nämlich Gott, die Erde wandelt«), s. G-K 115g. *הִתְהַוָּה* geben Aq. Sym. wieder *ἀλλάσσεισθαι*, Hier. *cum fuerit translata terra*. Das Verb bedeutet eigentlich »tauschen«; als Objekt wird zu ergänzen sein: ihre Stätte. — Dem Parallelismus entsprechend bezeichnet 3b *בְּלִב יַמִּים* nicht den Ort wo, sondern wohin die Berge wanken, d. h. sich wankend stürzen, vgl. LXX Vulg. *et transferentur montes in cor maris*. — *יַמִּים* ist Plural der Ausdehnung, G-K 124b. — *בְּלִב יַמִּים* wie Ez 2726. 4 Nach dem überlieferten Text setzen die Imperfecta die Infinitive des v. 3 fort und sind noch abhängig von »darum fürchten wir uns nicht«, vgl. Luther. Ursprünglich aber bildete der Vers wahrscheinlich den Vordersatz zu dem jetzt ausgefallenen Kehrsvers. — Das Singularsuffix in *מַיִמֵי* und *גַּאֲוֵי* geht nicht auf Gott, sondern auf den Extensivplural *יַמִּים*, G-K 132h. Dem Meer wird *גַּאֲוָה* zugeschrieben, ähnlich wie 8910 Job 3811. Aq. *ὑπερηγάρια*. 5 Das Tosen des Meeres reicht nicht an die Stadt Gottes; in ihr fließt ein Strom, der Freude und Schutz gewährt. Da es bei Jerusalem keinen *הַיְיָ* gibt, so ist das Wort bildlich, und zwar vom Strome der göttlichen Gnade zu verstehn (vgl. 369), deren einzelne Erweisungen die vom *הַיְיָ* abgeleiteten, das Land bewässernden *אֲרָבִּיּוֹת* sind, vgl. zu 13. Die sanft fließenden Wasser des Siloah Jes 86 haben vielleicht den Anlass zu dem Bilde gegeben. — *הַיְיָ* ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix wieder aufgenommen, vgl. Job 36; Hier. *fluminis divisiones*. — 5b

- 6 'Jahve' ist in ihr, sie wird nicht wanken,  
 es hilft ihr 'Jahve' um die Morgenwende.  
 7 Völker tobten, Reiche wankten,  
 er rief mit seiner Stimme, die Erde verging.  
 8 Jahve Zebaoth ist mit uns,  
 eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.  
 9 Geht hin, schaut Jahves Taten,  
 der Schrecken auf Erden angerichtet hat,  
 10 Der Kriege beendet bis an das Ende der Welt,  
 den Bogen zerbricht und den Speer abstumpft,  
 Die 'Schilde' mit Feuer verbrennt.  
 11 »Lasst ab und erkennt, dass ich 'Jahve' bin,  
 »erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden«.

wird meistens nach Sym. (τὸ ἅγιον τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ἱψίστου) und Hier. (*sanctum tabernaculum altissimi*) als Apposition zu עַל אֱלֹהֵיךָ aufgefasst; dann müsste aber עַל vokalisiert werden, denn עַל־ךָ ist Adjektiv, nicht Substantiv. Der vorliegende Text scheint nach Jes 19 11 nur bedeuten zu können: die heilige, oder: die heiligste (s. G-K 133 h) unter den Wohnungen des Höchsten. Auch Silo und Gibeon waren einst Wohnstätten Jahves, aber Jerusalem überragte sie an Heiligkeit. Aber auch diese Erklärung scheidet daran, dass der Maskulinplural משכנות nie als Bezeichnung der göttlichen Wohnung gebraucht wird, sondern immer nur משכנות. Die Maskulinform findet sich überhaupt nur einmal Ez 25 4 von den einzelnen Zelten der Wüstenaraber. LXX übersetzten ἡγάσσε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὑψιστος = עַל־ךָ עַל־ךָ עַל־ךָ, eine Lesart, die einen in jeder Hinsicht befriedigenden Sinn ergibt. Die zweite Vershälfte drückt den Gedanken der ersten ohne Bild aus, und nimmt Rücksicht auf die Gefahren, die der Stadt von seiten der Feinde gedroht hatten. Diese hatten die Absicht, die Wohnung des Höchsten zu entweihen (לִלְבֹּ 747); indem aber Er seine Wohnung für heilig erklärte, hat er ihr Beginnen vereitelt, vgl. Jo 4 17. 6 בַּקֶּרֶב לַמּוֹרֶגֶת bedeutet nicht: jeden neuen Morgen (LXX τὸ πρὸς πρωὶ πρωί), was בַּקֶּרֶב לַמּוֹרֶגֶת heißen müsste, Jes 33 2, sondern nach Ex 14 27 Jdc 19 26 Gen 24 63 Dtn 23 12: sobald der Morgen erscheint, d. h. in kurzer Frist, die nicht länger dauert, als bis aus Nacht Morgen wird, vgl. 30 6 Jes 17 14 37 36. 7 Was v. 3. 4 unter einem Bilde und als blosse Möglichkeit ausgesprochen war, das wird hier ohne Bild und als wirklich geschehenes Ereignis vorgeführt. Ein Aufruhr der Völker, vergleichbar dem Toben des Meeres, hat wirklich soeben noch stattgefunden, aber Jahve hat ihm durch sein Dräuen ein schnelles Ende bereitet und sich als zuverlässiger Hort seines Volks bewährt. — בַּקֶּרֶב לַמּוֹרֶגֶת auch 68 34 für sonstiges קֶלֶבֶת, G-K 119 q. — Die Erde verging, d. h. sie löste sich unter dem Feuer des göttlichen Zornes auf. 9 Die Spuren der göttlichen Gerichte über die Feinde sind im Lande noch sichtbar; der Sänger fordert auf, hinauszugehn und sich durch den Augenschein von der Macht Jahves zu überzeugen. — עֲשׂוּתָם, der Plural nur hier, nach LXX τέρατα, d. i. solche Dinge, über die man vor Staunen starr wird, *horrenda*; weniger wahrscheinlich Hier. *solitudines*. 10 Das feindliche Heer, das Jerusalem Verderben drohte, ist mit einem Male vernichtet, und dadurch der Krieg beendet. Der Ausdruck »bis an das Ende der Welt« deutet die völlige Vernichtung des feindlichen Heeres an. Nicht nur Jerusalem und das heilige Land ist numehr gesichert, sondern auch andere Völker haben nicht mehr unter den Kriegszügen der von Jahve unschädlich gemachten Weltmacht zu leiden. — Das Partizip משבית wird durch die Imperfecta fortgesetzt. Neben יִשְׁבֵּר וְיִשְׁרָף erwartet man יִקָּצֵץ oder יִקָּצֵץ. — עֲנָלִיתָ bezeichnet sonst immer die Arbeitswagen, während Kriegswagen עֲנָלִיתָ heißen. LXX haben θυρεούς und Targ. das gleichbedeutende עֲנָלִיתָ (35 2 für hebr. עֲנָלִיתָ, 91 4 für עֲנָלִיתָ). Wahrscheinlich verkannten die Punktatoren das sonst im Hebräischen nicht erhaltene Wort (עֲנָלִיתָ Ez 16 12 sind Ringe), und es ist עֲנָלִיתָ zu vokalisieren. 11 Das Donnerwort Jahves an die Völker, mit dem er sie zur Ruhe bringt. — »Lasst ab«, nämlich von eurem Beginnen, mein



<sup>12</sup>Jahve Zebaoth ist mit uns,  
eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.

47. *Jahve der König über alle Völker.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.

<sup>2</sup>Alle ihr Völker klatscht in die Hände,  
jauchzt 'Jahve' zu mit Jubelruf,

<sup>3</sup>Denn Jahve, der Höchste, ist furehtbar,  
ein grosser König über die ganze Erde.

<sup>4</sup>Er zwang Völker unter uns  
und Nationen unter unsere Füße;

<sup>5</sup>Er wählte uns unser Erbteil aus,  
den Stolz Jakobs, den er liebt. Sela.

Volk vernichten zu wollen, denn ein solches Beginnen ist, weil gegen meine Majestät gerichtet, vergeblich. — בָּרֶחַק deutet Bar Hebr. auf das Land Palästina, das Targum richtiger auf die Bewohner der (ganzen) Erde, vgl. zu v. 10.

47

Die Gemeinde feiert Jahve als ihren König, der aber zugleich König über alle Völker und über die ganze Erde ist. Darum ergeht auch an jene die Aufforderung, an dem Lobpreise Jahves teil zu nehmen; der Sänger sieht die Zeit bereits erschienen, wo auch die Heiden ein Volk Gottes geworden sind.

Dies Gemeindelied scheint seinen Ursprung einem bestimmten äusseren Anlass zu verdanken. Nach v. 9 hat Jahve seinen Sitz auf Zion wieder eingenommen, er hatte ihn also vorher verlassen. Manche Ausleger vermuten, dass ein glücklich beendeter Krieg das Gedicht veranlasst hat. Die nahe Verwandtschaft mit den Psalmen 93—100 einerseits und mit Deuterojesaias andererseits, insbesondere die begeisterten messianischen Hoffnungen des Psalms, die wie ein Echo aus der Schrift dieses Propheten klingen, machen es wahrscheinlich, dass die Wiederherstellung der Gemeinde nach dem Exil und die Erbauung des zweiten Tempels den Sänger zu seinem Liede begeistert hat.

Der Psalm ist in der Synagoge wegen des v. 6 erwähnten Schopharblasens der eigentliche Neujahrpsalm; die Kirche hat das מָלֵךְ v. 6 auf Christus gedeutet, wodurch er zum Himmelfahrtspsalme geworden ist.

Metrum: gemischt. v. 2. 3. 5 Doppelpvierer, v. 4. 6—10 Doppeldreier (v. 8. 10c Seehser).

2 Das Händeklatschen kömmt bei dem Regierungsantritt eines Königs vor II Reg 1112; das ist auch im Psalm der Anlass: Jahve ist König über die Völker geworden v. 9. — 2b ist die מַלְכֵנוּ מִלְכֵנוּ Num 2321 gemeint, die beim irdischen Könige in dem Zuruf מִלְכֵנוּ מִלְכֵנוּ bestand. 3 עֲלֵינוּ wird wie 7856 am natürlichsten als Attribut zu Jahve verstanden; יָרֵא ist Prädikat, und 3b bildet ein zweites Prädikat. Als furehtbar erweist er sich gegen seine Feinde. 4 Ein Beleg der furehtbaren Grösse Jahves ist die ehemalige Unterwerfung der Kananiter unter Israel. 4a scheint eine Reminiszenz aus 1848 zu sein. Die Jussivform מִלְכֵנוּ ist rein rhythmisch, s. G-K 109k. 5 Auch dieser Vers geht noch auf die alte Zeit, als Jahve seinem Volk das Land Kanaan zum Besitztum gab oder auswählte. Wäre an ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit gedacht, durch das israelitisches Land den Heiden entrissen und den Israeliten zurückgegeben wurde, so würde der Dichter für יָרֵא ein anderes Verb gewählt haben, etwa יָשַׁב. — Der Stolz Jakobs, d. i. das, worauf Jakob oder Israel stolz war, ist das herrliche Land Palästina, vgl. Jer 319 Dan 89. Anders Am 68. — מִלְכֵנוּ מִלְכֵנוּ geht auf Jakob und nennt den Grund der Belohnung Jakobs, vgl. Mal 12. Andere beziehn nach Qimehi das Relativpronomen

<sup>6</sup> Aufgefahren ist 'Jahve' unter Jauchzen,  
Jahve unter Posaunenschall.

<sup>7</sup> Lobsinget 'Jahve', lobsinget,  
lobsinget unserm König, lobsinget,

<sup>8</sup> Denn König der ganzen Erde ist 'Jahve'; singet ein Lied.

<sup>9</sup> König ward 'Jahve' über die Heiden,  
'Jahve' hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt.

<sup>10</sup> Edle der Völker versammeln sich,  
ein Volk des Gottes Abrahams.

Denn 'Jahve' gehören die Schilde der Erde; hoch ist er erhaben.

mit weniger Wahrscheinlichkeit auf das Land (גאון) wie 872. **6** Erst jetzt feiert der Dichter ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit. Der Gott, der seinem Volke früher Kanaan verliehen hat, ist soeben unter Jauchzen und Posaunenschall wieder in sein Heiligtum eingezogen, wo ihm ein Dankfest gefeiert wird. Der Ausdruck גי זָהָר ist von der Bundeslade entlehnt, die als Symbol der Gegenwart Jahves und als Unterpfand des Sieges mit in den Krieg zog und nach Beendigung desselben wieder in das Heiligtum auf dem Zion gebracht wurde. Ob aber im Psalm der Ausdruck im eigentlichen Sinne zu verstehn ist, ist zweifelhaft. Wahrscheinlich will der Dichter unter dem altbekannten Bilde nur dem Gedanken Ausdruck geben, dass Jahve die Herrschaft über Zion angetreten hat. Als Jerusalem eingenommen und zerstört wurde, war er von seinem Thron auf Zion herabgestiegen; bei der Rückkehr aus dem Exil nahm er ihn wieder ein, wenn auch nicht unter dem sichtbaren Symbol der nicht mehr vorhandenen Bundeslade. Unter dem heiligen Thron v. 9 ist dem entsprechend der himmlische zu verstehn, vgl. 103 19. **8** גי זָהָר ist ein Lied besonderen Charakters, s. die Einleitung. Dagegen LXX *ψάλατε συνειώς*, Aq. *ψάλατε επιστημότως*, Hier. *canite erudite*; doch kommt ein Partic. act. mit Adverbialbedeutung sonst nicht vor. **9** גי זָהָר ist jubelnder Zuruf beim Antritt der Regierung II Sam 15 10. Bar Hebr. erklärt richtig: Alle, welche die Macht Gottes bisher nicht kannten, haben sie jetzt kennen gelernt. — Den Thron hat Jahve bestiegen, um Gericht über die Heiden zu halten und um seinem Volke zu seinem Recht zu verhelfen. **10** Die Fürsten und Edlen der Völker sind nunmehr Untertanen und Vasallen des wahren Gottes geworden. Das Perf. נִסְחַסָּה bezeichnet eine Handlung, die bereits begonnen hat, und die der Sänger mit dem Auge des Geistes zugleich als endgültig erfüllt schaut, G-K 106n, vgl. 102 23. — עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם kann nur Apposition zu dem Subjekt von נִסְחַסָּה, also zu נְדִיבֵי עַמִּים sein. Die Heiden sind nun selbst Volk des Gottes Abrahams geworden; so Sym. Theod. Hier. Aben Esra (לְהִיְיָוִה עַם). Der Ausdruck ist kühn und bezeichnet den höchsten Gipfel des auf dem Gebiete des alten Testaments erreichten Universalismus. Sollte er deswegen, weil diese Höhe sonst nicht erreicht ist, unmöglich sein? Die Lesart der LXX und des Syr. עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם ist nicht zu gebrauchen, weil נִסְחַסָּה mit לָךְ oder לְךָ konstruiert wird. Auch die zuerst von Hitzig vorgeschlagene, dann aber von ihm selbst zurückgenommene Konjekture עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם im Sinne von *unacum* (de Lag.) befriedigt nicht, da von der Sammlung der Israeliten in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist; »sind vereinigt« heisst נִסְחַסָּה nicht. — Gott Abrahams wird der wahre Gott vermutlich nicht deswegen genannt, weil Abraham ein Vater vieler Völker war (Gen 174 Röm 4 17), sondern weil die Völker, wie einst Abraham, sich von dem götzdienerischen Wesen los machen werden. — עַם gibt den Grund für diese messianische Hoffnung an. Der letzte Grund der Zuwendung der Heiden zum wahren Gott ist der, dass sie tatsächlich sein sind, vgl. 86 9. לְךָ ist das des Besitzers, vgl. I Sam 2 8. — Was unter den Schilden der Erde zu verstehn ist, bleibt ungewiss. Raschi erläutert: Gott vermag die, welche auf ihn vertrauen, zu beschirmen (לְךָ). Danach wäre Jahve selbst der Schild der Erde; aber man müsste lesen עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, vgl. zu 89 19 und König, Syntax 271 d. Aben Esra und viele Neuere erklären Schildo als »Könige«, nach dem Parallelismus 10a »Edle«. Dio

## 48. Dank für Zions Errettung.

<sup>1</sup>Ein Lied, ein Psalm; von den Korachiten.

<sup>2</sup>Gross ist Jahve und preisenswert sehr  
in der Stadt unsers Gottes.

Sein heiliger Berg, <sup>3</sup>schön sich erhebend,  
ist aller Welt Freude;

Der Zionsberg, der äusserste Nord,  
ist eines grossen Königs Stadt.

für diese Bezeichnung gewöhnlich angeführte Stelle Hos 4<sup>18</sup> ist kritisch allerdings nicht sicher. Duhm erinnert an die מְלִיחָה בְּלִי II Sam 127. LXX übersetzen verallgemeinernd *καταιοί*. — 10c haben LXX Aq. Hier. deu Plural: *elevati sunt*.

## 48

Der Inhalt des Psalms ist nahe verwandt mit dem des 46. Jerusalem, die herrliche Gottesstadt, ist vor einer von seiten mächtiger Feinde drohenden Gefahr gnädig verschont geblieben; denn Jahve hat die Feinde plötzlich geschreckt und zermalmt, wie ein Sturm aus Ost eine stolze Flotte vernichtet. Was die Väter von Jahves Taten für Israel in alter Zeit erzählten, das hat die jetzt lebende Generation mit eignen Augen geschaut. Darum ist die Gemeinde im Tempel versammelt und singt Jahves Ruhm. Möge sie sich liebevoll in den Anblick der unversehrt gebliebenen Stadt versenken, um kommenden Geschlechtern von der Macht und gnadereichen Führung Jahves zu erzählen.

Auf die Vernichtung des Heeres Sanheribs und die wunderbare Errettung Jerusalems Jes 36 ff. ist der Psalm bereits von Theod. v. Mops. bezogen; ihm folgen die meisten Neueren. Die Erwähnung der Mehrheit von Königen v. 5 spricht nicht dagegen, s. die Erklärung. Der Psalm weist wie 46 mehrfache Berührungen mit Jes 33 auf, vgl. v. 7 mit Jes 33<sup>14</sup>; v. 8 mit Jes 33<sup>21</sup>; v. 13 mit Jes 33<sup>18</sup>; v. 15 mit Jes 33<sup>22</sup>. Dabei ist zu beachten, dass Jes 33 auch anderweitige Reminiszenzen aus den Psalmen enthält, vgl. zu Ps 12 und 15. Demnach ist Ps 48 älter als Jes 33. — Nach LXX, welche in der Überschrift hinzufügen *δευτέρα σαββάτου*, wurde der Psalm zu ihrer Zeit am Montag gesungen; Sym. bei Bar Hebr. hat statt dessen על הר בשבת, d. i. für den Sonntag.

Metrum: Fünfer. In v. 2. 3. 11. 12. 14. 15 ist die überlieferte Verstrengung unrichtig; die richtige Abtheilung verdanke ich z. T. Duhm. v. 9 scheint der Text etwas stärker in Unordnung geraten zu sein. Zwei Fünfer ergeben sich, wenn man בעיר אלהינו und בעיר יהוה צבאות die Stellen wechseln lässt und אלהים streicht. Aber der Fehler kann auch anderswo liegen.

2 מְלִיחָה = *laudandus* nach G-K 116 e. — מְלִיחָה ist metrisch entbehrlich und vielleicht verstärkender Zusatz eines Lesers. — הוֹרֵר קָדְשֵׁנוּ ist nach der überlieferten Verabteilung und LXX Apposition zu עִיר אֱלֹהֵינוּ. Das Metrum zeigt, dass es zu v. 3 zu ziehn ist als Subjekt des neuen Satzes. 3 Der Sänger preist die Schönheit des heiligen Berges, des Sitzes Jahves, vgl. 50<sup>2</sup> Thr 2<sup>15</sup>. — צִיָּה, nur hier, wird von den alten Übersetzern mit dem nachbibl. צִיָּה »Zweig« (s. Levy), vgl. bibl. צִיָּה »Gespross«, zusammengestellt (Hier. nach Aq. *specioso germine*, danach Luther: ein schön Zweiglein); die Neueren erklären das Wort aus dem arab. *nauf* »Höhe«. Die Verbindung צִיָּה נִיָּה wie צִיָּה נִיָּה Gen 39<sup>6</sup>, vgl. I Sam 16<sup>12</sup> Jer 11<sup>16</sup> Ez 31<sup>3</sup> (G-K 128 x), eigentlich: schön von Erhebung. Der Ausdruck ist im eigentlichen Sinne zu verstehn; der Zionberg ist eine schön emporsteigende Höhe. Hätte der Sänger an die Erhöhung des Zion im geistigen Sinne gedacht wie Jes 2<sup>2</sup> Mich 4<sup>1</sup>, so würde er statt »schön« jedenfalls »hoch« gesagt haben. — Die Worte צִיָּה נִיָּה versteht ein Teil der Ausleger als topographische Angabe: der Zionberg, welcher im äussersten Norden (der Stadt Jerusalem) liegt. Wirklich bildete der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne die Nordostecke des alten Jerusalem. Aber wie überflüssig und zugleich wie frostig wäre solche Angabe. Nach Jes 14<sup>13</sup> be-





Mit Gerechtigkeit ist deine Rechte erfüllt;  
<sup>12</sup>der Zionberg freut sich.  
 Die Töchter Judas frohlocken  
 um deiner Gerichte willen.  
<sup>13</sup>Umwandert Zion, umgeht es im Kreise,  
 zählt seine Türme,  
<sup>14</sup>Habt Acht auf ihren Wall,  
 durchschreitet ihre Paläste,  
 Damit ihr dem künftigen Geschlechte erzählt,  
<sup>15</sup>dass dies 'Jahve' ist,  
 Unser Gott für immer und ewig;  
 er wird uns führen. Nach *Mut*.

#### 49. Das Rätsel vom Glück der Gottlosen.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von den Korachiten, ein Psalm.  
<sup>2</sup>Hört dies, alle Völker,  
 merkt auf, alle Bewohner der Welt,

gekommen, vgl. 46<sup>10</sup>. —  $\text{זֶרַע}$  für  $\text{זָרַע}$  wie II Sam 15<sup>4</sup> II Reg 25<sup>20</sup>. — Die Gerechtigkeit Jahves gereichte den Feinden zur Vernichtung, den Israeliten zur Freude. Dem Sinne nach entsprechen sich die Reihen 11c und 12c einerseits, und 12a und 12b anderseits. Die Anordnung ist chiasmisch. **12** Die Töchter Judas sind die Landstädte, vgl. Num 21<sup>25</sup> Jos 17<sup>16</sup>. **13** Der Sänger fordert die Bewohner Jerusalems auf, sich selbst davon zu überzeugen, dass die Stadt völlig unversehrt geblieben ist; ihre Festungstürme stehn noch alle, ihr Wall ist erhalten geblieben, ihre Paläste stehn in alter Pracht. Mögen die Bürger Jerusalems sich diesen Anblick wohl einprägen, damit sie daraus Anlass nehmen, der kommenden Generation von Jahves Grösse und Gnade zu erzählen. **14**  $\text{לְהַלְלָהּ}$  mit aufgelöstem Mappik nach G-K 91c. —  $\text{זָרַע}$ , nur hier, und die Wurzel in dem Namen des Berges  $\text{זֶרַעִי}$ , bedeutet im nachbibl. Hebr. (s. Levy) durchschneiden, spalten. Das Hif. kommt vor in der Bedeutung »quer hindurchgehn« (durch einen Weinberg). **15** Der Vers nennt das, was die Väter der kommenden Generation erzählen sollen. —  $\text{זֶה}$  dieser, der Zion so wunderbar geschützt hat, ist Jahve, der Gott Israels. —  $\text{עַל-מוֹת}$  gibt zum Texte des Psalms gezogen keinen Sinn, denn es könnte nur bedeuten: er wird uns zum Sterben leiten. Der Syrer (*super mortem*) und einige hebr. Hss. lesen  $\text{עַל-מָוֶת}$ ; aber dieser Gedanke wäre hier ganz unvorbereitet. LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sym. *εἰς τὸ ἀνεπείκτες* lasen  $\text{עַל-מָוֶת}$ ; aber der Plural lautet in der Bibel sonst immer  $\text{עַל-מָוֶתִים}$ ; erst in der Mischna findet sich die weibliche Pluralform in der Bedeutung Äonen. Das Targum und danach Luther versteht  $\text{עַל-מָוֶת}$  im Sinne von  $\text{עַל-מָוֶתִים}$  »die Jugend«, was weder zu belegen ist noch einen befriedigenden Sinn gibt. Vermutlich hat das Wort musikalische Bedeutung (vgl. 91  $\text{עַל-מָוֶת לְבָנִים}$  oder 46<sup>1</sup>  $\text{עַל-מָוֶתִים}$ ) und steht wie Hab 3<sup>19</sup> unter dem Liede, oder hat ursprünglich zu der Überschrift des folgenden Psalms gehört.

#### 49

Das Rätsel (v. 5), das der Sänger vorträgt, und dessen Lösung er verspricht, ist dasselbe, mit dem der Dichter von Ps 73 (vgl. 37) sich abmüht: Warum geht es den Bösen so gut und warum dürfen sie die Frommen bedrängen? Die Antwort lautet: das Glück jenor dauert nur eine Zeit lang; denn unabwendbar steht ihnen das Todesverhängnis bevor. Wie die Tiere storben sie dahin ohne Hoffnung. Droht aber nicht dasselbe Geschick den Frommen? Dem einzelnen Frommen, ja. Die Weisen müssen sterben nicht minder wie die Toren. Aber die Gemeinde der Frommen stirbt nicht, denn Jahve bewahrt sie vor dem Tode und wird sie endlich über die Gottlosen triumphieren lassen. — Abgesehen von der Einleitung v. 2—5 ist der Psalm durch einen Kehrvers in zwei Abschnitte, v. 6—13 und 14—21 zerlegt.

- <sup>3</sup> So Leute wie auch Herren,  
allzumal Reich und Arm.  
<sup>4</sup> Mein Mund soll Weisheit reden,  
und das Dichten meines Herzens Einsicht.  
<sup>5</sup> Ich will mein Ohr dem Spruche leihn,  
bei der Zither mein Rätsel lösen.  
<sup>6</sup> Warum muss ich des Bösen Tage 'sehn',  
'wo mich mit Frevel umringen meine arglistigen [Feinde]'?

Der Sänger wendet sich mit der Aufforderung, seinen Spruch anzuhören, an alle Welt. Denn es handelt sich bei seinem Problem nicht um einfache Privatverhältnisse. Vielmehr stehn sich zwei Klassen innerhalb des Volks gegenüber: die gottlosen Reichen und die armen und von jenen bedrückten Frommen, in deren Namen der Sänger spricht. *Vox ecclesiae super lazaro et divite purpurato* ist der Psalm in einer Handschrift des psalterium Hieronymi überschrieben. Dieser Gegensatz hat zu allen Zeiten bestanden, und es lässt sich aus ihm nicht einmal folgern, ob der Psalm vorexilisch oder nach-exilisch ist. Aber der Anfang, der an das sicher nicht vorexilische Proömium zu den Proverbien erinnert, macht es wahrscheinlich, dass der Psalm frühestens der Zeit des Exils angehört.

Im einzelnen enthält der Psalm für uns noch andere Rätsel als das, welches der Dichter vorträgt. Zum Teil ist dies sicher auf Rechnung des stark korrumpierten Textes zu setzen.

Metrum: Doppeldreier; v. 11c. 12c einfache Dreier.

**3** בני אדם und בני אִישׁ scheint wegen des Parallelgedichtes einen Gegensatz zu bilden. Im Syrischen sind בני נפש (= בני אדם) die gemeinen Leute, s. Land, Anecdota I 37 Mitte (wo sie im Gegensatz zu Königen stehn). בני אִישׁ sind dann die Vornehmen, vgl. 43. Die Aufzählung in den beiden Gliedern ist chiasmisch. Reich und Arm erklärt Targ., dem Sinn gemäss richtig, als Ungerechte und Gerechte; um das Schicksal beider Klassen handelt es sich im Psalm. **4** הַדְּבִירָה ist vermutlich Singular mit der seltenen Endung *oth*, s. Ges. Buhl s. v. — Statt הַדְּבִירָה las Origenes הַדְּבִירָה. — הַדְּבִירָה betrachten alle alten Übersetzer als zweites Objekt zu יִדְבֵר. Neuere sehn הַדְּבִירָה als Subjekt und הַדְּבִירָה als Prädikat an: »Und das Dichten meines Herzens ist Einsicht«. Der Plur. wie 78 72. **5** Der Sänger will sein Ohr neigen, um einen Spruch zu vernehmen, der ihm von oben zugeraunt wird, und ihn dann seinerseits vortragen und auslegen; vgl. Pindar: *μαντεύεο Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἔγωγ*. Der Dichter bezeichnet also die von ihm vorgetragene Lösung des Rätsels als eine ihm zu teil gewordene göttliche Offenbarung. Bei Zitherbegleitung trägt er seine Offenbarung vor ähnlich wie die alten Propheten, I Sam 10 5 II Reg 3 15. Auch die Sphinx singt (*ᾄδει*) ihr Rätsel. **6** Der Dichter legt sein Rätsel vor. Nach dem jetzigen Text אִישׁ אִישׁ, wonach er erklärt, sich nicht fürchten zu brauchen, handelt es sich jedoch garnicht um ein Rätsel. Der Dichter meinte אִישׁ, und die Frage besagt dasselbe wie die Klage 73 3 שְׁלֹמֹה רִשְׁעִים אִישׁ. Die falsche Vokalisation wurde durch v. 17 veranlasst. Die Tage des Bösen sind die Tage, an denen er herrscht und wohl auf ist, anders 94 13. Dass der Fromme dies ansehen muss und darunter leidet, ist das Rätsel, das den Dichter bewegt. Die Lösung folgt v. 8 ff. Wellh. irrt, wenn er meint, אִישׁ würde zu übersetzen sein: »warum soll ich mich laben am Tage des Unglücks«. אִישׁ wird auch gebraucht von dem Sehen, das schmerzliche Gefühle hervorruft, Gen 44 34 21 16 Est 8 6. רָע = der Böse, wie 55. — 6b enthält eine nähere Erläuterung des vorhergehenden בְּיַד רָע in der Form eines Umstandsatzes, G-K 156 d. Die Zeit der Herrschaft des Bösen ist zugleich eine solche, da der Fromme von Gewalttat Hinterlistiger umgeben ist. אִישׁ heisst überall die Ferse oder metonymisch die Fussspur. Danach wird אִישׁ אִישׁ meistens nach LXX (*ἡ ἀνομία τῆς πτέρου μου κυκλώσει με*) Hier. Sym. erklärt: [wenn] die Schuld meiner Tritte [d. h. meine Fehlritte] mich umgibt. Aber abgesehen



- <sup>7</sup>Die sich auf ihre Macht verlassen,  
und sich ihres grossen Reichtums rühmen? —  
<sup>8</sup>Nur wird keiner 'losgekauft werden',  
er kann Gott sein Lösegeld nicht zahlen,  
<sup>9</sup>(Denn zu schwer ist der Loskauf ihrer Seele,  
und so unterlässt er es für immer)

von der Sonderbarkeit dieses Ausdrucks handelt es sich nicht um die Sünde des Sängers, unter der er zu leiden hat, sondern um die seiner Feinde. Auch gewinnt man bei dieser Auffassung für **הבטחה** v. 7 keinen Anschluss. Nach dem Syrer und einem Araber, welche **עקבי** »meine Feinde« übersetzen, erklären Hitzig, Del. u. a.: »Wenn die Sünde meiner Widersacher mich umringt«. Der Ausdruck wäre, wenn auch ungewöhnlich, so doch verständlich. Aber für **עקב** lässt sich die Bedeutung »Widersacher« nicht nachweisen, und es ist zweifelhaft, ob der Syrer die jetzige Vokalisation befolgte. Origenes transskribierte *ων ακουββαι ιεσουββουνει* d. i. **עֲקֵבֵי יְהוָה**. Dies gibt einen vortrefflichen Sinn. **עקב** ist mit dem doppelten Akkusativ konstruiert nach G-K 117dd. **עקב**, Jer 17<sup>9</sup> von dem trügerischen Herzen gebraucht, bezeichnet im Psalm die hinterlistigen Feinde, die den Sänger umgeben und ihm auf jede Weise zu schaden suchen. Der Ausdruck wie 102<sup>9</sup> **יְהוָה עֲקֵבֵי**. 7 Die Feinde werden hier als solche charakterisiert, die auf ihren Reichtum poehen. Das Partizip **הבטחה** wird in 7b durch das Verb. fin. **יְהוָה עֲקֵבֵי** fortgesetzt. — Lies **עקב**. 8 Die Lösung des Rätsels. Der Reichtum der Gottlosen reicht doch nicht aus, wenn es sich darum handelt, vom Tode zu lösen. — Den überlieferten Text **אין** übersetzten LXX Sym. Syr. vgl. Luther: »ein Bruder löst nicht (jemanden)«; Hier. und im Anschluss an ihn die meisten Neueren: *fratrem redimens non redimet vir* (das Partiz. *redimens* als Wiedergabe des Inf. abs. **יְהוָה עֲקֵבֵי**). Jedoch erwartet man den Gedanken, dass der Reiche sich selbst nicht erlösen kann. Ferner wäre die betonte Stellung von **אין** im Anfang des Satzes ungerechtfertigt; sie würde den absurden Gedanken involvieren, dass der Mann (der Reiche) einen andern als seinen Bruder allerdings lösen könne. Auch würde bei dieser Erklärung das Suffix bei **אין** (**אין**) nicht entbehrt werden können, wie denn auch meistens bei dieser Auffassung (z. B. vom Targum) ohne weiteres ergänzt wird »seinen Bruder«. Endlich erwartet man zu Anfang von v. 8, welcher den Gegensatz zwischen dem Reichtum der Gottlosen und ihrem endlichen Schicksal ausspricht, eine Partikel, die diesen Gegensatz andeutet, vgl. z. B. 73<sup>18</sup>. Diese Partikel gewinnt man und entgeht zugleich den genannten Schwierigkeiten, wenn man mit Ewald auf Grund einiger Handschriften **אין** für **אין** liest, oder annimmt, dass **אין** ungenau für **אין** geschrieben ist, wie Ez 18<sup>10</sup>. 21<sup>20</sup>. (Der Midrasch fasst **אין** als »Wehe«, wie Ez 6<sup>11</sup>). Diese Auffassung des **אין** (**אין**) macht nun aber weiter nötig, **אין** als Nifal auszusprechen. Die Partikel **אין**, ebenso wie v. 16 gebraucht, wo auch **אין** wieder auftritt, dient dazu, die Macht des Reichen zu beschränken; und grade in dieser Beschränkung zeigt sich, dass sein Glück nur ein Scheinglück ist, denn durch all' seinen Reichtum wird er nicht (vom Tode) befreit. Das Nifal **אין** kann als Passiv oder als Reflexiv (»er befreit sich nicht«) aufgefasst werden; die letztere Bedeutung ist die ursprüngliche. Wegen des Inf. abs. Qal neben dem Verb. fin. im Nifal vgl. G-K 113w. — **אין**, sonst vor dem Verb. fin., steht hier vor dem Inf. abs. wie Gen 34 Am 9<sup>8</sup>. — **אין** ist Ex 21<sup>30</sup> die Busse (*multa*), die jemandem auferlegt wird als Ersatz für die andernfalls zu erleidende Todesstrafe. Dass der Psalmist jene Stelle im Auge hat, folgt daraus, dass parallel mit **אין** an beiden Stellen **אין** gebraucht wird. Das Suffix in **אין** beziehn LXX (*ἐξλασμα ἑαυτοῦ*, al. *αυτου*) wohl richtig auf den Reichen. Zur Erläuterung dient ein assyrisches für einen Kranken an die Gottheit gerichtetes Gebet bei Jeremias, Kultustafel von Sippar, S. 27 »Nimm an sein Geschenk, nimm sein Lösegeld«, (*liké pidésu* = hebr. **אין**). Vgl. ferner eine moderne arabische Leichenklage bei Wetzstein in Ztschr. f. Ethnologie, Bd. 5 S. 298:

- <sup>10</sup> Dass er noch für die Dauer lebe,  
die Grube nicht sehe.  
<sup>11</sup> Denn er sieht Weise sterben,  
zumal Tor und Narr vergehn,  
Und andern hinterliessen sie ihre Macht.  
<sup>12</sup> 'Gräber' sind ihre Häuser für ewig,  
ihre Wohnungen für alle Geschlechter,  
Sie, die mit ihrem Namen Ländereien benannten.  
<sup>13</sup> Und der Mensch, in Herrlichkeit, bleibt nicht,  
wird gleich den Tieren, sie müssen verstummen.

»Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich ich zahlte das Lösegeld!

Löst mich, teure Blutsverwandte, mit feingliedrigen Rossen!

Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich, ich zahlte das Lösegeld!

Löst mich, meine lieben Brüder, mit jungfräulichen Mädchen!«

9 Über die Form  $\text{לְחַיֵּיךָ}$  vgl. G-K 69f. Die Bedeutung ist entweder, dass die Lösung zu teuer (ISam 26<sup>21</sup>) oder zu schwer (139<sup>17</sup>) ist. — Das Pluralsuffix in  $\text{לְחַיֵּיךָ}$  erklärt sich daraus, dass der Reiche ein Kollektivum ist. —  $\text{וְהָרַב}$  erklärt Hier. (*sed quiescet*) und ähnlich das Targ.: er hört auf zu existieren. Nach der Massora, welche Num 9<sup>13</sup> vergleicht, bedeutet es: der Reiche unterlässt den unnützen Versuch, sein Leben loszukaufen. Das Perf.  $\text{וְהָרַב}$  ist ein konsekutives. 10 Der Jussiv  $\text{וְיִי$  ist vermutlich abhängig von 8b, wobei dann v. 9 eine Parenthese sein muss. Andere fassen die Kopula vor  $\text{וְיִי}$  konditional oder konzessiv, und  $\text{וְיִי}$  in v. 11 adversativ, so dass der Sinn wäre: »Und lebte er noch fort eine Ewigkeit, schaute nicht die Grube: er wird sie schauen; Weise sterben u. s. w.«. Sententia satis ieiuna (Rosenm.). Wellhausen streicht v. 10 als Glosse zu v. 8. Duhm endlich zieht  $\text{וְיִי וְיִי}$  zu v. 9: »und abstehn muss er für immer, noch weiter zu leben«, ein »greuliges« hebräisch. Wahrscheinlich ist der Text in v. 9. 10 stärker korrumpiert, zumal da auch das Metrum nicht in Ordnung ist. 11 Die Gewissheit des dem gottlosen Reichen bevorstehenden Todes wird begründet. Er selbst sieht, wie alle, die Weisen nicht minder wie die Toren, sterben müssen. So kann auch er diesem Schicksal nicht entgehn, und wie jene muss er seine Güter anderen hinterlassen. — 11b hat eine Hebung zu viel. 12 Die Texteslesart  $\text{וְיִי קְרָבָם וְיִי}$ , welche Aq. Sym. Hier. vorfanden, wird erklärt: »Ihr Inneres, d. i. ihr Sinn, ihre Meinung ist, ihre Häuser würden ewig dauern«. Aber  $\text{קְרָבָם}$  kommt in dieser Bedeutung sonst nicht vor. Augenscheinlich ist nach LXX Syr. Targ. Midrasch  $\text{קְרָבָם קְרָבָם}$  für  $\text{קְרָבָם}$  zu lesen, eine Lesart, die auch Qimchi noch bekannt war, vgl. Koh 12<sup>5</sup>. Der Plural »ihre Häuser« ist ebenso zu erklären wie das Suffix in v. 9 und geht auf die Reichen, ist hier aber veranlasst durch die verschiedenen Subjekte in v. 11, denn freilich steht es ja in dieser Beziehung mit den einzelnen Weisen nicht anders als mit den gottlosen Reichen, vgl. zu v. 16. — 12c  $\text{וְיִי קְרָבָם וְיִי}$  fasst schon Sym. (*ὀνομασάντες ἐπ' ὀνομασταν αὐτῶν τὰς γυλας*) richtig als einen untergeordneten Satz, der die frühere Herrlichkeit der jetzt in den Gräbern liegenden Reichen schildert. Als Beispiele für das, was der Dichter hier von den Reichen aussagt, führt Raschi Antiochia an, das nach Antiochus, und Seleucia, das nach Seleucus benannt wurde, sowie Gen 4<sup>17</sup>, vgl. Jdc 18<sup>29</sup>. Aber es handelt sich nicht um Städte, auch nicht um Länder ( $\text{אֶרֶצוֹת}$ ), sondern um Ländereien, Güterkomplexe, an denen der Name der Besitzer gehaftet zu haben scheint. Der Plural  $\text{אֶרֶצוֹת}$  nur hier. — Lies des Metrums wegen  $\text{לֹא}$  statt  $\text{לֹאֵי}$ . 13 Der Kehrvers, etwas verschieden von v. 21, führt in einem kurzen Wort den Gedanken aus, dass der Reiche sich in Bezug auf sein endliches Schicksal nicht von dem Vieh unterscheidet, vgl. Koh 3<sup>18. 19</sup>.  $\text{וְיִי קְרָבָם}$  scheint nach Analogie von 25<sup>13</sup> zum Prädikat zu gehören; da es aber v. 21 sicher zum Subjekt gehört, wird man es auch v. 13 zu  $\text{אֶרֶצוֹת}$  zu ziehn haben: der Mensch, wenn er auch in Pracht und Herrlichkeit lebt, hleibt nicht.  $\text{וְיִי}$  wie Prv 19<sup>23</sup>. Unrichtig lasen LXX Syr.

- <sup>14</sup>Das ist das Schicksal derer, die in Zuversicht leben,  
und derer, die ihnen 'nachlaufen so wie sie'. Sela.  
<sup>15</sup>Wie eine Schafherde 'steigen' sie zur Unterwelt hinab,  
der Tod weidet sie;  
Und Fromme werden über sie herrschen am Morgen  
. . . . .

וְיָדֹן wie v. 21; die Texteslesart bezeugen Sym. Hier. Targ. — נִדְמוּ fassen die meisten Neneren als Relativsatz: »welche hingewürgt werden«; jedoch müsste es dann nach Analogie von 42<sup>2</sup> heissen נִדְמוּ מוֹת; auch wäre die Anwendung des Wortes נִדְמוּ (»sie werden zum Schweigen gebracht«) auf die Tiere auffallend. Mit den Versionen bezieht man es daher besser auf das Kollektivum מְדַמֵּי. 14 ff. Noch einmal wird das Schicksal der Reichen und ihrer Anhänger hervorgehoben, um das entgegengesetzte schöne Los der Frommen v. 16 desto deutlicher hervortreten zu lassen. 14 וְיָדֹן geht auf das Vorgehende, vgl. Job 18<sup>21, 20<sup>29</sup></sup>. — כִּסֵּל לְמִי ist ein Relativsatz G-K 155e, und ebenso das zweite Verglied. — בְּצִדְקָה ist das Selbstvertrauen der Reichen, die nicht an ihr Ende denken, vgl. Job 31<sup>24</sup>. — Den überlieferten Text in 14b übersetzt Sym. οἱ δὲ μετ' αὐτοῖς λόγον αὐτῶν εὐδοκῆ-  
σουσαν, Del. nach Hitz. »und derer, die nach ihnen, d. i. wenn sie gesprochen, oder all-  
gemeiner: hinter ihnen drein, d. i. in ihre Fusstapfen tretend, Gefallen haben an ihrem  
Munde, d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden«. Aber der Ausdruck »hinter  
ihnen her an ihrem Munde Gefallen haben«, wäre sehr auffallend; auch ist im vorher-  
gehenden nicht sowohl von den Worten als von dem Verhalten (dem Selbstvertrauen) der  
Reichen die Rede gewesen. Hier. übersetzt nach Aq. *et post eos iuxta os eorum current*,  
also וְיָדֹן und מְדַמֵּי. Ersteres passt gut zu אֲחִירֵיהֶם; dagegen ist מְדַמֵּי, von Aq. Hier. un-  
geschickt buchstäblich übersetzt, soviel wie מְדַמֵּי Job 33<sup>6</sup>. So bereits Qimchi alternativ  
unter Vergleichung von Ex 12<sup>4</sup>. 15 Das Todesgeschick der Reichen (וְיָדֹן) wird weiter  
ausgemalt. Mit כִּסֵּל לְמִי wird die Vergleichung von v. 13 wieder aufgenommen. Zur Erläute-  
rung des Bildes vergleicht Cheyne eine Stelle aus der Hamasa (Freitag p. 375. II 21),  
wo ein von einer Seuche betroffener Stamm mit einer Kamelherde verglichen wird mit  
dem Tod als Hirten, zu dessen Stall sie alle eingeht müssen, die einen früher, die  
andern später. — וְיָדֹן von וְיָדֹן wie 73<sup>9</sup> = וְיָדֹן. LXX Aq. Hier. (*in inferno positi sunt*)  
Qimchi u. a. geben dem Verb intransitive Bedeutung, die sonst freilich nicht nachweis-  
bar ist. Andere betrachten als Subjekt das unbestimmte »man«: man legt sie in die  
Unterwelt; jedoch müsste es dann וְיָדֹן heissen. Zudem ist 88<sup>7</sup> וְיָדֹן mit אֶן konstruiert,  
nicht mit לֵ. Unter Vergleichung von Prv 21<sup>8</sup> emendiert Graetz וְיָדֹן von וְיָדֹן »hinab-  
sinken«. Da aber jene Stelle selbst kritisch zweifelhaft ist (s. Nowack), so liest man  
nach Job 21<sup>13</sup> besser וְיָדֹן, Imperf. von וְיָדֹן (vgl. Dillman ad l.), wofür auch das parallele  
Imperf. וְיָדֹן spricht. — Der Tod ist personifiziert als Hirte. Das Weiden versteht  
Luther unrichtig vom Abnagen des Fleisches, wenn auch ein arabischer Dichter von den  
»Zähnen des Todes« spricht; vielmehr treibt der Tod die Schatten der gottlosen Reichen  
wie eine willenlose Herde vor sich her. — Inwiefern die Frommen über die verstorbenen  
Reichen herrschen werden (vgl. Jes 14<sup>2</sup>), hat der Dichter nicht gesagt. Man wird an  
den Triumph denken müssen, der den Rechtschaffenen über die Gottlosen durch die Tat-  
sache des Todes der letzteren zu teil wird. Noch stärker heisst es Mal 3<sup>21</sup>: »Ihr werdet  
die Gottlosen zertreten«. Übrigens muss וְיָדֹן vokalisiert werden. — Der Morgen ist  
nicht der Auferstehungsmorgen, sondern der Tag, an dem den Frommen die Sonne des  
Heils aufgeht, Mal 3<sup>20</sup> Ps 46<sup>6</sup>. — Die folgenden Worte sind augenscheinlich korrump-  
tiert und nicht mehr zu verstehn. Dafür spricht auch der Umstand, dass das Metrum  
versagt. וְיָדֹן (so Aq. Hier. Syr. Targ.) ist ein Bild (Götzenbild) Jes 45<sup>16</sup>. LXX ἡ βοήθεια  
αὐτῶν, Sym. τὸ κρατερόν αὐτῶν lasen das Qere, womit aber kein erträglicher Sinn er-  
reicht wird. Das Kethib erklärt man: »und ihre Gestalt zehrt die Unterwelt ab«, wört-  
lich: »ist zum Verzehren (G-K 114h) der Unterwelt«. Etwas Ähuliches wird der Dichter



- <sup>16</sup>Nur meine Seele wird 'Jahve' erlösen,  
denn der Hölle Arm wird er mich entreissen. Sela.
- <sup>17</sup>Zage nicht, wenn einer reich ist,  
wenn seines Hauses Herrlichkeit auch gross;
- <sup>18</sup>Denn bei seinem Tode nimmt er das alles nicht mit,  
seine Herrlichkeit steigt nicht ihm nach hinab.
- <sup>19</sup>Ob er seine Seele in seinem Leben segnet,  
und man dich lobt, weil du dir gütlich tust, —
- <sup>20</sup>Sie wird zum Geschlecht seiner Väter kommen,  
die in Ewigkeit das Licht nicht sehn werden.
- <sup>21</sup>Der Mensch, in Herrlichkeit, doch ohne Verstand,  
wird gleich den Tieren, sie müssen verstummen.

gesagt haben, aber gewiss hat er sich deutlicher ausgedrückt. — לִי מוֹבֵל לִי erklären einige: aus ihrer Wohnung, d. i. aus der Wohnung, welche die Gestalt hat. Aber was ist das für eine Wohnung? Andere: so dass sie (die Gestalt) keine Wohnung mehr hat. Noch andere wollen מוֹבֵל oder מוֹבֵלֵי lesen und שֹׂאֵלֵי damit verbinden: »Die Unterwelt ist für sie (für die Gestalt) Wohnung«. Aber ein Wort מוֹבֵלֵי gibt es nicht. Wellh. liest לִי מוֹבֵלֵי. Lucian bietet ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξώσθησαν, vgl. 3613; ähnlich Syr. Doch ist dies wohl nur ein Versuch, irgend einen Sinn herauszubringen. 16 אֵל beschränkt den Gedanken der Allherrschaft des Todes, vgl. v. 8. Es gehört logisch zu אֵלֵינוּ, G-K 153. Der Sänger weiss, dass Jahve ihn dem Geschick, das den gottlosen Reichen droht, entreissen wird. Dies ist die andere Seite der Lösung des Rätsels. זֶה muss notwendig hier dieselbe Bedeutung haben wie v. 8, also von der Befreiung von oder der Bewahrung vor dem Tode verstanden werden. Dass der Sänger nur einer augenblicklich drohenden Lebensgefahr zu entgehn hofft, ist durch nichts angedeutet; auch wäre das eine wenig befriedigende Lösung des Rätsels. Andererseits wäre die Erwartung, dass Jahve ihn wie Henoch hinwegnehmen wird (so Qimchi), doch zu kühn. Als einzelner wird auch er sterben v. 11. Nur wenn er im Namen der frommen aber duldbenen Gemeinde spricht, welche die Gewähr dauernden Bestandes hat, ist sein Satz gültig. Vgl. Hos 13 14. אֵלֵינוּ im Munde der Gemeinde wie 111. מוֹבֵל לִי ist mit dem Syr. zu 16 b zu ziehn. Die invertierte Stellung des לִי wie 1282. Nach der überlieferten Akzentuation übersetzen Ew. Hitz.: »Gott wird meine Seele erlösen aus der Hand der Unterwelt, wenn sie mich fasst«. Jedoch spricht gegen diese Auffassung der Umstand, dass שֹׂאֵלֵי sonst (auch Job 266) Gen. fem. ist. »Er (Gott) wird mich aufnehmen« müsste heissen יִרְאֵנִי 27 10. 17 Nachdem die Gewissheit der Errettung der Gemeinde vom Todesgeschick gegenüber dem sicheren Untergange der Gottlosen konstatiert ist, besteht für jene kein Anlass mehr, angesichts der zeitweiligen Herrschaft dieser (v. 6) zu zagen. Die Anrede fasst man nach Aben Esra am besten als Selbstanrede. 18 Die Negation לֹא gehört zum Verbum, Jer 137. Der Artikel in הַכֵּל weist hin auf den genannten Reichtum des Gottlosen. כְּבוֹדוֹ ist der כְּבוֹד בֵּיתוֹ v. 17. 19 Wenn dieser Vers den Grund für v. 18 enthielte (»weil er sich bei Lebzeiten gütlich tat«), so müsste statt יִבְרַךְ das Perf. בִּרַךְ stehn. לִי setzt also einen Fall wie v. 17, IISam 16 10. Den Nachsatz bildet v. 20. Wenn der Reiche es auch in seinem Leben gut hat, er muss davon, hinab in die Unterwelt zu seinen Vätern. נִשְׂאֵי יִבְרַךְ erklären Aben Esra und Bar Hebr. nach Dtn 29 18 richtig: er lebte vergnügt, ass und trank, vgl. Lk 12 19. — 19 b ist Anrede des Dichters an den Reichen. Subjekt in יִבְרַךְ ist die törichte Menge, die selbe wie 14 b. 20 Subjekt zu הַבָּוִי muss wegen des Suffixes in אֲבוֹתָיו die Seele sein; so LXX. Dagegen Aq. Sym. Theod. Sexta Targ. venies; doch müsste dann אֲבוֹתָיו gelesen werden. Im Gegensatz zu den Schmeichlern, die den Reichen wegen seiner Genussucht lobten, hält der Dichter ihm sein unabwendbares trostloses Geschick vor Augen. — Das Geschlecht der Väter bezeichnet die bereits verstorbenen gottlosen Vorfahren des Reichen, die für ewig im Grabesdunkel sind, und mit denen der gleichgesinnte Nachkomme vereinigt werden wird. 20 b ist Relativsatz; richtig

## 50. Vom rechten Opfer.

<sup>1</sup>Ein Psalm von Asaph.Die Gottheit, Gott, Jahve redet und ruft die Erde,  
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.<sup>2</sup>Von Zion, der Schönheit Krone,  
leuchtet 'Jahve' auf . . .<sup>3</sup>Unser Gott kommt und kann nicht schweigen;  
Fressendes Feuer geht vor ihm her,  
und rings um ihn stürmt es gewaltig.

Sym. οὐ βλέποντες. 21 Der Kehrsers v. 13 kehrt mit leichter Abwandlung wieder. Statt יִלֵּךְ בֵּלֵּי־יִלֵּךְ heisst es hier וְלֹא יִבְרַךְ. Dies ist neben בִּיקֶר eine zweite attributive Bestimmung zu אֱרֶם. Der Dichter berichtigt den Gedanken von v. 13 dahin, dass nicht jeder Reiche den Tieren gleicht, sondern nur der, welcher seinen Reichtum unverständig gebraucht.

## 50

In Feuer und Sturm, den Symbolen seiner Majestät, erseht Jahve, um mit seinem Volk zu rechten. Seine Anklage bezieht sich nicht auf Vernachlässigung des äusseren Gottesdienstes; bringt doch Israel Opfer die Menge dar. Aber die Tieropfer haben für Jahve keinen Wert, da er ihrer nicht bedarf; er verlangt statt dessen Opfer des Danks und des Gebets. Mit einem neuen Ansatz v. 16 wendet sich die göttliche Strafrede in verschärftem Ton an eine besondere Klasse im Volk, an die Heuchler, die Jahves Worte beständig im Munde führen, aber durch ihren lasterhaften Wandel ihre eignen Worte Lügen strafen. Mit ernster Drohung an die Frevler, zugleich aber auch mit einer frohen Verheissung an die Folgsamen schliesst der Psalm, der wie ein Echo von Jes 1 klingt; vgl. Meh 66—8.

Als der Psalm gedichtet wurde, bestand der Tempel mit seinem Opferkultus, s. v. 8; es fragt sich, ob es der vor- oder der nachexilische Tempel war. Nun klagt Mal 17. 8 über mangelhafte Opfer, also wird der Dichter jedenfalls nicht in dessen Zeitalter gelebt haben. Die Bezeichnung Zions als Krone der Schönheit v. 2 passt besser auf den ersten als auf den zweiten Tempel, s. Esr 312. Zudem scheint Thr 215 eine Reminiszenz ans Ps 50<sup>2</sup> zu sein. Die Kenntnis des Gesetzes und das Prunken mit ihr v. 16 erklärt sich am natürlichsten aus der Zeit nach der Reformation des Josias 622. Demnach wird der Psalm aus den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung Jerusalems (586) stammen.

Metrum: Doppeldreier; v. 1a Seehser; v. 1b. 3a. 7c. 16a. 21c. 23a einfache Dreier.

Die Verse 1—4 sind eine poetische Erweiterung von Dtn 33<sup>2</sup>, die dazu dient, die Aufmerksamkeit für die folgende Offenbarung anzuregen. 1 Die drei Gottesnamen sind durch drei distinktive Akzente von einander getrennt; ebenso Aq. Sym. Theod. Hier. (*fortis, deus, dominus*), vgl. Jos 22<sup>22</sup>; die Auffassung der LXX (*θεός θεῶν κύριος*) würde יְהוָה יְהוָה oder יְהוָה יְהוָה verlangen. Die Häufung der Namen oder Titel dient dazu, die Majestät Gottes zu kennzeichnen. Sie ist für den antiken Geschmack nicht etwa »unerträglich« (Kantzschn), sondern gehört »in eine sehr frühe Stufe der sakralen Sprache«, und ist auch in anderen Religionen mit Zähigkeit bis in die spätesten Zeiten festgehalten; s. Maas, Orpheus S. 199 ff. — Gott ruft alle Welt herbei, nicht um sie zu richten, denn das Gericht ergeht nur über Israel, sondern um Zeuge desselben zu sein. 2 Zion als Krone der Schönheit wie 48<sup>3</sup> Thr 215 JSir 4512 IMak 212, wo der Tempel *ἡ καλλονὴ ἡμῶν* heisst, vielleicht mit Beziehung auf den Psalm. Von Zion her lässt der Dichter Jahve erscheinen, weil er dort sein Heiligtum hat, in dem er gegenwärtig ist, vgl. 14<sup>7</sup>. — In 2b fehlt eine Hebung. 3 <sup>3</sup> drückt hier schwerlich einen Wunsch aus, da ja nach 3b Jahve bereits tatsächlich im Wetter (Job 38<sup>1</sup>) erscheint; es dient vielmehr als Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht gesehehen kann, G-K 109e. Wellh. dagegen

- <sup>4</sup>Er ruft dem Himmel droben zu,  
und der Erde, sein Volk zu richten.
- <sup>5</sup>»Versammelt mir meine Frommen,  
»die meinen Bund unter Opfer geschlossen«.
- <sup>6</sup>Da verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit,  
denn 'Jahve' ist Richter. *Sela.*
- <sup>7</sup>»Höre, mein Volk, und lass mich reden,  
»Israel, und lass mich dich mahnen,  
»'Jahve', dein Gott, bin ich.
- <sup>8</sup>»Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen,  
»sind doch deine Brandopfer immer vor mir.
- <sup>9</sup>»Ich nehme nicht aus deinem Hause den Farren,  
»aus deinen Hürden Böcke;
- <sup>10</sup>»Denn mein ist alles Wild des Waldes,  
»und die Tiere auf den Bergen der Tausende.
- <sup>11</sup>»Ich kenne jeden Vogel der Berge,  
»und was sich auf der Ebne bewegt, ist mir gegenwärtig.

streicht die Worte *וְאֵל יְהוָה וְאֵל יִשְׂרָאֵל* als einen an den Rand geschriebenen Seufzer eines alten Lesers. — Über das Fem. *וְשִׁמְרָהּ* bei einer Naturerscheinung vgl. G-K 144 c. 4 Himmel und Erde sollen die Schuldigen herbeirufen und zugleich Zeugen des Gerichts sein, Jes 12 Dtn 42c. 312s. — *וְעַל* meistens Präposition, hier als Adverb, wie Gen 2739. 4925, für *וְעַל* I Reg 823 Jes 45s. — Subjekt zu *וְעַל* ist Gott. 5 Die Anrede ergeht nach v. 6 an Himmel und Erde, die Vollzieher des göttlichen Willens sind. — *הַסְדִּירִים* heissen die Israeliten hier nicht, weil sie wirklich fromm sind, denn ihr Mangel an wahrer Frömmigkeit soll ja eben gerügt werden, sondern das Wort ist gewissermassen ein Titel der Israeliten (wie 792), der 5b erklärt wird; sie heissen *הַסְדִּירִים*, weil sie durch die Bundschliessung in ein bestimmtes Verhältnis zu Jahve getreten sind. 5b ist eine Hinweisung auf den Abraham- (Gen 1518) oder Sinai-Bund (Ex 245). Das Partiz. geht auf die Vergangenheit nach G-K 116d. 6 Die Himmel vollziehn den göttlichen Befehl, indem sie die göttliche Gerechtigkeit preisen und somit gewährleisten, dass das Gericht ein unparteiisches sein wird. — 6b ist Begründung von *וְעַל*, vgl. LXX Hier. *quia deus iudex est*. Andere beziehen das Part. *וְעַל* auf die Zukunft und lassen vor 6b *וְעַל* fortwirken: »dass Jahve richten will«. 7 Das Gericht beginnt, indem Jahve selbst als Kläger und Ermahner auftritt. Er hat ein Recht hierzu, weil er Israels Gott ist. »Jahve, dein Gott« mit Anspielung auf das erste Wort des Dekalogs Ex 202; vgl. 4815. 8 Jahve will dem Volke keine Vorwürfe machen, dass es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen, vgl. Jes 111. *וְעַל* ist vielleicht Anspielung auf das tägliche Brandopfer, das diesen Namen führte. 9ff. Solcher Opfer bedarf Gott nicht. Die Israeliten brauchen ihm von ihrem Eigentum nicht zu geben, weil er an seiner Schöpfung volle Genüge hat. Die zum Opfer tauglichen Haustiere, Farren und Böcke, stehn im Gegensatz zu den grossen Scharen des Wildes, das sich in Gottes freier Natur tummelt. 10 Über die alte Kasusendung in *וְעַל* s. G-K 90n. *וְעַל* wird meistens übersetzt: »auf tausend Bergen«. »Aber dem Zahlwort *וְעַל* geht sonst das Nomen der gezählten Sache in keinem sicheren Beispiel im stat. constr. voraus«. Olsh. will deswegen lesen *וְעַל*, vgl. 367, was auch in der Rede Gottes nicht befremdlich wäre, s. v. 14. 23. Nach *וְעַל* Cnt 48 »Berge, auf denen die Pauther wohnen« scheint aber der Ausdruck doch bedeuten zu können: »Berge, auf denen sich tausend, nämlich Tiere, aufhalten«. So Aq. Hier. *in montibus milium*, und Luther. Grade die grosse Anzahl der Tiere will der Sänger hervorheben. Vgl. auch König, Syntax § 313d. 11 Jahve kennt alle Vögel, wie zahllos sie auch sind, und es würde ihm daher leicht fallen, sich aus ihrer Zahl die nötige Nahrung zu wählen. — Statt *וְעַל* lesen



- <sup>12</sup>»Wenn mich hungert, so sag' ich's dir nicht,  
 »denn mein ist die Welt und ihre Fülle.  
<sup>13</sup>»Esse ich denn das Fleisch von Stieren?  
 »und trink' ich das Blut von Böcken?  
<sup>14</sup>»Opfre Gott Dank,  
 »und so bezahle dem Höchsten deine Gelübde,  
<sup>15</sup>»Und rufe mich an am Tage der Not:  
 »ich will dich erretten, und du sollst mich preisen«. 'Sela'.  
<sup>16</sup>Zum Frevler aber spricht 'Jahve':  
 »Was hast du meine Satzungen aufzuzählen  
 »und nimmst meinen Bund in deinen Mund?  
<sup>17</sup>»Da du doch die Zucht hassest  
 »und meine Worte hinter dich wirfst?  
<sup>18</sup>Wenn du einen Dieb siehst, so 'läufst' du mit ihm,  
 »und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft.

LXX Syr. Targ. פְּצִימָה, wie es sonst heisst; aber auch Hier. *montium*, wobei an die bewaldeten Berge zu denken ist. Gegenüber dem folgenden פְּצִי wird dies die ursprüngliche Lesart sein. — Die Bedeutung von יָי (auch 80<sup>14</sup>) steht nicht ganz fest. Die alten Übersetzer verstehn z. T. ein einzelnes Tier (den Wildesel) darunter; Aq. Sym. Hier. (*universitas agri*) halten dagegen das Wort wohl richtiger für ein Abstraktum, von einem Reduplikationsstamm יָיָה = יָיָה (vgl. וָיָה) »sich hin und her bewegen«. — עָנִי parallel יָיָה ist im geistigen Sinne zu nehmen: mir gegenwärtig, so dass ich es leicht zu finden wüsste. 12 אַס für לֵב setzt ironisch etwas Unmögliches als möglich, G-K 159m. 14 Die positive Forderung Jahves an sein Volk. Mit הִזְקָה ist nicht (Rosenm., vgl. ZATW 17 S. 262ff. 22 S. 80) das Dankopfer (הִזְבַּח הַזֶּהֶב Lev 7<sup>12</sup>) gemeint, an dem allein im Gegensatz zur זֶבֶח־עֹלֶה Jahve Gefallen habe, sondern der allerdings vom Dankopfer entlehnte Ausdruck will sagen: bringe Gott als Dankopfer deinen Dank dar. Ebenso wenig können unter den Gelübden v. 14b materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Dichter ja eben hervorgehoben hat. Der zweite Imperativ drückt vielmehr den Erfolg aus, den die Befolgung des ersten haben wird, vgl. G-K 110f. Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Wert, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (זֶבֶח־עֹלֶה Lev 7<sup>16</sup>) darbringen würdest. 15 Auch wenn Israel in Nöten ist, bedarf es keiner Opfer, sondern nur des vertrauensvollen Gebetes, um die Rettung herbeizuführen. — Am Ende von v. 15 haben LXX sehr passend *διάψαλμα* = זֶבֶח־עֹלֶה. 16 Die göttliche Rüge ergeht jetzt an eine besondere Klasse von Israeliten, die durch die Bezeichnung פְּצִי von den Übrigen abgesondert wird. Zugleich wird der Ton der Zurechtweisung ernster und vorwurfsvoller. Die grosse Menge der Israeliten, an die v. 7—15 gerichtet war, überschätzte die Opfer, weil sie von Jahves Wesen nicht die richtige Vorstellung hatte. Dies war jedoch im Grunde nur ein Mangel an Erkenntnis. Jetzt wendet sich die göttliche Rüge gegen diejenigen, welche Jahves sittliche Gebote wohl kennen, ja mit ihrer Kenntnis derselben prunken, aber trotzdem diese Gebote frech übertreten und in offenen Sünden dahinleben. — יָיָה לֵךְ ist eine unwillige Frage. — Die הִזְקָה sind identisch mit den הִזְקָה v. 17 und sind, wie die Ausführung v. 18f. zeigt, die sittlichen Gebote des Gesetzes, speziell des Dekalogs. Der Gottlose weiss diese am Schnürchen aufzuzählen, aber er übertritt sie beständig. — אֲשֶׁר־יָיָה setzt den Inf. אֲשֶׁר־יָיָה fort. — בְּרִיתִי ist wohl Abkürzung von בְּרִיתִי־יָיָה, d. h. das Bundesbuch Ex 20f., in dem die sittlichen Forderungen Jahves an sein Volk verzeichnet sind. 17 Ein Zustandssatz, der den schroffen Gegensatz zwischen den Worten und Taten des פְּצִי kennzeichnet, vgl. G-K 142d. — Der Gottlose hasst die Zucht des göttlichen Gesetzes, d. h. er will sich in seinem Tun durch dasselbe nicht bestimmen und leiten lassen. -- Du wirfst meine Worte hinter dich, d. h. du zeigst durch dein Verhalten, dass du sie tatsächlich verachtetest, vgl. IReg 14<sup>9</sup>. — v. 18. 19. 20 zeigen an

- <sup>19</sup>»Deinen Mund lässt du sich in Bosheit ergehen,  
 »und deine Zunge flicht Falschheit.  
<sup>20</sup>»Du sitztest da, redest gegen deinen Bruder,  
 »gegen den Sohn deiner Mutter stösst du Lästerung aus. —  
<sup>21</sup>»Das hast du getan, und ich habe geschwiegen;  
 »da dachtest du 'Frevel', ich wäre wie du;  
 »Ich will dich strafen und vor deinen Augen Anordnung treffen.  
<sup>22</sup>»Merkt dies, ihr, die ihr Gott vergessen habt,  
 »damit ich nicht zerresse ohne Rettung. —  
<sup>23</sup>»Wer Dank opfert, der erweist mir Ehre,  
 »Und wer den Weg zurechtet (?) . . .  
 »den lasse ich 'Jahves' Heil erblicken.«

drei Geboten der zweiten Tafel, wie begründet der Vorwurf v. 17 ist. **18** וְנִתְּנָה »Wohlgefallen haben an« wird ausser Job 34<sup>9</sup> mit נָתַן konstruiert. LXX Syr. Targ. lasen וְנִתְּנָה, und danach Luther. Dagegen Hier. *consentiebas ei*. Da die Lesart der LXX anschaulicher und zudem dem sonstigen Sprachgebrauch konformer ist, so ist sie vorzuziehen, vgl. Prv 1<sup>10f</sup>. Übrigens hat 18a eine Hebung zu viel. — Zu 18b vgl. IISam 20<sup>1</sup>. **19** Übertretung des achten Gebots. — Das Perf. שָׁלוּחַ hat frequentative Bedeutung. — Bosheit ist die Sphäre, in der die ungezügelte Zunge sich bewegt. — Die Zunge flicht gleichsam ein Netz, in dem der ehrliche Mann gefangen wird. **20** Zu וְנִתְּנָה vgl. 11. — וְנִתְּנָה, nur hier und JSir 44<sup>19</sup> am Rande für נִתְּנָה, nach Aq. Sym. Hier. *obprobrium*, nach Rabbinen הִבְּרָה רָעָה. Der Ausdruck נִתְּנָה קָלִיל wie נִתְּנָה דָּעִי. **21** Zu solchem Frevel hat Jahve in seiner Langmut bisher geschwiegen. Daraus hat der Frevler den Schluss gezogen, dass auch Jahve, wie er selbst, die Sünde nicht verabscheue. Aber so verhält sich die Sache nicht, sondern Jahve wird ihn vor Gericht ziehn. Andere fassen וְהִתְרַשְׁטִי als Frage auf: »und ich sollte schweigen?« (vgl. G-K 112cc), was schwerlich möglich ist. — Bei der von Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugten Texteslesart הָיִיתָ אֲהִיָּהּ stände der Inf. konstr. zur Verstärkung des Begriffs statt des absol. הָיִיתָ, wie G-K 113x meint, um den Hiatus zu vermeiden. Aber zu einer Verstärkung des Begriffs »sein« liegt kein Anlass vor (Duhm); auch hat das Versglied eine Hebung zu viel. LXX (*ἀνομιαν*) Theod. Syr. lasen הָיִיתָ statt הָיִיתָ (Vulg. *existimasti inique quod ero tui similis*). Dies הָיִיתָ ist die ältere Lesart, aber selbst erst die Randbemerkung eines Lesers, der seinem Abscheu vor den ruchlosen Gedanken des Gottlosen Ausdruck geben wollte. Für den Ausdruck vgl. 52<sup>4</sup>. — עֵרֶךְ hat forensischen Sinn; als Objekt ist zu ergänzen מִשְׁפָּט, vgl. Job 23<sup>4</sup>. 33<sup>5</sup>. Syr. וְעֵרֶכְךָ. **22** Der Vers ist zunächst an die v. 16ff. angeredeten Frevler gerichtet, leitet aber zugleich die aus dem ganzen Psalm gezogene Lehre v. 23 ein, die auch den v. 7ff. angeredeten הַסִּדְרִים gilt. Das Bild 22b ist vom Löwen entlehnt. **23** Das erste Versglied gilt den v. 7—15, das zweite den 16—22 Angeredeten. — וְיִכְבְּדוּנִי mit Nun epentheticum oder energeticum, G-K 58i. — וְיִשְׂם כְּרֶדֶךָ bedeutet Jes 43<sup>19</sup> Ez 21<sup>24. 25</sup> »eine Strasse herstellen«. Da כְּרֶדֶךָ auch den sittlichen Wandel bezeichnet, übersetzt Sym. τὴν εὐτάξιαν ὁδούοντι, und danach Hier. *qui ordinate ambulat*. Freilich ist dieser Sprachgebrauch sonst nicht zu belegen. Del. betrachtet וְיִשְׂם als zweites Prädikat zu וְיִבְרָךְ: »und bahnt den Weg, auf welchem ich ihm zeigen werde u. s. w.«. Jedoch dürfte dann im folgenden ein בָּ schwerlich fehlen. LXX (*καὶ ἐκεί*) Syr. Luther lesen וְיִשְׂם, und diese Lesart kennt auch der Talmud Moed. Kat. 5a. Jedoch hätte וְיִשְׂם keine ersichtliche Beziehung. An Konjekturen sind vorgeschlagen וְיִשְׂם וְיִבְרָךְ (Grätz), וְיִשְׂם וְיִבְרָךְ vgl. 37<sup>14</sup> (Beer), וְיִשְׂם וְיִבְרָךְ, nach v. 14. 15 Wellh.; Bezahlung der Gelübde bestehe überall in den Psalmen in Preis und Dank und nicht im Opfer. Das ist nicht ganz richtig, vgl. 66<sup>13</sup> (Prv 7<sup>14</sup>). Auch müsste es וְיִשְׂם heißen. Da dem Versglied eine Hebung fehlte, liegt vermutlich eine stärkere Korruption vor.

51. *Bussgebet.*

<sup>1</sup> Dem Vorspieler; ein Psalm von David, <sup>2</sup> als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Bathseba gegangen war.

<sup>3</sup> Sei mir gnädig, 'Jahvé', nach deiner Huld,  
nach deiner grossen Barmherzigkeit tilge meine Sünden.

<sup>4</sup> Wasche mich wohl von meiner Missetat,  
und reinige mich von meinem Vergehen.

## 51

Israel fleht zu Jahve um Vergebung seiner Sünden, die schwer auf ihm lasten, um Verleihung der rechten Weisheit und um ein festes Herz v. 3—14. Als Dank für die Gewährung der Bitte will es Jahves Ruhm verkünden, damit die Sünder sich zu ihm bekehren. Denn solcher Dank ist ihm wohlgefälliger als Opfer und Gaben v. 15—19. Erst wenn die Mauern Jerusalems wieder aufgebaut sind, wird er auch diese äusseren Gaben gern wieder entgegennehmen v. 20. 21.

Die Angabe der Überschrift, nach der dies ergreifende Bussgebet von David nach seinem Ehebruch mit Bathseba (und der damit zusammenhängenden meuchlerischen Ermordung des Uria II Sam 11. 12) gesprochen wäre, ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar. Vor allem spricht gegen sie v. 6. Mehrfache Berührungen mit Deuterocesais (s. v. 5. 13. 14) und Ezechiel (v. 12) in Verbindung mit v. 20, wonach Jerusalems Mauern in Trümmern liegen, führen darauf, dass der Psalm frühestens im Exil entstanden sein kann. Ausserdem zeigen die beiden letzten Verse, dass es sich in dem Psalm nicht um die Sündennot eines einzelnen handelt, denn wie hätte ein solcher sein Bussgebet mit der Bitte um den Aufbau der Vaterstadt schliessen können? Vielmehr ist es die unter ihrer Sündenlast seufzende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat. Dies hat zuerst Theod. v. Mops. erkannt, der den Psalm deutet »auf das Volk in Babel, welches seine Sünden bekennt und um Vergebung und um Aufhören seiner Verbannung bittet«. Auch Theodors weniger konsequenter Schüler Theodoret hat, wenn er auch die Überschrift festhält, doch in zweiter Linie den Psalm als Weissagung auf das Volk in Babel aufgefasst. Desgleichen zeigt die Überschrift in einer Handschrift des Psalterium Hieronymi: *vox Christi pro populo paenitente*, dass die Beziehung des Psalms auf das Volk in der alten Kirche verbreitet war. Dass die scheinbar so individuellen Züge in v. 7 und 15 sehr wohl und besser auf die Gemeinde als auf eine Einzelperson passen, zeigt die Erklärung. Sätze wie v. 8 und v. 12 haben freilich nur dann einen rechten Sinn, wenn sie auf den oder einen einzelnen Israeliten bezogen werden. Aber treffend bemerkt Olsh.: »Dass der Dichter, in der Einzahl redend, obgleich er für die Gemeinde schreibt, diesen und jenen Ausdruck hineinträgt, der nicht sowohl für die Gesamtheit als für jeden einzelnen in derselben passt, ist auf keine Weise unnatürlich«. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die theologische Bedeutsamkeit des Psalms bei dieser Auffassung nicht verliert, sondern gewinnt.

Metrum: Doppeldreier. v. 3 lies כַּרְבֵּי חַמְדִּי statt כִּרְבֵי חַמְדִּי: v. 6 d fehlt eine Hebung; v. 16 a hat zwei Hebungen zu viel; אֵלֶּיךָ תְּשׁוּבָתִי scheint Beischrift eines Lesors zu sein wie v. 19 b *Jahve*. Ebenso wird v. 21 זָבַח וְנִלְבַּל oder זָבַח וְנִלְבַּל Glosse sein.

3 קָהַף wird gebraucht vom Auslöschten oder Abwischen von Geschriebenem aus einem Buch, Num 523. Die Vorstellung ist, dass Jahve die Sünde aus dem Schuldbuch tilgen möge, Jes 4325. 4 Unter einem neuen Bilde wird die Sünde als Schmutz, der an den Kleidern haftet, gedacht. כָּבַשׁ eigentlich »walken«, wird nur vom Waschen der Kleider gebraucht (LXX Sym. *πλύνω*), während קָהַף *λούω* das Waschen des Leibes bedeutet. Das Bild Jes 44 ist also etwas anders. — Statt des Kethib הִקְרַבְתָּ, des adverbial gebrauchten Inf. abs., will das Qere den Imperat. הִקְרַב (verkürzt aus הִקְרַבְתָּ G-K 75gg) lesen. Wegen der zwei asyndetisch neben einander stehenden Imperative vgl. G-K 120g



- <sup>5</sup>Denn meine Sünden erkenne ich selbst,  
und mein Vergeh'n steht mir beständig vor Augen.  
<sup>6</sup>An dir allein habe ich gesündigt,  
und habe getan, was dir missfällt,  
Damit du gerecht seiest in deinem Spruch,  
. . . rein seiest in deinem Urteil.  
<sup>7</sup>Ich bin ja in Sünden schmerzhaft geboren,  
und in Verirrung hat mich meine Mutter brünstig empfangen.

Eine Nötigung das Ketbib aufzugeben liegt nicht vor. **5** Der Grund der Bitte ist das drückende Bewusstsein der Sünde; nicht nur Jahve kennt sie, sondern auch der Sänger selbst, daher das betonte  $\text{אָנִי}$ . Fast mit denselben Worten wie hier bekennt Jes 59<sup>12</sup> die Gemeinde ihre Sünden. —  $\text{אֲנִי}$  wie 50<sup>8</sup>: in meinem Bewusstsein. **6** Der Sänger sagt nicht, dass er auch gegen Jahve gesündigt habe, wie denn in der Tat jede gegen einen Menschen begangene Sünde auch Sünde gegen Gott ist; vielmehr schliesst das »gegen dich allein« die Verschuldung gegen Menschen aus. Keine exegetische Kunst ist im stande, diesen Ausspruch mit Davids Ehebruch und Mord zu vereinigen. Auf das richtige Verständnis führt Theod. v. Mops., indem er erläuternd hinzufügt »und nicht gegen die Babylonier«; und Theodoret reproduziert die Erklärung seines Lehrers folgendermassen: *σοὶ μόνῳ ἡμαρτιον, περὶ τὰς σὰς φησι δωρεὰς ἐγενόμην ἀχάριστος, καὶ τοὺς τεθέντας μοι παραβέβηκα νόμους· καὶ παντοδαπῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσας, ἀγνώμων περὶ ταῦτα γεγένημαι· τοὺς δὲ Βαβυλωνίους οὐδὲν ἀδιζήσας, μεγάλα παρ' ἐκείνων ἠδίκημαι.* Die Gemeinde ist sich ihrer Schuld gegen Jahve voll bewusst; sie hat ihn, vermutlich durch Götzendienst, verleugnet; sie weiss aber auch, dass sie ihren Unterdrückern keinen Anlass zu den grausamen Misshandlungen gegeben hat. Darum kann sie von Jahve allein Vergebung erwarten. Natürlich sollen diese Worte nicht dazu dienen, die Schuld abzuschwächen, sie verstärken sie vielmehr. Denn wenn alle Sünde Israels ausschliesslich gegen Jahve gerichtet war, so erkennt es damit an, dass die Leiden, unter denen es seufzt, eine Strafe des gerechten Gottes sind. —  $\text{לְכִינֵן}$  bedeutet nie »sodass«, sondern leitet überall den Zweck ein. Der Zweck der Sünde Israels war der Nachweis der Gerechtigkeit Jahves im Gericht über die Sünde, und damit seine Verherrlichung, Röm 3<sup>5</sup>. Allerdings verfolgte nicht Israel bei seinem Sündigen diesen Zweck, sondern Jahve, ohne dessen Allwirksamkeit auch die Sünde Israels nicht zu stande kommt. Dass auch die Sünde nicht von Jahves Allwirksamkeit unabhängig ist, ist eine durchgehende Voraussetzung des AT, vgl. z. B. II Sam 24<sup>1</sup> Jes 6<sup>10</sup> 63<sup>17</sup> Jdc 9<sup>23</sup> ISam 16<sup>14</sup> 18<sup>10</sup> 19<sup>9</sup> I Reg 22<sup>21</sup>. Freilich steht die sittliche Verantwortung des Menschen dem AT ebenso fest. Das philosophische Problem, wie beides zu vereinigen sei, hat das AT sich nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. —  $\text{אֲנִי}$  Damit du als der gerechte Richter erscheinst. —  $\text{דְּבַרְכָּה}$  (*dobrekha*) ein nicht weiter vorkommender Inf. Qal. statt des sonst gebräuchlichen Piel  $\text{דְּבַרְכָּה}$ , wohl gewählt wegen des Anklanges an  $\text{הַצְדִּיקִים}$ , vgl. 32<sup>1</sup>. Gemeint ist der verurteilende Spruch des Richters. —  $\text{תִּיבָה}$  d. i. rein von allem Vorwurf. LXX (Röm 3<sup>4</sup>) Sym. Theod. Hier. übersetzen unrichtig nach aramäischem Sprachgebrauch *νικήσης*. Ebenso unrichtig fassen LXX Hier.  $\text{בְּשֵׁשׁ}$  passivisch *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, cum iudicaberis*. **7** Die Gemeinde bestätigt ( $\text{הָאָה}$ ) ihre Sündhaftigkeit durch den Hinweis auf ihren sündigen Ursprung. —  $\text{הוֹלֵל}$  Polal von  $\text{הוּלַל}$ , G-K 72m. —  $\text{הִתְחַנְּנִי}$  ist Perfekt Piel mit Vokalverfärbung für  $\text{הִתְחַנְּנִי}$ , wie  $\text{אָהָרִי}$  Jdc 5<sup>28</sup> für  $\text{אָהָרִי}$ , G-K 64b. Das Piel  $\text{הָאָה}$ , verwandt mit  $\text{הָאָה}$  »heiss sein«, wird sonst nur von der tierischen Begattung gebraucht. Augenscheinlich hat der Dichter absichtlich den drastischen Ausdruck gewählt. Er zeigt, dass  $\text{הָאָה}$  und demnach auch das parallele  $\text{הָאָה}$  nicht auf die Sünde des Embryo, sondern auf die der Eltern geht. Dass aber der Dichter nicht die Ehe und die Zeugung an und für sich für Sünde erklären wollte, hat schon Theodoret erkannt. Allerdings machen Zeugung und Geburt levitisch unrein, aber der Dichter hat über Schwereres zu klagen.

- <sup>8</sup>Du hast ja Gefallen an Festigkeit des Herzens;  
so tu' mir im Inneren Weisheit kund.
- <sup>9</sup>Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde;  
wasche mich, dass ich weisser werde als Schnee.
- <sup>10</sup>Lass mich Freude und Fröhlichkeit hören;  
lass frohlocken die Glieder, die du zerschlagen.
- <sup>11</sup>Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden,  
und tilge alle meine Missetaten.
- <sup>12</sup>Schaffe mir, 'Jahve', ein reines Herz,  
und gib einen neuen und festen Geist in meine Brust.
- <sup>13</sup>Stoss' mich nicht fort von deinem Angesicht,  
und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.

Es bleibt nur übrig, dass, was Hitzig lengnet, der Sprecher nnehelich oder im Ehebruch geboren ist, vgl. Bar Hebr. בְּיָמָיו לֹא נִשְׁתַּחֲוֶה »in ungesetzlicher Verbindung«. Das was die Pharisäer Joh 841 mit Abscheu zurückweisen, erkennt die Gemeinde hier in tiefster Zerknirschung mit Bezugnahme auf prophetische Aussprüche an; vgl. Hos 26f. (Ez 163. 44ff. Jes 573). **8** Jetzt, nachdem die Gemeinde sich aufs tiefste gedemütigt hat, darf sie sich wieder bittend an Gott wenden um Verleihung der rechten Weisheit 8b. v. 8a ist Begründung dieser Bitte. Weil Jahve selbst an rechtschaffenem Wesen Gefallen hat, die Gemeinde aus sich selbst aber dazu nicht gelangen kann (Jak 117), so bittet sie ihn, ihr das zu verleihen, was ihr fehlt. וְיָחַד וְיָחַד sind in diesem Zusammenhange Synonyma. Ersteres ist das fest in Gott gegründete Wesen, I Reg 24. Das zweite, die Weisheit, deren Anfang die Furcht Gottes ist (11110), ist der Weg, um zu jenem zu gelangen. Beides soll innerlich sein, d. h. im tiefsten Innern des Menschen wurzeln. — טָהוֹר, nur noch Job 3836, erklären Targ. und Rabbinen als »Nieren«, die aber לְבָבֵינוּ heißen. Neuere leiten es von טָהַר »überziehn, verdecken« ab als Bezeichnung des Inneren oder des Herzens, vgl. Hier. *absconditum*. Die genane Bedeutung des Worts ist noch nicht ermittelt. Jedenfalls bezeichnet es wie das parallele חָסֶה (»das Verschlossene«) den inwendigen Menschen. **9** Die Bitte um Sündenvergebung wird wiederholt (v. 3. 4), weil letztere die Vorbedingung für ein gottgefälliges und gottgemässes Leben ist. — Der Ysop wurde bei der Reinigung des Aussätzigen verwendet, Lev 144ff.; die Sünde ist somit als Aussatz gedacht; 9b erscheint sie wieder wie v. 4 als Schmutz. Für den Ausdruck vgl. Jes 118. **10** Statt חַסְדֵי־יְהוָה liest der Syrer חַסְדֵי־יְהוָה »sättige mich mit F.«, was auf den ersten Blick besser zu passen scheint. Aber unter der Voraussetzung, dass die Gemeinde redet, gibt doch die Texteslesart einen sehr guten Sinn; die Gemeinde bittet, dass sie den Jubelruf ihrer begnadeten Glieder vernehmen möge. LXX Sym. Hier. Targ. lasen unsern Text, für den der Parallelismus spricht. — וְיָחַד ist Relativsatz. Dasselbe Wort ist auf die Gemeinde auch 4420 angewendet. **12** Der Sänger weiss, dass es für die v. 8 erbetene Festigkeit des Herzens einer neuen Schöpfung, einer Wiedergeburt bedarf. לֵב־יָחַד wird im Qal immer nur von dem göttlichen Schaffen gebraucht. — Das Herz ist das Zentralorgan des gesamten religiös-sittlichen Lebens; synonym damit ist das parallele רִיחַ. Fest (נִקְיָה) heisst der Geist, sofern er nicht zwischen gut und böse schwankt. Der ganze Vers erinnert nach Form und Inhalt so sehr an Ez 1119 3626, dass er wie eine Berufung auf diese Verheissungen klingt. **13** Der Ausdruck »dein heiliger Geist« findet sich nur noch Jes 6310. 11. Dort ist es der in den Propheten wirkende Geist der Offenbarung, den die Israeliten durch ihre Widerspenstigkeit betrübt haben, den aber Jahve trotzdem seinem Volk als ganzem in der Sinaioffenbarung verliehen hat. Es ist der kürzeste Ausdruck für den Vorzug Israels vor der Heidenwelt; Israel ist das Volk der Offenbarung, denn es hat Jahves heiligen Geist. Synonym damit ist Jes 639 der מַלְאָכֵי יְהוָה, d. h. der Engel, in dem Jahves Angesicht erscheint, in dem er in Person gegenwärtig ist, also ebenfalls eine Offenbarung Jahves. Nach der Jesaiasstelle muss v. 13 des Psalms erklärt werden, in dem ganz ebenso wie dort

- 14 Gib mir zurück die Freude an deiner Hülfe,  
 und stütze mich mit einem willigen Geist.  
 15 Ich will Übertreter deine Wege lehren,  
 dass Sünder zu dir zurückkehren.  
 16 Errette mich von Blutvergiessen, 'Jahve', mein Heilsgott,  
 lass meine Zunge über deine Gerechtigkeit jubeln.  
 17 Herr, öffne meine Lippen,  
 und lass meinen Mund deinen Ruhm verkünden.  
 18 Denn dir gefällt Schlachtopfer nicht,  
 und wollt' ich Brandopfer geben, — du begehrt 'es' nicht;

Jahves Angesicht und sein heiliger Geist im Parallelismus stehn. Die Gemeinde bittet, nicht von Jahve verstossen und des Vorzuges, den sie vor andern Völkern hat, nicht beraubt zu werden. Über das Verhältnis von v. 12 zu v. 13 bemerkt Cheyne gut, dass sich v. 12 mehr eigentlich auf den einzelnen Israeliten bezieht, v. 13 auf die Israeliten als Kollektivum. »In v. 12 hören wir von einem göttlich erneuerten menschlichen Geist; in v. 13 von dem göttlichen Geist, der unter den Menschen Wohnung aufgeschlagen hat. In v. 12 bittet der Psalmist um eine neue Gabe; in v. 13 um Bestätigung einer alten«. **14** Gib mir wieder, was ich einst besass, aber durch die Sünde verloren habe. Einst konnte sich Israel über Jahves hülfreiche Führung freuen, aber statt der Freude ist jetzt die Trauer eingekehrt. Auch dies Versglied wird treffend durch Jes 63 off. erläutert. — Ein williger Geist, eigentlich »Geist der Willigkeit«, da  $\text{רוּחַ}$  v. 12 mase. ist, ist ein solcher Geist, der das Gute willig und gern tut. —  $\text{שָׁדָד}$  mit doppeltem Akkusativ nach G-K 117 ff. **15. 16** Den Dank für die Erhörung seiner Bitte will Israel durch Bekehrung von Sündern und durch Verkündigung des Ruhmes Jahves abstaten. Der Übergang wie 2223. Hier wie dort ist von Israels Missionstätigkeit die Rede, die im zweiten Jesaias so stark betont wird. — Die Wege Jahves sind diejenigen, die zu ihm hinführen. — Die Sünder umfassen im Sinne des Dichters wahrscheinlich sowohl abtrünnige Juden wie auch Heiden. **16** Der Imperativ hat den Wert eines Bedingungssatzes: Wenn du mich . . . rettetest, so wird m. Z. . . jubeln. —  $\text{דָּמָא}$  ist das vergossene Blut. Meistens wird der Ausdruck auf den von David an Uria begangenen Mord bezogen, oder, da Rettung von dieser Tat nicht mehr möglich ist, auf die Folgen derselben, die Strafe und das böse Gewissen. Aber  $\text{דָּמָא}$  heisst wohl Blutschuld, nicht aber Strafe für die Blutschuld. Daher verstehn Olsh. und Hitzig das Wort richtiger von dem Blutvergiessen, das an dem Sänger begangen wird. Rette mich davor, dass mein Blut vergossen wird und es ganz mit mir zu Ende ist. Den Tod durch die von Jahve geschickte Krankheit (so Duhm) könnte das Wort nur bezeichnen, wenn der Dichter etwa einen Blutsturz gehabt hätte. — Die Gerechtigkeit Jahves kommt nicht in Betracht, weil Israel Anspruch auf Errettung hätte, denn den hat es nach v. 6 nicht, sondern insofern Jahve nicht zugibt, dass die ruehlose Gewalttätigkeit der Unterdrücker dauernd triumphiert. **17** Israels Lippen waren in Babel geschlossen, denn wie hätte es das Lied Jahves singen können in fremdem Lande, 1374 (Theodoret). **18** Der Vers gibt den Grund an, weswegen die Gemeinde ihren Dank durch Loblieder und nicht durch Opfer abstaten will, ganz wie 50 14f. 407—11. Schlachtopfer und Brandopfer sind also dem Zusammenhang gemäss als Dankesopfer zu verstehn. 18a übersetzen LXX  $\text{\textit{\delta\tau\iota\ \epsilon\iota\ \eta\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\alpha\varsigma\ \theta\upsilon\sigma\iota\alpha\nu,\ \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\ \acute{\alpha}\nu.}}$  Sie sprachen  $\text{\textit{\delta\text{?}}}$  aus =  $\text{\textit{\text{?}}}$ , und ebenso 55 13, vgl. ISam 14 30 Jes 63 19. Neuere betrachten  $\text{\textit{\text{?}}}$  als eine Parenthese: »ich würde es ja gern geben«, G-K 108 f. Doeh erwartet man in diesem Fall bei  $\text{\textit{\text{?}}}$  ein auf  $\text{\textit{\text{?}}}$  zurückweisendes Pronomen (vgl. indessen Gen 187). Die Schwierigkeiten werden gehoben und zugleich wird das Metrum herggestellt, wenn man mit Duhm ausspricht:  $\text{\textit{\text{?}}}$  und dies als Vordersatz eines Bedingungssatzes (vgl. 139 18 G-K 159 b u. e) zu 18 b zieht. Man muss dann aber auch  $\text{\textit{\text{?}}}$  vokalisieren. Auffallend ist, dass alle alten Übersetzer die jetzige Versabteilung bereits voraussetzten.



- <sup>19</sup>Schlachtopfer 'Jahves' sind ein gebrochener Geist,  
ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, 'Jahve', nicht verschmähen.  
<sup>20</sup>'Tu' wohl an Zion nach deiner Gnade,  
baue die Mauern Jerusalems;  
<sup>21</sup>Dann werden dir rechte Opfer gefallen, Brandopfer und Ganzopfer;  
dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

19 Opfer Jahves sind Opfer, wie sie Jahve gefallen. — Das Herz ist zerknirscht in der Erinnerung an die Sünde und in dem Bewusstsein, so grosser Gnade unwürdig zu sein. Denn nach v. 17. 18 scheint auch das zerknirschte Herz als Dankopfer in Betracht zu kommen. Aber allerdings ist es auch möglich, »dass hier kein strenger Gedankengang obwaltet, und der Dichter, indem er זכריה unversehrt in allgemeinem Sinn nahm, wieder zu den Mitteln der Sündenvergebung zurückgekommen ist. Die besten Sündopfer (nach prophetischer Ansicht) bilden dann einen Parallelismus zu den besten Dankopfern v. 15 ff.« Hupfeld. 20 Die Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems erklärt sich nur dann natürlich, wenn schon im vorhergehenden nicht ein einzelner über seine persönliche Sünde geklagt hat, sondern wenn der Psalm das Bekenntnis der Gemeinde ist. Durch ihre Sünde ist Jerusalem verwüstet. Mögen mit der Vergebung ihrer Sünde auch die Folgen ihres Abfalles aufgehoben werden. 21 Mit starker Betonung des zweimaligen »dann«, nämlich wenn Jerusalem wieder erbaut sein wird, spricht der Sänger die Hoffnung aus, dass in der seligen Zukunft Jahve auch den Opferdienst wieder gnädig annehmen werde. — זכריה זרק sind, wie die nachfolgende Erläuterung zeigt, Opfer im eigentlichen Sinne des Worts; τὰς ἐνομίους θυσίας erläutert Theodoret richtig. — זָבַח ist nur eine andere Benennung der עֹלָה; im Phönizischen ist ersteres das gewöhnliche Wort für das ganz verbrannte Opfer; im AT findet es sich auch Dtn 33 10 I Sam 7 9. Die Zusammenstellung beider Benennungen dient dazu, die beiden Seiten dieses Opfers hervorzuheben. — יעֲלֶה verstehen alle alten Übersetzer als Hifil (*inponent*), vgl. 66 15. — Da v. 21 im Widerspruch mit v. 18. 19 zu stehen scheint, tauchte schon zu Aben Esras Zeit die Meinung auf, die vv. 20. 21 gehörten nicht ursprünglich zum Psalm, sondern seien ein späterer Zusatz. Aber ohne diese Verse entbehrt der Psalm eines Schlussos, und die Bitte für Zion lag, wenn wirklich die Gemeinde in Babel im Psalm redet, ausserordentlich nahe. In Wirklichkeit liegt nun auch zwischen 18. 19 und 20. 21 kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz vor (Smend). Denn in v. 18. 19 handelt es sich, wie bereits Theodoret gesehen hat, um das Volk in Babel, wo keine Opfer dargebracht wurden; v. 20. 21 dagegen um die neue Gemeinde in Jerusalem nach Wiederherstellung des Tempels. Die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, kann bei einem alttest. Dichter nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äusseren Kultus nicht ausschliesst. Auch Jeremias, der sich 7 21—23 aufs schärfste gegen den Opferkultus ausspricht, erwartet 33 11. 18 ganz wie der Psalmist in dem neuen Jerusalem einen fortdauernden Priester- und Opferdienst. Der scheinbare Widerspruch löst sich dahin auf, dass Jahve allerdings von der sündigen und leidenden Gemeinde der Gegenwart keine Opfer begehrt, zumal wenn diese statt der inneren geistigen Opfer dargebracht werden sollten, dass er sie aber gnädig annehmen wird von dem wiederhergestellten und gerechtfertigten Volke der Zukunft.

Der Dichter wendet sich gegen einen reichen, boshafte und tückischen Tyrannen, und droht ihm den Untergang. Über seinen Sturz werden die Gerechten sich freuen. Der Sänger dagegen wird im Gegensatz zu seinem Feinde blühen und Gott immerdar preisen.

52. *Gegen einen mächtigen und ruchlosen Feind.*

<sup>1</sup> Dem Vorspieler, ein Maskil von David, <sup>2</sup> als der Edomiter Doëg kam und Saul meldete und sagte: David ist in das Haus Achimelekhs gekommen.

<sup>3</sup> Was rühmst du dich der Bosheit, du Held?

Gottes Huld [währt] allzeit.

<sup>4</sup> Verderben sinnt deine Zunge

wie ein gewetztes Scheermesser, Trug ühend.

<sup>5</sup> Du liebst das Böse mehr als das Gute,

die Lüge mehr, als die Wahrheit zu reden. Sela.

<sup>6</sup> Du liebst nur Worte des Verderbens,

eine falsche Zunge.

Gegen die Überschrift, die den Psalm auf das I Sam 22 6—23 erzählte Ereignis bezieht, macht Schultz folgendes geltend: »Es fällt auf, dass David dem Doëg nicht vor allem Scheu vor der Heiligkeit der Priester des Herrn und vor dem Heiligen überhaupt vorwirft, dass er nicht des grossen Blutbades, das jener angerichtet, ausdrücklich gedenkt, dass er v. 10 bloss die ihm selber, nicht vor allem auch die der Priesterfamilie bleibende Hoffnung hervorhebt.« Ein Haus Gottes (v. 10) existierte bis 40 Jahre nach Achimelekh noch nicht. Der Psalm ist ein dichterisches Gegenstück zu der prophetischen Drohrede Jesaia's gegen Sebna Jes 22 15. Der Angeredete scheint nach v. 9 ein Israelit zu sein, da einem Heiden wohl etwas anderes als Mangel an Gottvertrauen und Pochen auf Reichthum vorgeworfen wäre. Da über seinen Sturz die Gemeinde frohlockt v. 8 f., handelt es sich nicht um Privatfeindschaft, sondern der Bedrohte ist ein Mann in hervorragender Stellung, der den Frommen besonders durch Verleumdung bei einem noch höher Stehenden schadete. Wahrscheinlich spricht auch v. 10. 11 der Sänger nicht bloss in seinem eignen Namen, sondern in dem aller צדיקים.

Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht mehr bestimmen. Das Bild vom grünen Ölbaum findet sich nur noch Jer 11 16, und die Aurede הַצֵּיטִר v. 3 erinnert an Jer 9 2, wo צִיטִר ebenfalls von tückischen Grossen gebraucht wird. Danach wird der Psalm von Jeremias abhängig sein. Für ein nicht zu hohes Zeitalter spricht auch die Bezeichnung der Israeliten als הַיִּשְׂרָאֵלִים v. 11, vgl. zu 50 5. Der Tempel besteht nach v. 10.

Metrum: Fünfer, v. 5: 2 + 3.

3 גְּבוּרָה hier im bösen Sinne gemeint. In den orientalischen Verhältnissen geht der Begriff des Starken und Heldenhaften leicht in den des Gewalttätigen über. Arabisches הַמַּאֲסָה »Tapferkeit« ist im hebräischen הַפְּסָה »Frevel«, und גְּבוּרָה = hebr. גְּבוּרָה bedeutet im Arab. *praedo*. — In 3 b ist כָּל הַיּוֹם Prädikat. Der Sänger tröstet sich damit, dass Gottes Gnade trotz der Bosheit des Tyrannen allezeit währt, und dass das Tun dieses daher zuletzt doch erfolglos sein muss. Von den alten Übersetzern haben nur Hier. Targ. den Zusammenhang richtig verstanden. LXX Aq. Quinta (ὄνειδος »du Schande Gottes«, vgl. Jes 22 18) verstehn הַפְּסָה nach aramäischem Sprachgebrauch; aber die gewöhnliche Bedeutung ist durch v. 10, der auf v. 3 b zurückgreift, gesichert. Die beiden Vershälften von v. 3 enthalten das Thema des Psalms; v. 3 a wird v. 4—7 ausgeführt, v. 3 b dagegen v. 8—11. Damit ist auch die Konjektur des Syrers אֶל הַיִּשְׂרָאֵל [= אֶל] als unzutreffend erwiesen. 4 Die Zunge denkt, wie 35 28. Der Ausdruck ist jedenfalls nicht so sonderbar wie Duhms Konjektur יִהְיֶה »schafft, eigentlich: schneidet Verderben«. — Das tertium comparationis in 4 b ist das Unversehene und Heimtückische; sonst vgl. 57 5 64 4. — עֵצָה יִמְיָה soll nach der Vokalisation und den meisten Auslegern als Vokativ gefasst werden: »du Ränkeschmied«, vgl. 101 7. Hier. *faciens dolum* bezieht es auf das Scheermesser, das leicht verletzt, wenn man unvorsichtig damit umgeht; vielleicht richtig. Da die zwei Worte im Metrum überschiesseu, sind sie wohl eine Glosse, die das Bild erklären sollte. 5 Wegen des Dagesch in רָע vgl. G-K 20 f. — אֶת הַיִּשְׂרָאֵלִים eigentlich »das Richtige«, bedeutet hier wie im Arabischen: Wahrheit. — אֶת דְּרֹגְתוֹ drückt hier tatsächlich eine Ver-

- <sup>7</sup>So wird auch Gott dich einreißen für immer,  
dich fassen und aus dem Zelte holen  
Und dich entwurzeln aus dem Lande der Lebenden. Sela.
- <sup>8</sup>Die Gerechten werden es sehn und sich fürchten  
und über ihn lachen:
- <sup>9</sup>»Sieh da, der Mann, der nicht erkürt  
'Jahve' als seine Burg,  
Und sich auf seines Reichtums Fülle verliess,  
auf sein 'Vermögen' trotzte«.
- <sup>10</sup>Ich aber, wie ein grüncnder Ölbaum  
im Hause 'Jahves',  
Vertraue auf 'Jahves' Gnade  
immer und ewig.
- <sup>11</sup>Ich will dich ewiglich preisen, 'Jahve',  
dass du gewaltet,  
Und will harren deines Namens, weil er gut,  
angesichts deiner Heiligen.

neinung aus, vgl. 118s. 9 mit 146s Hab 216. 6 בָּלַע übersetzen Sym. (λόγους) εἰς τὸ καταπιεῖν, Hier. *ad devorandum*. Des Frevlers Kehle ist ein offenes Grab, 510, das den guten Namen des Nächsten verschlingt. Die Konjekture בָּלַע (419 1013 Beer) ist unnötig. — לָשֶׁן מְרַמָּה fassen LXX Hier. als zweites Objekt zu חָבַת, wofür der Parallelismus spricht; Neuere als Vokativ. 7 Vgl. zu dem ganzen Verse die Drohung des Jesaias gegen Sebuä, Jes 2217. 18. — גַּם bezeichnet das dem Tun des Frevlers entsprechende göttliche Tun. — יָרֵךְ wird Jdc 89 vom Niederreißen eines Baues gebraucht. Der Tyrann ist als ein fester Turm gedacht. — לִנְצַח d. i. so dass er für immer in Trümmern liegen bleibt. — קָהָה heisst eigentlich »Kohlen mit der Zange fassen«; ein ähnliches Bild II Sam 236. 7. Aq. πτοῖσαι σε, Hier. *terrebit te* und ähnlich Targ. יִתְבַּיֵּן יִתְבַּיֵּן sprach aus קָהָה, und R. Obadja leitet קָהָה von קָהָה ab. — נָחָה wird Dtn 2863 vom gewaltsamen Fortführen aus dem Heimatlande in die Gefangenschaft gebraucht. — Unter einem dritten Bilde wird der Frevler als ein entwurzelter Baum vorgeführt; den Gegensatz hierzu bildet v. 10. LXX (καὶ τὸ ἑλξομαί σου) sprach aus קָשַׁרְשָׁר. — V. 7 euthält drei Dreier; vielleicht ist der Text nicht intakt. 8 Die Frommen werden bei diesem Anblick von Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit erfüllt werden. Die beiden Verba יִירָאוּ und יִירָאוּ bilden eine Paronomasie. Erleichternd lesen Syr. und einige hebr. Hss. nach 6933 יִשְׁמְחוּ für יִירָאוּ. 9 Der Spott der בְּרִיקִים über den gestürzten Tyrannen. — Die Texteslesart בְּהִרְתִּי würde bedeuten: »in seinem Verderben«, vgl. v. 4, was aber höchstens einen sehr gezwungenen Sinn ergibt (Hitzig: trotzte auf seine Schlechtigkeit). Der Syr. übersetzt בְּקִינָה, Targ. בְּקִינָה; beide Worte stehn sonst für הֵן. Danaeh lies בְּקִינָה, was sich auch durch das parallele עָשִׂי בְּרַב עָשִׂי empfiehlt. 10 Das Bild vom grünenden Ölbaum wird Jer 1116 von der Gemeinde gebraucht. Da die Blätter des Ölbaums eine matte graue Farbe haben, die kaum den Namen des Grüns verdient (s. Riehm HbA. s. v. Ölbaum), so scheint רֵעֵן soviel bedeuten zu sollen wie לְאֵרֶבֶל לְאֵרֶבֶל 13; vgl. Sym. εὐθαλής. — Ob die Worte »im Hause Jahves« sich auf den Ölbaum oder auf das redende Subjekt beziehen, ist zweifelhaft. Heute stehn auf der Aroa des Haram, dem alten Tempelplatz, schöne Zypressen und einige Oliven. Standen letztere auch in alter Zeit in den Vorhöfen, so mochte ihnen, weil sie in der Nähe, d. i. im Schutze Gottes standen, besondere Lebenskraft zugeschrieben werden. 11 עָשִׂי ohne Objekt (wie 2232), das sich leicht aus dem Zusammenhange ergänzt. Das Perfekt ist das der Gewissheit. — Der Name Jahves ist seine Offenbarung oder wesentliche Eigenschaft, 54s. Er heisst hier »gut«, wie 100s 135s Gott selbst.



53. *Der Toren Strafe.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler nach Machalath, ein Maskil von David.

<sup>2</sup>Der Tor sprach in seinem Herzen:

»es ist kein Gott«;

Verderbt und abscheulich war ihr Freveln,  
keiner, der Gutes tat.

<sup>3</sup>‘Jahve’ blickte vom Himmel herab

auf die Menschenkinder,

Zu sehn, ob da ein Verständiger sei,  
der nach Gott frage.

<sup>4</sup>Alles war abgewichen, allzumal sie entartet,

keiner, der Gutes tat, auch nicht einer.

<sup>5</sup>Haben’s nicht erfahren die Übeltäter,

die mein Volk verzehrt, ‘verzehrt und gefressen’?

Die ‘Jahve’ nicht anriefen?

<sup>6</sup>Da bebten sie, bebten; es war kein Beben (?),

Denn Gott zerstreute die Gebeine des ‘Ruchlosen’;

‘Sie sind zu Schanden geworden’, denn ‘Jahve’ hat sie verschmäht.

## 53

Der Psalm ist die elohistische Rezension zu Ps 14 (s. d. allgem. Einl.). Die Erklärung ist dort bereits gegeben. Es bleiben nur die Varianten noch kurz zu besprechen.

2 **הַשְׁהִיחוּ וְהִתְעִיבוּ** mit Kopula; das Asyndeton Ps 14 ist eindrucksvoller. — Für **עֲלִילָה** Ps 14 hier **עָלָל**, »Sünde«. Die Verbindung dieses Wortes mit **הִתְעִיבוּ**, eigentlich eine Tautologie, hat eine Parallele an Ez 1652. Da aber **עִל** durch Verbleichen von Buchstaben leichter aus **עֲלִילָה** entstehen konnte als umgekehrt, so ist letzteres vermutlich ursprünglich. 4 **כִּלְיָו** für **הַזֵּל** Ps 14; beides = **קָצָוּ**. — Statt **פָּ** liest Ps 14 **פָּר**; Jer 523 spricht für letzteres. 5 Vor **עַל־** ist **כָּל־** (Ps 14) ausgefallen. — Wegen **אֲכָלוּ לָהֶם** vgl. zu 144. 6 Die Worte **לֹא הָיָה שָׂחָה** Ps 14 (bei LXX Targ. sind sie auch hier aus Ps 53 eingefügt). Ihr Sinn ist ungewiss. Nach LXX (*οὐ οὐκ ἦν φόβος*) wird meist erklärt: »wo kein Grund zum Schrecken war«, vgl. Prv 281. Aber dieser Gedanke widerspricht dem Inhalt des Psalms und besonders dem von v. 5 durchaus. Dem Zusammenhang besser entsprechend erklärt Bar Hebr. »wo sie nicht auf Schrecken vorbereitet waren«, was aber die Worte nicht bedeuten können. Aben Esra endlich will ergänzen **שָׂחָה**, »ein Schrecken, wie ein ähnlicher noch nicht vorgekommen war«; aber dies Wort hätte nicht fehlen dürfen. Da die Worte Ps 14, der durchgängig den bessern Text hat, fehlen, werden sie mit Olsh. als Randglosse zu betrachten sei, deren Ursprung auf verschiedene Weise erklärt werden kann. — Von 6b an weichen beide Texte völlig von einander ab, sind aber trotzdem deutlich als Trümmer eines ursprünglich identischen Textes zu erkennen. Der Übersicht halber stelle ich beide Texte über einander.

Ps 14 **כִּי אֱלֹהִים בְּדוּר צָדִיק: עַצַּת עֵינַי תְּבַשְׂרוּ כִּי יְהוָה מֵהַסָּחָה**

Ps 53 **כִּי אֱלֹהִים צָדִיק עֲצַמַת הַנֶּקֶד הִבִּישָׁהּ כִּי אֱלֹהִים מֵאֲסָם**

Nach dem massor. Text in 536b: »Gott zerstreute die Gebeine (vgl. 1417) deines Belagerers« war der Grund für das Beben der Feinde 6b der, dass ihr Heer vor Jerusalem durch eine Niederlage oder etwa durch die Pest völlig vernichtet wurde, so dass die Leichname nicht einmal begraben werden konnten. Man hat hierbei an die Vernichtung des Heeres Sanheribs (Jes 3736) gedacht. Allein die Gegner sind im Psalm sonst überall nicht auswärtige Feinde Israels, sondern gottlose Israeliten (s. zu Ps 14). Dazu ist der Ausdruck sehr auffallend, und der Text steht nicht fest. **הִנָּה** ist ungewöhnliche Pausalform für **הִנֵּה**, und dies müsste, da **הִנָּה** nie mit dem Akkus. konstruiert wird, für **הִנָּה עָלֶיךָ** stehn. Das Suffix müsste auf das angeredete Volk gehn, während in **הִבִּישָׁהּ** Gott angeredet zu sein scheint, von dem dann gleich wieder in der dritten Person die Rede

<sup>1</sup>Ach dass von Zion Israels Hülfe käme!  
Wenn 'Jahve' seines Volkes Schicksal wendet,  
jubele Jakob, freue sich Israel.

54. *Gebet gegen Feinde.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Maskil von David, <sup>2</sup>als die Siphäer kamen und zu Saul sagten: David hält sich ja bei uns verborgen.

<sup>3</sup>'Jahve', hilf mir durch deinen Namen,  
und schaffe mir Recht durch deine Heldenkraft.

<sup>4</sup>'Jahve', höre mein Gebet,  
vernimm die Worte meines Mundes.

<sup>5</sup>Denn 'Stolze' erheben sich wider mich,  
und Grimmige trachten mir nach dem Leben,  
Sie halten sich Gott nicht gegenwärtig. Sela.

<sup>6</sup>Ja, 'Jahve' ist mir ein Helfer,  
der Herr ist meiner Seele fester Halt.

wäre. LXX und danach Syr. haben für הנך ἀνθρώπων ἀρῆσζων, d. i. הַנֶּקֶה, vgl. Job 3430 3613 ὑποκρίτης (Aq. Sym. Hier. Targ. fanden הנך bereits vor). הַנֶּקֶה ist erst nach der Mitte des zweiten Jahrh. a. Chr. zu הנך verdorben; aber ursprünglich ist auch הַנֶּקֶה nicht (s. u.). Für הַבִּישָׁה, bei dem ein Objekt vermisst wird, hat Ps 14 הַבִּישָׁה; das ursprüngliche ist (nach LXX zu 536) הַבִּישָׁה (s. zu Ps 14). Alle diese wie auch die noch übrigen Abweichungen in 536 beruhen nicht auf absichtlicher Abwandlung des Textes von Ps 14 durch einen späteren Dichter, sondern sind zufällige Versehen, die sich teilweise aus Gehörfehlern, teilweise aus Verbleichen der Schriftzüge erklären. בָּרַר 145 war defektiv geschrieben בָּרַר. Ein Abschreiber hielt dies für das aramäische Verb בָּרַר »zerstreuen« Dan 411, vgl. בָּרַר Ps 6831, und ersetzte den vermeintlichen Aramaismus durch das echt hebräische בָּרַר. Das Wort בָּרַר war in der Vorlage von 53 ganz verwischt. In עֲצָה 536 gegenüber עֲצָה 146 ist das מ ursprünglich, steht aber an falscher Stelle; vgl. zu 146. In עֲנִי und הִנֵּה wie in מִהֲסֹרֵי und מֵאֲסָה beruht der Wechsel der Gutturale ursprünglich auf einem Gehörfehler; vgl. zu 108. Hiernach verdienen die Lesarten von Ps 14 fast ausschliesslich den Vorzug vor denen von Ps 53. Metrische Gliederung ist in v. 6 nicht zu erkennen. 7 Für יִשְׁעֵי 147 heisst es 537 יִשְׁעֵי. Beides ist nur eine verschiedene Aussprache des ursprünglich defektiv geschriebenen יִשְׁעֵי.

54

Der Sänger bittet Jahve um Hülfe gegen gewalttätige und gottlose Feinde. Er vertraut, dass Jahve ihm helfen und jenen nach Gebühr vergelten wird. Für seine Rettung will er durch Opfer und Lobgesang Dank abstatten.

Die Überschrift ist wörtlich aus ISam 2319 entlehnt und ergibt sich dadurch als spätere Zutat. Veranlasst ist sie vielleicht durch בָּקְשׁוּ נַשִּׁי v. 5, das auf לְבַקֵּשׁ אֲרֵי-נַפְשׁוֹ I Sam 2315 hinzuweisen schien. Die Feinde scheinen nach der rezipierten Lesart v. 5 לְבַקֵּשׁ אֲרֵי-נַפְשׁוֹ auswärtige zu sein; aber diese Lesart steht nicht fest, und 5c weist auf Israeliten als Gegner des Sängers hin. Für die Bestimmung von Zeit und näheren Umständen, unter denen der Psalm entstanden ist, bietet er keine Anhaltspunkte. Nach v. 8 besteht der Tempeldienst.

Metrum: Doppeldreier; 5c ein einfacher Dreier, vielleicht Zusatz eines Lesers.

3 Der Name Jahves wie 5211. הַיְיָ wie Prv 319 als Synonym von שָׁמַיִם 431. 5 Bei der auch von LXX Syr. Hier. bezeugten Texteslesart זָרִים »Fremde« liegt es, besonders neben זָרִים (Jes 255), am nächsten, an auswärtige Feinde zu denken. Targ., mehrere hebr. Handschriften, vgl. Luther, und der Verf. von Ps 86, der unsern Vers zitiert (8614), bieten זָרִים, und da es sich nach 5c um Israeliten zu handeln scheint, wird dies die ursprüngliche Lesart sein. — Für den Ausdruck 5c vgl. 168. Die Feinde denken

- <sup>7</sup>Das Böse wird auf meine Feinde zurückfallen;  
nach deiner Treue mach' sie verstummen, 'Jahvé'.  
<sup>8</sup>In Freudigkeit will ich dir Opfer bringen,  
will preisen, ' ' dass dein Name gütig ist,  
<sup>9</sup>Weil er mich aus jeder Not errettet,  
und mein Auge sich an meinen Feinden geweidet hat.

55. *Gebet gegen Widersacher und gegen einen untreuen Freund.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Maskil von David.

nicht daran, dass es einen Gott gibt, der den Frevel straft, 362. — 6 בַּמַּכִּי נִשְׁמַח eigentlich: »er gehört zu der Klasse derer, die mich stützen«; jedoch wird dabei an andere Helfer nicht mehr gedacht, vgl. Jdc 1135. 7 Das Kethib יָשׁוּב oder יָשׁוּב »das Böse wird (oder möge) auf meine Feinde zurückfallen« wird freilich nur vom Targ. bezeugt, gibt aber einen guten Sinn. LXX Sym. Hier. Syr. lasen das Qere יָשׁוּב »er wird . . . vergelten«, wobei Hier. nach 7b den Imperativ *redde* einsetzt. Der Übergang von der dritten in die zweite Person hat nichts Auffallendes. — 7b hat eine Hebung zu wenig, 8b eine zu viel. Beide Mängel werden gehoben durch Versetzung von יִהְיֶה aus 8b nach 7b. 8 בְּיַדְּכֶם לXX ἐξουσίως, d. i. mit willigem Herzen, vgl. Num 153. 9 Die Perfekta bezeichnen das, was in der Zukunft geschehn sein wird. — Subjekt zu הַגִּבּוֹרִים ist noch der Name Jahves.

55

Der Sänger wendet sich, von seinen Feinden verfolgt, im Gebet zu Gott. Angst und Todesfurcht hat ihn befallen, und er sehnt sich fort aus der Stadt, in der Gewalttat, Streit und Treulosigkeit herrscht. Möchte Jahve die Frevler selbst unter einander uneinig machen v. 1—12. Die Erwähnung des Betrugers v. 12 Ende führt den Sänger auf eine besonders schmerzliche Erfahrung, die er gemacht hat: ein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen v. 13—15. Mögen die Gegner wegen ihrer Gottlosigkeit zur Hölle fahren v. 16. In stetem Gebet ruft der Sänger Jahve an; Er wird ihn erhören und erretten v. 17—20. Noch einmal bricht der Unwille über den heuchlerischen Freund hervor v. 21. 22; sofort aber mahnt der Sänger sich selbst, auf Gott zu vertraun, der ihn stützen wird, während er die Gegner in der Blüte der Jahre vertilgen wird v. 23. 24.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Überschrift richtig ist, erblickt bereits das Targum in dem treulosen Freunde Davids vertrauten Ratgeber Ahitophel, und so viele Neuere. Um die Unhaltbarkeit dieser Hypothese darzutun, genügt es, auf v. 14 zu verweisen, wo der falsche Freund als gleichen Standes mit dem Dichter erscheint, und auf v. 15, wo die beiden in den Vorhöfen des Tempels gemeinsam an feierlicher Prozession teilgenommen haben. — Die Verhältnisse in Jerusalem zur Zeit des Jeremias waren ähnliche, wie die im Psalm vorausgesetzten, vgl. zu v. 13f. Aber wer dürfte deswegen behaupten, dass der Prophet der Dichter des Psalms ist? Nach den Andeutungen, die der Dichter gibt, ist die Stadt von Parteiungen zerfleischt. Die eine Partei hat die Gewalt an sich gerissen und bedrückt die andere aufs grausamste. Dass aber die Stadt zur Zeit des Dichters auch belagert gewesen sei, folgt aus v. 11 nicht. Olsh. will den Psalm erklären aus der gewaltigen inneren Spaltung in der syrisch-makkabäischen Periode, wo die Abtrünnigen jeder Schlechtigkeit fähig waren und manchmal schlimmer als die Fremden gehaust haben möchten. Bei dem v. 14 Angeredeten denkt er an den verworfenen Alkimos I Mak 79—25. Lange vor Olsh. hat Theod. v. Mops. an diese Zeitperiode gedacht. Nach ihm ist der Dichter der Hohepriester Onias III, der wegen der Verfolgungen unter Seleucus IV (187—175) und Antiochus Epiphanes nach Ägypte floh und in Leontopolis einen Tempel für die dort ansässigen Juden baute. Der falsche Freund ist ihm der *προστάτης τοῦ ἔθρου* Simou II Mak 34, vgl. das Genauere in ZATW 1886 S. 176—288. — Bei dem Mangel an bestimmten nur auf eine Zeitperiode



- <sup>2</sup>Vernimm, 'Jahve', mein Gebet,  
und verhülle dich nicht vor meinem Flehn;  
<sup>3</sup>Neige mir dein Ohr und erhöre mich;  
ich schweife umher (?) in meiner Klage und verscheide,  
<sup>4</sup>Wegen der Stimme des Feindes,  
wegen des 'Geschreies' des Frevlers;  
Denn sie wälzen Unheil auf mich,  
und befehlen mich grimmig.  
<sup>5</sup>Mein Herz windet sich in meiner Brust,  
und Todesschrecken haben mich befallen.  
<sup>6</sup>Furcht und Zittern kommt mich an,  
und mich bedeckt ein Schauer.  
<sup>7</sup>Und ich sage: O hätte ich Schwingen wie die Taube!  
ich wollte fliegen und Wohnstatt finden,  
<sup>8</sup>Ja, fernhin wollte ich flüchten,  
wollte herbergen in der Wüste; Sela.  
<sup>9</sup>Ich wollte eilen nach einem Zufluchtsort  
vor tobendem Winde, vor Wetter. —

passenden Indizien wird es geratener sein, auf eine chronologische Fixirung des Psalms zu verzichten. Als Vermutung mag ausgesprochen sein, dass er etwa derselben Zeit angehört wie der 54. Nur soviel steht fest, dass es sich in ihm nicht um bloße Privatfeindschaft handelt, und dass, wie die Gegner eine Mehrzahl bilden, so auch der Sänger nicht in seinem Namen allein spricht, sondern zugleich in dem seiner leidenden Mitgenossen, vgl. den Plural *בשלימי* v. 22. — Der Text des Psalms scheint mehrfach korruptiert zu sein.

Metrum: gemischt. Anfangs wechseln Doppeldreier (v. 2. 3. 5. 6. 9. 10. 15) mit Fünfern, die in der zweiten Hälfte des Psalms fast allein verwendet sind. v. 19c. 24e einfacher Dreier. Zweifelhaft v. 16. 18. 20.

2 *הִרְעַמְתִּי* hat das ursprüngliche Patach in der zweiten Silbe behalten, G-K 54k. 3 *הִרְעַמְתִּי* geben LXX wieder *ἐλυπήθη* und so Raschi *לוגעו*. Im Arabischen wird das Wort gebraucht vom Vieh, das sich losgerissen hat und frei umherschweift; im Hebräischen das Qal vom Volk, das sich von Jahve losgerissen hat und seine eignen Wege geht, Jer 231 (Hos 121). Danach übersetzen die meisten Neueren »ich schweife umher«. Das Hifil erklärt Nöldeke nach Analogie der Verba der Bewegung wie *הִרְעַמְתִּי*. Sym. übersetzt *κατηρέχθη* (*προσλαλῶν ἐμαυτῷ*) und danach Hier. *humiliatus sum*. Sie scheinen *הִרְעַמְתִּי* ausgesprochen zu haben, was nach Jes 153 *הִרְעַמְתִּי* »niederrinnend in Weinen« zu erklären wäre: ich zerrinne in meinem Kummer. Doch wäre der Ausdruck, weil *הִרְעַמְתִּי* durch *הִרְעַמְתִּי* ersetzt wäre, noch kühner und schwerer verständlich als die Vorlage bei Jesaias. Targ. endlich *אֶרְעַמְתִּי* »ich murre, oder klage«. Die Bedeutung des Worts stand hiernach schon in alter Zeit nicht fest. — *הִרְעַמְתִּי* von *הִרְעַמְתִּי* oder *הִרְעַמְתִּי*. Im christlichen Palästina ist *הִרְעַמְתִּי* = *ἀγωνία* Lk 2244. Die Konjekturen *הִרְעַמְתִּי* ist unnötig. 4 Die Ursache des Seufzens. — *הִרְעַמְתִּי* hat nach den alten Übersetzern die Bedeutung »Bedrängnis«, von aramäischem *רָעַמְתִּי* = hebr. *רָעַמְתִּי* »bedrängen« abgeleitet. Da aber dies Wort im Hebräischen sonst nicht vorkommt (Am 213 heisst *רָעַמְתִּי* nach Aq. »der Wagen ächzt«), so ist vermutlich mit Olsh. u. a. *הִרְעַמְתִּי* zu lesen, was auch zu dem Ausdruck im Parallelgedichte *לִי* besser passt. — *הִרְעַמְתִּי* von *הִרְעַמְתִּי* wanken; das Hif. nur noch 140<sub>11</sub> im Kethib; LXX *ἐξέκλιαν*, Sym. *ἐπέροσαν*, Hier. *proiecerunt*. 6 *הִרְעַמְתִּי* geben LXX Hier. Syr. falsch durch *caligo* (*הִרְעַמְתִּי*) wieder; richtig Sym. *φολιχη*. 7 *הִרְעַמְתִּי* schliesst sich eng an das Vorhergehende an: und ich sage, oder: denke. Metrisch scheint das Wort nicht zu zählen. Zu dem Gedanken des Verses vgl. Jer 91. Die Taube ist wegen ihres besonders schnellen Fluges genannt; vielleicht zugleich als Symbol der Unschuld. — *הִרְעַמְתִּי* übersetzen LXX *καὶ καταπαύσω*, Hier. *et requiescam*. Nah 318 steht es parallel mit *הִרְעַמְתִּי* und wie im Psalm

- <sup>10</sup> Verwirre, Herr, entzweie ihre Zunge,  
denn ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.  
<sup>11</sup> Tag und Nacht umkreisen sie sie  
auf ihren Mauern,  
Und Unheil und Jammer in ihrer Mitte,  
<sup>12</sup> 'und' Verderben in ihrer Mitte (?),  
Und nicht weicht von ihrem Markt  
Lug und Trug.  
<sup>13</sup> Denn nicht ein Feind lästert mich;  
ich wollte wohl ertragen . . .  
Und nicht mein Hasser pocht wider mich;  
ich wollte mich vor ihm wohl bergen;

ohne nähere Bestimmung. 9  $\text{שָׁמַרְתָּ}$  betrachten alle alten Übersetzer (vgl. Luther) als Objekt zu  $\text{אֶת־יְהוָה}$  in der Bedeutung: das Entrinnen, Aq. Theod.  $\sigma\pi\epsilon\upsilon\sigma\omega$   $\delta\iota\alpha\sigma\omega\sigma\mu\acute{o}\nu$   $\xi\mu\omicron\iota$ . Neuere fassen  $\text{אֶת־יְהוָה}$  wohl richtiger intransitiv, wie Jdc 20<sup>37</sup>, und  $\text{לִי}$   $\text{מַלְאֵל}$  als Akkusativ der Richtung. —  $\text{כִּנְהַ$  nur hier. Das Wort scheint mit syrischem  $\text{כִּנְהַ}$  »angreifen« zusammen zu hängen. Die Präposition  $\text{כִּי}$  fassen einige Ausleger weniger wahrscheinlich komparativisch: schneller als. Der Sänger meint mit dem Sturm die in der Stadt wütenden Leidenschaften. 10 Die bisherige elegische Stimmung weicht plötzlich einer anderen. Der Unwille über den Frevel der Feinde bricht energisch hervor in der Bitte, sie unschädlich zu machen. —  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח$  verstehn die Alten in der gewöhnlichen Bedeutung verschlingen. Als Objekt wäre nicht  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  anzusehn, was keinen Sinn gäbe, sondern die Frevler selbst. Der Ausdruck könnte gewählt sein mit Beziehung auf die Rotte Korah, vgl. v. 16. Aber wahrscheinlich ist die Wurzel  $\text{שָׁכַח}$  hier gleichbedeutend mit  $\text{לָשַׁח}$ , und es liegt eine Anspielung auf Gen 11<sup>9</sup> vor (Barth), wie jedenfalls das folgende  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח$  auf die babylonische Sprachverwirrung anspielt Gen 10<sup>25</sup>.  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  übersetzt Sym. treffend  $\alpha\sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\omega\sigma\omicron\nu$   $\pi\omicron\lambda\eta\sigma\sigma\omicron\nu$ . Der Sänger meint: mache sie uneinig. Die Aussprache  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  mit Patach in der zweiten Silbe, um Anklang an  $\text{בְּיָמַי}$  zu gewinnen, G-K 52n, vgl. zu 51c. Da das Metrum in v. 10 nicht in Ordnung ist, ist  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  vielleicht nur Glosse zu  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$ . — Mit der Stadt ist jedenfalls Jerusalem gemeint. 11. 12 Das gewalttätige Treiben in der Stadt wird geschildert. Als Subjekt zu  $\text{יִסְבְּבוּ}$  betrachten die Neueren meistens entweder auswärtige Feinde, wonach von einer Belagerung der Stadt die Rede wäre ( $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  in der Bedeutung: um die Mauern herum); oder die Gegenpartei des Sängers unter den Israeliten, die Frevler, welche die Gewalt in Händen haben und die Stadt Tag und Nacht bewachen, um zu verhindern, dass die unterliegende Gegenpartei, zu welcher der Dichter gehört, aus der Stadt fliehe. Beide Auffassungen sind wohl zu realistisch. Die alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier.) sehn ebenso wie die Rabbinen als Subjekt zu  $\text{יִסְבְּבוּ}$  die in v. 10 genannten Abstrakta  $\text{יְהוָה וְיָרִיב}$  an, was grammatisch jedenfalls am nächsten liegt, als poetische Personifikation in keiner Weise befremdlich ist und durch den Parallelismus 11b empfohlen wird. Gewalttat und Streit sind die Beherrscher der Stadt. Sie werden ironisch mit den Wachtposten verglichen, die für die Sicherheit und Ruhe der Stadt einstehn sollen. Diesen trefflichen Wächtern gegen äussere Feinde entsprechen im Innern der Stadt die Herrscher Unheil und Jammer. — 11b lies des Metrums wegen  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  statt  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$ . — Im überlieferten Text fehlt die zweite Hälfte des zweiten Fünfers. LXX Syr. ziehn  $\text{הוֹיֵה}$  von v. 12 als  $\text{וְהוֹיֵה}$  zu v. 11 und lassen  $\text{בְּקִרְבָּה}$  in v. 12 aus; allerdings wirkt die Wiederholung störend. Vielleicht stand ursprünglich ein anderes Wort an seiner Stelle. 12 Auf dem Markt wird Handel getrieben und Gericht abgehalten. Vermutlich bezieht sich  $\text{וְיָרִיב וְיָרִיב}$  auf beides.  $\text{וְיָרִיב}$  wie 10<sup>7</sup>. 13  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$  erläutert den soeben vom Dichter gebrauchten Ausdruck  $\text{לֹא־יִשְׁכַּח}$ . Er selbst hat es erfahren müssen, dass der Betrug in der Stadt herrscht; sein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen. Wer dieser ehemalige Freund war, lässt sich nicht mehr sagen. Über ähnl-

- <sup>14</sup>Nein, du, ein Mensch meines gleichen,  
mein Freund und mein Bekannter;  
<sup>15</sup>Die wir mit einander süsse Vertraulichkeit pflogen,  
im Hause 'Jahves' uns im Getümmel ergingen. —  
<sup>16</sup>Möge der Tod sie hinterrücks überfallen! (?)  
Mögen sie lebendig zur Hölle fahren!  
denn Bosheit ist in ihren Wohnungen(?), in ihrem Innern.  
<sup>17</sup>Ich, ich rufe zu 'Jahve',  
und 'er', er wird mir helfen.

liche Verhältnisse wie die hier geschilderten hatte Jeremias zu klagen, vgl. Jer 93f. Mch 75. — Der vorausgesetzte Feind ist, wie v. 14 zeigt, ein offener; über Schmähungen eines solchen würde der Sänger sich nicht wundern und würde sie gelassen hinnehmen, vgl. II Sam 16<sup>10.11</sup>. — In 13b fehlt eine Hebung; auch stilistisch ist das objektlose  $\text{שָׁמַרְתָּ}$  bedenklich. Ein Wort wie »seine Schmähungen« ( $\text{זָמַרְתָּ} \text{Zph } 2\text{s}$ ) scheint ausgefallen zu sein. —  $\text{הַגִּידִל}$  wie 35<sup>26</sup>. **14**  $\text{תִּשְׁמַרְתָּ}$  erklärt Raschi: »der geschätzt wird wie ich«; vermutlich soll durch das Wort Gleichheit des Standes ausgedrückt werden, vgl. das Verb 89<sup>7</sup>; die Folge der Gleichheit des Standes war die Freundschaft zwischen beiden. Auch zu diesem Zug bietet das Leben des Jeremias teilweise eine Parallele; jener Paschchur Jer 20 war als Priester  $\text{אֲנֹשׁ תִּשְׁמַרְתָּ}$ . —  $\text{אֲנֹשׁ}$  haben LXX ( $\text{ἡγεμών μου}$ ) und Hier. (*dux meus*) missverstanden. Vermutlich liegt dieser Übersetzung bereits die jüdische Haggada zu Grunde, nach welcher Ahitophel, auf den der Psalm gedeutet wurde, Davids Lehrer gewesen sein soll, vgl. Targ.  $\text{רַב דְּאַלְיָתָא לִי}$  *praeceptor, qui docuisti me*. Richtig Sym.  $\text{συνήθης}$  nach arab. *alifu* »sich gewöhnen an«. —  $\text{תִּשְׁמַרְתָּ}$  übersetzt Targ. der erwähnten Sage zu Liebe  $\text{יְהִי נַחֲדָרַע הַכְּמִתָּה יְהִי}$  *docens me sapientiam*, indem die Punktation umgeändert wurde in  $\text{תִּשְׁמַרְתָּ}$ . **15a** Hier. übersetzt *qui simul habuimus dulce secretum*; aber  $\text{סֵדֶר}$  ist eigentlich Gespräch (syr.  $\text{סִדְר}$ ), daher noch besser Sym.  $\text{οἴτινες κοινολογούμεθα γλυκείαν ὀμιλίαν}$ , dann allgemeiner: vertraulicher Umgang. — Bei 15b ist an Prozessionen im Tempel, d. i. in dessen Vorhöfen zu denken.  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  LXX  $\text{ἐν ὁμοιοῖα}$ , Sym.  $\text{συνδιαιτούμενοι}$ , beides nicht nachweisbar. Wie 64<sup>3</sup> steht auch hier dem vertrauten Umgang im Privatverkehr ( $\text{סֵדֶר}$ ) die laute Öffentlichkeit gegenüber ( $\text{שָׁמַרְתָּ} = \text{הִשְׁמַרְתָּ}$ ). Da diese in den Tempel verlegt wird, so ist  $\text{שָׁמַרְתָּ}$  soviel wie  $\text{הִשְׁמַרְתָּ הַיְמִינְךָ הַזֶּה}$  42<sup>5</sup>. Der Dichter will sagen: daheim wie beim Gottesdienst waren wir unzertrennlich. **16** Die wehmütige Erinnerung macht plötzlich wieder dem heftigsten Unwillen Platz, und der eine treulose Freund tritt zurück hinter der Gesamtheit der Feinde des Sängers. — Das Kethib  $\text{שִׁבְרֵימֵת}$  würde heissen: Trümmer über sie! vgl. 35<sup>8</sup>. Das Wort findet sich nur in dem geographischen Eigennamen  $\text{בְּיַמֵּי שִׁבְרֵימֵת}$  »Trümmerhausen«. Weit besser bezeugt, nämlich durch zahlreiche Handschriften und sämtliche Übersetzungen, ist das Qere  $\text{שִׁבְרֵימֵת}$ . Die Verbalform, wohl nicht von  $\text{שָׁבַר}$ , sondern von  $\text{שָׁרַב}$  abzuleiten, wie  $\text{הִשְׁמַרְתָּ}$  von  $\text{שָׁרַב}$  (Wellh.), mit ausgefallenem *s* wie  $\text{קָרַב}$  141<sup>5</sup>.  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  I Reg 21<sup>29</sup> G-K 74k. Das Verb wird 89<sup>23</sup> mit  $\text{בָּ}$  konstruiert; die Konstruktion mit  $\text{עַל}$  scheint andeuten zu sollen, dass der Tod von oben her über sie kommt. Die Prägnanz des Ausdrucks ist nicht ohne Analogieen, vgl. v. 19 und s. G-K 119ee. Der Dichter meint: der Tod überliste sie, indem er sie plötzlich überfällt; im allgemeinen richtig Sym.  $\text{αἰφνυδίας θάνατος ἐπέλθοι αὐτοῖς}$ . Da aber das Metrum hier nicht in Ordnung ist, liegt wohl eine stärkere Korruption vor. — In 16b wird auf den Untergang der Rotte Korah (Num 16<sup>33</sup>) angespielt. Die Erde soll sich öffnen und die Frevler lebendig verschlingen. — LXX Syr.  $\text{ἐν ταῖς παροικίαις αὐτῶν}$ , wie Job 18<sup>19</sup>. Hitzig leitet das Wort von  $\text{מִגְרָה}$  Speicher Hag 21<sup>9</sup> ab, für  $\text{מִגְרָהּ}$  mit abgeworfener Femininendung; gemeint sei der  $\text{θῆσαυρός τῆς καρδίας αὐτῶν}$  Lk 6<sup>45</sup>.  $\text{בְּקִרְבָּם}$ , metrisch überschüssig, scheint erläuternde Glosse zu sein (Wellh.). **17f.** Gegenüber dieser Gottlosigkeit hält der Sänger treu an Jahve fest, an den er sich aufs neue bittend wendet und von dem er weiss, dass er ihn erretten wird. Das zweimalige *Jahve*



- <sup>18</sup> Abends und morgens und mittags  
will ich klagen und seufzen;  
Und er wird meine Stimme hören.
- <sup>19</sup> Er erlöst meine Seele zum Frieden,  
dass sie mir nicht nahen;  
Denn viele sind ihrer wider mich.
- <sup>20</sup> Gott wird hören, und 'demütigen wird sie'  
der Thronende der Urzeit, (?) Sela.  
Bei denen es keinen Wechsel gibt (?),  
und die 'Jahve' nicht fürchten (?).
- <sup>21</sup> Er legte die Hand an seine Freunde,  
entweichte seinen Bund.

in v. 17 ist störend; vielleicht ist statt  $\text{וַיִּהְיֶה}$  zu lesen  $\text{וַיִּהְיֶה}$  (Duhm), vgl. v. 23. **18** Die drei Gebetszeiten des nachexilischen Judentums, vgl. Dan 6<sup>11</sup>. Die Reihenfolge, weil der bürgerliche Tag mit dem Abend begann. — Das Imperf. consec.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  hat Futurbedeutung, G-K 111 w. Metrisch sind die zwei letzten Worte überschüssig; für den Sinn können sie aber nicht entbehrt werden. **19**  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  ist Perfekt der Gewissheit. Die Konstruktion ist wie v. 16 prägnant: er erlöst meine Seele und versetzt sie in Frieden. —  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  LXX Hier. und danach Luther  $\alpha\pi\omicron\ \tau\omega\nu\ \epsilon\gamma\gamma\iota\zeta\omicron\nu\tau\omega\nu\ \mu\omicron\iota$ , Sym.  $\alpha\pi\omicron\ \tau\omega\nu\ \epsilon\gamma\gamma\upsilon\theta\epsilon\nu\ \mu\omicron\upsilon$  =  $\text{וַיִּשְׁמַע}$ . Besser Targ.  $\text{לִי לֹא לְמַקְרָב בִּישׁ לִי}$  »dass kein Böser mir naht«.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  (qer'öb) ist Infinitiv; das Subjekt ist das allgemeine »man«. Andere fassen nach Raschi und Qimchi  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  (qer'ab) als Nomen (wie v. 22) in der Bedeutung: aus dem Kriege wider mich. Aber die Ausdrucksweise wäre ungenau. — 19 b  $\text{כִּי}$  begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken, dass der Sänger eines solch starken Schutzes bedarf, mit dem Hinweis auf die grosse Anzahl der Feinde. Das  $\text{בְּ}$  in  $\text{בְּרִיבִים}$  ist das Beth essentialis, G-K 119 i. Sym.  $\text{πολλοισι}$ , Hier. *multi*. Gemeint sind die Feinde. —  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  Sym.  $\text{πρὸς ἐμὲ}$ , Hier. *adversum me* im feindlichen Sinne, wie Job 10<sup>17</sup>. Der Midrasch und wieder Hitzig (»denn zahlreich waren sie um mich her«) denken an die den Sänger schirmenden himmlischen Heerscharen II Reg 6<sup>16</sup> II Chr 32<sup>7</sup>, auf die doch irgendwie deutlicher hätte hingewiesen sein müssen. **20** Der Vers macht grosse Schwierigkeiten. Delitzsch übersetzt: »Hören wird Gott und ihnen [richterlich strafend] antworten; er thront ja seit Urbeginn«. Aber dass die Antwort Gottes an andere ergehen sollte als an den Beter, ist sehr unwahrscheinlich, und das »richterlich strafend« ist eingetragen. LXX und ähnlich Syr. Hier. übersetzen  $\text{εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰῶνων. διάφασμα}$ , d. i.  $\text{וַיִּשְׁמַע יְשׁוּבָה יְשׁוּבָה}$ , so auch Luther. Dies gibt einen erträglichen Sinn; ob es aber der ursprüngliche Text ist, dürfte zweifelhaft sein. Bei  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  wird man nach  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  ungern von der Bedeutung »erhören« abschn. Auch ist die rhythmische Gliederung des Verses wenig befriedigend. Endlich ist das  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  mitten im Verse sehr auffallend. Vermutlich liegt eine stärkere Störung des Textes vor. Olsh. vermutet  $\text{וַיִּשְׁמַע אֶל צַעֲקַת צְדִיקִים וַיִּשְׁמַע}$ . —  $\text{וַיִּשְׁמַע יְשׁוּבָה יְשׁוּבָה}$  des überlieferten Textes würde zu erklären sein nach 22<sup>29</sup>  $\text{וַיִּשְׁמַע בְּיָמַי}$ : »und er thront (als Richter) seit der Urzeit«;  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  für  $\text{וַיִּשְׁמַע}$ , vgl. Hier. *qui iudex est ab initio*. — **20 b** Der Relativsatz muss sich nach dem letzten Gliede des Verses auf die Frevler beziehen. Sym. übersetzt  $\text{οὐ γὰρ ἀλλάσσονται}$ , und danach Hier. *non enim mutantur*, nämlich in ihrem gottlosen Wesen. Das Wort  $\text{וַיִּשְׁמַע}$ , im Arabischen »der welcher an die Stelle des Propheten tritt, sein Nachfolger« (Khalife), wird im Hebräischen vom Wechsel der Kleider II Reg 5<sup>5</sup> oder von der Ablösung der Truppen Job 14<sup>14</sup> gebraucht. Ob es von der Änderung der Gesinnung gebraucht werden kann, scheint fraglich; zudem würde man bei den beiden letzten Gliedern die umgekehrte Reihenfolge erwarten: »die Jahve nicht fürchten, und bei denen es (hierin) keinen Wechsel gibt«. Auch hier scheint der Text korrumpiert zu sein. Bickell und Cheyne vermuten, dass das mit  $\text{לֹא לְמַקְרָב בִּישׁ לִי}$  beginnende Stück an verkorrter Stelle steht. **21** Der Dichter kommt auf das ruchlose Verhalten seines Hauptgegners, vermutlich des



- <sup>2</sup>Sei mir gnädig, 'Jahve', denn mich zermalmt ein Mensch,  
den ganzen Tag bedrängt mich der Krieger.  
<sup>3</sup>Meine Feinde zermalmen den ganzen Tag,  
denn viele sind's, die oben wider mich kämpfen.  
<sup>4</sup>Wenn ich mich fürchten muss, vertraue ich auf dich.

Dankopfer für die erfahrene Rettung darzubringen. — Ein Kehrvors voll innigen Gottvertrauens schiebt sich, ähnlich wie 42. 43, zweimal (v. 5 und 11. 12) zwischen die Klage und Bitte ein.

Die Überschrift על יונת אלם דהקים, über welche die Einleitung und JprTh 1882 S. 636 zu vergleichen ist, wird von den LXX wiedergegeben ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἄγλων μεμαζορμμένον; ähnlich das Targum: *de coctu Israelis, qui est similis columbae matae*. Daraus ergibt sich, dass die älteste Erklärung den Psalm auf das leidende Volk gedeutet hat. Dass diese Deutung richtig ist, folgt aus der Bitte um den Sturz der Völker v. 8, die im Munde eines einzelnen schwer erklärlich ist; vgl. auch zu v. 3. Auf langes Umherirren der betenden Gemeinde weist v. 9. Welches Exil aber gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach v. 8 liegt es nahe, an die Nöte der nachexilischen Zeit zu denken. Die Überschrift bezieht den Psalm auf das ISam 21<sup>11</sup>ff. berichtete Ereignis. Cornill vermutet, dass der Anlass hierzu das Wort שָׂרָף v. 4 sein möchte, das mit שָׂרָף וְיָרָא ISam 21<sup>13</sup> zusammengestellt wurde, der einzigen Stelle, an der David selbst Furcht zugeschrieben wird. Auch das שָׂרָף v. 9 möge auf die ersten Irrfahrten des einsam Flüchtenden gedeutet sein.

Metrum: Doppeldreier sind mehrfach erkennbar; ein durchgehendes Metrum lässt sich aber nicht nachweisen. Zum Teil wird das daraus zu erklären sein, dass der Text mehrfach stärker korrumpiert zu sein scheint.

2 שָׂרָף wird meist nach sonstigem Sprachgebrauch übersetzt: »es schnappt nach mir«; alle alten Übersetzer haben dagegen hier, und entsprechend v. 3 und 57<sup>4</sup> *conculcavit me*. Entweder sprachen sie שָׂרָף aus, worin ש als Lesemutter wie in שָׂרָף Hos 10<sup>14</sup> anzusehn ist (vgl. G-K 9b. 23g), oder, was wahrscheinlicher ist, sie kannten שָׂרָף in der Bedeutung von שָׂרָף Gen 3<sup>15</sup>. Diese von der alten Tradition bezeugte Bedeutung dürfte vorzuzieh sein, da שָׂרָף »schnappen« schwerlich mit persönlichem Objekt verbunden werden kann. Man schnappt wohl Luft u. dgl., aber nicht einen Menschen. Auch Am 8<sup>4</sup> Ez 36<sup>3</sup> haben die Alten die Bedeutung »niedertreten« gefunden. — שָׂרָף ist nach dem Sprachgebrauch ein sterblicher, hinfälliger Mensch, vgl. 9<sup>20</sup>. Es steht im Gegensatz zu Gott, den der Sänger anruft; er will sagen: wie kannst du, Allmächtiger, es zulassen, dass eine vergängliche Kreatur mich in dieser Weise martert. Aus v. 3 ergibt sich, dass das Wort ebenso wie שָׂרָף kollektivisch zu verstehn ist. 3b שָׂרָף begründet die Möglichkeit des Niedertretens; die Feinde bestehn aus einer zahlreichen Schar. — שָׂרָף halten Aq. Quinta Hier. Targ. für eine im Vokativ stehende Bezeichnung Gottes (*allissime*), wie wirklich im Späthebräischen שָׂרָף eine solche ist. Hätte aber der Dichter dies beabsichtigt, so würde er zweifelsohne geschrieben haben שָׂרָף מְלִיכָה Mch 66. Die Neuceren verstehn das Wort meistens als einen Accus. loci in bildlichem Sinne = שָׂרָף 17<sup>10</sup> »in Übermut«, vgl. Luther: stolziglich. Auch dieser Gebrauch des Worts lässt sich nicht belegen; denn das Mch 2<sup>3</sup> adverbial gebrauchte שָׂרָף (G-K 118q) »Erhebung, Stolz« ist etwas anderes als das Nomen loci שָׂרָף »die Höhe«. Als Accus. loci kann das Wort nur besagen, dass die Gegner sich in der Höhe befinden. Man mag annehmen, dass sie eine einflussreiche Stellung an einem fürstlichen Hofe einnahmen, von dem die Gemeinde abhängig war, vgl. Sym. ὑψηλότεροι, und Verhältnisse wie die Esr 4<sup>5</sup> geschilderten. Von hohen Ehrenstellen ist שָׂרָף Koh 10<sup>6</sup> gebraucht. 4 Die Bitte und Klage weicht frohem Gottvertraun. — שָׂרָף ist Accus. temp., שָׂרָף ein Relativsatz mit ausgelassenem שָׂרָף G-K 155f. Das Verb ist hypothetisch zu fassen, vgl. Sym. ἐν ᾧ ἂν ἡμέρας φοβηθῶ und Hier. *quacunq̄ue die territus fuero*. Der Möglichkeit, dass der Sänger



- <sup>5</sup>Mit Jahve werd' ich rühmen sein Wort,  
Auf Jahve vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,  
was kann Fleisch mir antun?
- <sup>6</sup>Den ganzen Tag tun sie meiner Sache wehe,  
gegen mich sind alle ihre Gedanken auf Böses gerichtet.
- <sup>7</sup>Sie streiten, sie lauern, sie achten auf meine Spuren,  
wie sie denn auf meine Seele hoffen.
- <sup>8</sup>Für die Bosheit geb's 'kein' Entrinnen für sie!  
stürze im Grimm die Völker, 'Jahve'!
- <sup>9</sup>Du hast mein Elend gezählt,  
meine Träne 'ist' in deinen Schlauch 'gelcgt',  
Nicht wahr? in dein Buch.

sich fürchten kann, tritt v. 5 der bestimmte Entschluss gegenüber, es nicht zu tun. de Lag. vermutet, dass אֶת־יְהוָה aus יְהוָה »am Schreckenstage« Job 21<sup>30</sup> korrumpiert sei. Auffallend ist allerdings die Kürze des Verses und seine mangelhafte Gliederung; vielleicht gehörte מִיּוֹם in v. 3 ursprünglich zu v. 4, dessen erste Hälfte korrumpiert zu sein scheint; vgl. JprTh 1882 S. 636f. **5** Mit Jahve, d. i. durch Jahves Hülfe, ganz wie Jes 26<sup>13</sup>. Jahves hülfreiches Eingreifen wird für den Sänger die Veranlassung sein, sein Wort zu preisen. Dagegen hält Cheyne בַּאֲלֹהִים für das Objekt zu לֹא־יִשָּׁאָה (wie 449); אֶת־יְהוָה, worin die Präposition אֶת fortwirke, sei Apposition zu בַּאֲלֹהִים. Ebenso erklärt Dillm. Jes 26<sup>13</sup>. אֶת־יְהוָה ist das Verheissungswort Jahves, das einst seine Erfüllung gefunden haben wird, 130<sup>5</sup>. — אֶת־יְהוָה ist dasselbe, was v. 11 אֶת־יְהוָה und v. 2 אֶת־יְהוָה. **6** Von der Höhe des Gottvertrauns sinkt der Sänger wieder in die Klage zurück wie 42<sup>7</sup>. — רַב־רַב־רַב־רַב können nicht Worte sein, da man solche nicht betrüben oder kränken kann, vielmehr sind die Angelegenheiten oder Interessen des Sängers gemeint, denen die Feinde fortwährend entgegentreten. רַב־רַב־רַב־רַב ähnlich wie Jes 63<sup>10</sup>. **7** יִנְיִוּ nach LXX παροικήσουσι, Sym. σὺνηγοροῦντο, Hier. Targ. congregabuntur. Beides will nicht recht passen. Mit Hitz. Ew. Dillm. ist dies יִנְיִוּ ebenso wie 59<sup>4</sup> als eine Nebenform von יָנַי »streiten« anzusehen. — Das Qere יִנְיִוּ wie 10<sup>8</sup>. Das vom Kethib gebotene und wohl ursprüngliche Hifil יִנְיִוּ ist der Bedeutung nach vom Qal kaum verschieden und zu erklären nach G-K 53f. — יִנְיִוּ lassen Sym. Hier. unübersetzt; der Grund der Wiederaufnahme des Subjekts kann wohl nur der sein, dass der Sänger auf die seinen Hörern bekannten Gegner hinweisen will. — עָקְבֵי־יַמִּי ist ein von der Jagd entnommenes Bild. Aus den Spuren entnimmt der Jäger oder der Jagdhund, wohin das flüchtige Wild sich gewandt hat, vgl. Jer 16<sup>16</sup> Thr 4<sup>19</sup>. — אֶת־יְהוָה sagt aus, dass ihr Treiben ihren Hoffnungen entspricht. Sie hoffen, ihm die Seele, d. i. das Leben zu nehmen, und demgemäss treffen sie ihre Anstalten. אֶת־יְהוָה mit dem Akkus. wie Job 30<sup>26</sup>. Hinter אֶת־יְהוָה ist dem Sinne nach zu ergänzen אֶת־יְהוָה 119<sup>95</sup>, oder אֶת־יְהוָה, vgl. 70<sup>3</sup> mit 40<sup>15</sup>. **8** Das erste Glied wird meistens als eine unwillige Frage aufgefasst; לֹא in der Bedeutung »trotz, ungeachtet«: »trotz Frevl sollte ihnen Rettung zu teil werden?«. אֶת־יְהוָה intransit. wie Job 23<sup>7</sup>. Hupfeld emendierte אֶת־יְהוָה: »wegen des Frevls wäge ihnen zu«, nämlich die gebührende Strafe, vgl. 58<sup>3</sup>. Da aber alle Versionen אֶת־יְהוָה bieten und die Verderbnis eines אֶת in אֶת in der althebräischen Schrift sehr unwahrscheinlich ist, so verdient der Vorschlag Bachmanns Beachtung, welcher hinter אֶת־יְהוָה ein אֶת einschleibt. Dies ist um so unbedenklicher, als LXX Quinta Syr. Hier. tatsächlich אֶת־יְהוָה oder אֶת־יְהוָה statt אֶת־יְהוָה gelesen haben (s. JprTh 1882 S. 637). Aq. Sym. Targ. bieten das אֶת־יְהוָה des massor. Textes. Von den beiden vom Dichter gebrauchten Worten hat sich je eines in den beiden Reihen der Texteszeugen erhalten. Vgl. auch Dan 9<sup>26</sup>, wo von dem wie es scheint ursprünglichen אֶת־יְהוָה im jetzigen Text אֶת־יְהוָה ausgefallen ist (s. v. Gall, Daniel S. 89). — Unter den Völkern sind die Unterdrücker der Gemeinde zu verstehen, vielloicht auch die kleinen Nachbarvölker der Israeliten, von denen letztere bei der herrschenden Macht verleumdet wurden. — Zu אֶת־יְהוָה vgl. Jes 63<sup>6</sup>. **9** אֶת־יְהוָה bildet

- <sup>10</sup> Da kehren meine Feinde um, wenn ich rufe;  
dies weiss ich, dass ich einen Gott habe.
- <sup>11</sup> Mit 'Jahve' werd' ich rühmen das Wort,  
Mit Jahve werd' ich rühmen das Wort,
- <sup>12</sup> Auf 'Jahve' vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,  
was kann ein Mensch mir antun?
- <sup>13</sup> Mir liegen, 'Jahve', deine Gelübde ob,  
ich will dir Dankopfer bezahlen;
- <sup>14</sup> Denn du rettetest meine Seele vom Tode,  
nicht wahr? meine Füße vom Anstoss,  
Damit ich vor 'Jahve' im Licht des Lebens wandle.

ein Wortspiel mit  $\text{קִינָה}$  und ist dadurch gegen den Verdacht der Korruption gesichert. Es ist der Name des Landes, in dem der flüchtige Kain sich aufhielt, d. i. das »Elend« im alten Sinne des Worts, Verbannung, vgl. Gen 4<sup>12.14</sup>. Der Psalmsänger befindet oder befand sich in ähnlicher Lage. Gezählt werden kann das Elend, sofern es aus einer Reihe von Tagen besteht, vgl. Ex 12<sup>40</sup>; richtig das Targum: *dies vagationis meae*. — Du ist betont, weil es darauf ankommt, dass Jahve, nicht bloss der Sänger weiss, wie lange das Elend schon dauert. — Die Tränen, die der Sänger vergossen hat, sind nicht verloren gegangen; Jahve hat sie einzeln aufgefangen und in einem Tränenbehälter verwahrt, und so dienen sie dazu, ihn an den zu erinnern, der sie vergossen hat. Die Betonung  $\text{קִינָה}$  fasst das Verb als Imperat. auf; so mit dem massor. Text auch Hier. Syr. Targ. (*pone lacrimam meam*). Aber nach der vorhergehenden Aussage ist es natürlicher,  $\text{קִינָה}$  als Partizip auszusprechen, vgl. LXX Sym.  $\xi\theta\upsilon\upsilon$ . —  $\text{בָּרֶךְ}$  ist die aufgeblasene Haut eines Tieres, in der Flüssigkeiten wie Wein oder Milch aufbewahrt wurden, eine noch heute im Orient verbreitete Sitte. — Mit den beiden letzten Worten nähert sich der Dichter wieder mehr dem ersten Bilde. Jahve hat jede einzelne Träne in seinem  $\text{בָּרֶךְ}$   $\text{קִינָה}$  Mal 3<sup>16</sup> verzeichnet.  $\text{קִינָה}$ , nur hier, ist vermutlich so viel wie  $\text{בָּרֶךְ}$ . Das abstrakte »Zählung« würde wenig dichterisch sein; vgl. auch JSir 44<sup>4</sup>. — Die Frage mit  $\text{הֲיִשָּׁעַר}$  (auch v. 14) ist nur eine lebhaftere Ausdrucksweise für das versichernde  $\text{הֲיִשָּׁעַר}$ . **10**  $\text{זֶה}$  hat hier nicht sowohl zeitliche wie logische Bedeutung, wie Jer 22<sup>15</sup>: weil Jahve die Tränen des Sängers verwahrt hat, müssen die Feinde zurückweichen. —  $\text{כִּי אֱלֹהִים לִי}$  nicht mit LXX Hier.  $\delta\tau\iota \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon\iota \epsilon\acute{\iota} \sigma\acute{\upsilon}$ , sondern mit Sym. Quinta  $\delta\tau\iota \xi\sigma\tau\iota \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon$ . **11** Bei  $\text{וְיָדַר}$  ergänzt Targ. beide Male das Suffix  $\text{וְיָדַר}$  wie v. 5, gegen LXX Aq. Sym. Hier. Gemeint ist allerdings dasselbe Verheissungswort wie v. 5, aber es ist hier schlechthin »das Wort« genannt; es steht ohne Artikel wie Prv 13<sup>13</sup> 16<sup>20</sup>. — **11 b** ist nur eine Variante oder Dittographie von **11 a**. **13** Die Jahve geleisteten Gelübde liegen dem Sänger als Pflicht auf; er ist sich dessen bewusst und wird ihre Erfüllung nicht versäumen. Das Suffix in  $\text{וְיָדַר}$  stellt einen Genet. object. dar, G-K 135<sup>m</sup>. **14** Vgl. 116<sup>8</sup>. —  $\text{הַצִּלָּת}$  ist Perfekt der Gewissheit. —  $\text{לְהַחֲזִיק}$  bezeichnet die Absicht, die Jahve bei der Rettung verfolgte; der Sänger sollte im Angesicht Jahves wandeln. Damit ist schwerlich bloss Jahves schützende Obhut gemeint, sondern ein gottgefälliger Wandel des Sängers; so LXX  $\tau\omicron\upsilon \epsilon\upsilon\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\eta\sigma\alpha\iota$ , vgl. Gen 5<sup>22.24</sup> 6<sup>9</sup> 17<sup>1</sup> 24<sup>40</sup>. — Das Licht des Lebens (so Sym.) ist das Licht, welches das Leben ist im Gegensatz zum Tode, dem Reich der Finsternis, vgl. Job 33<sup>30</sup>. Andere übersetzen nach LXX Hier. im Licht der Lebenden. Sprachlich ist beides möglich. Ps 116<sup>9</sup> heisst es  $\text{בְּצִלְמֵי הַחַיִּים}$ .

Der Psalm ist nach Form und Inhalt nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Der Sänger ruft Jahve um Gnade an gegen die grausamen Feinde, in deren Mitte er lebt. In glaubensvollem Vertrauen weiss er, dass ihre Anschläge ihnen selbst zum Verderben ausschlagen werden. Darum ist er getrostes Mutes und kann Jahves Gnade und Treue schon jetzt inmitten der heidnischen Umgebung preisend verkünden.

## 57. Gebet gegen Feinde.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, «Verdirb nicht», von David ein Miktam; als er vor Saul in die Höhle floh.

<sup>2</sup>Sei mir gnädig, 'Jahve', sei mir gnädig,  
denn bei dir hat meine Seele sich geborgen,  
Und im Schatten deiner Flügel will ich mich bergen,  
bis das Verderben vorübergeht.

<sup>3</sup>Ich rufe zu 'Jahve', dem Höchsten,  
zum Gott, der es für mich hinausführt.

<sup>4</sup>Er sendet vom Himmel und hilft mir,  
Da mein Zermalmer gelästert; Sela.  
es sendet 'Jahve' seine Gnade und seine Treue.

<sup>5</sup>Meine Seele liegt unter Löwen, Flammensprühenden (?),  
Menschen, deren Zähne Speer und Pfeile,  
Und deren Zunge ein scharfes Schwert.

Dass die Überschrift, die den Psalm von David in der Höhle Adullam (I Sam 22<sup>1</sup>) oder der von Engedi (I Sam 24<sup>1ff.</sup>), gedichtet sein lässt, nicht richtig sein kann, ergibt sich aus v. 10. Dieser Vers macht es sehr wahrscheinlich, dass auch hier die von ihren Bedrückern schwer bedrängte Gemeinde redet, die aber in der Gewissheit ihres hohen Berufes, den Heiden das Lob des wahren Gottes zu singen, ihrer endlichen Errettung gewiss ist, und die deswegen auch mitten in der Not Loblieder anstimmen kann. Der Psalm kann nur nach der Vernichtung der Selbständigkeit des israelitischen Staates gedichtet sein.

Metrum: v. 2—6. 11. 12 Doppeldreier; v. 7—10 Fünfer.

Die Verse 8—11 finden sich mit einigen Varianten 108<sup>2-6</sup> wieder.

**2** Die dringende Bitte um Erbarmen wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass der Sänger sich in Jahves Schutz geflüchtet hat. Als Schutzbefehlener Jahves darf er ihn mit Recht um Hilfe anflehen. —  $\text{הִצְלַחְתָּ}$  mit dem erhaltenen Radikal Jod für gewöhnliches  $\text{הִצְלַחְתָּ}$ , vgl. G-K 75 u. Das mittlere Qameš ist auffallend und noch nicht genügend erklärt; vgl. Sievers, *Metrische Studien* I S. 236 Anm. — Das Perfekt sagt aus, dass der Sänger auch bisher schon seinen Schutz bei Jahve gesucht hat; das folgende Imperf.  $\text{הִצְלַחְתָּ}$  drückt seinen Entschluss aus, auch in Zukunft hieran festzuhalten. — Das Verderben ist gedacht als ein daherfahrender Sturmwind, vor dem man Bergung sucht. — Der Singular  $\text{יִצְחַק}$  neben dem Plural  $\text{יִצְחָק}$  nach G-K 145 o. **3**  $\text{יִצְחַק}$  ist 1388 mit  $\text{יִצְחַק}$  konstruiert, hier mit  $\text{יִצְחַק}$ . Das nur in den Psalmen vorkommende Wort ist nahe verwandt mit  $\text{יִצְחַק}$ , weswegen LXX geradezu übersetzen  $\text{τὸν ἐπεργετήσαντά με}$ , und Luzzatto, Perles lesen  $\text{יִצְחַק}$ . Dagegen hält Aq. richtig die Bedeutung »vollenden« fest. Der Vollender heisst Gott, sofern er alles zum guten Ende hinausführt. Sym. ( $\text{τὸν ἐπιαιμήσαντα ὑπὲρ ἐμοῦ}$ ) scheint  $\text{יִצְחַק}$  gelesen zu haben; Hier. übersetzt *ultorem meum*. — Am Schluss von v. 3 haben LXX Aq. Quinta (gegen Hier. Targ.)  $\text{הִצְלַח}$ . — **4. 5** Die beiden Verse bieten eine Anzahl grosser Schwierigkeiten, und die oben gegebene Übersetzung ist nur ein Notbehelf und ein Versuch, dem überlieferten Text einen einigermaßen erträglichen Sinn abzugewinnen. Dass der Text korrumpiert ist, zeigt ansers den zu besprechenden Einzelheiten das Versagen des Metrums. — Als Subjekt zu  $\text{הִצְלַח}$  betrachten LXX ( $\text{ἔδωκεν εἰς ὄνειδος τοὺς καταλαλοῦντάς με}$ ) und Hier. Jahve. Aber lästern ( $\text{הִצְלַח}$ ) kann nicht von Gott ausgesagt werden.  $\text{יִצְחַקְתָּ הִצְלַח}$  müsste vielmehr, wenn hier ursprünglich, ein verbaler Umstandssatz sein, der den Grund für die vorhorgehende Aussage angäbe, wie 77 119<sup>126</sup>, vgl. G-K 156 d, s. oben die Übersetzung. Allein schon das mitten im Vers stehende  $\text{הִצְלַח}$  (freilich bei LXX fehlend, aber von Aq. Quinta Hier. Targ. bezeugt) zeigt, dass  $\text{יִצְחַקְתָּ הִצְלַח}$  hier nicht ursprünglich ist. Vielleicht ist es mit





- <sup>9</sup>Wach auf du Harfe und Zither,  
ich will das Morgenrot wecken.  
<sup>10</sup>Ich will dich preisen unter den Völkern, Herr,  
will von dir singen unter den Nationen,  
<sup>11</sup>Dass deine Gnade gross bis zum Himmel ist,  
und bis zu den Wolken deine Treue.  
<sup>12</sup>Erhebe dich über den Himmel, 'Jahve',  
über die ganze Erde deine Herrlichkeit.

### 58. *Gegen ungerechte Richter.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; »Verdirb nicht«. Von David ein Miktam.

selbst. — נִשְׁלִי ist Perfekt der Gewissheit. Zum Gedanken vgl. 716. **8** Der Sänger hat den Untergang der Feinde im Geiste bereits geschaut. Darum ist sein Herz getrost in Gott, und auch jetzt schon kann er ihm danken und spielen. — נָכִיךְ nachdrucksvoll wiederholt bedeutet hier schwerlich »bereit« (so Luther nach LXX Hier.) sondern »fest«, vgl. Sym. ἔδρατα, oder »unerschütterlich«. **9** עִירָה כְּבוֹדִי gehört noch zu v. 8, s. 1082. — Unter כְּבוֹדִי wird meistens die Seele verstanden wie 76 169. Theod. v. Mops. deutet es als Lied, was neben den im folgenden genannten Instrumenten grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Der Artikel in הַבְּבֵלִי ist bei dem zweiten Nomen יְבוֹנֵי nicht wiederholt; andere Beispiele für diesen ungewöhnlichen Sprachgebrauch Neh 15 Jer 29<sup>23</sup>. — אֶעֱרֶה שָׁהִר übersetzt Luther nach LXX Hier. »frühe will ich aufwachen«, so dass שָׁהִר ein Accus. temp. wäre wie sonst בְּעָרְךָ. Aber neben dem Qal עִירָה kann das Hifil nicht intransitive Bedeutung haben. Richtig hat bereits Raschi erklärt: ich will das Morgenrot wecken, nicht aber soll das Morgenrot mich wecken. Wenn unser deutscher Dichter das Echo des Berges wach werden lässt, so kann es nicht zu gekünstelt sein, wenn der hebräische dasselbe von der Morgenröte aussagt. Grade sie ist auch sonst von hebräischen Dichtern gern personifiziert. Sie hat Wimpern (Job 39 41<sup>10</sup>), Flügel (Ps 139<sup>9</sup>), wird mit einem flüchtigen Reh verglichen (Ps 22<sup>1</sup>), und der Morgenstern ist ihr Sohn (Jes 14<sup>12</sup>). **10** Die Völker sollen Zeugen des Dankes sein, den der Sänger Gott abstattet; dies ist nur dann recht verständlich, wenn es die Gemeinde ist, in deren Namen er spricht. **11** Der Inhalt des Lobpreises. Mit הִצִּדֵּךְ und אֶצִּיָּךְ greift der Dichter auf v. 4 zurück. Die von Jahve gesandten Hülfsstruppen sind so viel mächtiger gewesen als die Feinde, wie der Himmel höher ist als die Erde. **12** Die Wiederkehr der Bitto aus v. 6 zeigt deutlich, dass der Sänger nicht bereits tatsächlich über die Feinde triumphiert hat, sondern dass er seinen Lobgesang in der Gewissheit der zukünftigen Errettung anstimmt.

### 58

Das Thema des Psalms bildet die Ungerechtigkeit der Richter, oder, was in alter Zeit vielfach dasselbe bedeutet, der Regierenden. Der Dichter schildert ihr sündhaftes Treiben und verkündet, dass sie von der verdienten Strafe werden ereilt werden. Dann wird man erkennen, dass es doch noch eine Gerechtigkeit auf Erden gibt.

Mehrere Spuren (vgl. zu v. 2. 4. 5. 11) führen darauf, dass es eine heidnische Obrigkeit ist, gegen die der Dichter sich wendet. Daraus folgt, dass der Psalm einer Zeit angehört, in der Israels Selbständigkeit vernichtet war. Ob aber die schreienden Ungerechtigkeiten, über die der Sänger klagt, von Babyloniern, Persern oder Syrern vorüber wurden, lässt sich aus dem Inhalt nicht ermitteln. An die letzteren denkt Theod. v. Mops. und Olsh. Keinenfalls handelt es sich, wie v. 11 zeigt, in dem Psalm um persönliche und nur einem einzelnen vor Gericht widerfahrene Unbilden, und am wenigsten konnte der König David, der einen menschlichen Richter über sich nicht anerkannte, diese Klagen und Verwünschungen aussprechen.

- <sup>2</sup>Sprecht 'ihr Götter' in Wahrheit Recht?  
richtet ihr die Menschen nach Gebühr?  
<sup>3</sup>Ja, 'ihr alle' verübt sogar Frevel;  
Auf der Erde 'wägen eure Hände Gewalttat dar'.

Dem Inhalt nach verwandt ist Ps 82. Die Vergleichung mit ihm dient dazu, eine im jetzigen Text unverständlich gewordene Pointe in v. 2 wieder herzustellen.

Metrum: Doppelvierer.

2 Mit einer halb vorwurfsvollen, halb ironischen Frage an die Richter, ob sie wirklich ihres Amtes walten wie sie sollen, beginnt der Sänger, und schleudert ihnen sodann v. 3, da sie die Antwort schuldig bleiben, den Vorwurf ins Gesicht, dass sie anstatt des Rechtes vielmehr den Frevel darwägen. Dass es sich wirklich um Richter handelt, zeigt v. 2 **רשעו**, und der hierauf zurückbezügliche v. 12b. In dem ursprünglichen Text sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch direkt in der Anrede genannt. Das Wort **רשעו**, von Aq. (*ἀλαλία*) und Targ. bereits so ausgesprochen, gibt im Zusammenhange keinen Sinn. Der älteste jüdische Zeuge (das Targum) erklärt den Satz folgendermassen: Meint ihr wirklich Gerechtigkeit zu reden, weil die Gerechten zur Zeit des Haders schweigen? Aber **רשעו** kann nicht bedeuten: beim Schweigen des Gerechten. Die neueren Erklärungen sind nicht weniger willkürlich, z. B. »sprecht ihr wirklich das Recht, das so lange verstummt ist«, oder Luthers: »seid ihr denn stumm, dass ihr nicht reden wollt, was recht ist«, und z. T. nicht einmal zu verstehn. Die Vergleichung des nahe verwandten 82. Psalms, besonders des 6. Verses, macht es so gut wie sicher, dass der Dichter **רשעו** = **רשעים** gesprochen wissen wollte (so zuerst Houbigant), und hiermit in ironischer Weise die Richter angeredet sein liess. Wie heidnische Fürsten und Könige, so mochten auch Satrapen und Statthalter auf das Prädikat »Gott« Anspruch machen. Der Sänger gesteht es ihnen in sarkastischer Weise zu, indem er zugleich zeigt, wie wenig sie in Wirklichkeit darauf Anspruch erheben können. Spätere Leser, die den Sarkasmus nicht verstanden, nahmen an dieser Bezeichnung Anstoss und suchten sie in verschiedener Weise zu eliminieren. LXX *ἄρα*, Hier. *utique* sprachen **רשעו** aus; Sym. hat **רשעו** d. i. *φύλον* = **רשעים** (?), das er mit **רשעים** 21 identifizierte. Der Syrer endlich lässt das Wort ganz aus. — **רשעו** ist der gerechte Spruch. Parallel damit steht **מִישְׁרִים**. Recht und Gebühr sind die göttlichen Grundlagen aller staatlichen Ordnung (vgl. zu 99); die Aufgabe der Richter ist es, darüber zu wachen, dass sie unverletzt erhalten werden. Während **רשעו** Objekt zu **תִּרְבֹּחֶן** ist, ist **מִישְׁרִים** ein adverbialer Akkusativ (G-K 118q) zu **רשעו** im Sinne von **בְּמִישְׁרֵיהֶם** 99. — **בְּנֵי אֲדָם** fassen LXX Hier. Luther als Vokativ auf; aber diese Bezeichnung der Richter wäre, besonders nach dem vorhergehenden **רשעו** sehr auffallend und wenig wirksam. Mit dem Targ. wird es daher besser als Objekt zu **רשעו** aufgefasst. 3 **אֵס** erklärt sich aus einer Ellipse; sie unterlassen nicht nur das Rechtsprechen, sondern üben auch selbst Frevel. — Die folgenden Worte sagen nach dem jetzigen Text: ihr übt im Herzen Frevel. Dies könnte höchstens bedeuten, dass sie böse Gedanken schmieden, obgleich auch dieser Gedanke sehr auffallend ausgedrückt wäre. »Mutwillig« (so Luther) kann das Wort nicht bedeuten. Ausserdem macht der Sänger den Richtern Schlimmeres zum Vorwurf (v. 7), und der Gedanke würde gegenüber v. 2 keine Steigerung enthalten, die doch durch **אֵס** deutlich angezeigt ist. Mit dem Syrer ist **רשעו** für **בְּלֵב** zu lesen. **אֵס** verdarb zu **אֵס** auch 456, und das **אֵס** wurde wohl durch einen Strich ausgedrückt (**אֵס**), der leicht verlöschen konnte. Wellh. dagegen will **בְּלֵב** für **בְּלֵב** lesen: »ihr stiftet vielmehr [?] Wirrwarr auf Erden«. LXX Hier. Targ. fanden den jetzigen Text vor. — **בְּאֶרֶץ** bedeutet nach v. 12, der auf v. 3 zurückweist, nicht: im Lande (Palästina), sondern: auf der Erde. Das Wort steht an betonter Stelle. Der Dichter scheint sagen zu wollen: ihr, die ihr euch zu den Himmelsbewohnern zählt, erscheint auf der Erde als ruchlose Frevler. — Das Bild von der Wage des Rechts ist auch dem Hebräer bekannt, vgl. Job 316. Anstatt, wie es die Aufgabe der



- <sup>4</sup>Vom Mutterleib an sind die Gottlosen abtrünnig . . . ,  
 es irren die Lügenredner seit der Geburt.  
<sup>5</sup>Sie haben Gift gleich dem Gift einer Schlange,  
 wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschliesst,  
<sup>6</sup>Damit sie die Stimme des Beschwörers nicht hört,  
 des gewitzigten Zauberspruchredners . . .

Richter ist, nach dieser Wage das Recht auszuteilen, wägen diese Richter vielmehr ihre eigne Gowalttat dar. Nach der überlieferten Punktation, mit der Aq. Sym. Hier. übereinstimmen, heisst es: »den Frevel eurer Hände wägt ihr dar«, d. h. den Frevel, welchen eure Hände verübt haben. LXX Theod. Quinta Syr. Targ. vokalisiertes  $\text{הַיָּדָיִם הַזֵּאתֵיכֶם}$ . Ausser durch die stärkere kritische Bezeugung empfiehlt sich diese Aussprache durch die grössere Einfachheit und Natürlichkeit des Gedankens. 4 Die hier geschilderten Gottlosen sind von den bisher angedeuteten Richtern nicht verschieden, sondern die letzteren gehören zu ihnen, und der Dichter will sagen, dass jene Richter dem Charakter ihrer Gattung, der  $\text{יְדֵי־יָדָי}$  entsprechen. Man darf sich über ihr Treiben nicht wundern, da sie zu einer Menschenklasse gehören, die vom Mutterleib an Gott entfremdet ist. — 4a fehlt eine Hebung. —  $\text{לֹא־יִזְכֹּר}$  für sonstiges  $\text{יִזְכֹּר}$  von  $\text{זָכַר}$  (זיךר). Die intransitive Aussprache wie  $\text{בָּשָׂר בָּבַי}$  deutet an, dass das Abweichen nicht eine einmalige Handlung, sondern ein dauernder Zustand ist; sie sind *ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ*. — Wahrscheinlich versteht der Dichter unter den  $\text{יְדֵי־יָדָי}$  die Heiden, die Lügenredner heissen, weil sie von Lügengöttern sprechen. Der Ausdruck in 4b erinnert an Am 24  $\text{יְהוָה יִבְרָכְךָ בְּיָדָיִם}$ . 5ff. Die Schilderung der Schlechtigkeit und Bösartigkeit der (heidnischen) Richter wird fortgesetzt. Der Dichter vergleicht sie zuerst mit giftigen Schlangen (v. 5. 6), und dann mit reissenden Löwen v. 7. Das erste Bild deutet auf den unauslöschlichen Hass, von dem sie gegen die Juden erfüllt sind, und der sich durch kein Zureden begütigen lässt. Sie bleiben taub gegen alle Bitten wie eine Schlange, die sich nicht zähmen lassen will. Das Bild vom Löwen dagegen bezeichnet die offene Vergewaltigung. Beides zusammen, Schlangengift und der Zahn reissender Tiere, wird den abtrünnigen Israeliten Dtn 32<sup>24</sup> angedroht. —  $\text{לֹא־יִזְכֹּר}$  ist nach Hier. (*furor eorum*) ein Relativsatz; eigentlich: das Gift, das sie haben, ihr Gift. Erst die Worte  $\text{כִּדְמוּת הַמָּוֶה נִהַשׁ}$  würden dann das Prädikat bilden. Die Ausdrucksweise wäre sehr umständlich für einfaches  $\text{הִזְכִּירְךָ}$ . Man wird daher besser mit LXX  $\text{הַמָּוֶה}$  als Subjekt und  $\text{לֹא־יִזְכֹּר}$  als Prädikat auffassen. Der stat. constr. als Verbindungsform ausserhalb des Genetivverhältnisses wie Thr 218  $\text{לֹא־יִזְכֹּר הַמָּוֶה}$ , vgl. G-K 130a. — »Wie eine Otter« ist eine verkürzte Vergleichung für: wie das Gift einer Otter. Diese ist als besonders bösertige Schlangenart genannt. —  $\text{יִזְכֹּר}$  ist Relativsatz, G-K 155g. Die Jussivform (statt  $\text{יִזְכֹּרְךָ}$ ) erklärt Kautzsch G-K 109k aus rein rhythmischen Gründen; die Übersetzung: »welche ihr Ohr verschliessen möchte« ist gekünstelt. »Hatte eine Schlange sich in ein Wohngemach eingeschlichen und liess sich durch keine Zauberformeln und -gesänge hervorlocken, so entschuldigte sich der Beschwörer mit der Ausflucht, die Schlange sei taub«; s. Hitzig, und daselbst die Belege; vgl. auch Shakespeare, Heinrich VI. 2. Teil 3. Akt 2. Szene: »Was? bist du wie die Natter taub geworden?« 6  $\text{יִזְכֹּר}$  fassen LXX und die Neueren als Relativ; lebendiger wird die Schilderung, wenn man es mit Sym. Hier. Luther als Absichtspartikel ansieht. — Dass die noch heute in Indien und Ägypten ausgeübte Kunst der Schlangenbeschwörung auch den alten Hebräern bekannt war, zeigen die Stellen Jer 817 Koh 10<sup>11</sup> JSir 12<sup>13</sup>. Die Beschwörung heisst  $\text{שִׁירֵי־לֵב}$  von dem leisen Marmeln, mit dem sie ausgeübt wird. — Die drei letzten Worte des Verses sind noch abhängig von  $\text{לֹא־יִזְכֹּר}$  und bilden eine Apposition zu  $\text{יְדֵי־יָדָי}$ . Übrigens fehlt 6b eine Hebung. — Der  $\text{הַבָּרִי־הַזֶּה}$  erscheint unter anderen Zaubern auch Dtn 18<sup>11</sup>, vgl. JSir 12<sup>13</sup>. Das Wort wird jetzt meistens erklärt als binden (bannen), indem der Zauberer durch magische Knoten irgend einen (ontfernten) Gegenstand fest macht. Aber die gesamte alte Tradition, einschliesslich Targ.





- <sup>10</sup>Bevor eure Töpfe den Stechdorn merken,  
wenn es roh noch ist, stürmt er ihn 'im' Zorn hinweg.  
<sup>11</sup>Der Gerechte wird sich freuen, weil er Rache geschaut,  
wird seine Füße baden in des Gottlosen Blut,  
<sup>12</sup>Und die Leute werden sagen: ja dem Gerechten wird Frucht,  
ja, es gibt Götter, die auf der Erde richten.

(s. Levy s. v. כִּירִית) dient שֶׁבֶלֶל als Heilmittel gegen Quetsetungen. — יִהְיֶה ist Substantiv und adverbelle Näherbestimmung zu יִהְיֶה (G-K 118q). Die Schnecke, die auf ihrem Wege reichlichen Schleim zurück lässt, scheint sich selbst dabei aufzulösen. — Die zweite Vershälfte bringt ein weiteres Bild für die Vernichtung. לֵבָנִים, sonst לֵבָנִים mit Segol geschrieben, ist die Fehlgeburt. לֵבָנִים bedeutet im nachbiblischen Hebräisch Maulwurf. Danaeh übersetzt Targ.: »Wie eine Fehlgeburt und ein Maulwurf, die blind sind und die Sonne nicht sehn«. Aber im biblischen Hebräisch heisst der Maulwurf חֲרָדִים; dazu wäre die Zusammenstellung sehr auffallend. Daher wird schon von Aq. Sym. Theod. נִשְׁבַּח אֱלֹהֵינוּ ἔκτρομα γυναικός erklärt. חֲרָדִים muss dann mit G-K 96 als Stat. abs. für sonstiges חֲרָדִים angesehen werden, obgleich die Fälle Dtn 21<sup>11</sup> I Sam 28<sup>7</sup>, wo eine Apposition folgt, durchaus nicht analog sind (s. Hitzig). — Die letzten drei Worte fassen die Neueren meistens als Relativsatz zu לֵבָנִים auf, was durch Job 3<sup>16</sup> Koh 6<sup>3-5</sup> nahe gelegt wird. Der Plural חֲרָדִים muss dann daraus erklärt werden, dass לֵבָנִים kollektivisch gebraucht ist. Aq. Sym. Luther betrachten als Subjekt zu חֲרָדִים die Frevler: sie werden [wie] die Fehlgeburt eines Weibes die Sonne nicht sehn. **10** In diesem Verse scheint der Dichter ein Sprichwort verwendet zu haben wie etwa das deutsche: es wird nicht so heiss gegessen wie gekocht. Er will augenseheinlich sagen, dass Jahve die Anschläge der Frevler zu nichte machen wird, und, wie aus v. **11** zu schliessen, dass sie selbst dabei ihren Untergang finden werden. כִּירִית sind immer Kochtöpfe; Dornen heissen קִרְיָה, und nur für die übertragene Bedeutung »Fischerhaken« wird Am 4<sup>2</sup> regelrecht die Femininform des Plural gebraucht. חֲרָדִים ist der Stechdorn; da seine Kohlen die Glut lange halten, wird er im Orient gern zum Kochen verwendet. חֲרָדִים wird auch von leblosen Dingen gesagt, Job 6<sup>30</sup> 13<sup>1</sup>; vgl. auch Jdc 16<sup>9</sup>, wo der Strick das Feuer riecht. Das erste Versglied bedeutet danach: bevor eure Töpfe durch das darunter angefachte Feuer auch nur heiss werden. Luthers Übersetzung: »Ehe eure Dornen reif werden am Dornstrauch« geht auf das Targum zurück, mit dem Sym. übereinstimmt (πρὶν ἢ ἀξηθῶσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν ὥστε γενέσθαι ἄμνος). Sie scheidet aber daran, dass כִּירִית nicht Dornen bedeutet. — Das doppelte כִּירִית wird meistens im Sinne von *sive . . . sive* oder *tam . . . quam* verstanden, חֲרָדִים auf das rohe, חֲרָדִים auf das gekochte (= חֲרָדִים) Fleisch bezogen; also: mag das Fleisch noch roh oder schon gekocht sein. Aber חֲרָדִים ist nie Adjektiv, bedeutet nur Glut, und wird zudem ausschliesslich von der Zornesglut Gottes gebraucht. In dieser Bedeutung aber gibt das Wort bei dem vorliegenden Text keinen Sinn. LXX übersetzen ὡσεὶ ἐν ὄργῃ, Hier. *quasi in ira*; dies führt auf die richtige Lesart חֲרָדִים; beide Übersetzer drücken neben der jetzigen noch die ursprüngliche aus. חֲרָדִים ohne nähere Bestimmung vom Zorn Gottes wie Neh 13<sup>18</sup>, vgl. auch 59<sup>14</sup> בְּחֵמָה = בְּחֵמָה. — חֲרָדִים übersetzt Sym. richtig εἰ ζῶντα. Das Suffix in יִשְׁרֵיני geht auf jeden einzelnen der Frevler (LXX dem Sinne nach *κατατίται ὑμᾶς* oder nach Sinait. *αὐτοῦς*). Während das Fleisch noch roh ist, d. h. bevor die Pläne zur Ausführung gekommen sind, führt Gott den Frevler im Sturme hinweg. יִשְׁרֵיני wie Job 27<sup>21</sup>. **11** Das göttliche Strafgericht über den Frevler erfüllt den bisher unterdrückten Frommen mit Genugtuung. Wie חֲרָדִים so wird auch חֲרָדִים kollektivisch zu verstehn sein; ersteres bezeichnet die gottlosen heidnischen Richter und Herren, letzteres die von ihnen bedrückten Israeliten. Das Bild im zweiten Glied besagt, dass die Erde vom Blut der Feinde bedeckt sein wird, vgl. Job 29<sup>6</sup>. Auch dieser starke Ausdruck spricht dafür, dass die ungerechten Richter Heiden sind. — יִשְׁרֵיני wie 57<sup>7</sup>. **12** Der Schluss greift abrundend auf den Anfang v. 1



59. *Gegen eine Rotte frecher Räuber.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; »Verdirb nicht«, von David ein Miktam, als Saul sandte, und sie das Haus bewachten um ihn zu töten.

<sup>2</sup>Rette mich vor meinen Feinden, mein Gott,  
meinen Widersachern entrücke mich.

<sup>3</sup>Rette mich vor Übeltätern,  
und gegen Blutmenschen hilf mir.

zurück. Der dort ausgesprochene berechnete Zweifel, ob die Gerechtigkeit noch eine Stätte auf Erden habe, wird dann der Einsicht weichen, dass dies im höheren Sinne doch noch der Fall ist. —  $\text{עָרַף}$  scheint hier im allgemeineren Sinne von »man« gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist wohl veranlasst durch  $\text{בְּנֵי אֱרֶם}$  v. 2. —  $\text{פָּס}$  bestätigt die nunmehr gewonnene Erkenntnis wie 73<sup>1</sup>. Sym.  $\alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ , Hier. *vere*. —  $\text{פֶּרִי}$  ist die Frucht, die das Leiden der Gerechten getragen hat, Jes 3<sup>10</sup>. Der Lohn, den die Gottlosen empfangen, ist zugleich eine Belohnung für die Frommen. Die Änderung  $\text{עָרַף}$  »ein Erretter« (de Lag.) ist nicht notwendig. — Der Plural  $\text{עֲשָׂוִים}$  ist nicht rein grammatisch zu erklären wie I Sam 17<sup>26</sup>; sondern der Dichter versetzt sich auf den Standpunkt der heidnischen Anschauung: es gibt noch göttliche Mächte, die für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit sorgen. Selbstverständlich denkt er dabei an den Gott Israels. So steht  $\text{אֱלֹהֵיהֶם}$  einerseits in Parallele mit den  $\text{עֲשָׂוִים}$  v. 2, anderseits aber auch im Gegensatz zu ihnen.

## 59

Der Sänger bittet um Hilfe gegen gewalttätige Feinde, die ihn ohne Anlass bekämpfen. Allabendlich streifen sie gierig in der Stadt umher um zu rauben. Er bittet Jahve, sie zu bestrafen, und ist zugleich von dem festen Vertraun erfüllt, dass seine Bitte gewährt werden wird. Darum singt er jeden Morgen ein Lied zum Preise seines Gottes, der ihn errettet hat und weiter bewahren wird.

Der Psalm ist sehr kunstvoll angelegt. Er zerfällt in zwei Hauptteile (2—11. 12—18), von denen jeder mit einem ursprünglich gleichlautenden Kehrs vers schliesst. Einige jetzt eingedrungene Störungen lassen sich leicht heben. Bei den zwei Unterabteilungen der beiden Hauptteile steht dagegen ein Kehrs am jedesmaligen Anfang v. 7. 15.

Metrum: Doppeldreier; statt dessen v. 7. 8. 12a. 13a. 14a. 15 Sechser; v. 4c. 12b 13b 14a einfache Dreier.

Der Sänger spricht, da er v. 12 »Herr unser Schild«, nicht »mein Schild« sagt, im Namen einer Mehrheit. Die Angriffe, über die er und seine Leideusgenossen zu klagen haben, gehn von Heiden aus, denn v. 6 werden sie direkt als solche bezeichnet, und v. 12 werden sie zu den Israeliten in Gegensatz gesetzt. Sie werden Übeltäter und Blutmenschen genannt v. 3, sind stark v. 4, und scheinen einen Krieg zu führen v. 5. Anderseits aber verfügen sie doch nicht über ein regelrechtes Heer, sondern gleichen mehr einer Räuberbande, die beim Einbruch der Dunkelheit die friedlichen Bürger schreckt v. 7. 8. 15. 16. Besonders hebt der Sänger die Sünden ihres Mundes, Hoffart und Lüge hervor v. 13, und v. 8 lästern sie den Gott Israels. Es ist klar, dass alles dies nicht auf das I Sam 19<sup>11</sup> berichtete Ereignis passt, auf das die Überschrift den Psalm bezieht. Vielmehr redet die von heidnischen Feinden hart bedrängte Gemeinde. Hiergegen spricht auch nicht der Ausdruck  $\text{אֲנִי}$ , womit der Sänger sich von seinem Volk zu unterscheiden scheint. Dass dies in der Tat nur Schein ist, zeigt deutlich der analoge Sprachgebrauch I Sam 5<sup>10</sup>. Da die heidnischen Feinde ungehindert in der Stadt ihr Wesen treiben, so kann der Psalm nur in einer Zeit entstanden sein, als Israels Selbständigkeit vernichtet oder doch mindestens sehr geschwächt war. Theod. v. Mops.

<sup>4</sup>Denn siehe, sie lauern auf meine Seele,  
es streiten gegen mich Starke,  
Ohne mein Verbrechen und ohne mein Vergehn, Jahve.

<sup>5</sup>Ohne dass Schuld vorhanden, laufen sie heran und richten sich;  
wach auf mir entgegen und schaue.

<sup>6</sup>Und du, Jahve, Gott Zebaoth,  
Gott Israels erwache,  
Um heimzusuchen alle Heiden;

verschone nicht all' die treulosen Sünder. *Sela.*

<sup>7</sup>Allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde und durchstreifen  
[die Stadt.]

und Olsh. denken an die makkabäische Periode; andere, vielleicht mit grösserer Wahrscheinlichkeit, an die Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil, als die kleine Gemeinde den heftigsten Angriffen und Unbilden von seiten der Nachbarn ausgesetzt war.

<sup>4</sup> Über יָרִי vgl. zu 567. — בְּלֹא שָׁמַעַי für sonstiges "בְּלֹא שָׁמַעַי". — *Jahve* ist metrisch überschüssig. — <sup>5</sup> בְּלִי עֵין ist ebenso aufzufassen wie das vorhergehende; Sym. *μη οὐσης ἀμαρτίας*. Dass die Schuld auf Seite des Sängers geleugnet wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst, so dass also nicht notwendig קָמַתִּי gesagt werden brauchte. Gut Hier. *non egi inique, et illi currunt et praeparantur*. Die feindliche Schar läuft herbei und stellt sich zum Angriff auf. קָמַתִּי für יָרִי. <sup>6</sup> Die Häufung der Gottesnamen, wenn ursprünglich, wie 501. Aber schon das ungrammatische בְּלֹא שָׁמַעַי zeigt, dass בְּלֹא שָׁמַעַי hier nur das in den Text gedrungene Qere zu שָׁמַעַי ist. — Die יָרִי sind diejenigen, von denen die ungerechten Angriffe auf die Israeliten ausgehen; das Wort zeigt, dass es sich um auswärtige Feinde handelt. Unter den בְּלִי אֵין (vgl. 253) liegt es nahe abtrünnige Israeliten zu verstehn (so Theod. v. Mops.); jedoch führt der Parallelismus nicht darauf, dass im zweiten Gliede eine andere Klasse ins Auge gefasst wäre als im ersten, und auch die Heiden sind Abtrünnige, vgl. 918. LXX *πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀδικίαν* und Hier. *universis qui operantur iniquitatem* lasen קָמַתִּי אֵין wie v. 3. <sup>7</sup> Aq. Hier. Luther u. a. fassen diesen Vers als eine Verwünschung der Feinde auf. Theod. v. Mops. erläutert: Wie die Hunde von Hunger getrieben bei Nachtzeit heulend die ganze Stadt durchlaufen, so mögen auch die Feinde, von Gottes Strafe getroffen, heulen wie die Hunde. יָרִי bezieht man dann auf die Rückkehr von den Nachstellungen (v. 4), die keinen Erfolg gehabt haben. Aber v. 8, in dem das Bild noch fortgesetzt wird, enthält nicht einen Wunsch, sondern berichtet etwas tatsächlich Geschehendes. Somit wird auch schon v. 7, der einen neuen Ansatz bildet, als Aussage aufgefasst werden müssen. Um die Bitte v. 6 zu unterstützen, schildert der Sänger weiter das Treiben der Feinde, wie sie allabendlich bei hereinbrechendem Dunkel wie eine heulende Meute durch die Stadt ziehn. — Das ל in לְעֵינַי ist distributiv wie in קָמַתִּי v. 17. Die Frage, wie es kam, dass die Feinde grade abends ihre Angriffe erneuerten, brauchte der Dichter von seinen Zeitgenossen, für die er schrieb, nicht zu erwarten. Wir können sie nicht mehr mit Sicherheit beantworten. Vielleicht handelt es sich um Marodeure, räuberisches Gesindel, das unter dem Schutz der Dunkelheit sein Wesen trieb. »Viel weniger als bei uns war bei den Israeliten und ist noch heutzutage in Palästina der Hund in den unmittelbaren Dienst des Menschen gestellt . . . Den Tag über liegen sie meist schlafend und träumend an sonnigen Orten oder schleichen träge umher . . . Mit Anbruch der Dunkelheit durchstreift aber die hungrige Schar mit lautem Gebell und Gehel die Stadt und fällt gierig über alles her, was ihr zum Frass dienen kann. Abfälle aller Art, die aus den Häusern auf die Strasse geworfen worden sind, und namentlich die Aase grösserer und kleinerer Tiere müssen ihren Heisshunger stillen; daher das Gebot II Mos 2230 und das arabische Sprüchwort: »Gieriger als ein Hund auf Aas«. Riehm HbA. s. v. Hund. Diese Schilderung macht es wahrscheinlich,

<sup>8</sup>Siehe, sie geifern mit ihrem Munde, Schwerter sind auf ihren Lippen, denn  
[»wer hört es«?

<sup>9</sup>Aber du Jahve lachst ihrer,  
du spottest aller Heiden.

<sup>10</sup>‘Mein’ Hort, von dir will ich ‘singen’,  
denn ‘Jahve’ ist meine Burg.

<sup>11</sup>Mein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,  
‘Jahve’ lässt mein Auge sich weiden an meinen Feinden.

<sup>12</sup>Töte sie nicht, damit mein Volk nicht vergisst; mach sie unstät durch  
[dein Heer,  
Und stürze sie, Herr, unser Schild,

dass וַיִּסְבְּבוּ עִיר nicht vom Umkreisen der Stadt zu verstehn ist, sondern vom Umherstreifen in ihr, wie I Sam 7<sup>16</sup> II Reg 3<sup>9</sup> Jes 23<sup>16</sup>. So deutete das Wort bereits der Autor der Überschrift, der es auf die von Saul gegen David ausgesandten Boten I Sam 19<sup>11</sup> bezog. Der Vers handelt also nicht wie viele Ausleger annehmen, von einer Belagerung der Stadt. **8** הַחַיִּים zählt im Metrum nicht. — Zu וַיִּבְיֶהוּ ist als Objekt etwa עַקְצָה 94<sup>4</sup> zu ergänzen. Die freche Schar stösst Schmähungen und Drohungen gegen die Frommen aus und lästert sogar ihren Gott, der ja ihr Gebet doch nicht höre. Die Schmähworte werden selbst Schwerter genannt, weil der Fromme sie wie einen Schwertthieb empfindet. Hitzig u. a. wollen וַיִּבְיֶהוּ 69<sup>11</sup> emendieren, womit der dichterische Ausdruck durch den prosaischen ersetzt wird. — וַיִּבְיֶהוּ sind Worte der Frevler, die behaupten, der Gott Israels höre das Flehen seines Volkes ja doch nicht, da er bei ihrem Treiben untätig bleibe, vgl. 104<sup>646</sup>. **9** Über solche Lästerungen lacht und spottet Jahve, weil er weiss, dass die Lästerer bald genug seine Macht spüren werden, vgl. 24. **10** In der Gewissheit, dass das Strafgericht über die Frevler, das den Frommen Errettung bringt, nicht ausbleiben wird, stimmt der Sänger ein Loblied an. Die Texteslesart wird erklärt: »Was seine (des Feindes) Macht anbelangt — ich achte oder warte auf dich«. Aber alle alten Zeugen haben וַיִּבְיֶהוּ gelesen, wie v. 18; fast alle neueren Ansleger haben diese Lesart, die als Anrede an Gott allein einen befriedigenden Sinn gibt, angenommen. Ebenso muss aber auch für וַיִּבְיֶהוּ, das LXX Hier. Targ. freilich bereits gelesen haben, mit dem Syr. nach v. 18 וַיִּבְיֶהוּ eingesetzt werden; wegen אֵל vgl. zu v. 18; vgl. auch v. 17. Denn וַיִּבְיֶהוּ I Sam 26<sup>15</sup> heisst nicht: vertrauensvoll auf jemanden warten oder achten, sondern: über jemandem wachen um ihn zu beschützen, was im Psalm keinen Sinn gibt. Der jetzige Text beruht auf einem Gehörfehler. **11** Das vom Targum bezugte Qere וַיִּבְיֶהוּ würde bedeuten: mein Gnadengott, d. i. mein gnädiger Gott. Aber dies Qere ist erst aus Vergleichung mit v. 18 entstanden; gegen seine Richtigkeit spricht, dass nacktes וַיִּבְיֶהוּ nicht »hülfreich entgegenkommen« bedeuten kann, da es 18<sup>19</sup> vielmehr im feindlichen Sinne steht. Das von LXX, einem *ἄλλος*, Hier. Syr. bezugte Kethib ist וַיִּבְיֶהוּ anzusprechen. אֵל ist erstes, וַיִּבְיֶהוּ zweites Subjekt zu וַיִּבְיֶהוּ; so LXX *ὁ θεός μου, τὸ ἔλεος αὐτοῦ προσφθάσει με*, und etwas freier Hier. *dei mei misericordia praeveniet me*. **12** Das Targ. ergänzt, nm den Widerspruch mit v. 14 zu heben, וַיִּבְיֶהוּ *statim* hinter וַיִּבְיֶהוּ, und Theod. v. Mops. erläutert dies dahin, dass die Feinde zunächst verschiedenen Leiden unterworfen werden möchten; *ὁ γὰρ παρελκυσμὸς τῶν δεινῶν ὑπόμνησιν ἐμποιεῖ τῶν ἀμαρτιῶν*. Andore erklären den Widerspruch aus der erregten Stimmung des Sängers. Vielleicht ist der Text verderbt. — וַיִּבְיֶהוּ ist nicht Objekt zu וַיִּבְיֶהוּ (LXX Aq. Theod. Hier. *ne forte obliviscantur populi mei*), sondern Subjekt (Sym.). Der Sänger wünscht, dass sie nur verjagt werden, damit sie für das Volk ein warnendes Wahrzeichen sind, und dies seines Gottes nicht vergisst. — וַיִּבְיֶהוּ wird sonst nie von der Macht Gottes gebraucht und wird daher sein himmlisches Heer meinen, vgl. Jo 22<sup>5</sup> (Hitz.). — וַיִּבְיֶהוּ »stürze sie«, nämlich von ihrer jetzigen stolzen Höhe, wie 56<sup>8</sup>. Vielleicht ist mit dem Syrer וַיִּבְיֶהוּ »mache sie flüchtig« zu lesen, so dass eine



- 13<sup>1</sup>Wegen' der Sünde ihres Mundes, des Wortes ihrer Lippen; und möchten  
[sie gefangen werden in ihrem Stolz  
Und wegen des Fluchs und der Lüge, die sie reden.  
14Vertilge im Grimm, vertilge, dass sie nicht mehr sind,  
Und lass sie erfahren, dass 'Jahve' über Jakob herrscht bis an der Erde  
[Enden. Sela.  
15Und allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde und durch-  
[streifen die Stadt.  
16Sie schweifen umher nach Frass,  
und 'knurren', wenn sie nicht satt werden.  
17Ich aber will singen von deiner Macht  
und allmorgendlich jubeln über deine Gnade,  
Dass du mir eine Burg gewesen bist  
und Zuflucht zur Zeit meiner Not.  
18Mein Hort, von dir will ich singen,  
denn 'Jahve' ist meine Burg.  
'Mein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,  
Jahve lässt mein Auge sich weiden an meinen Feinden'.

Anspielung auf Gen 412 נָקַדְתָּ נֶפֶשׁ vorliegt. LXX Sym. Hier. Targ. bezeugen den jetzigen Text. 13 Der jetzige Text »Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen« scheint bedeuten zu sollen: jedes Wort, das sie sprechen, ist eine Versündigung ihres Mundes. Freilich ist der Zusatz פִּי יִלְכַּד überflüssig, da es schon aus dem Subjekt שְׂפָתַיִם erhellt, dass es sich um Sünden des Mundes handelt. Sym. Hier. Targ. verbinden v. 13 eng mit v. 12: *in peccato oris sui, in sermone labiorum suorum* (Targ. *propter peccata* etc.). Gewiss befriedigt dieser Gedanke mehr; man muss dann aber בְּהִשָּׁמָה oder מְהִשָּׁמָה emendieren. Graetz vermutet, dass im Anfang des Verses ein Verb wie הִשָּׁמָה ausgefallen ist, wogegen das Metrum spricht. — Der Übermut, nämlich die lästerlichen Worte וְיִשְׁמַח v. 9, sind das Fangnetz, in dem die Frevler sich fangen werden. — יִשְׁמַח ist Relativsatz. Das Verb scheint hier der Bedeutung nach nicht verschieden zu sein von הִשָּׁמָה. 14 Die nochmalige Vergegenwärtigung des sündlichen Treibens erregt den Dichter so sehr, dass er nun dringend um Vernichtung der Frevler bittet. — Das zweite כִּלָּה ist metrisch überschüssig. — Das letzte Glied »bis an der Erde Enden« lässt sich sowohl auf die Ausdehnung der Herrschaft Jahves beziehen, als auch mit יִדְעוּ verbinden, so dass der Dichter sagt, die Kunde von der Vernichtung der Feinde möge bis zu den fernsten Ländern dringen. Die alten Übersetzer teilen sich in die beiden Auffassungen. Eine Entscheidung ist nicht möglich. 15 Von der Zukunftshoffnung v. 14 blickt der Sänger noch einmal auf die Gegenwart und das Treiben der Gegner zurück. Der Gegensatz zwischen beiden wird durch die Kopula in הִשָּׁמָה angedeutet, die von Hier. Targ. bezeugt wird, während sie bei LXX Sym. Theod. Syr. fehlt. Die Wiederkehr desselben Verses dient dazu, um das Ununterbrochene jenes Treibens zu malen. 16 Der Sänger stellt das Tun der Gegner in Gegensatz zu seinem eignen Verhalten v. 17. Jene gehen allabendlich knurrend auf Raub aus; der Sänger preist allmorgendlich seinen Gott, der ihn gnädig bewahrt. — Das vom Qere geforderte Hifil יִשְׁמַח hat immer transitive Bedeutung (s. v. 12) und ist daher hier nicht zu gebrauchen. — Das zweite Glied übersetzt Nowack nach der Texteslesart: »Wenn sie nicht satt sind, so übernachten sie, d. h. sie setzen auch über Nacht ih Treiben fort«. Aber sie fangen ja erst des Abends damit an, bleiben also unter allen Umständen über Nacht dabei. Hier. übersetzt *et cum saturati non fuerint, murmurabunt*; auch LXX Aq. haben γογγύσσοουσιν d. i. הִשָּׁמָה, und so richtig Luther. Wenn die Gier der in in der Stadt umherstreifenden feindlichen Rotte von den bedrückten Bürgern nicht befriedigt wird, dann knurren jene Räuber wie bissige Hunde; vgl. auch Ex 162. 3. הִשָּׁמָה führt den Nachsatz ein, G-K 111r; vielleicht ist aber הִשָּׁמָה auszusprechen. 17 Im Gegensatz zu dem Treiben der Räuber stimmt der

## 60. Gebet des Volks nach einer Niederlage.

<sup>1</sup> Dem Vorspieler, nach »Lilie des Zeugnisses«, ein Miktam von David zum Lehren, <sup>2</sup> als er mit den Syrern der beiden Ströme und den Syrern von Zoba stritt, und Joab zurückkehrte und die Edomiter im Salztal schlug, zwölf Tausend Mann.

Sänger aufs neue das Loblied v. 10 an; es ist v. 18 der Kürze halber von einem Schreiber unvollständig hergesetzt, und dadurch ist in das letzte Wort ein Fehler eingedrungen. Nach dem jetzigen Text ist אלהי חסדי »mein Gnadengott« Apposition zu משגב; nach der Absicht des Dichters sollte aber vermutlich der ganze v. 11 hinter v. 18 wiederholt werden, so dass wie dort zu lesen ist אלהי חסדי יקרמני הני. Noch LXX und Hier. sprachen אלהי aus. — Da das Verbum יקרמני sonst immer mit ל oder dem Akkusativ konstruiert wird, so wird אל in der Bedeutung des lateinischen *de* zu verstehn sein wie Job 427 הִבְרַתֶּם אֵלַי *locuti estis de me*.

## 60

Das Volk klagt über eine schwere Niederlage, die es erlitten hat; es ist von seinem Gott verstossen und dem Untergang nahe. Und doch war es unter Seinem Panier in den Kampf gezogen: es hatte die Verheissung, dass Jahve selbst als Kriegsheld in den Kampf ziehn wollte um aufs neue das wiedereroberte Land an sein Volk zu verteilen, ja ihm auch die Nachbarvölker Moab, Edom und Philistäa zu unterwerfen. O gelangte es doch zu der festen Stadt, nach Edom hin! Aber Jahve hat es verworfen. Möge er seinen Beistand gewähren, denn Menschen können nicht helfen. Mit der gewissen Zuversicht, dass diese Hülfe nicht ausbleiben und der Sieg über die Feinde ein vollständiger sein wird, schliesst der Psalm.

Die Stimmung ist im ersten und im letzten Teil des Psalms eine gedrückte, dagegen in den Versen 8—10 eine mutvoll kriegerische. Die Verse werden als ein Gottespruch eingeführt, und es scheint nach v. 6, dass das Volk den Kampf im Vertrauen auf ihn unternommen hat, aber in seinen Siegeserwartungen getäuscht ist. Der angeführte Gottesspruch ist daher schwerlich eine freie Schöpfung des Dichters, sondern ein wirkliches Orakel, das er in sein Lied verwebt hat. Man braucht deswegen nicht anzunehmen, dass er wörtlich zitiert; aber dass er ein tatsächlich ergangenes Gotteswort, wenn auch in freier Reproduktion, in sein Lied aufgenommen hat, macht sowohl die Einführung mit דבר בקדשי אלהים wahrscheinlich, als auch der von dem übrigen Teil des Psalms völlig verschiedene Ton der Verse 8—10.

Die Veranlassung des Psalms ist zweifelsohne ein bestimmtes geschichtliches Ereignis. Nach der Überschrift bezieht er sich auf Davids Kampf mit den Aramäern, II Sam 8 (vgl. I Chr 183—13) und den sich daranschliessenden Sieg über die Edomiter, II Sam 813 (wo nach v. 14, I Chr 1812 und den alten Übersetzungen ארם für ארם zu lesen ist). Aber während die geschichtliche Quelle von Siegen Davids erzählt, klagt der Psalm über eine schwere Niederlage des Volks. Der Glossator, der die Überschrift verfasste, scheint ausschliesslich auf das Orakel v. 8—10 Rücksicht genommen zu haben, in dem allerdings Siege verheissen werden. Da der Psalm als davidisch galt, v. 10 aber von Edom, Moab und Philistäa die Rede ist, so galt es, ein Ereignis in Davids Leben aufzufinden, in dem ebenso wie im Psalm diese Staaten als Davids Gegner erschienen. Das ist aber in dieser Verbindung ausschliesslich II Sam 8 der Fall. Eben hier findet sich v. 2 das Wort נַחֲמָה und נַחֲמָה, worauf der Glossator das נַחֲמָה in v. 8 des Psalms bezog. Dass Moab v. 10 als Waschbecken erscheint, wurde mit II Sam 82 kombiniert, wo es Davids Sklave wird. Die Worte der Überschrift וַיִּךְ אֶת אֲרָם בְּנֵי מִלְחָה sind aus II Sam 813 geflossen; וַיִּשָׁב יִישָׁב aus II Sam 813 in Verbindung mit v. 16 וַיִּשָׁב יִישָׁב בְּנֵי מִלְחָה; וַיִּשָׁב יִישָׁב בְּנֵי מִלְחָה aus II Sam 83. Das in der geschichtlichen Quelle nicht erwähnte אֲרָם נַחֲמָה der Überschrift endlich scheint eine Kombination aus אֲרָם II Sam 83 und אֲרָם ebenda v. 5 zu sein.

- <sup>3</sup>Jahve<sup>3</sup>, du hast uns verworfen, hast uns durchbrochen,  
hast zürnend uns zurückweichen lassen.  
<sup>4</sup>Du hast die Erde erschüttert, hast sie gespalten,  
heile ihre Brüche, denn sie wankt.  
<sup>5</sup>Du hast dein Volk Hartes sehn lassen,  
hast uns Taumelwein trinken lassen.  
<sup>6</sup>Hast deinen Frommen ein Panier gegeben —  
um sich vor dem Bogen zu flüchten. Sela.

Der Psalm ist in einer Zeit gedichtet, als mindestens das Nordreich nicht mehr bestand, s. zu v. 8. In der nachexilischen Zeit hatte Israel keine Heere, die zum Kampf auszogen (v. 12). Will man den Psalm auf die Zeit des Josias beziehen, der Teile des ehemals ephraimitischen Reichs wiedergewann (vgl. v. 8), so muss man jedenfalls eingestehn, dass von einem verunglückten Zuge dieses Königs gegen Edom nichts bekannt ist. Theod. v. Mops., Rudinger, Olsh. u. a. denken an die makkabäischen Zeiten. Eine Schwierigkeit für diese Datierung liegt in dem Umstande, dass bereits der Verf. von Ps 108 sich die Verse 7—14 aus unserm Psalm angeeignet hat (108<sup>7</sup>—14), wodurch mindestens eine spätere Periode der makkabäischen Kämpfe ausgeschlossen ist.

Metrum: Doppeldreier; v. 8a. 9a. 10a einfache Dreier.

2 **נָצַח** bedeutet im Arabischen: raufen, jemanden bei den Haaren fassen. Das Hifil **נָצַח** findet sich Num 269 in der Bedeutung »hadern«. Hier. übersetzt *quando pugnavit*, vgl. **נָצַח** Jes 41<sup>12</sup>. Klostermann will lesen **נָצַח**. LXX (*ὅτι ἐνεύρισε*) und Sym. lasen **נָצַח** von **נָצַח** »als er entflamte« (vgl. Midrasch), was eine verdächtige graphische Ähnlichkeit mit **נָצַח** I Chr 18<sup>3</sup> hat. — Über die geographischen Eigennamen vgl. Riehm HbA. — Statt 12000 liest II Sam 8<sup>13</sup> 18000; die Differenz erklärt sich aus einem Schreibfehler (**שני** und **שנה**). 3 **נָצַח** Jahve hat einen Riss (**נָצַח**) in Israels Schlachtreihen gemacht (vgl. Jdc 21<sup>15</sup> II Sam 5<sup>20</sup>), d. i. Jahve hat bewirkt, dass das feindliche Heer Israels Schlachtreihen durchbrach. — **נָצַח** wird vom Targ. (kehre zu uns zurück) und den meisten Neueren als Bitte aufgefasst; Luther: »tröste uns wieder« mit Ergänzung von **נָצַח** 23<sup>3</sup> (vgl. aber dort); andere: stelle uns wieder her. LXX Aq. Sym. Quinta Hier. dagegen übersetzen es durch das Präteritum: Aq. *θυμωθεὶς μετέστρεψας ἡμᾶς*. Die grosse Ähnlichkeit der Stelle mit 44<sup>10. 11</sup> lässt diese Auffassung als die richtigere erscheinen. **נָצַח** ist für **נָצַח** ganz ebenso gesagt wie 44<sup>11</sup> **נָצַח**. Auch der Bedeutung nach wird **נָצַח** übereinkommen mit **נָצַח** 44<sup>11</sup>. **נָצַח** vertritt nach aramäischem und jüngerem hebräischen Sprachgebrauch die Stelle des Objekts, vgl. G-K 117n. 4 Die Niederlage, die mit dem Volke auch das Land gefühlt hat, wird unter dem Bilde eines Erdbebens dargestellt. — **נָצַח** nur hier, bedeutet nach dem Arabischen und Aramäischen »spalten«, und geht auf die Risse, die ein Erdbeben verursacht. Hitzig führt das arabische Sprichwort an: »Das ist eine Sache, welche die Erde spaltet« (Meidani III p. 265). — **נָצַח** für **נָצַח** G-K 77d. — Die Brüche sind die durch das Erdbeben in Gebäuden und Mauern verursachten, vgl. Jes 30<sup>13</sup>. 5 Jahve hat seinem Volk einen Becher des Zornes zu trinken gegeben, durch dessen Inhalt es trunken geworden ist, so dass es haltlos hin und her taumelt und jeden Augenblick fallen kann unter dem Spott und Gelächter der Zuschauer, vgl. 75<sup>9</sup> Jes 51<sup>17</sup> Jer 25<sup>15</sup> Ez 23<sup>33</sup>. **נָצַח** steht in Apposition zu **נָצַח** (G-K 131c): einen Wein, der Taumel ist; der Taumel selbst ist das Gift, welches das Volk getrunken hat. 6 Der Sinn dieses Verses ist nach verschiedenen Richtungen hin streitig und nicht mehr sicher zu erkennen. Da die Rede in Perfektform fortgesetzt wird, lässt sich **נָצַח** nicht in der Bedeutung eines Imperativs oder Futurs auffassen (»gib . . . ein Panier«). Auch als eine Wohltat, deren Israel sich in seiner Not getröstet, kann der Vers nicht wohl verstanden werden, da der Übergang allzu schroff wäre, und eine Partikel des Gegensatzes kaum entbehrt werden könnte. Daher kann der Vers nur eine Fortsetzung der Klage enthalten, die hier in der Form



- <sup>7</sup>Auf dass deine Lieben gerettet werden  
 hilf mit deiner Rechten und erhöre mich.  
<sup>8</sup>'Jahve' hat in seinem Heiligtum geredet:  
 »Ich will frohlocken, will Sichern verteilen,  
 das Tal Sukkoth ausmessen;

des Sarkasmus auftritt. Jahve hat seinen Frommen ein Panier gegeben, nicht damit sie, um dasselbe geschart, die Feinde zu Boden schlugen, sondern damit sie vor dem Bogen der Feinde flüchteten. Dies Panier war das v. 8—10 angeführte Orakel, in Vertrauen auf dessen Zuverlässigkeit und unter dessen Schirm das Volk in den Kampf gezogen war, das ihm aber in Wirklichkeit Veranlassung zu seiner Niederlage und Flucht geworden ist. Das Fehlen der Partikel  $\text{אֲשֶׁר}$  vor  $\text{לְהַחֲזִיק}$  macht den folgenden Gedanken überraschender und entspricht dem scharfen Sarkasmus. —  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  sind die Israeliten als die Jahve Fürchtenden. — Die zweite Vershälfte übersetzen LXX Sym. Hier. *ut fugerent a facie arcus*.  $\text{לְהַחֲזִיק}$  von  $\text{חָזַק}$ , und  $\text{קֶשֶׁט}$ , wie das aramäische  $\text{קֶשֶׁט}$  =  $\text{קֶשֶׁט}$  der Bogen. Dass der Bogen und nicht etwa das Schwert als Symbol der Feinde genannt wird, hat vermutlich darin seinen Grund, dass das feindliche Heer der Hauptsache nach aus Bogenschützen bestand. Bei dieser im wesentlichen auch von Ew. und Olsh. vertretenen Auffassung ist allerdings die Schwierigkeit vorhanden, dass  $\text{קֶשֶׁט}$  im Hebr. in der Bedeutung »Bogen« sonst nicht nachweisbar ist, und dass  $\text{לְהַחֲזִיק}$  an der einzigen Stelle, an der es sonst noch vorkommt, nicht »fliehen« bedeutet (s. u.). Daher verstehn Aq. Targ. Luther, Delitzsch u. a. den Vers ganz anders. Sie fassen die Aussage  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  als Grundlage für die folgende Bitte, leiten  $\text{לְהַחֲזִיק}$  von  $\text{חָזַק}$  ab in der Bedeutung »sich erheben« (vgl. Zch 916), und verstehn  $\text{קֶשֶׁט}$  als »Wahrheit« (vgl. Prv 2221). Delitzsch übersetzt: »Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier sich emporzuheben von der Wahrheit wegen«, und erläutert dies folgendermassen: »Israel fasst seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmässige Erhebung für die Wahrheit«. Gegen diese Auffassung entscheidet, dass  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  nie die Bedeutung »um . . . willen« hat; auch Neh 515 Dtn 2820 bedeutet es nur »infolge von«. Der von Delitzsch vorausgesetzte Gedanke würde verlangen  $\text{קֶשֶׁט}$   $\text{עַל־לְבָבְךָ}$ , vgl. 455. 7 Der Umstand, dass in Ps 108 die Entlehnung aus dem vorliegenden mit v. 7 beginnt, während v. 3—6 fortgelassen sind, macht es wahrscheinlich, dass mit diesem Verse ein neuer Absatz anfängt; vgl. auch Sela am Schluss von v. 6. Bevor der Sänger das Orakel anführt, das dem Volk als Panier im Kampf dienen sollte, schickt er ein Gebet um Rettung aus der gegenwärtigen Gefahr voraus. — Der Satz mit  $\text{לְבָנֶיךָ}$  ist abhängig von 7b wie Ez 2120. — Die Geliebten sind, wie die Jahve Fürchtenden in v. 6, die Israeliten. —  $\text{יְיָ}$  ist zweites Subjekt zu  $\text{הוֹדִיעָה$  wie 35, G-K 144m. — Das Qere  $\text{יְיָ}$  wird von allen alten Übersetzern bezeugt und ist daher wohl ursprünglich. Das Singularsuffix bezieht sich auf das redende Volk v. 5. Das Kethib  $\text{יְיָ}$  ist die richtige Erklärung und wurde hervorgerufen durch den vorhergehenden Plural  $\text{הַיְיָ}$ . 8—10 Diese Verse enthalten den Gottesspruch, durch den Jahve sich selbst und damit seinem Volke den Besitz der im folgenden aufgezählten Landstriche vindiziert hat. —  $\text{בְּקִדְשׁוֹ}$  übersetzen die Alten: in seinem Heiligtum d. i. seinem Tempel; man hat dabei an ein priesterliches Orakel zu denken. Andere erklären nach 8936 »Gott hat bei seiner Heiligkeit geredet d. i. geschworen«, doch würde man dann  $\text{יְיָ}$  erwarten. — Das Subjekt in  $\text{אֵלֶיךָ}$  muss dasselbe sein wie in  $\text{יְיָ}$ , also Jahve. Er tritt auf als ein siegesgewisser Kriegsheld (vgl. Jes 4219), der schon im voraus das Triumphlied erschallen lässt. Duhm meint, dass Bild in v. 10 sei doch allzu menschlich, um Jahve in den Mund gelegt werden zu können, und lässt daher den Dichter selbst sprechen. Aber die hebr. Dichter sind mit Anthropomorphismen nicht so ängstlich gewesen; vgl. z. B. 7865. — Verteilen will der Held das eroberte Land an seine Kriegerleute, die Israeliten. Der Ausdruck spielt ebenso wie das folgende »ausmessen« an die Eroberung des Landes Kanaan unter Josua an. — Sichern und

<sup>9</sup>»Mein ist Gilead und mein ist Manasse,  
 »Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,  
     »Juda mein Scepter . . . ;  
<sup>10</sup>»Moab ist mein Waschbecken,  
 Auf Edom werfe ich meinen Schuh;  
     »über Philistää 'will ich jauchzen'«.

Sukkoth sind zwei altberühmte Orte im West- und Ostjordanlande und stehn wohl als Repräsentanten dieser beiden Landstriche. Sichem war die Hauptstadt des Stammes Ephraim; Sukkoth ist aus der Josephgeschichte bekannt, Gen 33<sup>17</sup>. Beide Orte sind Gen 33<sup>17</sup>. 18 neben einander in der Erzählung von Jakobs Wanderung genannt. Danach scheint der Dichter mit Beziehung auf diese Stelle sagen zu wollen: Ich will das Land im Westen und Osten des Jordan, auf das Jakob durch seine Wanderung Anspruch hat, unter mein Volk verteilen. Übrigens setzt diese Verheissung voraus, dass diese Landstriche sich zur Zeit des Dichters in fremden Händen befanden. Dies war der Fall seit der Zerstörung des Nordreiches 722. **9** Auch Gilead und (das westjordanische) Manasse stehn als Repräsentanten des Ost- und Westjordanlandes. Manasse und nicht Ephraim nennt der Dichter, weil er letzteres sofort in anderer Weise poetisch verwerten wollte. — Bei den beiden wichtigsten Repräsentanten des Landes, den Führerstämmen Ephraim und Juda, wird nicht nur hervorgehoben, dass sie Jahve gehören, sondern auch, wozu sie ihm dienen. Ephraim ist die Wehr seines Hauptes. Darunter versteht man meistens den Helm als die wichtigste Schutzwaffe des Kriegers. Da aber Ephraim doch schwerlich allein der Verteidigung dienen soll, so denkt man vielleicht richtiger an das Bild von den Hörnern, mit denen die Feinde zermalmt werden, vgl. Num 23<sup>22</sup>. — Die Bezeichnung Judas als des Führerstabes oder Scepters spielt an auf Gen 49<sup>10</sup>. Die Bedeutsamkeit der beiden Stämme ist durch diese Bilder treffend gekennzeichnet; Ephraim repräsentiert die Kraft, Juda die Klugheit. — 9c fehlt eine Hebung. **10** Nicht nur die Wiedergewinnung des Landes Palästina stellte der Gottesspruch in Aussicht, sondern auch die Unterwerfung der seit alter Zeit mit Israel verfeindeten und einstmals schon von ihm unterjochten Nachbarvölker. Wie die von Ephraim und Juda gebrauchten Bilder zur Verherrlichung dieser Stämme dienen, so wird umgekehrt durch die für Moab und Edom gewählten die Schmach bezeichnet, der diese Völker unterworfen werden sollen. Moab dient als Becken, in dem der Held den Schmutz von den Füßen abwäscht. »Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach« (Delitzsch). Ein anderes verächtliches Bild in Bezug auf Moab findet sich Jes 25<sup>10</sup>. — Das von Edom gebrauchte Bild erklärt das Targ. dem Sinne nach richtig: Ich werde den Vornehmen Edoms den Fuss auf den Nacken setzen. Jedoch ist das Bild selbst eigentlich nur ein Ausdruck für Besitzergreifung. »Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland No. 483) weist nach, dass wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, dass ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhs auf etwas diesen Sinn beilegte«. Fleischer bei Delitzsch. — Das letzte Versglied lautet nach dem überlieferten Texte: »Über mich jauchze (65<sup>14</sup>), Philistää«, was ironisch zu verstehn wäre: jauchze, wenn du kannst. Da aber solche Ironie recht frostig sein würde, so verstehn andere הִרְיָעַי vom Schreien vor Schmerz (Jes 15<sup>4</sup>): ob meiner, meines Sieges, jammere laut, Philistää. Das Targum lässt die Gemeinde angeredet sein und spricht אֲנִי aus: über Philistää jauchze, Gemeinde Israels. Noch andere wollen הִרְיָעַי als Infinitiv aussprechen: über Philistää ergeht mein Jauchzen. Am einfachsten und natürlichsten liest man nach der Parallelstelle 108<sup>10</sup> פָּאֵלֵי פִלִּשְׁתִּים אֶתְרִיבֵי. Die Verwechslung der Gutturale durch Abschreiber ist nicht selten; war aber einmal statt des *s* versehentlich ein *n* eingedrungen, so musste, um einen Sinn zu gewinnen, die Maskulinform des Im-

- <sup>11</sup> Wer wird mich bringen zur festen Stadt?  
wer wird 'mich hinführen' nach Edom?  
<sup>12</sup> Hast du, 'Jahve', uns doch verstossen,  
und ziehst nicht aus, Gott, mit unseren Scharen!  
<sup>13</sup> Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,  
denn eitel ist Menschenhülfe.  
<sup>14</sup> Mit 'Jahve' werden wir Heldentaten vollbringen,  
und Er wird unsere Feinde niedertreten.

perativ in die Femininform verwandelt werden, da nur Philistäa oder die Gemeinde, beides Feminina, angedredet sein konnte. 11—14 Die Vergegenwärtigung des verheissungsvollen Gottesspruchs weckt den sehnlichen Wunsch nach seiner Erfüllung v. 11. Aber ach, wie viel fehlt zur Zeit daran, da Jahve sein Volk verstossen hat und nicht mit ihm in den Krieg zieht v. 12. Möge er denn helfen, denn nicht durch menschlichen sondern nur durch göttlichen Beistand kann der Sieg errungen werden 13. 14. 11 Das redende Subjekt ist, wie v. 12 zeigt, ebenso wie in v. 3ff. die Gemeinde, oder ihr im Felde stehendes Heer. יי mit folgendem Imperfekt entspricht lateinischem *utinam*. — Die feste Stadt ist nach dem Parallelgliede und nach dem vorhergehenden nicht irgend eine feste Stadt, in welcher der Sänger Schutz suchen möchte, sondern das Ziel des Kriegszuges, vermutlich die edomitische Hauptstadt צֶלַע oder Petra, gegen die der Kriegszug gerichtet war, vgl. II Reg 147. Statt מצור liest 108<sup>11</sup> מְצֻרָה, beides in gleicher Bedeutung. Winckler und Wellhausen wollen צֶלַע מְצֻרָה lesen für עֵיר מְצֻרָה: nach der Landschaft Maşor. »Die geschlagenen Makkabäer wünschen, sich auf ptolemäisches oder nabatäisches Gebiet retten zu können«. — מְצֻרָה kann dem Zusammenhang gemäss nicht auf die Vergangenheit sondern nur auf die Zukunft gehn (LXX Hier.). Da aber das Perfekt hier ebensowenig wie 113 diese Bedeutung haben kann, so wird man mit Olsh. מְצֻרָה lesen müssen. Das Jod fiel hinter יי leicht aus. 12 Der Erfüllung des Wunsches stehn, wie es scheint, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, da der, welcher allein Israel helfen könnte, sein Volk verlassen hat. Die klagende Frage: »hast du uns nicht verstossen« deutet darauf hin, dass das Vertrauen des Sängers die feste Stadt einzunehmen v. 11, nur ein geringes ist. Der Kleinmut hat sich seiner bemächtigt. Er überwindet ihn durch die Bitte v. 13, und schwingt sich zum Schluss v. 14 wieder zum festen Gottvertraun auf. LXX Sym. Hier. Luther und viele Neuere fassen יִרְחִמֵנו v. 12 als Relativsatz auf (*nonne tu deus, qui projecisti nos*), d. h. wer anders als du vermag uns dazu zu verhelfen. Diese Auffassung, nach der bereits in v. 12 das Vertrauen des Sängers zum Ausdruck käme, beruht vermutlich darauf, dass man sich scheute, ihm einen solchen Kleinmut zuzuschreiben, wie unsere Erklärung ihn voraussetzt. Aber das v. 13. 14 ausgesprochene Gottvertraun wird nur um so wertvoller, wenn es sich aus dem völligen Verzagen herausgearbeitet hat. Auch würde, wenn יִרְחִמֵנו relativisch, und nicht wie v. 3 44<sup>10</sup> hätte verstanden werden sollen, die Partikel אֲשֶׁר kaum zu entbehren gewesen sein. Unsere Erklärung findet sich bereits bei Targ. und Syr. — Das zweite אֱלֹהִים ist metrisch überschüssig und stilistisch lästig. 13 Über die alte Form מְצֻרָה, aus der die gewöhnliche מְצֻרָה erst entstanden ist, vgl. G-K 80g. — Die zweite Vershälfte begründet die Bitte durch die einfache Kopula, G-K 158. Richtig Hier. nach Sym. *vana est enim salus ab homine*.

## 61

Der Sänger wendet sich vom Ende der Erde her im Gebet zu Jahve, denn auch dort ist dieser ein starker Schutz gegen den Feind. Er spricht das Verlangen aus, immer in Jahves Zelt zu weilen, und schliesst mit einer Bitte um gnädigen Schutz des Königs.

Deutlich betet v. 7 nicht ein König für sich selbst, sondern ein dritter für ihn. woraus sich ergibt, dass der Psalm nicht von David sein kann. Der Sänger befindet sich am Ende der Welt v. 3, also fern von Palästina, und zwar ist er von Feinden um-





- <sup>7</sup>Füg' Tage zu den Tagen des Königs hinzu,  
seine Jahre mögen dauern wie Geschlecht auf Geschlecht.  
<sup>8</sup>Mög' er ewig vor 'Jahves' Angesicht thronen,  
Gnade und Treue entbiete, dass sie ihn beschützen.  
<sup>9</sup>So will ich deinen Namen für ewig besingen,  
indem ich mein Gelübde bezahle Tag für Tag.

## 62. *Stille in Gott.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, nach Jeduthun; ein Psalm von David.

gründet die Bitte wie v. 4. —  $\text{לְזָכְרֵנוּ}$  verstehen bereits die Alten mit Recht als Gebete; gemeint sind die mit Gelübden verbundenen Bitten. — Das »Besitztum« ist immer das Land Kanaan, vgl. Dtn 121. Buhl will nach Hupfeld lesen  $\text{רָצוֹנֵנוּ}$  »den Wunsch«, wie 213. — Die Empfänger des Besitztums sind nicht genannt; von selbst ergibt sich, dass es die  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  d. i. die Israeliten sind. Ist die oben gegebene Datierung des Psalms richtig, so spricht der Sänger hier sein Vertrauen aus, dass das heilige Land, auf das Israel Rechtsanspruch hat, in seinen Händen verbleiben und, soweit es ihm entrissen war, ihm zurückgegeben werden wird. Hieran schliesst sich sehr naturgemäss die Bitte für den König, »den Gesalbten Jahves, von dem Israel sagte: unter seinem Schatten wollen wir leben unter den Heiden« Thr 420. 7 Statt  $\text{יְהוָה}$  ist wohl  $\text{יְהוֹשֻׁעַ}$  zu lesen. Die massoretische Punktation als Futur (LXX Sym. Targ. Hier. *adicies*) ist dadurch hervorgerufen, dass der König als der Messias verstanden wurde, bei dem eine solche Bitte nicht schieklich gewesen wäre. — Zu  $\text{שִׁבְרֵי יְהוָה}$  ist  $\text{יְהוָה}$  zu ergänzen.  $\text{כִּי יִבְרַח יְהוָה}$  übersetzt Hier. nach Sym. *donec est generatio et generatio*, also  $\text{כִּי}$  als Zeitpartikel fassend. Einfachere fasst man es als Vergleichungspartikel: gleich der Summe mehrerer Generationen. LXX  $\text{ἕως ἡμέρας γενεᾶς καὶ γενεᾶς}$  lasen  $\text{יְהוָה יְהוָה}$ . 8 Vor Jahves Angesicht, d. i. so, dass Jahves gnadenreiches Angesicht über ihm leuchtet. —  $\text{יְהוָה}$  ist apokopierter Imperativ von  $\text{יְהַיְהוֹה}$  für  $\text{יְהוָה}$ , wie  $\text{יְהוָה}$  für  $\text{יְהַיְהוֹה}$ , und ist zugleich ein Synonym für letzteres, vgl. 445. Die Alten haben dies  $\text{יְהוָה}$  nicht verstanden, und schon in dem Zitat Prv 2028 ist es ausgelassen; ebenso von Sym. Hier. Jedoch wird es von LXX Aq. Quinta Sexta Syr. Targ. graphisch bezeugt. Die Bedeutung wird erläutert durch Jon 21 46ff. — Gnade und Treue sind wie 4012 als gute Engel gedacht, die Jahve zum Schutz des Königs entbietet. —  $\text{יְהוָה}$  mit nicht assimiliertem Nun in der Pausa ist abhängig von dem Imperativ  $\text{יְהוָה}$ . 9  $\text{יְהוָה}$  drückt aus, dass das Tun des Sängers dem göttlichen Tun entsprechend sein wird; demgemäss. —  $\text{לְשִׁבְרֵי יְהוָה}$  beziehet nach LXX ( $\text{τοῦ ἀποδοῦναι με}$ ) Vulg. (*ut reddam*) den Zweck des Singens; besser versteht man es mit Sym. (*ἀποδοῦς*) und Hier. (*reddens*) wie den Ablat. eines Gerundiums, vgl. G-K 114 d.

## 62

Still ergeben vertraut und harret der Sänger auf Jahve, der ihm helfen wird, Feinde stürmen gegen ihn an und suchen ihn, der schon dem Falle nahe ist, durch Gewalt und durch listige Lockungen völlig zu stürzen. Da ermahnt er sich selbst und seine Volksgeossen, am Gottvertrauen festzuhalten und sich durch den ungerechten Reichtum der Gegner nicht verblenden zu lassen; denn es ist eine von Jahve selbst verbürgte Wahrheit, dass er wie die Macht so den Willen hat, einem jeden nach seinem Tun zu vergelten.

Der Sänger spricht nicht in seinem Namen allein, und seine Mahnungen gelten nicht nur ihm selbst, sondern der ganzen Volksgemeinde, mit der er sich zusammenfasst v. 9. Daraus folgt, dass es sich nicht um private Anfeindungen handelt, sondern um Bedrückungen der Gemeinde. Wer die Widersacher sind und aus welcher Zeitlago heraus der Psalm gedichtet ist, lässt sich nicht nachweisen. In scharfsinniger Weise

<sup>2</sup>Ja, zu 'Jahve' ist still meine Seele, von ihm kommt meine Hülfe.

<sup>3</sup>Ja, er ist mein Fels und meine Hülfe,  
meine Burg: ich werde nicht viel wanken.

<sup>4</sup>Wie lange wollt ihr einen Mann anschreien?

Ihr alle [ihn] morden, der gleich einer sinkenden Wand, einer gestürzten  
[Mauer?

<sup>5</sup>Ja, von seiner Hoheit planen sie zu stürzen;  
Sie lieben die Lüge; mit ihrem Munde segnen sie und fluchen im Her-  
[zen. Sela.

hat Theod. v. Mops. ihn auf die IMak 7 erzählten Ereignisse bezogen, vgl. ZATW 1887 S. 29 ff.

Metrum: v. 3. 7. 8. 9a. b Doppeldreier; v. 2. 4b. 5b. 6. 10a. 12. 13 Sechser; v. 4a. 5a. 9c. 10b einfache Dreier; v. 11 ein auffallender Doppelvierer.

2 יָהֵא, in diesem Psalm sechs Mal vorkommend, kann versichernd (»ja«), restringierend (»nur«) oder auch in der Bedeutung »dennoch« (vgl. Hier. *attamen*) verstanden werden. v. 10 und 39<sup>6</sup> und besonders v. 5 sprechen für die erste Bedeutung. — הַיָּהֵא ist Substantiv und Prädikat zu יָהֵא; eigentlich: Meine Seele ist Stille, vgl. zu 45<sup>9</sup> und 109<sup>4</sup>. Des Sängers Seele ist still auf Gott gerichtet, weil er weiss, dass seine Hülfe nicht ausbleiben wird. Wellh. liest יָהֵא wie v. 6. 3 יָהֵא ist adverbial gebraucht wie 65<sup>10</sup> יָהֵא, eigentlich יָהֵא יָהֵא »ein grosses Wanken« (G-K 118n), vgl. Luther. Es deutet an, dass der Sänger allerdings auf Wanken gefasst ist, jedoch vertraut er, dass es nicht zu stark werde, vgl. 37<sup>24</sup>. Das Wort ist durch das Metrum geschützt und muss v. 7 eingesetzt werden. 4. 5 Der Sänger wendet sich nunmehr gegen seine Gegner, deren Anfeindungen der Anlass zu dem Ausdruck stiller Ergebung in v. 2. 3 waren. — Das ἄπαξ λεγόμενον יהיה übersetzen LXX ἐπιβραβεύει, Aq. ἐπιβουλεύετε (danach Hier *insidiarini*), Sym. ματαιοπονήσετε, Syr. יַחַד-יַחַד d. i. *rixamini*, Targ. יַחַד-יַחַד d. i. *tumultuamini*. Letztere Übersetzung scheint dem Sinne des Wortes am nächsten zu kommen. Nach Wetzstein-Delitzsch ist das Piel von arabischem היה noch jetzt in Damaskus gebräuchlich und wird mit לֵא konstruiert in der Bedeutung »mit Geschrei und erhobener Faust auf jemanden eindringen um ihn einzuschüchtern«. היה ist also von היה abzuleiten wie קִיָּם von קָם. — Unter dem יָהֵא versteht Theod. v. Mops. richtig das israelitische Volk. — Die in den meisten Drucken befolgte Vokalisation יָהֵא ist die Lesart des ben Ascher (s. aber Del.). Einige betrachten die Form als Piol mit aufgegebener Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung (terāšēhu); andere (so Targ.) als Pual, ebenfalls mit aufgegebener Verdoppelung und Umlautung des ū in ö (teröšēhu für terüššēhu). Aber das Passiv passt nicht in den Zusammenhang, und LXX Hier. (*interficitis*) drücken das Aktiv aus. ben Naphtali liest die gewöhnliche Form יָהֵא, und so jetzt Del. — Das Bild יָהֵא יָהֵא beziehn LXX Sym. Hier. (*quasi murus inclinus*) auf das Subjekt, die Frevler, welche dann mit einer einstürzenden Wand verglichen würden, die alles unter sich begräbt. Hierfür könnte Jes 30<sup>13</sup> sprechen; allein an letzterer Stelle ist der Einsturz eine Strafe für die Frevler, wovon im Psalm nicht die Rede ist. Man wird daher mit den meisten Neueren anzunehmen haben, dass der Angefeindete mit der Wand verglichen wird; er ist bereits dem Falle nahe; warum da noch gegen ihn anstürmen, also: *in virum . . . similem muro inclino*. — In יָהֵא hat in ungewöhnlicher Weise nur das Attribut den Artikel, G-K 126 w. יָהֵא ist Ez 42<sup>7</sup> Maskulinum, aber Prv 24<sup>31</sup> auch als Feminin gebraucht. Die Änderung יָהֵא יָהֵא ist daher jedenfalls nicht notwendig. Zudem bedeutet יָהֵא sonst einen Zaun oder eine Hürde. 5 Ausser den gewaltsamen Angriffen schmieden die Feinde auch hinterlistige Pläne, indem sie äusserlich freundlich tun, während ihr Inneres Verderben sinnt. — יָהֵא »die Erhebung« ist die Würde, die der יָהֵא einnimmt. Theod. v. Mops. versteht darunter Israels Vorzug vor den Heiden, nämlich seine Religion, die ihm gewaltsam und durch heuchlerische







- <sup>3</sup>So hab' ich im Heiligtum nach dir ausgeschaut,  
deine Macht und Herrlichkeit zu sehn.  
<sup>4</sup>Denn deine Gnade ist besser als das Leben;  
meine Lippen priesen dich.  
<sup>5</sup>So will ich dich segnen mein Leben lang,  
in deinem Namen meine Hände aufheben.  
<sup>6</sup>Wie an Mark und Fett sättigt sich meine Seele,  
und mit Jubellippen preist mein Mund,

suche ich«. Die Akzentuation, Targ. und Hier. (*deus, fortitudo mea tu es*), sehn אֱלֹהֵי אֲתָה als selbständigen Satz au. — Sicher schrieb der Dichter אֱלֹהֵי אֲתָה, vgl. 1407. — קָרַח אֲנִי betrachten die Alten als ein Denominativ von קָרַח Morgenröte; LXX πρὸς σὲ ὄρ-  
θρίζω (vgl. Lk 2138), Targ. אֲנִי בְּצֵיטָא קָרַח, Hier. *de luce consurgam ad te*, vgl. Luther. Deshalb gilt der Psalm in der alten Kirche als Morgenlied, s. Delitzsch. — Das ἀπαξ λεγόμενον קָרַח haben LXX Theod. Quinta falsch als *quoties* (קָרַח) verstanden; nach dem arabischen *kamiha* und syrischen *kemah* bedeutet es »schmachten«; Sym. ἐμείρεται, Hier. *desideravit te*. Seele und Leib des Sängers dürstet nach Gott, vgl. 422. 3. — אֲנִי hat bereits der Nachahmer 1436 nicht in eigentlichem Sinne verstanden, und der Syrer übersetzt »wie ein Land«. Dass der Sänger sich wirklich in einer Wüste befinde, ist im Psalm durch nichts angedeutet, und v. 10 scheint dagegen zu sprechen. Hitzig meint, er bezeichne sich selbst als ein dürres Land, das nach Regen lechzt, vgl. Ez 1913 und für אֲנִי Ps. 397 אֲנִי אֶרֶץ. Natürlicher aber fasst man den Ausdruck als verkürzte Vergleichung; der Sänger kömmt sich vor wie ein in der Wüste verschmachtender Reisender, vgl. Sym. ὡς ἐν γῆ. — Dass אֲנִי trotz der Maskulinform nicht auf אֲנִי zu beziehen ist, sondern auf אֲנִי, zeigt 1436 Jes 322. Wie das entfernter stehende Prädikat (Jes 339 G-K 145t) so fällt auch das entferntere Attribut gelegentlich in die Maskulinform zurück, I Sam 159 I Reg 1911 אֲנִי אֶרֶץ אֲנִי אֶרֶץ. Da aber das Versglied eine Hebung zu viel hat, so wird entweder אֲנִי oder אֲנִי אֶרֶץ als Glosse zu streichen sein. — אֲנִי wird am natürlichsten auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: so, d. i. mit gleicher Inbrunst wie jetzt, hat der Sänger einst im Heiligtum nach Jahve ausgeschaut. אֲנִי bezeichnet das scharfe, durchdringende Sehn, das Eindringen, vgl. Job 817. Es ist intensiver als אֲנִי, das sonst für »ausschauen nach« gebraucht wird. Allerdings ist אֲנִי = »ausschauen nach« nicht belegt. — אֲנִי drückt die Absicht aus, die der Sänger bei seinem Ausschauen hatte; er wollte Jahves Macht und Herrlichkeit sehn. Gemeint ist nicht die sinnliche Wahrnehmung des grossen herrlichen Tempels, der zahlreichen Dienerschaft, der vielen Opfer u. s. w. (Hitzig), denn dafür ist der Ton des Psalms zu innerlich. Sondern der Sänger wünschte im andächtigen Aufblick zu Gott seiner Macht und Herrlichkeit inne zu werden, sie mit dem Auge des Geistes zu schauen, etwa wie Jesaias c. 6. 4 Der Sänger fährt nicht fort: denn der Anblick deiner Majestät ist besser als das Leben, sondern er substituiert die Gnade der Herrlichkeit. Die letztere kann der Mensch nicht sehn ohne zu sterben, Jes 65; der Gnado aber ist der Sänger teilhaftig geworden, als er verlangend nach Jahve ausgeschaut hat, und diese Empfindung der göttlichen Gnade ist ihm ein höheres Gut gewesen als das physische Leben, dessen Wert von den alttestamentlichen Sängern gewiss nicht unterschätzt wird. — Das Imperfekt אֲנִי drückt das wiederholte Tun in der Vergangenheit aus, G-K 107 e. Mit diesem Lobpreis beantwortete der Sänger die ihm widerfahrene Gnade. — אֲנִי ist die vollere Form auf אֲנִי mit dem Suffix, G-K 60 e. Die Maskulinform des Verbs bei dem Feminin אֲנִי nach G-K 145 p. אֲנִי steht parallel dem אֲנִי v. 3, geht aber im Gegensatz zu diesem auf die Zukunft und schliesst sich zunächst an den Schluss von v. 4 an. So wie der Sänger Jahve einst im Tempel gepriesen hat, so will er es auch sein Lebtag halten, auch wo er nicht mehr im Tempel weilen kann. Er hat sich hinaufgeschwungen auf die Höhen des Glaubens, der des sichtbaren Tempels nicht bedarf, um Gott zu preisen. — אֲנִי d. i. indem er den



- <sup>7</sup> Wenn ich dein auf meinem Lager gedenke,  
in den Nachtwachen über dich sinne.  
<sup>8</sup> Denn du bist meine Hülfe,  
und im Schatten deiner Fittige jubele ich.  
<sup>9</sup> Meine Seele hängt an dir, dir nach,  
mich hält deine Rechte.  
<sup>10</sup> Und jene, die nach meiner Seele trachten, sie zu verderben,  
werden in die Tiefen der Erde fahren.  
<sup>11</sup> Man wird ihn hinstürzen in die Gewalt des Schwerts,  
sie werden den Füchsen zur Beute werden.  
<sup>12</sup> Und der König wird sich freuen über 'Jahve',  
preisen wird jeder, der bei ihm schwört,  
Weil den Lügenrednern der Mund gestopft wird.

Namen Jahve preisend ausruft. **6** Dieser Preis Jahves ist für die Seele der höchste Genuss, ein ebenso grosser, als wenn der Sänger an dem fettesten Opfermahl teilnähme. — 6a hat eine Hebung zu viel; vielleicht ist *we*-Glosse. *שֶׁמַע* ist ein zu *לֵב* gehöriger Akkusativ, welcher das Organ bezeichnet, durch das der Jubel zu stande kömmt, G-K 117s. Der Plural *שִׁמְעוּ* ist von *שֶׁמַע* attrahiert. **7** *אֲנִי* ist Zeitpartikel (Jes 24:13 Am 7:2) und das Perfekt *זָכַרְתִּיךָ* bezeichnet das, was der Sänger häufig getan hat und noch immer tut. Im Parallelismus damit steht das Imperfekt *אֶזְכְּרֶנּוּךָ* nach G-K 1061. Der Vers wird am einfachsten eng mit dem vorhergehenden verbunden. Andere betrachten 7a als Vordersatz, 7b als Nachsatz; so Hier. nach Sym. *recordans tui in cubili meo singulas vigiliis meditabor tibi*, was sachlich und sprachlich bedenklich ist. **8** Der Satz enthält den Grund für das Jubeln 6b. Das Perfekt *הִירֵה* wie 614. — Über die alte Kasusendung *הִירֵהָ* vgl. G-K 90g. — Auch fern vom Heiligtum weiss der Sänger sich jetzt im Schatten der Flügel seines Gottes geborgen und kann daher Jubellieder anstimmen. **9** Auch hier geht das Perfekt auf die Gegenwart. *בִּקְרִבִי* mit *אֶזְכְּרֶנּוּךָ* nur hier; die Konstruktion ist prägnant. Im christl. Palästina ist *אֶזְכְּרֶנּוּךָ* = *ἐκολληθή* Lk 15:15, ZATW Bd 22 S. 95. — Das zweite Glied sagt aus, dass auch Jahve den Sänger nicht lässt. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu der Erwähnung der Feinde v. **10**. Mit *הִירֵהָ* weist der Sänger auf sie hin; in dem Relativsatz (mit ausgelassenem *אֲשֶׁר*) charakterisiert er sie. Sie trachten nach der Seele des Sängers zum Verderben, d. h. um sie zu verderben, vgl. Hier. *interficere quaerunt animam meam*. Delitzsch u. a. wollen *הִירֵהָ* auf die Verfolger beziehen: »Jene aber trachten nach meiner Seele zu (ihrem eignen) Verderben«; wollte aber der Dichter dies sagen, so konnte er unmöglich das Suffix auslassen. LXX (*εἰς μάτην*) dachten an *אֲשֶׁרֶנּוּךָ*, d. h. ihr Trachten ist ein vergebliches, was einen guten Sinn geben würde; aber es ist nicht ersichtlich, wie das *ה* in den Text gekommen sein sollte; *הִירֵהָ* im Sinne von *אֲשֶׁרֶנּוּךָ* kömmt nicht vor. Da das Wort im Metrum überschüssig ist, wird man es als eine Glosse ansehen dürfen wie *לִשְׁמֵעָה* 40:15. **11** Der Sänger erwartet und hofft, dass die Feinde dem Schwert zur Beute fallen und unbegraben auf dem Schlachtfelde liegen bleiben. Diese Erwartung zeigt, dass es sich wieder nicht um persönliche Feindschaft handelt; sondern die Feinde sind die Zwingherren, und der Sänger hofft, dass durch ein stärkeres Volk der Zwingherrschaft ein Ende bereitet werden wird. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an die Perser und Meder, welche die babylonische Macht stürzen werden. — Der Ausdruck *עַל יְדֵי הָרֶב* findet sich auch Jer 18:21 Ez 35:5; einfaches »überliefern« (LXX *παράδοθῆσονται*) kann er nicht bedeuten; vermutlich ist er nach Mich 1:6 »hinstürzen« zu erklären, wobei der Erfolg des Mordens vorweggenommen ist. Der Plural *הַגִּבּוֹרִים* bezeichnet das unbestimmte »man«; genauer ist als Subjekt hinzuzudenken *הַגִּבּוֹרִים*. Das Singularsuffix erklärt sich daraus, dass die Gesamtheit der Gegner als der eine grosse Feind zusammengefasst wird. **12** Die Bitte für den König kömmt nicht mehr überraschend, wenn man bedenkt, dass es sich schon v. 11 um die Ange-

## 64. Gottes Strafgericht über hinterlistige Feinde.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, ein Psalm von David.

<sup>2</sup>Höre, 'Jahve', meine Stimme in meiner Klage,  
behüte mein Leben vor dem Schrecken des Feindes.

<sup>3</sup>Schirme mich vor dem Verein der Bösen,  
vor dem Lärmen der Missetäter,

<sup>4</sup>Die ihre Zunge schärfen wie ein Schwert,  
ihren Pfeil spannen, eine bittere Rede,

<sup>5</sup>Im Verborgenen den Rechtschaffenen zu schiessen;  
sie schiessen auf ihn plötzlich ohne Scheu.

legenheit des ganzen Volks handelte. Die Niederlage der Feinde muss für den König in erster Linie ein Anlass zur Freude sein. — **בִּי** könnte an und für sich auf den König gehn, denn auch bei ihm schwört der Israelit (**יְהוָה בִּי**), aber nach 64<sub>11</sub> ist wahrscheinlicher an Jahve zu denken. »Jeder der bei Jahve schwört« ist Bezeichnung der Israeliten, sofern Jahve ihre höchste Autorität ist und demgemäss von ihnen verehrt wird, vgl. Dtn 6<sub>13</sub> Jes 19<sub>18</sub>. — Die Lügenredner sind dieselben wie diejenigen, denen der Untergang auf dem Schlachtfelde angewünscht wird; daher kann es sich nicht wohl um einfache Verleumder handeln; vielmehr meint der Dichter, worauf auch der Gegensatz zu 12b führt, **הַשֹּׁמְרִים בְּקִבְיָהֶם** Am 8<sub>14</sub> 24, d. i. die Götzendiener. Ihnen wird auch der Mund gestopft dadurch, dass sie vernichtet werden.

## 64

Eine Vereinigung hinterlistiger Feinde stellt dem Sänger nach und bedroht sein Leben, nicht durch offene Gewalttat, sondern durch Heimtücke und besonders durch Verleumdung. Aber grade in dem Augenblick, wo sie alles wohl vorbereitet zu haben glauben, um die Frommen zu stürzen, werden sie vom göttlichen Strafgericht ereilt. Das wird für alle Welt eine heilsame Lehre sein; die Gerechten aber werden sich ihres Gottes freuen.

Der **צִדִּיק** v. 11 ist einerseits mit dem Sänger identisch, anderseits mit dem **יְשִׁיר לֵב** v. 11b, d. h. es handelt sich in dem Psalm um die Sache der Rechtschaffenen überhaupt gegenüber ihren heimtückischen Gegnern. Auf welche historischen Verhältnisse er sich bezieht, lässt sich nicht mehr mit einiger Sicherheit bestimmen; jedenfalls aber hatte die Gemeinde nach ihrer Rückkehr aus dem Exil häufig genug Gelegenheit, über solche Anfeindungen zu klagen, wie der Psalm sie schildert.

Metrum: Der ursprüngliche Psalm scheint in regelmässig abwechselnden Doppelvierern (v. 2. 4. 6. 9. 11) und Doppeldreiern (v. 3. 5. 8. 10 — v. 10 ein Sechser —) gedichtet zu sein. In 5b ist **פָּחַח** überschüssig und wohl aus v. 8 eingedrungen. In 6b zählt **אֲשֶׁר** im Metrum nicht mit. Das zweite auch stilistisch unbequeme **לִמִּי** würde besser fehlen. v. 7 scheint — auch aus sprachlichen und sachlichen Gründen — eine stärkere Korruption erlitten zu haben. Man erwartet an dieser Stelle einen Doppeldreier und einen Doppelvierer, wovon der jetzige Text in v. 7 vielleicht nur Trümmer erhalten hat.

**2** Schrecken des Feindes ist der Schrecken, den der Feind einfösst, G-K 128h. **אֹיְבֵי** ist Kollektiv; im folgenden tritt überall der Plural dafür ein. **3** **כִּי**, vgl. 55<sub>15</sub>, geht auf die geheimen Beratungen der Gegner v. 6. 7. **הַתְּשֻׁעָה**, vgl. 55<sub>15</sub>, ist das tobende Lärmen bei diesen Beratungen. **4** Zum ersten Gliede vgl. 55<sub>22</sub> 59<sub>8</sub>; zum zweiten 58<sub>8</sub>. **קִרְוּ** ist erklärende Apposition zu **הַצָּדִיקִים**, und aus dem bildlichen Ausdruck »spannen« ist per zeugma der eigentliche »sie reden« zu ergänzen. **5** Die verwundenden und bitteren Worte sollen dazu dienen, den Unschuldigen ins Unglück zu stürzen; sie sind, wie **בְּאִמְתָּרִים** zeigt, nicht an diesen gerichtet, sondern es handelt sich um Verleumdungen hinter dem Rücken des Sängers. — **יִלְאֵ יִירָאוּ** ist Umstandssatz, G-K 156f. Sie

- <sup>6</sup>Sie bestärken sich zur bösen Tat,  
erzählen davon, Fallstricke legen zu wollen; meinen: »wer wird es sehn«?  
<sup>7</sup>Sie denken Verbrechen aus:  
»Wir sind fertig; ein Gedanke gut ausgedacht«!  
Denn das Innere eines Jeden und Herz ist 'voll Tücke'.  
<sup>8</sup>Da trifft sie 'Jahve' mit dem Pfeil,  
plötzlich erfolgen ihre Schläge;  
<sup>9</sup>Und man bringt ihn zu Fall, indem ihre Zunge über ihn kommt (?);  
es schütteln sich alle, die auf sie blicken.

lassen sich von ihrem ruchlosen Treiben durch keine Scheu vor Gott abhalten, Dtn 25 18. **6** יִהְיֶה Hier. *comfortaverunt*; der Ausdruck ist prägnant für: sie fassen einen bösen Anschlag und machen ihn zu einem festen, d. h. sie bestärken sich darin. — יִסְדְּרוּ kann schwerlich heissen: »sie verabreden«; auch eine von Delitzsch aus dem Talmud angeführte Stelle beweist dies nicht, denn dort bedeutet es einfach »reden«. LXX Sym. Hier. haben *narraverunt*. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass sie kein Hehl aus ihren Absichten machen. Das Objekt des Erzählens ist durch זֶה eingeführt. — Das Perfekt יִסְדְּרוּ, weil die hiermit eingeführten Worte jenem frevelhaften Treiben vorangingen. — זֶה beziehn LXX und Neuere auf die Frevler, wobei dann die ganze Frage als oratio obliqua aufgefasst wird: »wer auf sie sehen werde«; Hier. Syr. substituieren der Einfachheit halber מִי »wer wird uns sehn«. Aber solche oratio obliqua ist sehr unwahrscheinlich. Besser fasst man זֶה mit Hitzig als dativus ethicus für לֵי, vgl. G-K 103e Fussnote 3. S. aber oben. **7** יִסְדְּרוּ geben die Alten durch die 3. Pers. Plur. = יִסְדְּרוּ wieder. Die Konsonanten führen auf die erste Person Pluralis für יִסְדְּרוּ. Entweder wird man so zu vokalisieren haben, oder die sonst gewöhnliche Einfügung eines langen Vokals hinter der Stammsilbe ist hier in ungewöhnlicher Weise aufgegeben, vgl. G-K 67e. Dass die Frevler selbst redend eingeführt werden, macht die Schilderung nur lebendiger. Die in zahlreichen Handschriften auftretende Variante יִסְדְּרוּ, das für יִסְדְּרוּ stehn soll, befriedigt in keiner Weise. Wellh. will יִסְדְּרוּ für יִסְדְּרוּ lesen. — Auch יִסְדְּרוּ sind wohl Worte der Frevler und als ein triumphierender Ausruf zu fassen. Das letzte Glied bestätigt und erklärt diesen Ausruf daraus, dass das Herz jener Frevler voll Tücke ist. Nach der Texteslesart יִסְדְּרוּ würde nur gesagt sein, dass es tief oder unergründlich ist; doch scheint dieser Vorwurf hier zu schwach zu sein. Lies nach Jer 17 יִסְדְּרוּ. — Für זֶה wäre nach sonstigem Sprachgebrauch zu erwarten זֶה. Zu dem ganzen Vers vgl. oben. **8** Unter diesen emsigen Veranstaltungen, den Frommen zu verderben, werden die Frevler plötzlich vom göttlichen Gericht ereilt. Die gebrauchten Worte sind zum Teil dieselben wie in v. 5, um anzudeuten, dass eben das Verderben, das die Frevler dem Frommen bereiten wollten, sie selbst trifft. — Wegen des Imperf. consec. יִסְדְּרוּ vgl. G-K 111i. — Nach der Akzentuation, die bereits LXX Aq. Sym. befolgen, wäre zu übersetzen: da trifft Gott sie; ein Pfeil plötzlich (d. i. ein plötzlicher Pfeil) sind ihre Schläge. Aber bei dieser Verteilung der Worte ist der Umfang der Versglieder allzu ungleichartig, das zweite Glied ist nicht recht verständlich, und zudem spricht die Analogie von 5b dafür, das zweite Versglied erst mit יִסְדְּרוּ beginnen zu lassen. Alle diese Gründe entscheiden auch gegen die Auffassung des Targ. und Hier. *sagittabit ergo eos deus iaculo repentino; inferentur plagae eorum*. יִסְדְּרוּ ist mit doppeltem Akkusativ konstruiert, G-K 117cc. — Das Perfekt יִסְדְּרוּ, weil der Dichter das Strafgericht im Geiste bereits vollzogen sieht. — Bei יִסְדְּרוּ ist an Schwerthiebe zu denken; das Bild ist also in 8b etwas abgewandelt. **9** Wenn das erste Glied richtig überliefert ist, so wird das Subjekt zu יִסְדְּרוּ wie 63<sup>11</sup> das unbestimmte »man« zu betrachten sein (יִסְדְּרוּ); das Singularsuffix geht auf den Feind, vgl. v. 2 und 63<sup>11</sup>. יִסְדְּרוּ ist ein Umstandssatz (G-K 156c) und besagt, dass ihre Zunge, d. h. die Folgen ihrer Zungensünden über sie kommen. Jedoch wäre der Ausdruck sehr hart, und die Vermutung liegt nahe, dass der Text korrumpiert



- <sup>10</sup>Da fürchten sich alle Menschen und verkünden 'Jahves' Tun und achten  
[auf sein Werk.  
<sup>11</sup>Der Gerechte wird sich Jahves freun und Schutz bei ihm suchen,  
und alle frommen Herzen werden triumphieren.

65. *Dank für Jahves Wohltaten.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, ein Psalm, von David ein Lied.

<sup>2</sup>Dir 'gebührt' Lobgesang,  
'Jahve' in Zion,

Und dir werde Gelübde bezahlt  
'in Jerusalem'.

ist. Aber die Änderung זָלַלְתָּ (»und zu Fall bringen ihn die Tücke ihrer Zunge«) ist nicht annehmbar, da זָלַלְתָּ (908) diese Bedeutung nicht hat. — נָדַד יְהוָה von נָדַד »den Kopf schütteln« als Gestus des Hohnes, Jer 48<sup>27</sup>. Hier. u. a. *et fugient* von נָדַד. — Wegen כָּפַר הַאֲדָמָה vgl. zu 212. **10** Die Folge des Unterganges der Frevler ist, dass alle Welt von einem heilsamen Schrecken befallen wird, von Jahves Strafgericht erzählt und es wohl beachtet. — Sym. und Luther haben אָרַחְתָּ ausgesprochen. **11** Die Frommen aber nehmen daraus neuen Anlass, bei Jahve Bergung zu suchen und ihn wegen seines Waltens zu preisen.

65

Die im Tempel versammelte Gemeinde stattet Jahve ihren Dank ab für die Wohltateu, die er erwiesen hat. Sie dankt zuerst für die Sündenvergebung und für die Gnadengüter, die aus der Gemeinschaft mit ihm fließen (v. 1—5); danu für sein allmächtiges Walten in Natur und Geschichte (v. 6—9), und eudlich für die dem Lande verliehene Fruchtbarkeit (v. 10—14). Dieser letzte Teil scheint der eigentliche Anlass der Dankfeier zu sein. Es handelte sich bei ihr nicht um ein Erntedankfest; vielmehr weist die Schilderung auf die Zeit, wo nach reichlichem Regen die Flureu und Felder sich mit jungem Grün bekleiden. Es ist die Zeit der Frühlingssaat. Da die Feier v. 2 als die Erfüllung eines Gelübdes bezeichnet wird, darf man wohl annehmen, dass eine anhaltende Dürre vorangegangen war, bei welcher Gelegeuheit Bittgebete und Gelübde ergangeu waren (vgl. Jo 215ff.), die jetzt eingelöst werden. — Die Überschrift in einigen Handschriften der LXX *ὁδὴ Ἱερουσόμ καὶ Ἱερουσόμ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἐμῆλλον ἐκπορεύεσθαι* setzt den Psalm in Beziehung zum babylonischen Exil, und Theod. v. Mops. deutet ihn »auf das Volk in Babel, das sich nach der Rückkehr sehnt«. Die Verse 8b. 9 deuteu in der Tat auf gewaltige Beweguugen in der Völkerwelt hiu, die Jahve zu Israels Heil hat ausschlagen lassen. Bar Hebr. denkt bei ihnen an den Sturz Babels. Aber aus v. 10 ff. vgl. mit v. 2 ff. folgt mit Sicherheit, dass die Gemeindo (bereits) im heiligen Lande ist. Die universalistischen Züge in v. 3. 6. 9 führen jedenfalls in die Zeit nach Deuterjesaias herab.

Metrum: v. 2—8 Fünfer (v. 3: 2 + 3); v. 12—14 Doppeldreier und zum Schluss ein einfacher Dreier; v. 9—11 weisen in ihrer jetzigen Gestalt Doppelvierer auf (10a: 4 + 2); die Vermutung liegt aber nahe, dass der Text hier nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist und dass auch hier das Schema 3 + 2 angewandt war. Der Text des Psalms hat noch zu Zeiten der alten Übersetzer mehrfach geschwankt, vgl. JprTh 1882 S. 640 f.

**2** Nach der überlieferten Punktation ist zu übersetzen: »dir ist das Stillesein (vgl. 62<sup>2</sup>) ein Lobgesang«. Dieser schöne Gedauke, wonach schon die stille Ergebung in den Willen Gottes von ihm als ein Lobgesang angenommen wird, scheidert jedoch an dem Parallelgliede und dem gesamten Inhalt des Psalms, wonach der Dichter Gott mit lauten Tönen preist. Die alten Übersetzer mit Ausnahme des Targ. haben אָרַחְתָּ als Partizip ausgesprochen, und darauf führt auch die scriptio defectiva. Mit Beibehaltung der 62<sup>2</sup> vorliegenden Bedeutung übersetzt Aq. σοὶ σιωπῶσα ἀνεσις, und danach Hier. *tibi silens*

- <sup>3</sup>Erhörer des Gebets,  
zu dir kommt alles Fleisch.  
<sup>4</sup>Verschuldungen aller Art hatten mich überwältigt,  
du, du sühnst unsere Sünden.  
<sup>5</sup>Glücklich, den du erwählst und nahen lässt,  
in deinen Vorhöfen zu wohnen,  
Dass wir uns sättigen am Gute deines Hauses,  
der Heiligkeit deines Tempels.

*laus* im Sinne von *tibi silet laus*. Dies würde etwa bedeuten können: auf dich harrt still (622) der Lobgesang, d. i. die lobsingende Gemeinde, dass du dich gnädig zu ihr wenden mögest, vgl. 1012. Allein im Grunde würden sich Subjekt und Prädikat in diesem Satze doch ausschliessen. LXX Syr. übersetzen σοὶ πέπει ὕμνος, was allein einen natürlichen und zum Parallelgliede passenden Sinn gibt. Freilich kömmt הָרָא in dieser Bedeutung sonst nicht vor, wohl aber findet sich das synonyme הָרָא, das sonst ebenso wie דָּמָה »gleich sein, ähnlich sein« bedeutet, Est 38 in der Bedeutung »passend, angemessen sein«. — Das Gelübde, das bezahlt werden soll, ist eben die jetzige Feier, bei welcher der Psalm gesungen wird. — »In Jerusalem« am Schluss von v. 2 wird von LXX Luc. Vulg. (vgl. auch ZATW Bd. 22 S. 127) bezeugt und durch Metrum und Parallelismus als ursprünglich bestätigt. 3 Als Gebetserhörer hat sich Jahve gezeigt, als er auf Israel reichen Segen aussoss. Zu הָרָא vgl. Dtn 302 verglichen mit v. 10, wo statt dessen לָאֵל gebraucht ist. Der Sänger meint nicht, dass man zu Gott komme, damit er Gebete erhöre, sondern weil er sie erhört hat. — Bei הָרָאֵלֵינוּ ist freilich zunächst an das im Tempel zusammenströmende Volk (v. 5) zu denken; aber der Sänger drückt sich allgemeiner aus; er meint: so wie wir jetzt dankend zu dir kommen, so geschieht es in aller Welt. Der Sänger steht auf demselben universalen Standpunkt wie Mal 111. Dieser Universalismus tritt auch v. 6cd und v. 9 deutlich hervor. Der Sänger spricht den kühnen Gedanken aus, dass alle Dankgebete, auch die von den Heiden an ihre Götter gerichteten, in Wirklichkeit zu dem allein wahren Gott dringen. 4 Von hier an handelt es sich wieder um Israel im besonderen. Die Gemeinde bringt in erster Linie ihren Dank für die Sündenvergebung dar, weil sie diese als das grösste göttliche Gnadengeschenk empfindet. — Die Umschreibung mit הָרָאֵלֵינוּ dient dazu, die Vielfältigkeit der Sünden anzudeuten, wie 105<sup>27</sup> 1455. Zum Gedanken vgl. 385. — הָרָאֵלֵינוּ übersetzen LXX als ob sie הָרָאֵלֵינוּ gelesen hätten, jedenfalls dem Sinne nach richtig, vgl. 4b. Ist der Singular ursprünglich, so redet die personifizierte Gemeinde. — Das betonte Du deutet an, dass nicht Israel selbst diese Sünden sühnen konnte, sondern dass dies Gottes Werk ist. — Das Imperfekt הָרָאֵלֵינוּ ist gebraucht, weil die Vergebung eine sich immer wiederholende ist. — v. 4 ist metrisch nicht in Ordnung; es ist ein Siebener, der unter den Fünfern gewiss nicht ursprünglich ist. Ein Fünfer mit gutem Sinn würde sich ergeben, wenn man die zwei Worte הָרָאֵלֵינוּ streicht: »überwältigten mich unsere Sünden, — du, du sühntest sie«. Aber woher der Zusatz? 5 Das hohe Gut der Gemeinschaft mit Gott, welche dieser Vers preist, ist eine Folge der Sündenvergebung. Israel preist sich selbst glücklich, dass es Jahve in seinem Tempel nahen und sich an den von hier ausströmenden Heilsgütern sättigen darf. — הָרָאֵלֵינוּ הָרָאֵלֵינוּ ist aufzulösen in הָרָאֵלֵינוּ הָרָאֵלֵינוּ, vgl. G-K 155. — הָרָאֵלֵינוּ ist ein von den beiden vorhergehenden Verben abhängiger Finalsatz, G-K 120c. — Das Bild von dem Wohnen in den Vorhöfen Jahves ist zu erklären nach Analogie von 274. Der Sänger denkt nicht ausschliesslich an den äusserlichen Besuch des Tempels, sondern an alle die Segnungen, die dem Volk als Hausgenossen Jahves zu teil werden. — הָרָאֵלֵינוּ kann Selbstaufforderung sein: »wir wollen uns sättigen«; so das Targum. Vielleicht aber lässt man es richtiger noch von הָרָאֵלֵינוּ abhängig sein, so dass es auf gleicher Stufe mit הָרָאֵלֵינוּ steht. — הָרָאֵלֵינוּ kann nicht mit Aq. *ραοὺ ἁγίου σου* übersetzt werden, sondern nur »an dem Heiligen (d. i. der Heiligkeit) deines Tempels«; vgl. Hier.

- <sup>6</sup>Mit furchtbaren Taten antwortest du uns in Gerechtigkeit,  
Gott unsers Heils,  
Du Zuversicht aller Enden der Erde  
und des Meeres der Fernen;  
<sup>7</sup>Der die Berge feststellt in seiner Kraft,  
gegürtet mit Macht;  
<sup>8</sup>Der das Brausen der Meere stillt,  
das Brausen ihrer Wellen  
Und das Getöse der Völker,  
<sup>9</sup>So dass die Bewohner der Enden sich fürchten  
vor deinen Zeichen;  
Die Aufgänge des Morgens und Abends machst du jubeln.  
<sup>10</sup>Du hast das Land heimgesucht und es getränkt,  
machst es sehr reich.  
Gottes Bach ist voll Wasser, —  
du bereitest ihr Getreide, wenn du es so zubereitest.

*sanctificatione templi tui* als Apposition zu טוֹב בְּיָדֶיךָ. Hitzig will die beiden Worte als Anrede fassen: »Du Heiliger deines Tempels«. Die Ausdrucksweise ist allerdings echt semitisch; vgl. den syrischen Götternamen מַרְי דִּכְלוּבְהַי »Mâr(i) mit seinen Hunden«; aber von den alten Übersetzern vertritt keiner diese Auffassung. LXX ἅγιος (שָׁדֵי) ὁ ναός σου. 6—9 Jahves Lobpreis wegen seiner Wundertaten; er bändigt die Natur und die Menschenwelt. 6 נִירָאוּהָ heissen die Taten Jahves für sein Volk, weil sie dessen Feinden Verderben bringen, wie etwa die Befreiung aus Ägypten. — Das Imperfekt הִנְנִי zeigt, dass dies Walten Jahves noch immer fort dauert; so oft Israel ruft, antwortet ihm sein Gott durch Erweisung furchtbarer Taten. Das Verb ist mit einem doppelten Akkusativ der Person und der Sache konstruiert Job 93. — In 6c heisst Jahve Gegenstand des Vertranens aller Erdenenden. Die Völker, die seine Fürsorge für sein auserwähltes Volk sehn, werden sich vor diesem Gott nicht nur fürchten, sondern sie setzen auf ihn auch ihr Vertrauen, vgl. 404. — קָ ist status const.: das Meer in den fernen Gegenden. LXX erläutert richtig καὶ τῶν ἐν θαλάσῃ μακρῶν. Wellh. liest קָ. 7 Das Partizip בָּרַךְ geht nicht allein auf das Feststellen der Berge bei der Schöpfung, sondern auch auf die Erhaltung. 7b ist virtuell ein Zustandssatz zu 7a. 8 Die beiden letzten Worte sind metrisch überschüssig und wohl erklärende Glosse nach Jes 1712. LXX Syr. *turbabuntur gentes* lasen קָטְנוּ לְאֵימִים. 9 Der Vers schildert die Folge der göttlichen Regierung; vgl. über das Vav consec. G-K 1111. — קָטְנוּ = קָטְנוּ-אֶרֶץ v. 6. — Die Zeichen Jahves sind die Erweisungen seiner Macht in Natur und Geschichte. Mit der Furcht wechselt im Parallelgliede der Jubel, wie ähnlich v. 6. — Die Aufgänge des Morgens und des Abends sind nach dem Parallelismus der äusserste Osten und Westen. מוֹצֵא, im sonstigen Sprachgebrauch auf den Morgen beschränkt, an dem die Sonne aufgeht, ist hier durch ein Zeugma auch mit מוֹצֵא verbunden. Auch die Araber sprechen von den

beiden Aufgängen مَشْرِقَانِ Koran 4337. Morgen- und Abendland jubeln selbst, wie Job 387 die Morgensterne. 10—14 Der dritte und vermutlich speziellste Anlass zu der בְּרֵכָה ist die Fruchtbarkeit der Felder und Weiden, die als ein Gnadengeschenk Gottes gepriesen wird. 10 פָּדַת vom gnädigen Heimsuchen wie 85. — וַחֲשַׁקָה von שָׁקַח wird meistens übersetzt: »du lässt es überströmen«, nämlich vom Überfluss, vgl. Jo 224. Jedoch haben die Alten die Bedeutung »tränken« in dem Wort gefunden: LXX καὶ ἐμέθυσας αὐτήν, Sym. καὶ ποιεῖς αὐτήν, Hier. *et inriga eam*, Targ. וַחֲשַׁקָה *et inrigasti eam*. Sie haben entweder וַחֲשַׁקָה gelesen, und dafür spricht das Metrum, oder שָׁקַח im Sinne von שָׁקַח verstanden. Über die Verwandtschaft der Verba ל"ו und ל"ה vgl. G-K 77. Dass der Dichter wirklich an Tränken gedacht hat, zeigt die Erwähnung des Regens im



- <sup>11</sup>Du tränkst seine Furchen, ebnest seine Schollen,  
mit Regengüssen machst du es weich, segnest sein Gewächs.  
<sup>12</sup>Du hast das Jahr deiner Güte gekrönt,  
und deine Geleise triefen von Fett.  
<sup>13</sup>Es triefen die Auen der Steppe,  
und mit Jubel gürten sich die Hügel;  
<sup>14</sup>Anger bekleiden sich mit der Herde,  
und Täler hüllen sich in Korn;  
Sie jauchzen um die Wette und singen dazu.

*66. Lob und Dank des Volks für seine Errettung.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler ein Lied, ein Psalm.

Jauchzt 'Jahve' zu, alle Welt.

Parallelglieder. — רָבַת ist Adverb, vgl. 120<sup>6</sup>. — Wegen der kürzeren Hilfform תִּקְשֶׁרְתָּה vgl. G-K 53<sup>n</sup> und 60<sup>g</sup>. — Der Gottesbach ist der Regen, der in einem Kanal oder einer Rinne (זֶרֶק) aus dem über dem Himmelsgewölbe lagernden Ozean auf die Erde herabgeleitet wird, vgl. Job 38<sup>25</sup>: »Wer hat dem Platzregen eine Rinne geteilt« (זֶרֶק). Auch die Araber nennen den Regen Gottes Strom. — Die vier Worte זָלַג יָרֵחַ werden am natürlichsten mit LXX als selbständiger Satz gefasst, enthalten aber logisch den Grund für das Vorhergehende und Folgende. — הִקְרִיךְ wie 78<sup>20</sup>. — Das Suffix in חִטֵּיךָ wie 4<sup>8</sup> (das Getreide der Menschen). — Das Suffix in הַיַּיִן geht auf הִאֲרִיךָ, »wenn du das Land so, nämlich durch Regen zubereitest«. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Worte כִּי הַיַּיִן הַיַּיִן, mag man sie übersetzen wie oben, oder: »denn so bereitest du es zu«, auffallend matt und frostig sind. Metrisch sind sie überschüssig. **11** Die Infin. absoluti רָבַת und יָרֵחַ setzen die Schilderung fort, G-K 113<sup>y</sup>. Über die Form vgl. G-K 75<sup>aa</sup>. — הַיַּיִן bezeichnet die vom Pfluge aufgeworfene Erde neben der tieferen Furchen. Diese »Schollen«, die bei trockenem Wetter besonders auf fruchtbarem Lande oft steinhart werden, müssen durch Walzen n. dgl. zerkleinert und niedergedrückt werden. Dasselbe Ziel wird aber auf viel leichtere Weise durch strömende Regengüsse erreicht, welche die Schollen auflösen und so den Acker ebnen. **12** Der fruchtbare Regen gewährt die Aussicht auf eine reiche Ernte; deswegen darf das Jahr schon jetzt ein Jahr der Güte Jahves genannt worden, vgl. Jes 61<sup>2</sup>. Womit Jahve dies Jahr gekrönt hat, versteht sich von selbst: mit seinem reichen Segen. — Die Geleise Jahves sind die Spuren seines Wagens, auf dem dahinfahrend er den fruchtbaren Gewitterregen über das Land gebracht hat. **13** Die Spuren des göttlichen Segens zeigen sich überall. Die Steppe, deren Vegetation erstorben war, bedeckt sich nach dem fruchtbaren Regen in wenigen Tagen mit üppigem Pflanzenwuchs. Ebenso sind die Hügel mit Blumen besät und lachen den Schauenden an. **14** Das Frühlingsgemälde wird noch weiter ausgeführt. Auf den grasreichen Triften erscheint die Herde, und das schwarze Erdreich der fruchtbaren Täler wird verhüllt von einem Teppich wogenden Getreides. Sechow liest קִרְיָר (»mit Grass«) statt הַצֶּמֶחַ, vielleicht richtig. — Das Hithpol. יִתְרַוּעֵי hat reziproke Bedeutung; gut Ewald: »um die Wette jauchzt man«; jedoch ist das Subjekt zu den beiden letzten Verben Anger und Täler. (Parallelen bei Hupfeld).

66

Der Sänger, d. i. die feiernde Gemeinde, fordert alle Welt zum Preise Jahves auf, der wunderbar in der Führung der Völker waltet. Ihm gebührt Lobgesang, denn er hat das schwergeprüfte Israel nunmehr befreit. Dafür bringt die Gemeinde ihm Opfer und Dank dar; er sei gepriesen.

Dass der Psalm ein Gemeindelied ist, beweist für den ersten Teil der hier durchgängig gebrauchte Plural »wir« und »uns«. Von v. 13 an tritt dafür der Singular ein.

- <sup>2</sup>Singt von der Herrlichkeit seines Namens,  
macht herrlich seinen Lobgesang.
- <sup>3</sup>Sprecht zu 'Jahve': »Wie furchtbar sind deine Werke,  
ob der Grösse deiner Macht heucheln dir deine Feinde«.
- <sup>4</sup>Alle Welt werfe sich vor dir nieder und lobsinge dir,  
besinge deinen Namen. Sela.
- <sup>5</sup>Geht hin und seht die Taten 'Jahves',  
der furchtbar ist mit seinem Tun über den Menschenkindern.
- <sup>6</sup>Er wandelt das Meer in trockenes Land,  
zu Fuss geht man durch den Strom;  
Da wollen wir uns seiner freuen.

Ein neues, selbständiges Lied, wie Ewald meinte, kann hier nicht beginnen; denn v. 12 ist kein befriedigender Schluss, und v. 13 würde ein abrupter Anfang sein. Auch besteht zwischen beiden Versen deutlich ein innerlicher Zusammenhang, sofern v. 13 der Dank für die v. 12 berichtete Errettung dargebracht wird. Daher muss das Ich des zweiten Teiles identisch sein mit dem Wir des ersten, mit anderen Worten: es redet hier die personifizierte Gemeinde. Dass die Ausdrücke  $\text{שִׁיבָה}$  und  $\text{לִבֵּי}$  v. 16. 18 auf die Gemeinde angewandt werden können, zeigen Stellen wie Thr 116 Jer 431. — Der Psalm ist gedichtet, als Israel vor kurzem von schwerem Druck befreit war v. 10—12. Die hier gebrauchten Ausdrücke, die sich z. T. auch bei Deuterjesaias mit Beziehung auf das babylonische Exil finden, machen es wahrscheinlich, dass der Psalm bald nach der Rückkehr gedichtet ist; jedoch war der Tempel bereits wieder erbaut (v. 13). So bereits Theodoret.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 6c. 7c. 12c. 15c. 16c einfache Dreier; v. 20 Sechser; v. 3. 4. 5 Doppelvierer; v. 11a (und 17a?) fehlt eine Hebung.

2  $\text{שִׁיבָה}$  ist mit einem doppelten Akkusativ konstruiert wie Jes 2815: macht seinen Lobpreis zu Herrlichkeit, d. i. zu einem herrlichen, vgl. 4514  $\text{בְּהִלְוָה}$ ; Sym.  $\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\upsilon\mu\eta\eta\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\upsilon\mu\omicron\nu\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta$ . Immerhin ist der Ausdruck befremdlich und hart. Syr. übersetzt: »singt die Herrlichkeit seines Lobpreises«, wonach Perles lesen will  $\text{שִׁיבָה בְּהִלְוָה}$ , vgl. 1455. (Auch Targ. las  $\text{בְּבוֹר}$ , gegen LXX Aq. Sym. Theod. Sext. Hier.). Aber auch dieser Ausdruck wäre mindestens ungewöhnlich. 3 Das Prädikat  $\text{נִרְאָה}$  steht im Singular neben dem Subjekt im Plural nach G-K 145r. Andere wollen unnötig  $\text{נִרְאָה}$  als Singular fassen. — Die Feinde heucheln Unterwürfigkeit, weil sie eine erzwungene ist. Der Ausdruck ist aus 1845 entlehnt. 5 Der Vers klingt deutlich an 469 an. —  $\text{נִרְאָה}$  ist Apposition zu dem Genetiv  $\text{אֱלֹהֵי}$ , und  $\text{עֲלֵיָהּ}$  ein Akkusativ der näheren Bestimmung zu  $\text{נִרְאָה}$ , vgl. Jer 3219  $\text{רַב עֲלֵיָהּ}$ . —  $\text{עֲלֵיָהּ}$  besagt, dass Jahve hoch oben im Himmel über den Menschen waltot. 6 Dies Walten Jahves wird erläutert. Sym. Targ. und die meisten Neueren finden im folgenden eine Bezugnahme auf den Durchgang Israels durch das rote Meer und den Jordan Jos 3. Die Verba sind dann durch das Präteritum wiederzugeben: Er wandelte . . . sie zogen hindurch . . . wir freuten uns. Dagegen übersetzt Hier. *convertet mare in aridum, in flumine pertransibunt pede: ibi laetabimur in eo*, und ähnlich LXX Syr., nur dass sie  $\text{הִלְוָה}$  nicht wie Hier. als ein Perfekt der Gewissheit auffassen, sondern nach Analogie von v. 7  $\text{הִלְוָה}$  lesen. Diese Auffassung und Lesart scheint in der Tat den Vorzug zu verdienen. Der Sänger hat v. 6 aufgefordert, Jahves Taten zu sehn; dies Taten können daher nicht der uralten Vergangenheit angehören. Auch erklären sich das Imperfekt  $\text{יִבְרַי}$  und der Kohortativ  $\text{נִשְׂמְחָה}$  am natürlichsten, wenn es sich um die Gegenwart oder Zukunft handelt. Der Sänger spricht von Machterweisungen Jahves, die noch immer geschehn, vgl. Mk 1617f. Für die Wahl der Bilder sind allerdings die grossen Erlebnisse Israels im Anfange seiner Geschichte massgebend gewesen. — Die Ausleger, die den ersten Teil des Verses auf die Vergangenheit beziehen, übersetzen die Worte  $\text{שִׂמְחָה בּוֹ}$  meistens (nicht das Targ.): »da freuten wir uns über ihn«, wobei die jetzt lebende Generation sich mit der damaligen als eine solidarische Einheit gefühlt

- <sup>7</sup> Er herrscht durch seine Macht in Ewigkeit,  
 seine Augen schauen auf die Völker;  
 Die Empörer dürfen sich nicht erheben. Sela.
- <sup>8</sup> Preiset, ihr Völker, unsern Gott  
 und lasst sein Loblied laut erschallen,
- <sup>9</sup> Der unserer Seele das Leben gab  
 und unsern Fuss nicht straucheln liess.
- <sup>10</sup> Denn du hast uns geprüft, 'Jahve',  
 hast uns geläutert, wie man Silber läutert,
- <sup>11</sup> Hast uns ins Gefängnis gebraecht, . . .,  
 hast Qual (?) in unsre Hüften gelegt,
- <sup>12</sup> Hast Menschen über unser Haupt dahinfahren lassen,  
 wir sind durch Feuer und Wasser gegangen,  
 Und du hast uns herausgeführt in die 'Freiheit',
- <sup>13</sup> So komme ich in dein Haus mit Brandopfern,  
 bezahle dir meine Gelübde,
- <sup>14</sup> Zu denen meine Lippen sich aufgetan,  
 und die mein Mund in meiner Not gesprochen.

hätte. Die Kohortativform erklärt Kautzsch (G-K 108g) aus rein rhythmischen Gründen. Viel näher liegt es, die Form als Selbstaufforderung aufzufassen. שָׁפַע bedeutet: beim Eintritt solcher Ereignisse, vgl. 145. 7 עֵינָיִם für לְעֵינָיִם wie 892. — סוֹרְרִים sind hier die Heiden, vgl. 687. — לֹא statt אֵל zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht gesehn kann, G-K 107o. — Bei dem Kethib יְהוָה wäre als Objekt etwa יֵשׁוּעַ oder יְהוָה zu ergänzen. לְיָמֵי ist dativus commodi. 9 LXX haben schon hier die Singularsuffixe יָמַי und יָמֶיךָ. Bei dem ersten Gliede ist gemäss dem Parallelismus nicht an die natürliche Geburt zu denken. Jahve hat Israel aufs neue das Leben geschenkt, indem er es dem drohenden Untergange entriss. Wenn die Völker aufgefordert werden, wegen dieser Bewahrung Israels zu jubeln und Jahve zu preisen, so spricht sich darin das Bewusstsein von Israels welthistorischer Bedeutung aus, wie es besonders im Deuterojesaias zum Ausdruck gekommen ist. 10—12 Die Begründung von v. 9 ist tatsächlich erst 12e gegeben; die vorhergehende Schilderung der Gefahren, denen Israel ausgesetzt wurde, dient dazu, die schliessliche Errettung in ein um so helleres Licht zu stellen. 10 Israel ist wie edles Metall im Ofen des Elends geprüft, Jes 4810 Mal 33. Das tertium comparationis ist aber hier nicht das Aussondern der Schlacken, sondern die quälende Glut. 11 בְּמַצְוֵיךָ verstehn LXX Syr. Targ. als Fangnetz, Aq. Sym. Quinta Hier. als Gefängnis, vgl. Jes 4222 Ez 199. Die letztere Bedeutung ist nach dem Parallelgliede vorzuziehn. — Das ἔπαξ λεγόμεν. מַצְוֵיךָ übersetzt Targ. »eine Kette«, vgl. Sym. κύκλωσιν (מַצְוֵיךָ?), was gut passen würde, aber nicht belegbar ist. Eine »Last« (so die meisten Neueren) wird nicht auf die Hüften gelegt. LXX Syr. ἄλλοις. Die Hüften sind der Sitz des Schmerzes Jes 213 Nah 211. Die Konjekture מַצְוֵיךָ vacillatio setzt ein sonst in dieser Bedeutung nicht vorkommendes Wort an die Stelle des ἔπαξ λεγόμενον. 12 Zu dem ersten Gliede vgl. Jes 5123. Israel lag am Boden, und der Sieger fuhr über den halbtoten Körper, ja über das Haupt dahin. Die Auffassung des Hier. und der meisten Neueren imposuisti homines super caput nostrum, so dass Israel als ein Pferd gemacht wäre, auf dessen Rücken (oder vielmehr Halse) der Bändiger sitzt, würde ein fast komisches Bild ergeben. — Feuer und Wasser sind Gefahren aller Art, Jes 432. — Die Texteslesart יְהוָה würde heissen: zu reichem Überfluss. Alle alten Übersetzer (s. JprTh 1882 S. 641) haben יְהוָה gelesen, was gewiss ursprünglich ist, vgl. 1820. 13 Für diese Befreiung aus der höchsten Not will die Gemeinde nummehr ihren Dank abstatten. 14 אֲשֶׁר muss nach dem Parallelgliede Akkusativ sein, שֵׁשֶׁת also Subjekt. בָּנֵה, sonst mit dem Akkusativ אֲשֶׁר verbunden (Jde 1135), ist hier prägnant gebraecht; Hier. quae pro-



- <sup>15</sup>Brandopfer von Feisten bring ich dir dar  
samt dem Duft von Widdern;  
Ich opfere Rinder samt Böcken. Sela.
- <sup>16</sup>Kommt, hört, ich will erzählen,  
ihr Gottesfürchtigen alle,  
Was er meiner Seele getan hat.
- <sup>17</sup>Zu ihm rief ich mit meinem Munde,  
während [schon] Lobpreis unter meiner Zunge war.
- <sup>18</sup>Wenn ich Unrecht in meinem Herzen beabsichtige,  
so hört der Herr nicht.
- <sup>19</sup>Jedoch 'Jahve' hat gehört,  
hat auf meinen Gebetsruf geachtet.
- <sup>20</sup>Gepriesen sei 'Jahve', der nicht entzogen mein Gebet und seine Gnade mir hat.

67. *Gebet und Danksagung für Gottes reichen Segen.*

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Psalm, ein Lied.
- <sup>2</sup>'Jahve' sei uns gnädig und segne uns,  
er lasse sein Antlitz bei uns leuchten, Sela.
- <sup>3</sup>Dass man auf Erden deinen Weg erkenne,  
unter allen Heiden dein Heil.
- <sup>4</sup>Dich mögen die Völker loben, 'Jahve',  
dich mögen die Völker loben allesamt.

*miserunt labia mea.* 15 קטרה bezeichnet hier nicht den Weihrauch, sondern wie Jes 119 den Duft des verbrannten Opferfleisches. — זָפַח wie ῥέζειν vom Zurichten der Opfer. 17 Über die Konstruktion זֵי קִרְיָאֵי vgl. zu 35. — Das zweite Glied ist nominaler Umstandssatz zu dem ersten, G-K 156c. Während der Sänger um Hülfe rief, hatte er schon Erhebung Gottes (vgl. 149c), d. i. Lobgesang für die sicher erwartete Erhörung, unter seiner Zunge (107) bereit; vgl. ZATW 1899 S. 164f. 18 Dies ist ein allgemeingültiger Satz (für die Form vgl. G-K 159n); er bildet den Obersatz einer Schlussfolgerung mit v. 19 als Untersatz. Der nicht ausgesprochene Schluss selbst lautet: also war mein Gebet ein lauterer, ich war unschuldig, vgl. 182ff. — הָרָץ in der Bedeutung »beabsichtigen« wie Gen 2010 und ganz gewöhnlich im Arabischen (gegen ZATW 1899 S. 345f.) 20 Die Gemeinde dankt auch dafür, dass ihr das Gebet nicht von Jahve entzogen ist, d. h. dass sie auch in der tiefsten Not hat beten können und nicht in Verzweiflung geraten ist. In solcher Stimmung würde ihr das Gebet unmöglich gewesen sein. — וְחַסְדֵי, metrisch überschüssig, scheint Beischrift eines Lesers zu sein.

67

Der Psalm ist eine Variation der priesterlichen Segensformel Num 624f. Die Gelegenheit, die ihn hervorrief, war nach v. 7a eine gesegnete Ernte; aber dieser äussere Segen wird für die betende Gemeinde ein Anlass, das Heil Jahves in weit höherem Sinne zu erbitten und zu erhoffen. Mögen alle Völker Jahves Walten erkennen und ihm für seine Leitung danken.

Die messianischen Ausblicke des Psalms erinnern wie 66s an Deuterjesaias. Beide Psalmen werden ungefähr derselben Zeit angehören.

Metrum: Doppeldreier; v. 8 Sechser; v. 5c einfacher Dreier.

2 אֲנִי לְפָנָיִךָ für אֲנִי לְפָנֶיךָ Num 624. 3 Der auf Israel fallende Gnadenblick Jahves soll dazu dienen, dass sein heilsames Walten in aller Welt bekannt wird, mit anderen Worten: die Israel erwiesenen Wohltaten sollen die Heiden reizen, sich Israels Gott zuzuwenden, vgl. Jer 339. — Der Weg Jahves ist sein Tun, vgl. Jes 55s, und nach dem Parallelismus

<sup>5</sup>Sich freuen und jauchzen mögen die Nationen,  
dass du die Völker recht richtest  
Und die Nationen auf Erden leitest. Sela.

<sup>6</sup>Dich mögen die Völker loben, 'Jahve',  
dich mögen die Völker loben allesamt.

<sup>7</sup>Das Land hat sein Gewächs gegeben;  
uns segnet 'Jahve', unser Gott.

<sup>8</sup>Uns segnen wird 'Jahve', und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

### 68. *Jahves Siegeszüge.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, von David, ein Psalm, ein Lied.

sein gnadenreiches Tun. 5 Das Richten der Völker ist hier, wiederum nach dem Parallelismus, nicht vom Strafgericht über sie zu verstehn, sondern von der gerechten und gütigen Regierung Jahves, deren sich auch die Heiden erfreuen sollen. 7 *יִבְרַחְנוּ* fassen LXX Hier. und Neuere hier, wie in v. 8, als Wunsch auf: er sogne uns auch ferner. Aber dann läge v. 8 eine einfache Tautologie vor, und zudem würde man erwarten *יִבְרַחְנוּ לְשׂוֹמְרֵי הַבְּרִית*. Man wird daher 7b besser als Aussage fassen. Das Imperfekt nach dem Perfekt *יִבְרַחְנוּ* ist gewählt, weil der Segen fort dauert. 8 Die Aussage aus v. 7 wird mit *יִבְרַחְנוּ* wieder aufgenommen, aber nunmehr als Aussicht auf die Zukunft. Die Gemeinde weiss, dass Jahve sie segnen, und dass die ganze Erde sich zu ihm bekehren wird. — *וְיִבְרַחְנוּ אֱוִיֵּי אֱרֶצָא* d. h. sie werden *וְיִבְרַחְנוּ אֱוִיֵּי יְהוָה*, Verehrer des wahren Gottes, werden.

### 68

Der Dichter schaut mit prophotischem Auge, wie Jahve sich erhebt und seine und Israels Feinde in Folge dessen zerstieben, Israel aber sich freut und jubelt 2—4. Er fordert seine Volksgenossen auf, dem Befreier und Rächer der Seinen dafür ein Loblied zu singen 5—7. Es folgt ein historischer Rückblick auf die Führungen des Volkes durch seinen Gott 8—19. Diese Erinnerung an Jahves frühere Grosstaten dient als Gewähr dafür, dass die im Anfang des Psalms ausgesprochene Erwartung tatsächlich in Erfüllung gehn wird; denn der, welcher früher geholfen hat, wird die Seinen auch jetzt und in Zukunft nicht in Stich lassen. Der Rückblick selbst spielt sich in drei Gemälden ab. Das erste zeichnet den Zug durch die Wüste nach der Befreiung aus Ägypten, und die Vorbereitungen, um Kanaan zum Wohnsitz Israels zu machen 8—11; das zweite feiert den Sieg über die Könige Kanaans 12—15; das dritte endlich schildert, wie Jahve nach Eroberung des Landes seine irdische Residenz auf dem Zion aufschlug und nach Beendigung des grossen Werks in den Himmel zurückkehrte 16—19.

Die zweite Hälfte des Psalms v. 20—36 hat es mit der Gegenwart und der Zukunft zu tun. Noch täglich trägt Jahve sein Volk, errettet es aus Todesgefahr, vernichtet die Feinde und hat versprochen, die gefangenen Israeliten zurückzuführen, damit sie an den Feinden Rache nehmen 20—24. Dafür wird ihm in feierlicher Prozession gedankt 25—28. Möge nun aber Jahve auch wirklich bald einschreiten und seine Weltherrschaft zur allgemeinen Anerkennung bringen; möge er die mächtigen Völker, die Krieg lieben, zur Ruhe bringen und dafür sorgen, dass sie der Weissagung der Propheten entsprechend Huldigungsgeschenke nach Jerusalem bringen 29—32. Schon sieht der Dichter im Geist diese messianische Hoffnung erfüllt; darum schliesst er mit der Aufforderung an die Reiche der Welt, dem mächtigen Herrscher des Himmels, der Israels starker Schutzgott ist, Loblieder anzustimmen 33—36.

Für die Altersbestimmung des Psalms ist der Umstand entscheidend, dass er eine grosse Anzahl von Zitaten oder doch Anspielungen enthält. Nicht mit Unrecht sagt Ewald: »Es ist, als wenn der Dichter selbst sich unfähig gefühlt habe, ein so hohes Lied ganz aus eigener Kraft hervorzubringen; denn die schönsten und kräftigsten

²'Jahve' steht auf, seine Feinde zerstreuen sich,  
und die ihn hassen, fliehn vor seinem Antlitz.

Stellen darin sind wie eine Blumenlese aus älteren Liedern, die wir teils noch sonst im alten Testament finden, teils 'als einst vorhanden gewesen voraussetzen müssen. Das ganze ist mehr aus einer Reihe von ältern Glanzstellen schön zusammengesetzt als neues Werk und feste Fügung; und da viele ältere Stellen sehr abgerissen sind (wahrscheinlich als den Sängern bekannt), so ist die Erklärung oft schwer. Der Psalm beginnt mit den Signalworten Mosis Num 10<sup>35</sup>. Das Lied der Debora Jdc 5 ist mehrfach zitiert und nachgebildet, vgl. v. 8. 9 und Jdc 54. 5; v. 13 und Jdc 5<sup>30</sup>; v. 14 und Jdc 5<sup>16</sup>; v. 19 und Jdc 5<sup>12</sup>; v. 28 und Jdc 5<sup>14. 18</sup>. An Berührungen mit Lied und Segen Mosis (Dtn 32. 33) notiert Grill v. 8 mit Dtn 32<sup>10</sup> וְשִׁמְרוּ; v. 10 mit Dtn 32<sup>9</sup> וְנִקְלְתִּי; v. 18 mit Dtn 32<sup>2</sup> וְקָבְוִי קָדָשׁ; v. 5. 34. 35 mit Dtn 33<sup>26f.</sup>; v. 27 mit Dtn 33<sup>28</sup> וְיִצְיָן יִעֲקֹב; v. 21. 22 mit Dtn 33<sup>29</sup> וְנִשְׁע בִּיהוָה. Auf Grund dieser Entlehnungen können auch die zahlreichen Anklänge an Deuterojesaias nur so erklärt werden, dass der Psalmdichter die Schrift des exilischen Propheten kannte. Man vergleiche v. 3 mit Jes 40<sup>3</sup> 57<sup>14</sup> 62<sup>10</sup>; v. 4 mit Jes 51<sup>11</sup>; v. 7 mit Jes 49<sup>9</sup> 61<sup>1</sup>; v. 10. 11 mit Jes 48<sup>21</sup>; v. 12 mit Jes 40<sup>9</sup>; v. 20. 21 mit Jes 63<sup>sf.</sup>; v. 27 mit Jes 48<sup>1</sup> 51<sup>1</sup>; v. 30 mit Jes 49<sup>7</sup> 60<sup>3</sup>; v. 33 mit Jes 42<sup>10—13</sup>. Weitere Berührungen mit anderen alttestamentlichen Stücken hat Grill zusammengestellt. Die Anklänge an Deuterojesaias genügen als Beweis dafür, dass der Psalm nicht der vorexilischen Zeit angehören kann. Aber auch während des Exils kann er nicht gedichtet sein. Denn abgesehen von der Schwierigkeit, dass dann für die Benutzung des gegen Ende des Exils schreibenden Deuterojesaias kaum noch Raum bliebe, setzt die Schilderung der Prozession v. 25 ff. das Bestehen des Kultus in Jerusalem voraus. Der Psalm gehört also der Zeit des zweiten Tempels an. Auf Grund von v. 28 (s. die Erklärung) und v. 31 hat Reuss die Ansicht aufgestellt, dass er die historische Situation zur Zeit der Kämpfe zwischen den Seleuciden und Ptolemäern (220—170 a. Chr.) widerspiegeln. Olsh. dagegen verlegt ihn in diejenige Periode der makkabäischen Zeit, wo der eigentliche Glaubenskampf glücklich zu Ende geführt war, unter Jonathan oder auch unter Simon. Eine sichere Entscheidung zu treffen wird schwerlich gelingen. Nur dies lässt sich sagen, dass der Psalm von der sicheren Erwartung ausgeht, »dass Gott sich nun allernächstens erheben und seine Feinde verjagen und vernichten werde«. Dabei ist jedoch die Lage des Volks nicht etwa eine verzweifelte. »In dem ganzen Psalm herrscht durchaus keine gedrückte Stimmung, vielmehr ist er voll freudiger Zuversicht, und Israels Erwartungen sind so glänzend, wie die Farben des Dichters. Etwas fehlt allerdings noch an dem vollständigen Glück der Gläubigen, und dieses Fehlende macht eben den eigentlichen Gegenstand des Psalms aus: die Heimführung der zerstreuten Brüder, die blutige Rache an den Feinden und die Bekehrung der Heiden«. Olsh. Zu der Zeit, als unser Psalm entstand, scheint ein Ereignis stattgefunden zu haben, durch das die Verwirklichung dieser Hoffnung nahe gerückt zu sein schien. Es hat den Dichter zu seinem Gesange begeistert, den er von Anfang an dazu bestimmte, von der festlich versammelten Gemeinde gesungen zu werden. Welches dieses Ereignis war, lässt sich nicht mehr bestimmen. — Die eingehendste Behandlung unsers Psalms, der als Denkmal exegetischer Not und Kunst gilt, ist die von Grill, Der achtundsechzigste Psalm. 1883 (240 Seiten). Vgl. auch Noordtzy, De 68. en de 16. Psalm. 1900.

Metrum: Mehrfach sind Doppelvierer (v. 10. 17 ab. 21. 22. 24. 32), Siebener (4 + 3 und 3 + 4) (v. 2. 5 ab. 6. 7 ab. 11. 12. 13. 23. 25. 26. 28 ab. 29. 30. 31. 34), Sechser (v. 8. 9. 15. 20. 33. 35) und einfache Vierer (v. 5 c. 7 c. 17 c. 28 c) erkennbar. Ich durchschaue aber das Metrum in vielen Einzelheiten und als Ganzes doch noch nicht genau genug, um es durch den Druck in der Übersetzung überall anschaulich machen zu können. Erschwert wird seine Erkenntnis durch den teilweise stark korrumpierten Text.

2—4 Jahve erhebt sich; die Feinde vergehn; die Gerechten jubeln. 2 Das Lied



- <sup>3</sup>Wie Rauch verweht, 'verwehen' —  
 Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer,  
 vergehn die Frevler vor 'Jahves' Antlitz;  
<sup>4</sup>Die Gerechten aber freun sich, jauchzen vor 'Jahve',  
 und sind fröhlich in Freude.  
<sup>5</sup>Singet 'Jahve', spielt seinem Namen,  
 macht Bahn dem, der durch Wüsten einherfährt;  
 Jah ist sein Name, so jubelt vor ihm;  
<sup>6</sup>Dem Vater der Waisen und Anwalt der Witwen,  
 'Jahve' in seiner heiligen Wohnung.

beginnt mit einer Abwandlung des Worts, das Moses beim Aufbruch der Bundeslade in den Krieg sprach Num 10<sup>35</sup>. Den dort gebrauchten Imperativ ersetzt der Dichter durch die Aussage. Er sieht mit prophetischem Auge, wie Jahve sich erhebt und infolge dessen die Feinde zerstieben. LXX Hier. (*exurgat Deus*) Luther und viele Neuere fassen die Verba als Jussiv. Hätte aber der Dichter eine Aufforderung aussprechen wollen, so würde er den Imperativ קָמָהּ dor Grundstelle beibehalten oder doch קָמָהּ gesagt haben. Auch zeigt v. 5, dass es einer Aufforderung nicht mehr bedarf, da Jahve sich bereits erhoben hat. 3 קָמָהּ muss, weil von einer Präposition abhängig, Infin. constr. sein. Die Form ist jedoch völlig abnorm; man erwartet קָמָהּ oder Qal קָמָהּ. Vielleicht haben die Massoreten durch ihre Vokalisation diese doppelte Möglichkeit der Aussprache andeuten wollen; vgl. einen ähnlichen Fall 76. Andere nehmen an, dass קָמָהּ an קָמָהּ anklingen solle. Aber auch diese letzte Form ist befremdlich; sie kann nur die 2. Pers. sein: »so verwehst du [sie]«, vgl. wegen des nicht assimilierten Nun in grosser Pausa G-K 19c. 66f. Jedoch wird Jahve in dem ganzen Abschnitt 2—7 sonst nicht angeredet, und das Fehlen des Suffixes hinter קָמָהּ wäre sehr hart. Alle alten Übersetzungen (LXX Hier. Syr. Targ.) geben die Form durch die dritte Pers. Plural wieder (*sicut deficit fumus deficient* u. ä.). Es ist קָמָהּ auszusprechen und dies als erstes Prädikat zu קָמָהּ aufzufassen. Über die Konstruktion des Plurals mit dem fem. sing. des verbalen Prädikats vgl. G-K 145k. Dass diese Konstruktion auch bei sogenanntem pluralis humanus vorkommt, zeigt Ez 25<sup>10</sup> לֹא תִקְרָא בְּנֵי גִזְרֵי יִשְׂרָאֵל. In unmittelbarer Nähe vor רִשְׁתֵּי־ם tritt statt dessen der plur. masc. יִשְׂרָאֵל ein. Bachmann bei Kessler liest כַּהֲנֵה עֲשֵׂן הַנְּחִיר »wie der Ranch des Ofens verfliegt«. — Über den Inf. constr. קָמָהּ vgl. G-K 67t. — Die Gottlosen sind die heidnischen Feinde Israels, vgl. 918; ihnen stehu v. 4 gegenüber die Gerechten, d. i. die Israeliten. 5—7 Eine Aufforderung, dem Allmächtigen und Barmherzigen für diese zuversichtlich erwartete Rettungstat zu danken. 5 לִבְרֵי־ם fassen Syr. Targ. bildlich *laudate*, vgl. לִבְרֵי־ם; richtiger nach der Grundstelle Jes 40<sup>3ff.</sup> 57<sup>14</sup> 62<sup>10</sup> LXX Aq. Sym. Hier. *praeparate viam*. Wenn Jahve seinem Volk zu Hülfe kommen will, muss dies die Hindernisse entfernen, die sich dem entgegenstellen. Der Dichter denkt nicht sowohl an äusserliche Hindernisse, denn diese wird Jahve selbst beseitigen, als vielmehr an das, was innerhalb Israels selbst das Kommen der göttlichen Hülfe verzögert, wie Kleinmuth und sonstiges ungöttliches Wesen. — Der Plural בְּעֵרְבוֹתֵי zeigt, dass es sich nicht um eine bestimmte Wüste handelt, durch die Jahve jetzt dahinfährt; sondern die Worte בְּעֵרְבוֹתֵי sind eine Charakteristik des mächtigen Gottes, der schon zweimal sein Volk durch die unwegsame Wüste geführt hat, eiumal beim Auszuge aus Ägypten, das zweite Mal bei der Rückkehr aus Babel Jes 40<sup>3ff.</sup>, und der es daher auch jetzt aus aller Not erretten kann. — Mit den Worten קָמָהּ קָמָהּ spielt der Dichter auf Ex 15<sup>2</sup>(3) an, wo sich diese verkürzte Form des Gottesnamens zuerst findet. Es ist der Gott, der die Ägypter vernichtete, der auch jetzt helfen wird. Über das Beth essentialis in קָמָהּ vgl. G-K 119i. Das ו in קָמָהּ hat konsekutive Kraft: weil es der alte, mächtige Gott ist, der auch jetzt helfen wird, so jubelt ihm zu. 6 Er ist nicht nur der mächtige, sondern auch der barmherzige; vgl. JSir 410. Die Substantive קָמָהּ u. s. w. sind Appositionen zu dem Suffix in לִבְרֵי־ם. — קָמָהּ eigentlich der Richter, d. i. der welcher den Witwen zu ihrem Recht verhilft. Hier.

7Jahve bringt Vereinsamte nach Hause zurück,  
führt Gefangene heraus zum Wohlstand(?);  
Nur Widerspenstige wohnen im dürrn Land.

8‘Jahve’, als du auszogst vor deinem Volke, einerschrittst in der Wüste, Sela.

9Da bebte die Erde und die Himmel troffen vor ‘Jahve’,  
Der Sinai da vor ‘Jahve’, dem Gott Israels.

10Reichlichen Segen sprengtest du, ‘Jahve’;  
dein Erbteil, das ermattet war, du hast es zubereitet.

*defensori.* — Die heilige Wohnung Jahves ist der Himmel, von dem herab er auf das Treiben der Menschen blickt und den Seinen hilft, vgl. 142 1817. 7 Auch hier spricht der Dichter noch von der Fürsorge Jahves für die Hülfbedürftigen, jedoch bereits mit spezieller Beziehung auf die Israeliten, besonders deutlich in 7b. — מִצִּיב scheint bedeuten zu sollen *habitare facit* (Hier.). Jedoch legt der Accus. loci צִיבָה und das parallele מִצִּיב die Vermutung nahe, dass der Dichter meinte »er lässt zurückkehren«. Des Gleichklanges mit מִצִּיב halber bildete er מִצִּיב von צִיב (für צִיב) wie Aboda Zara 35 אֲבִיךָ »ich werde unterweisen« von צִיךָ für צִיךָ, vgl. הַיִּשׁ von בִּישׁ. de Lag. u. a. lesen מִצִּיב. — Die Gefangenen sind sowohl diejenigen Israeliten, welche einst in Ägypten und Babylonien in der Knechtschaft waren, nun aber durch Jahve befreit sind; als auch die, welche noch auf die Erlösung zu hoffen haben, vgl. v. 23. — Die Bedeutung des ἀπαξ λεγ. כִּי־שִׁירָה ist ungewiss. LXX ἐν ἀνδροαγῆ, Hier. in fortitudine als adverbiale Bestimmung zu מִצִּיב; dagegen Sym. ἐς ἀπόλυσιν, Theod. ἐν εὐφύτησιν. Nach dem verwandten späthebräischen קָצְרִין Koh 221 44 »Gedeihen, Gelingen« erklären die meisten Ausleger »zum Glück, zur Wohlfahrt«, was jedoch nicht sicher ist. — Die Widerspenstigen sind entweder abtrünnige Israeliten, oder nach 19e wahrscheinlicher die Heiden, wie 667. — צִיבָה ist Objektsakkusativ zu שָׁבַע, vgl. 373. Das Wort ist bildlich zu verstehen; gemeint ist ein Land, dem die Ströme des göttlichen Segens fehlen, vgl. 632. — 8—19 Dass Jahve seinem Volke helfen kann und will, beweist der Sänger aus der früheren gnadenreichen Führung. Auch früher hat Jahve das Volk mit gewaltigem Arm durch die Wüste nach Kanaan geführt, hat sich auf dem Zion als Herrschersitz niedergelassen und thront als allmächtiger König. 8. 9 Eine Nachbildung von Jdc 54. 5. Danach ist als Ausgangspunkt des von Jahve geleiteten Zuges nicht Ägypten sondern der Sinai zu denken; die Wüste ist die arabische (edomitische, Jdc 54 צִיבָה אֲרָבִי). Die Farben für den Zug Jahves an der Spitze seines Volkes sind wie 188ff. vom Erdbeben und Gewitter mit strömendem Regen entlehnt. — Zu dem abgerissenen יְהוָה סִינַי »der Sinai dort« (G-K 136d) ist als Prädikat aus הִצֵּץ ein הִצֵּץ zu ergänzen. Grimme sagt die Unwahrheit, wenn er behauptet, ich liesse den Sinai gleich den Himmeln geträufelt haben. In der Vorlage Jdc 55 ist der Ausdruck gefügiger, insofern die Worte הַרְרִים נִזְלָה »die Berge wurden erschüttert« vorangehen, und der Sinai nun als Spezifikation der Berge erscheint. Olsh. vermutet, dass diese beiden Worte im Psalm versehentlich ausgefallen sind; andere wollen יְהוָה סִינַי als Glosse streichen. Grimme meint, es bedeute »der Herr des Sinai« (wie arab. رَبُّ). Verlockend ist der Vorschlag von Graetz, an beiden Stellen יְהוָה סִינַי »der Sinai bebte« zu lesen. 10 Der Gewitterregen, der v. 9 als Bestandteil der furchtbaren Theophanie in Betracht kam, wird mit einer leichten Wendung des Bildes nunmehr ein Symbol des Segens. »Die Erwähnung des reichlichen Regens ist durch das »Tiefen des Himmels« veranlasst (vgl. Jdc 55 »und die Wolken träufelten Wasser«) . . . Man wird an die Versorgung des Landes Kanaan mit reichlichem Regen (vgl. Dtn 1110ff.) zu denken haben, hier erwähnt als Vorbereitung für die Niederlassung Israels in Kanaan, wovon v. 11.« Riehm. נִשַׁם נִדְבִירָה übersetzen LXX Aq. Sym. Theod. Hier. *pluviam voluntarium*, d. h. ein solcher, welcher sich freiwillig und daher reichlich ergießt. Der Plural נִדְבִירָה wie 1103. Kessler: »einen Regen von Gaben«. — הִצֵּץ über- setzen LXX Aq. Theod. ἀφορμῆς, Hier. *elevasti*, und so Targ. אֲרִיבָה, beides indem das

- <sup>11</sup>Deine Schar fand Wohnung darin;  
 du rütest in deiner Güte dem Elenden zu, 'Jahve'.  
<sup>12</sup>Der Herr gewährt das Wort,  
 der Siegesbotinnen ist ein grosses Heer:  
<sup>13</sup>»Die Könige der Heerscharen flieh, sie flieh,  
 »und die Hausfrau(?) teilt Beute.

Wort mit dem Ritus der  $\text{פָּנְנָה}$ , d. h. des »Webens« (Schwingens) der Opferstücke (Lev 14<sup>24</sup>) in Verbindung gesetzt wurde. Aber unmöglich konnte die göttliche Spende als ein solcher Opferritus bezeichnet werden. Die Neuceren erklären meistens unter Vergleichung von Prv 7<sup>17</sup> »sprengen«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. und Graetz emendieren  $\text{פָּנְנָה}$ . — Dein Besitztum ( $\text{נַחְלָתְךָ}$ ) versteht ein Teil der Ausleger von dem noch auf der Wüstenwanderung befindlichen israelitischen Volk, wobei dann der Regen auf Manna und Wachteln gedeutet wird. Da aber  $\text{בְּשֹׁבֵי בָּךְ}$  v. 11 sich augenscheinlich auf  $\text{נַחְלָתְךָ}$  zurückbezieht, und das Wohnen ein Land voraussetzt, so wird es wahrscheinlich das Land Kanaan bezeichnen, vgl. Ex 15<sup>17</sup> Jer 27 Ps 79<sup>1</sup> II Mak 24. LXX Syr. Targ. und mehrere Ausleger ziehn gegen die Akzente  $\text{נַחְלָתְךָ}$  noch zu 10a: »reichlichen Regen sprengtest du, Gott, auf dein Besitztum«. —  $\text{פָּנְנָה}$  ist nachschlagendes Adjektiv mit exegetischem  $\text{ו}$  zu  $\text{נַחְלָתְךָ}$ : »dein Besitztum, und zwar ein solches, welches ermüdet war«. Der Ausdruck ist nicht auffallender als II Sam 13<sup>20</sup>. Aq. Sym. Hier. *haereditatem tuam laborantem*; doch berechtigt dies nicht, mit Olsh.  $\text{פָּנְנָה}$  zu emendieren.  $\text{פָּנְנָה}$  ist von dem nach Regen lechzenden Lande gesagt, wie das nahe verwandte  $\text{פָּנְנָה}$  Gen 47<sup>13</sup>. Diese Stelle zeigt auch, weswegen der Dichter sagen konnte, dass das Land Kanaan vor dem Einzuge der Israeliten ermattet war; die dort herrschende Hungersnot war der tatsächliche Beweis. —  $\text{כִּי־נִינְיָה}$  nicht *confortasti* (Aq. Hier.), sondern *κατηύτισω ἀνὴν* (LXX), nämlich zum Bewohnen für Israel, vgl. das Folgende. 11 Zu  $\text{הָיָה}$  = arab. *hajj*, eigentlich »Zelt«, dann Stamm, Familie, Schar, vgl. Ges.-Buhl. Gemeint ist die israel. Gemeinde (Raschi) oder das israel. Heer. — Der Singular  $\text{הָיָה}$  ist als Kollektiv mit dem Plural  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  verbunden, G-K 145b. — 11b ist ein allgemein gültiger Satz; aus dem, was Jahve für Israel getan hat, ist zu entnehmen, dass er sich der Elenden annimmt. Zur Kategorie des  $\text{פָּנְנָה}$  gehörten auch die aus Ägypten geflüchteten und mit den Drangsalen der Wüste bekannten Israeliten. — Als Objekt zu  $\text{פָּנְנָה}$  ist zu ergänzen: was er braucht. 12ff. Der Dichter schildert nicht den Kampf um die Eroberung Kanaans, sondern führt sofort die Siegeszene ein. Das Imperfekt  $\text{פָּנְנָה}$  vergegenwärtigt lebendig Jahves Tun. Das Wort ( $\text{פָּנְנָה}$ ) ist nach dem Parallelismus vermutlich das v. 13ff. angeführte Siegeslied; da Jahve den Sieg verleiht, so auch das Lied. Hätte der Dichter sagen wollen, dass Jahve mit seiner Donnerstimme den Kampf begonnen habe, so wäre nach v. 34, vgl. 18<sup>14</sup>, zu erwarten  $\text{הָיָה בְּקִלְיוֹ}$ . Auch wäre bei dieser Auffassung der Übergang von der Eröffnung des Kampfes in 12a zu dem Siegesliede in 12b allzu schroff. Wellh. will  $\text{פָּנְנָה} = \text{פָּנְנָה}$  als »Verheissung« verstehn. — Die Siegesbotinnen sind die Chöre der Frauen und Jungfrauen, die den Sieg mit Tänzen und Liedern feiern, wie Mirjam Ex 15<sup>20f.</sup>, Debora Jdc 5 und I Sam 18<sup>6f.</sup> Die Verse 13—15 sind die Probe eines solchen Siegesliedes, das der Dichter den Jungfrauen in den Mund legt. 13 Die Könige der Heerscharen, ein sehr ungewöhnlicher Ausdruck, sind die von Moses und Josua besiegten Könige; zugleich denkt der Dichter aber auch noch an die Kämpfe der Richterzeit, wie die Entlehnung 13 Ende und v. 14 zeigt.  $\text{וְיָדְדוּ}$  von  $\text{יָדָה}$ , unrichtig Hier. (und danach Luther) *foederabuntur* von  $\text{יָדָה}$ . —  $\text{וְיָדְדוּ בָיִתָּהּ}$  erklären die Neuceren meistens als Hausbewohnerin (von  $\text{בָּיִתָּהּ}$  wohnend) = Hausfrau; dagegen die alten Übersetzer *pulchritudo domus*, wohl in demselben Sinn. Die verteilte Beute sind die bunten Gewänder u. ä., was die weiblichen Mitglieder des Hauses erhalten; der Dichter scheint an Jdc 5<sup>30</sup> gedacht zu haben. Sicher liegt eine Bezugnahme auf das Lied der Debora in v. 14 vor. Jdc 5<sup>16</sup> verhöhnt Debora den Stamm Ruben, der sich dem Kampfe ent-



<sup>14</sup>Wollt ihr zwischen den Hürden liegen?

»Flügel der Taube bedeckt mit Silber,

»und ihre Schwingen mit grünlich schimmerndem Golde.

<sup>15</sup>»Als der Allmächtige ausbreitete Könige in ihm schneite es auf dem Šalmon.«

zogen hat, mit den Worten: »Warum bleibst du bei den Hürden, die Schalmeien bei den Herden zu hören«? Die Worte  $\text{אם השכבון בין שזיהם}$  sind augenscheinlich eine Reminiscenz an  $\text{למה ישכבון בין השזיהם}$ , und demnach wie die Grundstelle zu erklären, d. h. sie sind eine vorwurfsvolle Frage an solche Israeliten, die sich bisher vom Kampf fern gehalten haben.  $\text{אם}$  an Stelle von  $\text{למה}$  ist also Fragepartikel wie Am 36. — Das zweite und dritte Versglied ist an und für sich klar, und nur die Beziehung zum ersten ist zweifelhaft. Sie schildern das Farbenspiel der im Sonnenschein fliegenden Taube, deren Flügel wie Silber und lichtgrünes Gold glänzen. Aber in welcher Beziehung der Dichter dies Farbenspiel erwähnt, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Ein Teil der Ausleger meint, es solle das idyllische Stilleben gemalt werden, an dem die vom Kampf ferngebliebenen Israeliten, oder auch Israel nach dem Kampf sich erfreue; zwischen den Hürden hingestreckt mache ein Hirt den andern auf das liebliche Farbenspiel aufmerksam. Aber wäre dies die Meinung des Dichters gewesen, so würde er doch gewiss in Anlehnung an die Grundstelle Jdc 516 lieber von den Schalmeien der Hirten gesprochen haben. Nach anderen sind die Tauben ein Bild der fliehenden Feinde: Israel werde aufgefordert, ihnen als Adler nachzujagen und sich die schimmernde Beute nicht entgehen zu lassen (Grill: »Seht sie fliegen — die Tauben silberweiss, im Goldglanz ihrer Schwingen«). Noch andere (Cheyne) betrachten 14b und c als ein Zitat aus einem alten Gedicht und leugnen überhaupt einen Zusammenhang mit 14a. Ursprünglich wären die Worte etwa die Schilderung der prachtvollen Kleidung einer vornehmen israelitischen Frau gewesen; vom Dichter des Psalms aber wäre dies auf die »Taube« Israel gedeutet (vgl. 7419), die sich jetzt nach dem Wettersturm im Licht des Glückes sonne. Duhm meint sogar, die Taubenflügel und Schwungfedern hätten den Helmschmuck der feindlichen Könige gebildet; sie wären mit Gold oder Silber überzogen und mit Edelsteinen besetzt gewesen; es werde allerdings wohl meist Glasfluss gewesen sein. Ein reizendes Idyll, die Flügel der sanften Taube mit Similidiamanten auf dem Scheitel der trotzigen Heerführer. Wie würde sich der selige Reuss über dies Beispiel exegetischer Kunst gefreut haben. Mir scheint festzustehn, dass die beiden Glieder 14bc, die keinen vollständigen Satz bilden, in der Tat ein Zitat sind. Welchen Sinn es in seinem ursprünglichen Zusammenhange hatte, lässt sich, eben weil es ein abgebrochener Satz ist, nicht mehr ausmachen. Vom Dichter des Psalms ist es vielleicht in Bezug auf die Beute v. 13 Ende allegiert, so dass der Gedankenzusammenhang etwa folgender sein würde: »Wollt ihr müssig zwischen den Hürden lagern? Hier ist Beute zu machen an Gold und Silber und prächtigen Gewändern, wie der Dichter sie schildert mit seinem Wort: »Flügel der Taube, bedeckt mit Silber« u. s. w.«. Freilich muss man zugeben, dass ein solches abruptes Zitat immer auffällig bleibt. 15 Auch dieser Vers steht so abgerissen da, dass ein volles Verständnis nicht mehr möglich ist. Die »Könige« sind aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben wie die v. 13 genannten.  $\text{שָׁרַף}$  heisst immer, auch Zch 210, ausbreiten. Grill erklärt dies = auseinandertreiben. Ob mit Recht, muss dahingestellt bleiben. Worauf sich  $\text{אף}$  bezieht, ist nicht zu ersehnen; vermutlich soll es auf das Land Palästina gehn. Da dies aber im vorhergehenden nicht genannt ist, liegt die Annahme nahe, dass auch dieser Vers ein abgerissenes Stück aus einem alten Siegesliede ist. — Die Jussivform  $\text{אֶפְרָח}$  für  $\text{אֶפְרָח}$  erklärt G-K 109k aus rhythmischen Gründen. Ob das Schneien im eigentlichen oder bildlichen Sinne zu verstehen ist, ist zweifelhaft. Sym. übersetzt  $\omega\varsigma \chiιονισθείσα ἦν Σελμών$ . Dass der Šalmon wie von Schnee bedeckt war, deuten die Ausleger dann entweder auf die weissen Gebeine der Erschlagenen (Verg. Aen. V 865. XII 36 *campique ingentes ossibus albert*), oder

- <sup>16</sup>Ein Gottesberg ist der Basansberg,  
ein Gipfelberg ist der Basansberg.
- <sup>17</sup>Warum blickt ihr scheel, ihr Berge, ihr Gipfel,  
nach dem Berge, den 'Jahve' als seinen Sitz begehrt hat,  
Den Jahve auch ewig bewohnen wird?
- <sup>18</sup>Der Wagen Gottes sind Myriaden und Myriaden, Tausende 'im Getümmel';  
der Herr ist in ihrer Mitte; ein Sinai an Heiligkeit!

auf die schimmernden und von den Flüchtlingen weggeworfenen Rüstungen (Homer II. XIX 357—361), die so zahlreich umherlagen, wie der Schnee auf den Salmon fällt. Aber eine so stark verkürzte Vergleichung ist auch im Hebräischen schwerlich möglich. Dazu kommt, dass der bei Sichem gelegene Berg Salmon (Jdc 9<sup>48</sup>) sonst als besonders schneereich nicht bekannt ist. Grill u. a. fassen das Schneien im eigentlichen Sinne und deuten es auf einen Gewittervorgang, der die Niederlage der feindlichen Könige begleitet hätte. Da von einer solchen Niederlage auf dem Salmon nichts bekannt ist, hat man weiter gemeint, Salmon sei hier symbolischer Name des Hermon, der Zeuge der Kämpfe in der Mose-Josua- und in der Richterzeit war. Aber für den mit Schnee bedeckten Hermon, der auch *גִּבְעַת הַשֶּׁנֶה* »Schneeberg« hiess, und bei den Arabern *jebel es-saib* »Greisenberg« genannt wird, würde *גַּלְגַּל*, etwa = »Schwarzwald« eine sehr unpassende Benennung sein. Während der bei Sichem gelegene Berg nach seiner (dunkeln) Bewaldung (Jdc 9<sup>48</sup>) sehr wohl so benannt werden konnte, ist der Hermon jedenfalls jetzt ganz unbewaldet und war es vermutlich auch im Altertum. Vgl. noch Buhl, Geogr. S. 118. Ich kann nach all diesem nur eingestehn, dass ich den Vers nicht verstehe. — **16—19** Der Dichter schildert, wie nach Besiegung der Feinde Jahve nicht die gewaltigen Bergriesen, an deren Fuss der Kampf stattgefunden hatte, zu seinem Wohnsitz erwählte, sondern vielmehr den äusserlich unscheinbaren Zion. Er hat damit das Gemälde, das den Zug durch die Wüste und die Besitzergreifung Kanaans schildert, zu Ende geführt. **16** Dem Basansberg wird zugestanden, dass er, äusserlich betrachtet, ein Anrecht auf die Ehre gehabt hätte, der Sitz Jahves zu werden. Gemeint ist wahrscheinlich der Hermon, der Grenzberg Basans im Norden (Dtn 3<sup>8</sup>), der die Besiegung des Og, Königs von Basan, mit ansah. Ein Gottesberg heisst er wohl nicht nur, weil er ein hoher Berg war, vgl. 367, sondern wegen der auf ihm gelegenen Heiligtümer. Hermon bedeutet »heiliger Berg«. Hieronymus spricht von einem Tempel auf dem Hermon, und noch jetzt finden sich Tempelruinen auf ihm. War er somit schon der Sitz von Göttern, so hätte er beanspruchen können, dass auch Jahve seinen Sitz auf ihm aufschlage. Auch seine ragenden Gipfel konnten diesen Anspruch unterstützen, denn die Gottheit liebt die Höhe. »Der Hermon hat eigentlich drei Gipfel; der nördliche und der südliche sind ungefähr von gleicher Höhe, 2795 m. ü. M., etwa 500 Schritt von einander entfernt; der westliche c. 30 m. niedrigere ist durch ein kleines Tal getrennt und gegen 700 Schritt entfernt«. Bädeker Palästina. **17** Und doch hat Jahve diesen Berg nicht erwählt sondern den kleinen Zion. Die Frage hat den Sinn der Abwehr. Die Hermonsgipfel blicken eifersüchtig auf den Zion hin; mögen sie davon abstehn; die Wahl Jahves ist unabänderlich. — Das nur hier und JSir 14<sup>22</sup> vorkommende *רִיב* hat im Arabischen die Bedeutung *insidioso* oder *invidioso observavit*. Aq. *εις τι ἐπότρειε*, Hier. *quare contenditis*. — *הַרְבֵּי* ist Akkusativ, abhängig von *הַרְבֵּי*. Vor *הַרְבֵּי* ist *וְשָׂרָף* zu ergänzen, und auf dies zu ergänzende Relativ bezieht sich auch *יִשְׁכֵּן* noch zurück. **18** Der Einzug Jahves auf den Zion. Er wird geschildert als Kriegsheld, der an der Spitze seiner reisigen Scharen triumphierend in die eroberte Festung einzieht. Die Wagen sind die himmlischen Heerscharen II Reg 2<sup>11</sup> 6<sup>17</sup>; vgl. Dtn 33<sup>2</sup>. Der Dual *רַבְרָבִים* bedeutet »myriadenfältig«, G-K 97 h. — Die Texteslesart *וְשָׂרָף וְשָׂרָף* würde »Tausende der Wiederholung« d. i. Tausende und aber Tausende bedeuten. Aber der Ausdruck klingt hinter *רַבְרָבִים* wie eine prosaische Glosse; *וְשָׂרָף* = *וְשָׂרָף* von *שָׂרָף* kommt sonst nicht



<sup>19</sup>Du bist zur Höhe hinaufgestiegen, hast Gefangene geführt,  
hast Gaben unter den Menschen empfangen,  
Und auch Widerspenstige sollen bei Jah Gott wohnen.

<sup>20</sup>Gepriesen sei der Herr; Tag für Tag trägt er uns; Gott ist unsre  
[Hülfe. Sela.

vor, und die Alten haben meistens anders gelesen. LXX *εὐθηνούτων* d. i.  $\text{הָיָה}$  ist freilich nicht zu gebrauchen. Aq. Sym. *vociferantium* (*ἠχούντων*) d. i.  $\text{הָיָה}$ , was trefflich passt. Gemeint sind die in gewaltiger Aufregung befindlichen Kriegs-(Engel-)Scharen, die ihrem triumphierenden Führer zujauchzen. Für den Ausdruck vgl. Jer 48<sup>45</sup>  $\text{הָיָה הַיָּמִין}$ . Die massoretische Lesart wird erst von Hier. und Targ. bezeugt. — Die Worte »der Herr ist in ihrer Mitte« geben den Grund dieses Jauchzens der Engelscharen an. Die beiden letzten Worte  $\text{שֶׁבַח בְּקִרְיָתוֹ}$  bilden einen Ausruf. Der Zion, auf dem Jahve inmitten seiner Myriaden von Engeln sich niederlässt, ist dadurch dem Sinai an Heiligkeit vergleichbar, auf dem ihn nach Dtn 33<sup>2</sup> ebenfalls Myriaden von Heiligen, d. i. von Engeln umgaben.  $\text{שֶׁבַח בְּקִרְיָתוֹ}$  wie Ex 15<sup>11</sup>. Pott und im Anschluss an ihn manche Neuere wollen emendieren  $\text{בָּא מִסִּינַי}$  »der Herr kommt vom Sinai in das Heiligtum (auf Zion)«; vgl. Gen 30<sup>11</sup> Qere, I Chr 22<sup>4</sup>  $\text{בְּכָל־בָּא מִסִּינַי}$  =  $\text{בָּא מִסִּינַי}$ , II Reg 23<sup>8</sup>  $\text{בְּשַׁעֲרֵי־בָא}$ . — Das  $\text{ב}$  in  $\text{בָּא}$  ist (nach  $\text{אֶל־בָּא}$ ) ausnahmsweise raphe geschrieben G-K 21c. **19** Der Vers schliesst die Schilderung des Siegeszuges Jahves ab. Unter der Höhe verstehn viele Ausleger den Zion. Aber  $\text{הַיָּמִין}$  mit Artikel ist sonst immer die Himmelshöhe; an sie wird auch hier zu denken sein. Über der irdischen Residenz auf dem Zion hat Jahve eine andere im Himmel, zu der er aufgefahren ist, nachdem der Sitz auf Zion gesichert war. —  $\text{שָׂרֵי־שָׂרֵי}$  ist vielleicht eine Reminiscenz aus Jdc 5<sup>12</sup>. Gemeint sind die Feinde Israels, die Jahve unschädlich gemacht hat. Dagegen denkt Grill unter Vergleichung von Jes 24<sup>21—23</sup> an die feindseligen Mächte in der Höhe, die Jahve ebenfalls unterworfen habe. Aber die folgenden Worte »du hast Gaben unter den Menschen empfangen u. s. w.« zeigen, dass an Gegner auf der Erde zu denken ist. Ein Gegensatz zwischen 19a und 19b ist durch nichts angedeutet. Die Gaben sind die Huldigungsgeschenke, welche die überwundenen Feinde ihrem Besieger darbringen, Dtn 28<sup>38</sup>. — 19c steht augenscheinlich in Beziehung zu 7c, wo z. T. dieselben Ausdrücke gebraucht sind; danach bestimmt sich auch die Erklärung in v. 19.  $\text{סוֹרְרִים}$  ist Subjekt,  $\text{לְשָׂנֵי}$  vertritt das Prädikat (vgl. über diesen Gebrauch des Inf. constr. mit  $\text{ל}$  G-K 114f.), und das Verb ist wie in v. 7 mit dem Akkusativ konstruiert. Oben v. 7 war gesagt, dass die Widerspenstigen, d. i. die Heiden, in dürrerem Lande fern von der Gnade Jahves wohnen würden. Dieser Gedanke wird hier modifiziert; von Jahve überwunden gehören auch sie zu denen, die ihm huldigen, und wenn dies auch zunächst als Strafe gedacht ist, so drängt sich doch unwillkürlich der Gedanke hervor, dass dies Wohnen bei Jahve, nämlich als seine Untertanen, auch für sie eine Wohltat ist; vgl. über die Bedeutung des Wohnens bei Jahve zu 151. So schliesst dieser erste Teil mit einem messianischen Ausblick auf die Bekehrung der Heiden. Diese in jeder Weise natürliche Auffassung des Versgliedes ist bereits vom Targum und von Hier. vertreten. Sym. (*ἔτι καὶ ἐν ἀπειθοῦσι κατωσκηνοῦσαι*) betrachtet Jahve als Subjekt, lässt  $\text{סוֹרְרִים}$  von  $\text{לְשָׂנֵי}$  als Akkusativ abhängig sein, will aber, wie es scheint, mit dieser Übersetzung demselben messianischen Gedanken Ausdruck geben, vgl. Theodoret *οὐκ ἀπέβλεψάς φησιν εἰς τὴν προτέραν αὐτῶν ἀπειθειαν· ἀλλὰ καὶ ἀντιλέγοντας ὁρῶν ἐπέμεινας εὐεργετῶν, ἕως αὐτοὺς οἰκητήριον οἰκῆιον ἀπέφηνας.* — **20—24** Von der Vergangenheit wendet sich der Blick des Sängers auf die Gegenwart. Wie Jahve früher seinem Volke geholfen hat, so tut er es noch täglich. Er weiss aus Todesnot zu retten. Er zerschmettert das Haupt des schuldbeladenen Feindes. Er führt die Gefangenen Israels zurück und lässt sie Rache nehmen an ihren Widersachern. **20**  $\text{לִנְיָ}$  übersetzen LXX *κατενοδώσει ἡμῖν*. Sie verstanden das Wort vom Auferlegen einer Last von Wohltaten, wie alteruativ auch das Targum deutet *addens nobis prae-*



- <sup>21</sup>Gott ist uns ein Gott der Hülferweisungen;  
und Jahve der Herr hat Auswege für den Tod.
- <sup>22</sup>Ja, 'Jahve' zerschmettert das Haupt seiner Feinde,  
den struppigen Scheitel, der in seinen Verschuldungen einhergeht.
- <sup>23</sup>Der Herr hat gesagt: »Ich will aus Basan zurückbringen,  
»will zurückbringen aus den Tiefen des Meers.

*cepta super praecepta.* Aber ein solehes Oxymoron wäre hier gezwungen. Aq. Sym. Hier. und das Targum an erster Stelle haben *portabit nos*, was einen natürlichen und in den Zusammenhang passenden Sinn ergibt. ל zur Einführung des Objekts (G-K 117n) kann in einem späten Psalm nicht auffallen. Der Dichter will dasselbe sagen wie Deuterojesaias, wenn er Israel anredet *לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּטֶן יְמֵי אִמְכֶם* »die ihr von Mutterleibe an [von Gott] getragen werdet« Jes 46s. 21 לַאֲדָמָה wird nachdrucksvoll wieder aufgenommen. — לִמְשִׁיבֵי eigentlich: »zu Hülferweisungen« d. h. ein Gott, der uns dazu dient, uns vielfache Hülfe zu gewähren; Wellh. streicht das ל. — Das zweite Glied besagt, dass Jahve auch in der höchsten Gefahr, auch dann wenn der Tod droht, Mittel und Wege zu helfen hat. — אֲדָמָה fehlt bei LXX und ist vermutlich mit de Lag. zu streichen (*ad pellendum יהוה adscriptum*). 22 Der Vers bestätigt und steigert durch אֲדָמָה die Aussage des vorhergehenden; Jahve hilft den Seinen, indem er die Widersacher völlig vernichtet. Das Imperf. יִמְחֶק sagt aus, was Jahve im gegebenen Fall zu tun pflegt. Der Vers ist eine Reminiscenz an Num 2417 (in der ursprünglichen Form יִמְחֶק לְפָנֶיךָ für jetziges יִמְחֶק, vgl. Jer 4845), vgl. Jdc 526 Hab 313. 14. — Der Ausdruck »behaarter Scheitel« ist auffallend; die Ausleger finden dariu ein Bild üppiger Kraft und stolzen Schmucks, daneben auch wilden Trotzes. Nach Hab 313 liegt es nahe, mit Kroehmal יִמְחֶק לְפָנֶיךָ zu emendieren. Aber vielleicht liegt in יִמְחֶק eine Anspielung auf יִמְחֶק, d. i. die Edomiter, die nach dem Exil, wie auch schon zur Zeit der Eroberung Jerusalems, zu den erbittertsten Feinden der Gemeinde gehörten, vgl. Ob 3ff. — יִמְחֶק bezeichnet das übermütige Einherstolzieren; es ist Attribut zu לְפָנֶיךָ, vgl. Sym. *χορηγήν ἐντριχὸν ἀναστρεφομένην ἐν ταῖς πλημμυεταῖς ἀντῆς*. Der Scheitel steht dabei metonymisch für den Frevler selbst. Will man mit LXX Hier. Luther erklären *χορηγήν τριχὸς διαστρεφομένων κτλ.*, so muss man יִמְחֶק vokalisieren, vgl. G-K 128e. 23f. Für die Gewissheit der Rettung beruft der Sänger sich weiter auf ein Gotteswort, das Rückkehr der zerstreuten Israeliten und blutige Rache an den Feinden verbürgt. In v. 23 ist streitig, wer als Objekt zu יִמְחֶק zu denken ist. Ein Teil der Ausleger denkt an die dem göttlichen Strafgericht entflohenen Feinde, die Gott aufspürt und zurückbringt, damit Israel auch an ihnen Rache vollziehe; Basan und die Tiefen des Meeres gelten dann als Zufluchtsort der Flüchtlinge. Man beruft sich für diese Auffassung auf Am 92ff., wo Jahve droht, er wolle die Israeliten, die sich seinem Strafgericht zu entziehen suchen würden, in der Hölle und im Himmel, auf dem Gipfel des Karmel und dem Abgrund des Meeres aufspüren. Aber gegen diese Auffassung bemerkt Olsh. mit Recht, es sei kein Grund vorhanden, die entflohenen (heidnischen) Feinde der Israeliten erst nach dem heiligen Lande zurückzuführen, um sie dort zu bestrafen. Auch wird naektes »zurückführen« sonst immer von den Israeliten gesagt, die Jahve in die Heimat zurückbringt. An sie wird daher auch hier zu denken sein. Die Israeliten betrachtet bereits das Targum als Objekt zu יִמְחֶק. Zur Zeit des Sängers waren Israeliten zerstreut im Osten und Westen. Jahve will sein Volk wieder sammeln, damit es vereint Rache an den Feinden nehme. Weswegen der Dichter Basan neben den Tiefen des Meeres als Aufenthaltsort der jetzt zerstreuten Israeliten nennt, bleibt freilich ungewiss. Bei יִמְחֶק hat de Lag. an Babylonien gedacht, vgl. Jes 4427 211; für יִמְחֶק aber יִמְחֶק »aus dem Feuerofen« lesen und letzteres auf Ägypten deuten wollen, vgl. 2110 Dau 36. 11. Bereits Bar Hebraeus bezieht die Übersetzung des Syrers יִמְחֶק »aus den Zähnen« auf die Leiden des Volkes in Ägypten. Der Vorschlag ist beachtenswert, zumal die Emendation graphisch sehr einfach ist. Jedoch bleibt fraglich,

- <sup>24</sup>»Damit du deinen Fuss im Blute 'badest',  
 »die Zunge deiner Hunde von den Feinden ihr Teil habe« (?).
- <sup>25</sup>Man sieht deine Züge, 'Jahve',  
 die Züge meines Gottes, meines Königs, im Heiligtum.
- <sup>26</sup>Voran gehn Sänger, danach Saitenspieler  
 inmitten paukenschlagender Jungfrauen.
- <sup>27</sup>»In Versammlungen preiset 'Jahve',  
 »den Herrn, ihr vom Born Israels«.
- <sup>28</sup>Da ist Benjamin klein . . . . .  
 die Fürsten Judas, ihre 'lärmende Schar',  
 Die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naphtalis.

ob nicht die Texteslesart sich aus den uns unbekanntem Zeitverhältnissen des Dichters erklärt. Wellh. denkt an die I Mak 5 erzählte Überführung gewisser Judenschaften der Diaspora nach Jerusalem. 24 Angeredet ist Israel. — Die Texteslesart קָרַבְתָּ sucht Sym. zu deuten ὅπως συγκαταεἶξῃ ὁ ποὺς σου μετὰ αἵματος, d. h. damit dein Fuss [die Feinde] zerschmettert, dass Blut dabei spritzt. Jedoch wäre der Ausdruck sehr gezwungen, wenn auch קָרַב im Arabischen bedeutet: den Boden mit dem Fusse stampfen. LXX Syr. βαρῆ, Targ. קָרַבְתָּ (Lev 14<sup>51</sup> für hebr. קָרַבְתָּ), Hier. *calcet* führen auf die von den meisten Neueren angenommene Lesart קָרַבְתָּ, vgl. 58<sup>11</sup>. Der jetzige Text ist durch קָרַבְתָּ v. 22 entstanden. — Das zweite Versglied ist ebenfalls abhängig von קָרַבְתָּ. Der allgemeine Sinn wird sein, dass die Hunde das Blut der Feinde lecken sollen, vgl. die Umschreibung des Sym. καὶ λάβη ἡ γλώσσα τῶν κυνῶν σου ἀπὸ ἐκάστου τῶν ἐχθρῶν σου. Er ergänzte das Verb. λάβη und fasste קָרַב im distributiven Sinne. Beides ist unmöglich. Nach Simonis fassen Neuere קָרַב als Substantiv קָרַב »Teil« mit dem Suffix: »damit die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihr Teil habe«, vgl. 63<sup>11</sup>. Jedoch kommt ein Substantiv קָרַב in der Bedeutung »Teil« sonst nicht vor. Olshauseu will קָרַב, oder, da קָרַב häufiger Feminin ist, קָרַבְתָּ emendieren. 25—28 Es ist hier von Zügen Jahves (v. 25) die Rede, bei denen Sänger und Harfenspieler auftreten (v. 26), bei denen die Israeliten Jahve preisen sollen (v. 27), und bei denen endlich Vertreter mehrerer Stämme erscheinen (v. 28). Hiernach kann es sich nur um eine feierliche Prozession handeln, die der Sänger beschreibt. Zweifelhaft ist, ob sie in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft stattfindet. Die Aufforderung v. 27 und die Beschreibung v. 28 sowie die sich anschliessende Bitte v. 29 sprechen für die Gegenwart. Es ist die Prozession, für die eben unser Psalm gedichtet ist, deren Veranlassung sich aber nicht mehr nachweisen lässt. 25 Das Subjekt zu קָרַב ist wohl das unbestimmte »man«. LXX (*ἐθελωρήθησαν*) lasen das Pual קָרַבְתָּ, vgl. G-K 14d. Das Perfekt steht, wie in dem folgenden Verse, nach G-K 106g. — »Züge Jahves« scheint die Prozession genannt zu werden, weil sie zu Jahves Ehren stattfindet. — קָרַבְתָּ verbinden LXX (*τοῦ βασιλέως μου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ*) mit קָרַבְתָּ; ebenso Sym., jedoch so, dass er es als adjektivische Näherbestimmung (*τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου*), vgl. 77<sup>14</sup>. Wahrscheinlich aber bezeichnet קָרַב den Ort, an dem die Prozession stattfand, nämlich den Tempel. 26 LXX Syr. lasen unrichtig *ἄρχοντες* = קָרַבְתָּ. Sym. Hier. Targ. wie Massora. 27 Die meisten Ausleger sehn diesen Vers wohl mit Recht als ein Stück des bei der Prozession gesungenen Liedes an. — קָרַבְתָּ erklärt sich nach Jes 48<sup>1</sup> 51<sup>1</sup>. 28 Nur vier Stämme nehmen an der Prozession teil. Die Erwähnung Judas ist selbstverständlich, das Fehlen Ephraims sehr auffällig. Sebulon und Naphtali werden auch in dem vom Dichter mehrfach nachgebildeten Liede der Debora neben einander genannt (Jdc 5<sup>18</sup>); aber warum erwähnt er von allen nördlichen Stämmen sie allein? Der Grund kann wohl nur der sein, dass die genannten vier Stämme zur Zeit des Dichters das gesamte Volk repräsentierten. Benjamin und Juda bezeichnen Judaea. Auf dem Stammegebiet des ersteren lag nach Dtn 33<sup>12</sup> Jos 18<sup>16</sup> das Heiligtum. Sebulon und Naphtali aber ist Galilaea, vgl. Jes 8<sup>23</sup>f. Mt 4<sup>13</sup>f. Das zwischen den nördlichen

- 29<sup>c</sup> Entbiete, Jahve', deine Macht;  
 zeige dich mächtig, 'Jahve', der du für uns gewirkt hast.
- 30 Um deines heiligen Palastes über Jerusalem willen  
 mögen Könige dir Geschenk darbringen.
- 31 Bedräue das Tier des Schilfes,  
 Die Schar der Starken samt den Völkerkälbern (?)  
 'Zerstreue' die Völker, die Kriege lieben.

und südlichen Repräsentanten des Volkes gelegene Gebiet Ephraims hatten zur Zeit des Dichters die verhassten Samaritaner inne. — Klein heisst Benjamin wegen der geringen Zahl seiner Mannschaft, I Sam 921. Richtig Targ. זעיר בשבטיא. — יָהּ übersetzt Aq. ἐπικρατῶν αὐτῶν, Theod. παιδευτῆς αὐτῶν, Hier. *continens eos*, und das Targum deutet dies auf Israels ersten König, der dem Stamme Benjamin angehörte. יָהּ steht dann für יְהוָה, vgl. יְהוָה Jes 63 11. Aber die Erwähnung des Königtumes Sauls würde hier sehr auffallend sein; auch ist die Form יָהּ von יָהּ nicht frei von Bedenken, und dies Verbum, das eigentlich »niedertreten, unterwerfen« bedeutet, wäre eine nicht sehr passende Bezeichnung für die Herrschaft eines Königs von Israel. LXX (*ἐν ἐκστάσει*) und Syr. führen das Wort auf die Wurzel יָהּ zurück, vgl. יָהּ. Die Erwähnung ekstatischer Festesfreude würde in den Zusammenhang und zum Parallelgliede sehr gut passen; aber das Wort bedeutet im Hebräischen nur: im tiefen Schlaf liegen oder betäubt sein; auch wäre das Nifal יָהּ oder nach späthebräischem Sprachgebrauch יָהּ notwendig. Daher hat die Vermutung, dass der Text korrumpiert ist, Wahrscheinlichkeit für sich. Grill und andere lesen יָהּ wie v. 26; aber würde der Dichter dann nicht auch gesagt haben, wer nachgefolgt sei? Vgl. noch ZATW 1899 S. 156f. — Die Fürsten Jndas sind wohl die Ältesten (Jes 3 14) und Vertreter der einzelnen Ortschaften, welche als deren Repräsentanten an der Prozession teilnehmen. — שָׂרֵי יְהוּדָה ist Apposition zu יְהוּדָה. Das Wort kann aber so, wie es überliefert ist, nicht eine Menschengesellschaft bedenten, sondern nur einen Steinhaufen. Angenscheinlich ist mit Hupfeld zu lesen יָהּ, vgl. 64 3 55 15. יָהּ und שָׂרֵי konnten in der alten Schrift sehr leicht verwechselt werden. 29—32 An die Schilderung der feierlichen Prozession schliesst sich die Bitte, Jahve wolle seine Macht, die er früher erwiesen, auch jetzt für sein Volk betätigen. Die bezwungenen Völker sollen Huldigungsgaben nach Jerusalem bringen. 29 Nach dem überlieferten Text enthält das erste Glied eine Aussage: »dein Gott [o Israel] hat deine Macht entboten«; im zweiten Gliede folgt dann die Bitte: »sei stark, o Gott« u. s. w. Aber sämtliche alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) haben gelesen יָהּ, was weit besser zum Parallelismus passt. Der Fehler eines Schreibers יָהּ statt יָהּ zog die Punktation יָהּ als Perfekt nach sich. — יָהּ ist Imperativ von יָהּ mit הּ paragogeum für יָהּ. Der Ton liegt an der letzten Silbe vor folgendem Guttural, G-K 67 ce. LXX Sym. Syr. Hier. (*conforta, deus, hoc quod operatus es nobis*) fassen das Verb transitiv an; aber diese Bedeutung ist nicht belegbar. Mit dem Targum יָהּ »zeige dich stark« ist daher die intransitive Bedeutung festzuhalten. — יָהּ bezieht sich auf יָהּ. Dass יָהּ, das poetische Wort für יָהּ, ebenso gut wie letzteres (z. B. 22 32) ohne Objekt stehen kann, ist nach Jes 43 13 nicht zu bezweifeln. Der Sänger beruft sich für seine Bitte darauf, dass Jahve auch früher für Israel gewirkt hat, vgl. Jes 26 12. 30 יָהּ (LXX Hier. Syr. *de templo tuo*) erklärt Cheyne so, dass »Tempel« hier von dem heiligen Platz zu verstehen wäre, im Unterschiede zu dem Allerheiligsten, wo Jahve genau genommen wohnte. Es sei vorausgesetzt, dass die Könige den »heiligen Platz« erreicht hätten und dort, wie ein Psalmist, ihre Hände zu Gottes heiligem Sitz (יָהּ 28 2) erheben und ihre Gaben darbrächten. Aber in den יָהּ, der überall der vor dem Allerheiligsten befindliche Grossraum des Tempels oder aber der ganze Tempel ist, durften die Könige nicht kommen. Sym. übersetzt *διὰ τὸν ναὸν σου τὸν ἐπάνω τῆς Ἱερουσαλήμ*. Hiergegen macht Olshausen



<sup>32</sup>Es kommen . . . . . aus Ägypten,  
Kusch — eilig bringen seine Hände 'Jahve' [Gaben] dar.

geltend, dass diese Erklärung dem Tempel Gott gegenüber eine Bedeutung gebe, die nicht zugestanden werden könne. Allein grade der Tempel war für das spätere Judentum von der allergrössten Bedeutung, vgl. 1229. 31 Um diesen Erfolg herbeizuführen, soll Jahve die bisher noch widerspenstigen Völker durch sein blosses Wort bändigen. — Das Tier des Schilfes ist symbolische Bezeichnung Ägyptens oder seines Herrschers (Ez 293); entweder ist es das Krokodil, vgl. 7414 לָקְרוֹדִים, oder das Nilpferd Job 4021. — Die Schar der Starken d. i. Stiere (vgl. 2213) ist Bezeichnung heidnischer Könige. — Die »Völkerkälber« bedeuten, wenn die Lesart richtig ist, die den Stieren (Fürsten) wie Kälber folgenden Völker, vgl. Jer 4620.21. Sehr ansprechend ist die Konjekture von Matthes bei Cheyne צְמִימֵי צְמִימֵי »Völkerfürsten« (vgl. Jes 168) als erläuternde Apposition zu אֲבִירִים. — Die Bedeutung der Worte מִתְרַפֵּס בְּרִצֵי כֶסֶף lässt sich nicht mehr erkennen, und aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie korrumpiert. Die meisten Ausleger erblicken in מִתְרַפֵּס ein weiteres Objekt zu רִצֵי; man übersetzt: »den, welcher auf Silberstücke tritt« als Bezeichnung übermütiger Reicher; oder: »die sich dir niederwerfen mit Silberstücken«, nämlich huldigend; oder »Volk, das sich um Geld zu Knechten verdingt«. Andere beziehn das Partizip auf Jahve: »niedertretend mit Silberschlossen«, womit gesagt sein soll, Jahve möge die Feinde mit silberweiss glänzenden Kieseln des Hagels in einer Theophanie zu Boden schmettern. Von den zahlreichen Konjekturen sei die von Pott erwähnt קָבַב בְּרִצֵי הַתְּרַפָּס *conculca, qui dolis oblectantur*. Aber schwerlich konnte הַתְּרַפָּס »geschäftig mit den Füßen stampfen«, oder auch λαλιζειν (vgl. Sym.) von Gott ausgesagt werden. Nestle (Journal of Biblical Literature 1891 S. 151f.) meint, dass v. 31 ebenso wie 30 und 32 ursprünglich von Huldigungsgaben fremder Fürsten und Völker geredet habe; für מִתְרַפֵּס sei zu lesen מִתְרַפֵּס (Pathros neben Misraim und Kusch wie Jes 1111). Wegen der übrigen dann nötigen Änderungen vgl. Nestle l. l. und Kautzsch A. T. ad l. Jedoch entsprechen sich v. 31 und 29, wie 32 und 30 (Cheyne). Hier. übersetzt (*populorum*) *calcitrantium contra rotas argenteas*, worin die Räder (רִצֵי Läufer) aus Aq. (*ἐν τροχοῖς ἀργυροῦ*) entnommen sind. Ganz abweichend haben LXX gelesen: τοῦ μὴ ἀποκλεισθῆναι τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυροῦ d. i. מְדוּקָדֵי אֲרָגָרִים. Unter den auf Silber Geläuterten (vgl. für den Ausdruck G-K 116k) sind die Israeliten zu verstehen, die durch das Läuterungsfeuer der Trübsal hindurchgegangen sind. Auch Syn. hat מְדוּקָדֵי vorgefunden, aber mit LXX אֲרָגָרִים gelesen. Er übersetzt frei erläuternd: τοῖς διαλαλιζοῦσι τοὺς εὐδοκίτους ὡς δοκιμὴν ἀργυροῦ. Auch das Targum weiss nichts von »Silberstücken« und spricht vom Gesetz, das mehr geläutert ist als Silber (רִצֵי כֶסֶף). Hieraus dürfte sich ergeben, dass in בְּרִצֵי des jetzigen Textes der Fehler liegt. Ein Wort רִצֵי kommt sonst im Hebräischen nicht vor, und von der Bedeutung »Stücken« weiss die gesamte alte Tradition nichts. — Im letzten Versgliede würde das Perfekt בְּרִצֵי als ein perfectum propheticum anzusehn sein; viel einfacher liest man mit den alten Übersetzern (LXX Syr. Hier.; das Targ. ist zweifelhaft) den Imperativ בְּרִצֵי. Das Verbum ist eine Mischform aus dem echthebräischen בְּרִצֵי und aramäischen בְּרִצֵי. — Zum Relativsatz vgl. G-K 155f. 32 Über die Form מְדוּקָדֵי vgl. G-K 75u. Aq. (*οἰσοῦσι*) Hier. (*offerant*) haben die Form für ein Hifil gehalten, und nach der Erklärung Raschis (רִצֵי) ist auch im Targum nicht בְּרִצֵי (*venient*) sondern בְּרִצֵי (*afferent*) auszusprechen. — Die Bedeutung des ἀπαξ λεγ. הַשְׂמִימִים ist ungewiss; LXX Syr. übersetzen *πρέσβεις*; Sym. *ἐκφανέντες*, Aq. Hier. *velociter*, wonach Pont u. Cheyne הַשְׂמִימִים lesen wollen. Die drei Buchstaben ימ könnten eine Dittographie des folgenden Worts sein. Andere leiten das Wort von einer Wurzel הַשְׂמִימִים »fett sein« ab, und verstehn unter den Fetten die Vornehmen. — In 32b betrachten die Alten und meisten Neueren Kusch als Subjekt, ימ als Objekt; »Kusch lässt seine Hände zu Gott eilen«, nämlich um Geschenke darzubringen oder um die Hände im Gebet zu Jahve auszustrecken. Der Ausdruck wäre aber sehr befreundlich, und das Maskulin-



- <sup>2</sup>Hilf mir, 'Jahve',  
denn das Wasser geht bis an die Seele.  
<sup>3</sup>Ich versinke in tiefen Schlamm  
und habe keinen Halt;  
In Wassertiefen bin ich geraten,  
und eine Flut überströmt mich.  
<sup>4</sup>Ich habe mich müde geschrien, meine Kehle ist heiser,  
meine Augen verschmachten 'vom Warten' auf meinen Gott.  
<sup>5</sup>Mehr als meines Hauptes Haare sind derer,  
die mich ohne Anlass hassen,  
Zahlreich sind meine Vertilger (?) . . .,  
die mich grundlos befehlen.  
Was ich nicht geraubt hatte  
gab ich da zurück (?).

Indizien hat Theod. v. Mops. den Psalm auf die Verfolgungen der treuen Israeliten durch Antiochus Epiphanes gedeutet, und in neuerer Zeit ist Olsh. für diese Datierung eingetreten. In der Tat erklären sich die oben zusammengestellten Züge aus keiner Zeit so gut, wie aus der genannten. Gegen die Zeit des Exils spricht der Umstand, dass der Bestand des Tempels v. 10. 23 vorausgesetzt ist. Hitzig glaubte Jeremias als Verfasser zu erkennen; seine Versenkung in eine wasserlose Zisterne (Jer 38c) habe den Psalm veranlasst. Allein die Ausdrücke v. 3. 15. 16 können nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden; denn in einer Zisterne, besonders in einer solchen, die kein Wasser sondern nur Schlamm enthält, ist eine Flut (רַב־מַיִם) nicht möglich. Der Dichter hat die Schriften des Jeremias gekannt, wodurch ihm vielleicht einzelne signifikante Ausdrücke zugeflossen sind. Noch deutlicher sind Anspielungen an Ps 22, s. zu v. 33.

Metrum: Doppeldreier; v. 23 Sechser; v. 21a (?) 36c einfache Dreier; v. 2. 3. 5. 7 Fünfer (v. 2: 2 + 3); v. 4 Doppelvierer.

2. 3 Der Sänger kommt sich vor wie ein Ertrinkender. Das Bild ist häufig bei Propheten (Jes 88) und Dichtern, vgl. 18<sub>17</sub> 40<sub>3</sub> 88<sub>7</sub> Thr 3<sub>54</sub> KAT<sup>3</sup> S. 612. — In 3ab ist die Vorstellung die, dass der Sänger in einen Morast geraten ist, wo ihm der Boden unter den Füßen schwindet. מַיִם אֲבִירִים ist ein Abstraktum; eigentlich »das Festgestelltsein«. Gut Hier. *et non possum consistere*. In 3cd ist das Bild etwas abgewandelt; hier handelt es sich um fließendes Wasser. 4 In dieser Not hat der Sänger sich heiser geschrien nach Hülfe. הָיָה נֶחֱדָה (G-K 67u) von הָיָה; LXX ἐβραγγλίσατο, d. i. sie ist heiser geworden, buchstäblicher Aq. ἐξηράνθη, Hier. *exasperatum est*. — מַיִם מְרַבֵּי des massor. Textes ist Zustandsadjektiv zu מַיִם (vgl. G-K 118n), nicht zu dem Suffix in מַיִם; Aq. Sym. Hier. *expectantes*. LXX (ἀπὸ τοῦ ἐλπίσειν με) Targ. sprachen richtiger מַיִם מְרַבֵּי aus. Aq. Sym. Hier. Syr. lasen den massoret. Text. — 5 Die Übersetzung von 5c gibt den massor. Text wieder; zu מַיִם מְרַבֵּי vgl. Thr 353. Aber das Metrum ist gestört; es fehlt eine Hebung. Der Parallelismus לֹא מִשְׁעָרֵי הַמָּוֶת 5a legt es nahe, in dem ersten מַיִם von מַיִם מְרַבֵּי die Präposition מַיִם zu erblicken, und demnach hat der Syrer konjiziert מַיִם מְרַבֵּי »zahlreicher als meine Knochen«. Ob aber die menschlichen Gebeine als Bild für eine grosse Menge gebraucht werden können, ist trotz Job 414 zweifelhaft, und die fehlende Hebung wird auch hierdurch nicht gewonnen. Vermutlich ist מַיִם מְרַבֵּי der Überrest von zwei Worten, von denen das erste dem מִשְׁעָרֵי הַמָּוֶת, das zweite dem מַיִם in 5a parallel ging. — Über den adverbialen Akkus. מַיִם bei dem Partizip מַיִם מְרַבֵּי vgl. G-K 131p. — Die letzten fünf Worte des Verses werden meistens erklärt: »was ich nicht geraubt habe, muss ich doch zurückgeben«. Aber diese Bedeutung des מַיִם ist nicht zu belegen. Die Worte sollen vermutlich den Ausdruck מַיִם מְרַבֵּי erläutern und sind wie Jer 15<sub>10</sub> bildlich zu verstehn. מַיִם מְרַבֵּי übersetzen die Alten durch das Präteritum, LXX ἔ οὐχ ἤρπασα τότε ἀπειύνησον, Aq. Hier. *quae non rapueram tunc reddebam*. Damals, als die unverdiente Feindschaft den Sänger traf, galt von ihm das Sprichwort, dass er zurückgeben musste, was er nicht



- <sup>6</sup>Gott, du, du kennst meine Torheit  
und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen.  
<sup>7</sup>Lass in mir nicht zu Schanden werden die auf dich harren,  
Herr Jahve Zebaoth,  
Lass in mir nicht beschämt werden die dich suchen,  
Gott Israels.
- <sup>8</sup>Denn um deinetwillen trage ich Schmach,  
bedeckt Scham mein Angesicht.
- <sup>9</sup>Ich bin meinen Brüdern entfremdet  
und unbekannt meiner Mutter Söhnen.
- <sup>10</sup>Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt,  
und die Schmähungen derer, die dich schmähn, sind auf mich gefallen.
- <sup>11</sup>Ich weinte, unter Fasten [weinte] meine Seele (?),  
und es wurden mir Schmähungen daraus.
- <sup>12</sup>Einen Sack machte ich zu meinem Gewand,  
und ich ward ihnen zum Spottlied.

geraubt hatte. Über יָס mit dem Imperfekt vgl. G-K 107c. Die Konjekturen יָס für יָס legt auf das »ich« einen ungerechtfertigten Nachdruck. Da aber der Fünfer auch metrisch nicht ohno Bedenken ist, liegt vielleicht eine Textverderbnis vor. **6** Der Sänger, d. i. Israel, behauptet nicht, dass es überhaupt keine Sünde begangen habe; aber diese Sünden sind nur Gott bekannt und sind nicht derart, dass sie den Feind zu seinem grausamen Verhalten berechtigen würden. Es ist derselbe Gedankengang wie 51c. Der Ausdruck חַטֹּאתֵי מוֹצֵאֵי דָמַי deutet an, dass es sich um Sünden geringeren Grades handelt, vgl. Sym. τὴν ἀπειρίαν μου, und חַטֹּאתֵי מוֹצֵאֵי דָמַי Schuld ist auch ohne Sünde möglich. — לֵךְ vor יָס zur Einführung des Objekts nach G-K 117n. וְיָס wird aus metrischen Gründen als Zusatz eines Lesers anzusehn sein. **7** Wegen dieser relativen Schuldlosigkeit darf der Sänger hoffen, dass er den Feinden nicht unterliegen wird. Er fügt sofort noch ein weiteres Motiv für die Erhörung seiner Bitte hinzu. Die Frommen würden in ihrem Vertrauen auf den gerechten Gott getäuscht werden, wenn die rohe Gewalt über den Sänger triumphieren sollte; seine Sache ist die aller Frommen. וְיָס 7b fehlt bei LXX, wie das Metrum zeigt, mit Recht. **8** Ein drittes Motiv für die Erhörung. Die Leiden, unter denen der Sänger seufzt, haben ihn um Gottes willen getroffen; d. h. er wird angefeindet, weil er nicht von seinem Gott abfallen will. Es handelt sich also wie 44 14ff. um eine Religionsverfolgung. — Zu 8b, worin לֵךְ noch fortwirkt, vgl. 44 16. **9** Die nächsten Angehörigen haben sich von dem Sänger getrennt, und zwar, wie v. 10 hinzufügt, weil er für Gottes Sache geeifert hat. Theod. v. Mops. denkt wohl mit Recht an die zum Heidentum abgefallenen Israeliten. **10** Das Haus Gottes ist der Tempel. Sehr gut erläutert Theodor den Vers folgendermassen: Θεωρῶν γὰρ σου τὸν οἶκον οὕτως ἐνυβριζόμενον καὶ βωμὸν μὲν ἐν αὐτῷ σιάντα ἐπὶ τῷ τοῦ Αἰὸς ὀνόματι, θυσίας δὲ ἐπιτελουμένας εἰς θεράπειαν τῶν εἰδώλων, ζήλω καὶ ὀργῇ ληφθεὶς καὶ οὐδὲ ὀρεῖν ἐνέγκων, ἀνεχώρησα. Μάλιστα δὲ ἀρομύτιον τοῦτο Ματαθίας, ὃς καὶ ἀνείλε τὸν ἐπιτάτιοντα σὺν τῷ θύοντι I Mak. 224f. — Die Schmähungen und Lästerungen, welche die Gegner gegen Jahve ausstossen, fühlt der Sänger, als ob sie ihn selbst getroffen hätten, denn die Ehre seines Herrn ist seine eigne Ehre. **11f.** Durch Weinen und Fasten hat der Sänger versucht, Jahve zum Einschreiten zu bewegen. Aber auch dies forderte nur neuen Spott und Hohn der Gegner heraus, weil Jahve wegen seiner Untätigkeit ohnmächtig erschien. — Bei der in der Übersetzung beibehaltenen Texteslesart muss entweder וְיָס als zweites Subjekt zu וְיָס genommen werden nach G-K 144b, oder als Zustandssatz: »indem meine Seele sich im Fasten befand« nach G-K 156c. Gegen letzteres spricht, dass »schwerlich ein Hebräer jemals gesagt hat: meine Seele ist im Fasten«. Dagegen kommt das Weinen der Seele vor Jer 13 17. Immerhin ist der Ausdruck befremdlich. Aq. Sym. Hier. (*et fleui in ieiunio*

- <sup>13</sup>Es reden von mir, die im Tore sitzen,  
und das Harfenspiel der Zecher.
- <sup>14</sup>Ich aber — mein Gebet kommt zu dir, Jahve;  
es ist wohlgefällige Zeit Gott; in deiner grossen Huld erhöere mich;  
Durch die Treue deiner Hülfe <sup>15</sup>errette mich  
aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke;  
Lass mich gerettet werden von meinen Hassern und aus den Wassertiefen:  
<sup>16</sup>lass die Wasserflut mich nicht überströmen.  
Und lass die Tiefe mich nicht verschlingen  
und den Brunnen seinen Mund über mir nicht verschliessen.
- <sup>17</sup>Erhöere mich, Jahve, 'nach der Güte' deiner Gnade,  
nach der Grösse deines Erbarmens wende dich zu mir
- <sup>18</sup>Und verbirg dein Antlitz nicht vor deinem Knecht;  
denn mir ist angst; erhöere mich eilends.
- <sup>19</sup>Tritt meiner Seele nahe, erlöse sie;  
um meiner Feinde willen befreie mich.
- <sup>20</sup>Du, du kennst meine Schmach  
und meinen Schimpf und meine Schande 'vor' allen meinen Feinden.
- <sup>21</sup>Die Schmach bricht mir mein Herz, und ich verzweifle;  
Ich hoffte auf 'einen, der Mitleid zeigte', doch da war keiner,  
und auf Tröster, aber ich fand sie nicht.

*animam meam*) betrachten daher נַפְשִׁי als Objekt zu אֲבַכְתָּ, das sie als Piel aussprachen, was jedoch wenig befriedigt. LXX im Cod. Vat. haben καὶ συνέκαμψα, und so Syr. מַכְכָּה *humiliavi*. Danach wollen Michaelis und de Lag. נִצְּרָה לִי lesen von מַכְכָּה = מִיךְ. Jedoch kommt dies Verbum im Hebräischen nicht vor. Olshausens Vorschlag, nach 35 13 נִצְּרָה לִי zu lesen, darf sich jedenfalls nicht auf LXX berufen, da jenes griechische Wort nie für מַכְכָּה vorkommt. Zudem lesen die meisten griechischen Codd. und entsprechend die Lateiner καὶ συνεκάμψα = נִצְּרָה לִי; aber freilich ist der Ausdruck »ich hüllte meine Seele in Fasten ein« trotz 12a mindestens ein sehr kühner. 13 Am Tor versammelte man sich, um Neuigkeiten zu hören und zu erzählen. Dort gibt man seiner Schadenfreude über das Unglück des Sängers Ausdruck, vgl. Thr 3 14. — Für 13 b ist per zeugma aus בִּי יִשְׁרָח בִּי ein Wort wie: »von mir singt« zu entnehmen; נִצְּרָה לִי ist also Subjekt. Der Sänger und sein Unglück wird in Spottliedern bei Weingelagen besungen. 14 נִצְּרָה לִי ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix in הַזֶּמֶר aufgenommen. Durch die nachdrucksvolle Stellung tritt das »ich« in Gegensatz zu den Spöttern. — עַתָּה רִצְּוֹן fasse ich mit den alten Übersetzern als selbständigen Satz auf (Hier. *tempus reconciliationis est*). Es ist die Zeit, in der Jahve die Gebete gnädig aufnimmt, Jes 49 8 58 5 61 2. Wann eine solche Zeit des Wohlgefallens stattfindet, erläutert ein Epitomator Theodors folgendermassen: »ich bin überzeugt, dass ein aus geängsteter Seele zur Zeit der Not dargebrachtes Gebet dir wohlgefällig ist«; vgl. 51 19. — Die von der Akzentuation und Versabteilung etwas abweichende Verbindung der einzelnen Glieder in v. 14. 15 stützt sich auf den Vorgang des Syrers. Sie wird gerechtfertigt durch das Metrum. — אֱלֹהִים nach הַזֶּמֶר des Metrums wegen gestrichen. 15 וְיִשְׁרָח מִשְׁנֵי וְיִצְּרָה לִי scheint erläuternde Glosse zu dem folgenden zu sein; das Glied ist zu lang. 16 Das dritte Glied besagt dasselbe wie deutsches: mögen die Fluten nicht über mir zusammenschlagen. Der Mund des Brunnens ist also nicht die obere Öffnung. 17 Lies כָּטִיב statt כִּי טוֹב, vgl. zu 109 21, und tilge הַזֶּמֶר. — 18 Das Metrum gewinnt, wenn man אֶל ohne וְ liest, — 20 וּכְלָמַי, das metrisch überschüssig ist, wird Zusatz eines Losers sein. Weiter lies נִצְּרָה לִי; das וְ beruht auf Ditto-graphie (כִּל), vgl. 23 5. 21 Der Vers ist metrisch nicht ohne Anstösse. Das erste und dritte Glied hat eine Hebung zu viel. הַזֶּמֶר hält das Targum (*et ecce ipsa, scl. anima mea, aegrotat*) für das Feminin des Adjektivs כָּטִיב schwer krank (וְכָטִיבָה); Aq. Sym. Hier. (*et desperatus sum*) für die erste Person Imperf. eines sonst nicht vorkommenden כָּטִיב;

- <sup>22</sup>Man gab mir Galle als meine Speise,  
und bei meinem Durst tränkte man mich mit Essig.
- <sup>23</sup>Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick, und 'ihre Opfermahlzeiten'  
[zur Schlinge.]
- <sup>24</sup>Mögen ihre Augen sich verfinstern, dass sie nicht sehn,  
und ihre Hüften lass beständig wanken.
- <sup>25</sup>Giess deinen Grimm über sie aus,  
und lass deine Zornesglut sie erreichen.
- <sup>26</sup>Mög' ihre Hürde verwüstet sein,  
und in ihren Zelten sei kein Bewohner.
- <sup>27</sup>Denn den du geschlagen, verfolgen sie,  
und 'mehren' den Schmerz deiner Durchbohrten.

s. Ges.-Bubl. Statt  $\text{רָגַז}$  haben sämtliche alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) ein Partizip gelesen:  $\sigma\lambda\lambda\omicron\upsilon\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  =  $\text{רָגַז}$ , was durch den Paralleclisimus als richtig bestätigt wird, vgl. Job 211. **22** Nicht genug, dass der Sängor keinen Tröster fand; man verschärfte ihm sein Leiden auch noch durch bittere Rede. Dass die Ausdrücke v. 22 bildlich zu verstehn sind und auf verletzende Reden gehn, zeigt die schlagende Parallele bei E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamion S. 58. 67

*Jâ zéne já men 'ald ġismá tegím 'uħdíd  
wasgéteni min ġelâmak 'algaman wahdíd*

»Schöner Jüngling, der du deine Waffen auf meinen Leib richtest,  
Dessen Reden mir Coloquintensaft und Bitternis zu trinken geben«.

In uaghrebinschen Gedichten ist der Ausdruck »bitteres Adschramkraut zu trinken geben« als Gleichnis für »Leid zufügen« sehr häufig. S. Stumme, Beduinenlieder S. 96. 128. Den Sängor dürestete nach einem Wort des Trostes; statt dessen bot man ihm bitteru Spott und Hohn, vgl. Thr 315. — Das  $\text{ב}$  in  $\text{בְּרִיחֵי}$  ist Beth essentiae;  $\text{רָגַז}$  Sym. Hier. richtig *in siti mea*. **23—29** Die Leiden und Verfolgungen, die der Sängor erfahren hat, pressen ihm leidenschaftliche Verwünschungen gegen seine Feinde aus. Die Energie des Hasses, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt, erklärt sich wohl nur daraus, dass es sich um Religionsverfolgungen handelt. Die feindlichen Unterdrücker sind zugleich Feinde Jabves und tasten seine Ehre an. **23** Das v. 22 gebrauchte Bild von Speise und Trank zieht das vom reichbesetzten Tisch der Frevler nach sich, der ihnen zum Verderben gereichen soll. Der Tisch als soleher, d. h. das Möbel, kann nicht zum Fallstrick werden, auch nicht in der noch jetzt in der Wüste üblichen Urform des Tisches: eine aufgerollte und auf den Boden hingebreitete Lederdecke (von  $\text{רָגַז}$  ausstrecken); so Delitzsch nach Rödiger. Der Dichter kann nur die reichbesetzte Tafel meinen. Die Schwelgerei soll die Gegner ins Verderben ziehn. —  $\text{רָגַז}$  erklärt zuerst Raschi: »den Sorglosen«, als Adj. von  $\text{רָגַז}$ . Aber auch 55<sup>21</sup> war dies Adj. zweifelhaft, weshalb Wellh. nach 73<sup>12</sup> Job 16<sup>12</sup>  $\text{וְלִישְׁלֵיִם}$  lesen will. LXX Aq. Sym. Theod. Hier. (*et in retributiones*) sprachen aus  $\text{וְלִישְׁלֵיִם}$ , was nicht passt. Man erwartet einen Parallelbegriff zu  $\text{וְלִישְׁלֵיִם}$ . Diesen bietet das Targ.  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  »und ihre Friedensopfer«, d. i.  $\text{וְשִׁשְׁבָּעֵיהֶן}$ , vgl.  $\text{וְשִׁשְׁבָּעֵיהֶן}$  Am 5<sup>22</sup>. Auch Syr. (*et retributio eorum*) las dieselben Konsonanten. Das Opfer kommt hier selbstverständlich nicht in seiner gottesdienstlichen Bedeutung in Betracht, sondern als Anlass zu üppiger Schlemmerei, wie z. B. Prv 714. Diese Stelle in Verbindung mit Prv 7<sup>27</sup> zeigt auch sehr deutlich, wie ein gut besetzter Tisch und Opfermahlzeiten zum Fallstrick und zur Schlinge werden können. **24**  $\text{וְרִגְזָה}$  für  $\text{וְרִגְזָה}$  G-K 64h. **26** Der Ausdruck  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  ist ein Überbleibsel aus den Lebensgewohnheiten der Nomadenzeit, wie häufig  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  für  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$ , vgl. Jer 10<sup>20</sup>. **27** Das Unglück, das den Sängor getroffen hat, betrachtet er zum Teil als göttliche Strafe. Zu diesen von Jahve verhängten Leiden haben die Feinde noch weitere hinzugefügt. Das betonte  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  des überlieferten Textes wäre daraus zu erklären, dass man sich an einem von Gott selbst Geschlagenen sonst nicht vergreift. Da aber das Versglied eine Hebung zu viel hat, wird mit Perles  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  statt  $\text{וְנִסְחֵיהֶן}$  zu lesen sein. — Der



- <sup>28</sup>Füg' Schuld zu ihrer Schuld hinzu,  
und lass sie nicht zu deiner Rechtfertigung kommen.
- <sup>29</sup>Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buch der Lebendigen  
und mit den Gerechten nicht eingeschrieben werden.
- <sup>30</sup>Ich aber, elend und schmerzerfüllt, —  
deine Hülfe, 'Jahve', wird mich erhöhen.
- <sup>31</sup>Ich will 'Jahves' Namen im Liede preisen,  
ich will ihn hoch ehren mit Lobgesang;
- <sup>32</sup>Das wird Jahve besser gefallen als Rinder,  
ein Farre mit Hörnern und Klauen.
- <sup>33</sup>Die Frommen sehn es, da freun sie sich,  
sie, die 'ihn' suchen; und euer Herz lebe auf.
- <sup>34</sup>Denn Jahve hört auf die Armen  
und seine Gefangenen verachtet er nicht.
- <sup>35</sup>Ihn sollen Himmel und Erde loben,  
die Meere und alles, was sich in ihnen regt.
- <sup>36</sup>Denn 'Jahve' wird Zion helfen  
und die Städte Judas auferbaun,  
Dass man daselbst wohnt und es besitzt;

Plural  $\text{הַלְלוּ}$  zeigt deutlich, dass der Sänger eine Mehrzahl vertritt. Der Ausdruck selbst darf nicht abgeschwächt werden; er deutet auf Blutvergiessen hin, vgl. Jes 66<sup>16</sup> Jer 25<sup>33</sup>. Gemeint sind die Märtyrer des Glaubens. — Die Texteslesart  $\text{יְסִיבֵי}$  mit  $\text{בְּ}$  würde bedeuten: »sie erzählen von dem Schmerz deiner Durchbohrten«, vgl. 27. LXX Syr. übersetzen  $\text{προσέθηκα}$  =  $\text{הִתְעַבְּרָה}$  von  $\text{הִתְעַבְּרָה}$  =  $\text{עָבַר}$  (Num 32<sup>14</sup>), was zum Parallelismus bedeutend besser passt. Wellh. liest  $\text{יְסִיבֵי}$ . Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugen den massoretischen Text. **28** Das erste Glied spricht den Wunsch aus, dass die Schuld der Feinde fortwährend vergrössert werden möchte, nämlich durch Anrechnung aller ihrer Vergchen. Im zweiten Gliede scheint  $\text{הִתְעַבְּרָה}$  dem Parallelismus gemäss forensischen Sinn zu haben; mögen sie der Rechtfertigung, d. i. der Freisprechung durch dich, nicht theilhaftig werden. Im  $\text{יְסִיבֵי}$  Meh 7<sup>9</sup> für  $\text{יְסִיבֵי}$  ist unnötig. **29**  $\text{יְסִיבֵי}$  bezeichnet nach dem Parallelismus nicht das Leben sondern die Lebenden (LXX Hier.). Jahve hat ein Buch, in dem alle Lebenden verzeichnet sind, Ex 32<sup>32</sup> Dan 12<sup>1</sup>. Das Bild ist entlehnt von den Bürgerlisten, Jer 22<sup>30</sup> Ez 13<sup>9</sup>. Die Gerechten haben Anspruch darauf, in jenem Buche verzeichnet zu werden; vgl. KAT<sup>3</sup> S. 405. **30** Im Gegensatz zu dem Schicksal der Gottlosen darf der Sänger hoffen, durch Jahves Hülfe über die Nöte der Zeit erhöht zu werden. **31** ff. Dafür will er Jahve Danklieder singen. **32** Vgl. Ps 50. 51. Subjekt zu  $\text{יְסִיבֵי}$  ist wohl nicht  $\text{הִתְעַבְּרָה}$  (so Targ.), sondern der ganze Satz v. 31. —  $\text{יְסִיבֵי}$  ist wie Gen 32<sup>6</sup> kollektivisch gemeint. Der Rhythmus gewinnt, wenn man  $\text{יְסִיבֵי}$  gegen die Akzente zu 32b zieht.  $\text{יְסִיבֵי}$  wirkt vor  $\text{יְסִיבֵי}$  fort.  $\text{יְסִיבֵי}$  deutet an, dass das Opfertier vollständig ausgewachsen ist;  $\text{יְסִיבֵי}$ , dass es zu den reinen Opfertieren gehört Lev 11. **33** Der Vers scheint ein Zitat aus 22<sup>27</sup> zu sein, wie v. 34 an 22<sup>25</sup> anklingt. Das erste Glied übersetzt Hier. *videntes mansueti laetabuntur*, so dass  $\text{יְסִיבֵי}$  die Voraussetzung für  $\text{יְסִיבֵי}$  ist. In 33b ist bei  $\text{יְסִיבֵי}$  als Prädikat  $\text{יְסִיבֵי}$  hinzuzudenken. Der Versbau ist ähnlich wie 18<sup>42</sup>. Der Übergang in die Anrede am Schluss des Verses hat zahlreiche Analogien, weswegen die Konjekturen  $\text{יְסִיבֵי}$  unnötig ist. Dagegen ist des Metrums wegen für  $\text{יְסִיבֵי}$  nach der Vorlage 22<sup>27</sup> zu lesen  $\text{יְסִיבֵי}$ . LXX lasen (gegen Hier. Targ.)  $\text{יְסִיבֵי}$ . **34** Das Partizip  $\text{יְסִיבֵי}$  bestätigen Syr. Targ.; dagegen lasen LXX Hier.  $\text{יְסִיבֵי}$  in Analogie mit dem folgenden  $\text{יְסִיבֵי}$ . Dies Perfekt ist ein solches der Gewissheit. Der Sänger versetzt sich im Geiste in die Zeit, in der Jahve seine Gefangenen erlöst haben wird; und von hier aus rückwärts blickend erkennt er, dass Jahve sie nicht verachtet hat. **35** Israels Erlösung ist für Himmel und Erde ein Anlass zum Dank. Das Bewusstsein von Israels welt-

<sup>37</sup>Und der Same seiner Knechte wird es ererben,  
und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen.

## 70

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von David bei der Darbringung der Askara.

<sup>2</sup>‘Jahve’, mich zu erretten,  
zu meiner Hülfe eile.

<sup>3</sup>Mögen zu Schanden werden und erröten ‘zumal’  
die mir nach dem Leben trachten,  
Mögen zurückweichen mit Schimpf beladen  
die mein Unglück wünschen.

<sup>4</sup>Mögen ‘erstarren’ ob ihrer Schmach  
die sagen: ha, ha!

<sup>5</sup>Lass fröhlich sein und sich freuen über dich  
alle, die dich suchen,  
Und mögen allezeit sagen: »Hochgelobt sei ‘Jahve’«  
die dein Heil lieb haben.

<sup>6</sup>Und ich, elend und arm —  
‘Jahve sinnt’ für mich.  
Du bist meine Hülfe und mein Retter;  
‘Mein Gott’ säume nicht!

## 71. Gebet um Errettung.

<sup>1</sup>Bei dir, Jahve, berge ich mich,  
lass mich nimmermehr zu Schanden werden.

historischer Bedeutung kommt in dieser Aufforderung zum Ausdruck. **36** Wegen des Zere in יהושקה vgl. G-K 69s.

## 70

Dieser Psalm ist, abgesehen von einigen Varianten, identisch mit Ps 40<sup>14</sup>—<sup>18</sup>. Die Frage, ob er ursprünglich ein selbständiges Ganzes ausgemacht hat, ist zu Ps 40 bereits erörtert. Dort sind auch die Varianten besprochen.

## 71

Israel fleht in der Not um Hülfe zu seinem Gott, der es von Jugend an wunderbar geführt hat, und der es auch jetzt im Alter nicht von sich stossen wolle. — Dass der Psalm nicht die Bitte eines einzelnen alten Mannes enthält, haben bereits LXX gesehen, die ihm die Überschrift geben: τῷ Δαυιδ, υἱῶν Ἰσραὴλ (vgl. Jer. 35) καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων. Theodor und Theodoret erklären ihn als Bitte des Volks in Babel, das sich nach der Rückkehr sehnt. Der Plural v. 20 zeigt deutlich, wie der Singular im übrigen Teil des Psalms zu verstehn ist. Dass Israel von seiner Jugend (5. 17) und seinem Alter (9. 18) redet, hat unanfechtbare Analogieen an 129<sup>1.2</sup> Jes 46<sup>4</sup> Hos 7<sup>9</sup>. Die Jugend deutet Bar Hebr. richtig auf den Auszug aus Ägypten. Das Alter bezeichnet vermutlich eine noch spätere Zeit als die des Exils. Der Psalm ist zum grossen Teil ein Cento aus anderen Klagepsalmen, besonders aus 22. 31. 35. 40. Er ist also jünger als diese. Trotz der Abhängigkeit von früheren Gedichten ist er ausgezeichnet durch Innigkeit des Gefühls und reiches Gottvertrauen.

Metrum: Doppeldreier; v. 3e. 6e. 15c einfache Dreier. Von v. 20 (19e) an ist das Metrum nicht zu erkennen. Hier scheint eine stärkere Textverderbnis vorzuliegen, s. den Kommentar.

1—3 sind fast wörtlich gleichlautend mit 31<sup>2</sup>—<sup>4</sup>a. 1 אבנייה, nämlich in der Hoffnung auf dich. 3 Statt בניך בני lesen LXX Sym. Targ. sowie einige hebr. Hand-

- <sup>2</sup> Durch deine Gerechtigkeit errette mich und befreie mich;  
neige dein Ohr zu mir und hilf mir.
- <sup>3</sup> Sei mir ein 'starker' Fels,  
'eine feste Burg', um mir zu helfen,  
Denn du bist mein Fels und meine Burg.
- <sup>4</sup> Mein Gott, befreie mich aus des Gottlosen Hand,  
aus der Faust des Frevlers und Tyrannen.
- <sup>5</sup> Denn du bist meine Hoffnung, Herr,  
Jahve ist mein Vertrauen von meiner Jugend an.
- <sup>6</sup> Auf dich habe ich mich gestützt vom Mutterleibe an,  
vom Schoss meiner Mutter an bist du mein . . . .  
Von dir ertönt mein Loblied stets.
- <sup>7</sup> Ich bin für viele wie ein Wunder,  
du aber bist meine starke Zuflucht.
- <sup>8</sup> Mein Mund ist voll von deinem Ruhm,  
den ganzen Tag von deiner Herrlichkeit.
- <sup>9</sup> Wirf mich nicht fort zur Zeit des Alters,  
wenn meine Kräfte schwinden, verlass mich nicht.
- <sup>10</sup> Denn meine Feinde sagen von mir,  
und die meiner Seele auflauern beraten sich vereint:
- <sup>11</sup> »Jahve hat ihn verlassen, verfolgt  
und greift ihn, denn niemand errettet«.

schriften *בְּיָמַי*, wie 313, während Hier. (*robustum habitaculum*) und Syr. die jetzige Lesart bereits vorfanden. Jedoch ist letztere vermutlich nur ein Schreibfehler, der mit einer weiteren Korruption im folgenden zusammenhängen mag. *לְבִיטָה הַיָּמִי* bedeutet, wenn richtig: »um stets dahinzukommen«; Sym. *ὡστε προσφύγειν ἐνδελεχῶς*. "בְּיָמַי לָהּ", nach Hier. *praecepisti ut salvares me*, scheint besagen zu sollen, dass Jahve ja auch sonst Hülfe entboten habe. In der Grundstelle 313 stehn für *לְבִיטָה הַיָּמִי בְּיָמַי* die Worte *לְבִיטָה הַיָּמִי*, und so haben LXX (*εἰς τόπον ὄχυρόν*) auch in Ps 71 noch gelesen, während Sym. Hier. Sym. Targ. den jetzigen Text vorfanden. Die Korruption erklärt sich leicht, sobald man sich die betreffenden Worte in der scriptio defectiva und zugleich continua vergegenwärtigt:

לְבִיטָה הַיָּמִי  
לְבִיטָה הַיָּמִי

Statt *לְבִיטָה* scheint in einer früheren Zeit *לְבִיטָה* geschrieben zu sein, vgl. I Reg 21<sup>29</sup> Mch 115. 4 Die Singulare *לְבִיטָה* u. s. w. sind nach v. 10 als Kollektiva aufzufassen; Bar Hebr. erklärt: das gottlose Volk (die Babylonier). *הַיָּמִי*, ein *ἀπαξ λεγ.* = *הַיָּמִי* Jes 117, vgl. *הַיָּמִי*; LXX *ἀδικούντος*, Sym. Hier. *nocentis*. Targ. *הַיָּמִי* der Räuber. 5 *אֲדֹנָי* ist des Metrums wegen zu 5a zu ziehn. 6 Der Vers ist ein Zitat aus 22<sup>10,11</sup>, woher auch schon *מִבְּטְחִי* v. 5 entnommen war. *מִבְּטְחִי* steht für das schwierigere *הַיָּמִי לְבִיטָה* 22<sup>11</sup>; *הַיָּמִי* für *הַיָּמִי* 22<sup>10</sup>, vgl. dort. *הַיָּמִי* übersetzten LXX *ὁ μου εἰσπαστής*, Hier. *tu es protector meus*, Sym. *ὁ ἐπιθής με*, Syr. *fiducia mea*, Targ. *prodire faciens me* (wie 22<sup>10</sup>). Augenscheinlich waren schon die Alten bei der Deutung des Wortes ratlos. Ges.-Buhl nach Syr. *gza* »der mich löste aus meiner M. Innerem«. — Statt *הַיָּמִי* las Sym. *הַיָּמִי* 398. Vgl. aber zu 224. 7 Die Grundstelle Dtn 28<sup>46</sup>, vgl. Jes 52<sup>14</sup>, führt darauf, daß *הַיָּמִי* als ein abschreckendes Zeichen (Hier. *portentum*) aufzufassen. Israel schien den Völkern wegen der furchtbaren Leiden, von denen es getroffen wurde, von Gott gezeichnet zu sein. Im Gegensatz dazu hat Israel selbst stets in seinem Gott seinen festen Hort gefunden. Zu *מִבְּטְחִי* vgl. G-K 131r und Bar Hebr. zu 308 *לְאֲבוֹן אֲדָם קְרִמִּיא* = *τῷ προπάτορι ἡμῶν*. 9 Vgl. Jes 464 mit gleicher Anwendung auf das israelitische Volk wie hier. 10 Was die Feinde sagen, folgt v. 11. — *הַיָּמִי* ist des Metrums wegen zu tilgen. 11 *לְאֲבוֹן* zählt im Metrum nicht. — *הַיָּמִי* ist zu 11a zu ziehn. — 12a = 22<sup>12a</sup> und 35<sup>22b</sup>. 12b =



- <sup>12</sup>Jahve, sei nicht fern von mir,  
 mein Gott, eile mir zu Hülfe.  
<sup>13</sup>Beschämt mögen werden, vergehn die meine Seele befehden;  
 in Schmach und Schande mögen sich hüllen die mein Unglück wollen.  
<sup>14</sup>Ich aber will beständig harren  
 und all' deinen Ruhm noch mehren.  
<sup>15</sup>Mein Mund soll deine Gerechtigkeit verkünden,  
 den ganzen Tag dein Heil,  
 Denn ich weiss [ihrer] keine Zahlen (?).  
<sup>16</sup>Ich will mit den Grosstaten des Herrn Jahves kommen,  
 will gedenken deiner Gerechtigkeit, dein allein.  
<sup>17</sup>Jahve, du hast mich von meiner Jugend an gelehrt,  
 und bis anhier verkündige ich deine Wunder.  
<sup>18</sup>Aber auch bis zum Greisenalter und grauen Haar,  
 'Jahve', verlass mich nicht,  
 Dass ich deinen Arm verkündige,  
 dem kommenden ' ' Geschlecht deine Macht.  
<sup>19</sup>Und deine Gerechtigkeit, 'Jahve', reicht bis zur Himmelshöhe,  
 der du Grosses getan hast.  
 'Jahve', wer ist wie du,

38<sup>22</sup> und 40<sup>14b</sup> (70<sup>2b</sup>). Das Kethib יה־שִׁׁׁׁ kömmt sonst nicht vor, doch vgl. 90<sup>10</sup>. 13 = 35<sup>26</sup>. 13 a und b hat je eine Hebung zu viel. Streiche רַבְּלִי, vielleicht ursprünglich רַבְּלִימִי, aus 35<sup>4</sup> und וּבְלִמָּה aus 35<sup>26</sup> beigeschrieben. 14 Aq. Sym. Hier. Syr. sprachen תְּהִלָּתְךָ aus (τοῖς ἔμοιρος σου), LXX Targ. den Singular. 15 Die Gerechtigkeit steht parallel mit dem Heil, ist also die helfende. — יִצְרִיחַ, nur hier, übersetzen LXX Cod. Vat. παραμαρτείας, Cod. Sin. παραμαρτείας, Hier. literaturas, und so Syr. ספירותא. Jedoch gibt dies kaum einen erträglichen Sinn. Targ. כַּמְנִיחֵיהֶן = numerum eorum und Sym. οὐ γὰρ οἶδα ἐξαριθμησαί geben dem Wort die Bedeutung von יִצְרִיחַ, vgl. 40<sup>6</sup> 139<sup>17.18</sup>. Die Wohltaten Jahves sind so zahlreich, dass der Dichter sie nicht aufzuzählen vermag. 16 בִּיָּאֵר bedeutet auch im Arabischen »mit etwas kommen, es beibringen«; der Sänger will nach 16b sagen, dass er die Grosstaten Jahves preisend aufführen will. Besser bezeugt als der Plural בְּיָוֵהוּ ist der Singular בְּיָוֵהוּ; so alle alten Übersetzer (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.). Umgekehrt sprachen in 16b Aq. Sym. בְּיָוֵהוּ aus, während LXX Hier. Syr. Targ. hier den Singular bezeugen. — אֲדֹנָי neben יהוה als Qere. — לְבָרְךָ bezieht sich auf das Suffix in בְּרַקְתְּךָ (LXX σου μόνου). Kein anderer ist gerecht ausser Jahve allein 143<sup>2</sup>. 17 Jahve hat Israel von Jugend auf gelehrt ihn zu preisen, indem er ihm durch seine Grosstaten Veranlassung dazu gab, vgl. 40<sup>4</sup>: »er gab ein neues Lied in meinen Mund«. In v. 17. 18 blickt Israel auf seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin. Stets hat es Anlass gehabt Jahve zu preisen, und so möge es auch ferner bleiben. 18 Das zweite לְדָרֶךְ hat hier wie arabisches הִרִי finale Bedeutung, vgl. 110<sup>1</sup>. — Die Texteslesart לְדָרֶךְ לְדָרֶךְ würde bedeuten: »einer Generation; jedem der kommt u. s. w.«. Aber welcher Generation? Nach dem Anfang des Verses ist die zukünftige gemeint; jedoch kann nacktes לְדָרֶךְ diese Bedeutung nicht haben, vgl. zu 22<sup>31</sup>. de Lag. will daher אֲדֹנָי hinter לְדָרֶךְ einsetzen: »einem andern (zukünftigen) Geschlecht«. Dadurch wird aber das Versglied zu lang. Vollkommens Gleichmass der Glieder wird erreicht, wenn man לְדָרֶךְ als Glosse oder Variante zu לְדָרֶךְ streicht und letzteres zu 18b zieht. Hierfür spricht auch die Grundstelle 22<sup>31</sup> in der emendierten Gestalt. לְבִיָּאֵר ist Relativsatz. LXX übersetzen πᾶση τῇ γενεᾷ τῇ ἐρχομένην, und Syr. lässt לְדָרֶךְ unübersetzt. Übrigens orklärt sich auch diese Aussage nur dann genügend, wenn die Gemeinde, nicht wenn eine Einzelperson redet. 19 Der Übergang von der Bitte zu der Aussage ist unvermittelt, und die Anknüpfung der letzteren durch das Waw ist auffallend. LXX Hier. ziehn יִצְרִיחַךְ noch zu v. 18 als weiteres Objekt zu אֲדֹנָי (καὶ τὴν δικαιοσύνην σου). Im folgenden betrachten

- <sup>20</sup>Der du uns viel Not und Unglück hast sehn lassen,  
 uns wieder aufleben lassen wirst  
 Und aus den tosenden Fluten der Erde uns wieder heraufführen wirst?  
<sup>21</sup>Mögest du meine Hoheit mehren und mich 'wieder' trösten;  
<sup>22</sup>So will auch ich dich preisen,  
 bei Harfenspiel deine Treue, mein Gott;  
 Ich will dir spielen auf der Zither, du Heiliger Israels.  
<sup>23</sup>Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele,  
 und meine Seele, die du erlöst.  
<sup>24</sup>Auch meine Zunge soll den ganzen Tag singen von deiner Gerechtigkeit,  
 denn zu Schanden wurden, denn erröten mussten die, welche mein  
 [Unglück wollten.

fast alle Alten (LXX Aq. Sym. Sext. Hier.) die Worte אשר עשית גולי as Subject zu dem Prädikat גִּידִי מַיִם: ὁ θεός, ἕως ὑψους ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα. Der überlieferte Text lässt nur die oben gegebene Übersetzung zu, ist aber vielleicht oder wahrscheinlich korrumpiert. Auch die folgenden Verse haben, abgesehen von dem nicht nachweisbaren Metrum, mancherlei Auffallendes. השׁוּב תהיני, dann השׁוּב תעלני v. 20, und וְהָסַב הַהֲמַנִּי sehn sich bedenklich ähnlich und sind vielleicht nur Varianten. אֲזַיְרָה לְךָ v. 23 und 24 dicht hinter einander ist auffallend und das zweite Mal sehr frostig. Die alten Übersetzer haben z. T. einen abweichenden Text, s. unten. — 20 Das Qere הִרְצִיחֵנִי wird von den meisten alten Übersetzern (LXX Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) bezeugt, aber der genaueste und gewissenhafteste, Aquila (ἔδειξας ἡμῖν) bezeugt das Kethib. Letzteres zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied zu verstehen ist. Das Qere verdankt seinen Ursprung dem Bestreben, die Aussage des Verses in Übereinstimmung mit dem übrigen Teil des Psalms zu bringen, in dem überall der Singular gebraucht ist, erweist sich aber eben hierdurch als nicht ursprünglich. Bei השׁוּב תהיני neben תעלני bezeugen LXX Syr. das Qere, Hier. Targ. das Kethib. — השׁוּב dient beide Male zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes, vgl. G-K 120g. LXX Hier. übersetzen das erste Mal *conversus* »nachdem du dich wieder zu uns gewandt hast«, das zweite Mal *rursum*. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass das Wort in einem und demselben Verse in verschiedener Bedeutung gebraucht sein sollte. — Die Verbalformen giebt Hier. richtig durch das Futur wieder *vivificabis nos . . . educes nos*. Übrigens ist 20a der zweiten Hälfte des Verses logisch untergeordnet: der du, nachdem du uns viel Not hast sehn lassen, uns wieder aufleben lassen wirst, vgl. Jes 12<sup>1</sup>. — Die tosenden Fluten der Erde sind die, welche sich unter der Erde befinden, da wo der Ort der Unterwelt ist, vgl. Job 26<sup>5.6</sup>. Der Ausdruck ist bildliche Bezeichnung für Befreiung aus Todesgefahr, wie bereits Theodoret sah, der Ez 37<sup>12</sup> vergleicht; dagegen denkt Bar Hebr. au »die Tiefen des Landes in Babel.« Olsh. Wellh. lesen תַּיִתְהַיִּיתִי. 21 הִרְצִיחֵנִי wird sonst von der Majestät Gottes oder auch irdischer Könige und Magnaten gebraucht, Est 14 63 102, vgl. Ez 31<sup>2.18</sup> (לִּי). In der Anwendung auf Israel hat das Wort nichts Befremdliches, während es im Munde eines einzelnen allerdings auffallen würde. Der Text steht nicht fest; vgl. JprTh 1882 S. 644. — In 21b übersetzt Sym. den überlieferten Text וְהָסַב הַהֲמַנִּי καὶ περικυκλώσεις με παραμυθία, vgl. 513, oder nach anderer Überlieferung καὶ περικυκλώσας παραμυθίση με. LXX Hier. Syr. (*et conversus consolaberis me* mit demselben Ausdruck wie in v. 20 für das erste השׁוּב) haben auch in v. 21 הִרְצִיחֵנִי gelesen. 22 הִנֵּי deutet das dem Tun Jahves entsprechende Verhalten des Sängers an. — תַּיִתְהַיִּיתִי ist ein zweites Objekt zu הִרְצִיחֵנִי. Lucian hat hinter תַּיִתְהַיִּיתִי noch die Worte ἐν λαοῖς κύριε d. i. הִרְצִיחֵנִי, wie 1850. 23 Mit Baer ist zu lesen הִרְצִיחֵנִי, nicht wie bei Hahn u. a. הִרְצִיחֵנִי, vgl. G-K 44o. — הִנֵּי geben LXX Sym. Hier. Syr. richtig durch *quum* wieder. 24a ist Reminiscenz aus 35<sup>28</sup>. — Die Perfekta im zweiten Gliede sind solche der Gewissheit, vgl. zu 69<sup>34</sup>.

## 72. Gebet für den König.

<sup>1</sup>Von Salomo.

‘Jahve’, gib dein Gericht dem Könige  
und deine Gerechtigkeit dem Königssohn.

## 72

Der Dichter bittet Jahve, er wolle dem Könige eine gerechte und gesegnete Regierung verleihn. Vor allem bittet er um Frieden und um Rechtsschutz der Armen und Bedrückten 1—7. Darauf folgt der Wunsch, dass dem Könige die Weltherrschaft über alle Völker und ihre Könige zu teil werden möge 8—11. Der Dichter kehrt nun wieder zurück zu dem Schutz, dessen die Armen sich unter diesem Könige zu erfreuen haben werden 12—15, wünscht, dass Wohlstand unter seiner Regierung herrsche 16, und schliesst mit dem Wunsche der ewigen Dauer seines Namens 17.

Das  $\text{לְשֵׁם־יְהוָה}$  der Überschrift geben LXX wieder *εις Σαλωμών*, die übrigen griechischen Übersetzer, Hier. Targ. *Salomonis*. Nach Analogie von  $\text{לְיְהוָה}$  ist nur die letztere Auffassung, nach welcher Salomo als Verfasser des Psalms bezeichnet wird, berechtigt. Aber diese Aussage kann nicht richtig sein, denn der Psalm ist nicht von einem Könige sondern für einen König gedichtet, und gegen die Zeit Salomos spricht der Umstand, dass v. 2 das ganze Volk als »Dulder« bezeichnet wird. Auch hat die durchsichtige und fließende Sprache durchaus nicht das Gepräge einer so alten Zeit. Endlich ist v. 17b eine Anspielung auf Gen 22<sup>18</sup> 26<sup>4</sup>; v. 8 ein Zitat aus Zeh 9<sup>10</sup>. Veranlasst wurde die Überschrift wohl besonders durch v. 7. 8 und durch v. 10, bei dem man an die Königin von Saba dachte.

Das Targum deutet den Psalm auf den Messias, indem es  $\text{לְיְהוָה}$  v. 1 durch  $\text{לְיְהוָה־מְשִׁיחֵנו}$  wiedergibt und v. 17 von der Präexistenz seines Namens spricht; so auch noch Qimchi alternativ, und R. Obadja. Aber dass diese Deutung für den Psalm als Ganzes nicht zulässig ist, zeigt v. 15; eine Fürbitte für den Messias findet nicht statt. Abgesehen von v. 8—11 lässt sich der Psalm sehr wohl verstehen als eine zum Regierungsantritt irgend eines israelitischen Königs verfasste Ode. Dagegen sind allerdings die in v. 8—11 ausgesprochenen Wünsche und Hoffnungen so gross und überschwänglich, dass sie bei einem israelitischen Könige, zmal einem solchen, der in gedrückter Zeit (v. 2) lebte, kaum begreiflich sind. Hitzig, Reuss, Olsh. und Cheyne haben den Psalm daher auf einen ägyptischen König (Ptolemaeus Philadelphus 285 a. Chr.) bezogen, »für welchen die Gemeinde öffentliche Fürbitte beim Gottesdienst anzuordnen sich veranlasst sah«. Aber auch für ihn sind die Erwartungen in v. 8—11 im Munde eines israelitischen Dichters zu hochfliegend, und dass die den Patriarchen gegebenen Verheissungen Gen 22<sup>18</sup>, 26<sup>4</sup> im Psalm v. 17b von einem frommen Israeliten auf einen auswärtigen König sollten übertragen sein, ist nicht wahrscheinlich. Dazu kommt, dass die angebliche Judenfreundschaft des Ptolemäus Philadelphus auf sehr unsicheren Füßen steht und eine jüdische Diaspora in Ägypten zu seiner Zeit vielleicht überhaupt noch nicht vorhanden war. »Jedenfalls war sie sehr unbedeutend und entbehrte eines festen Zusammenschlusses«. Willrich, *Juden und Griechen* (1895) S. 36. Nun unterbrechen die Verse 8—11 den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 12 (s. zu v. 12). Ich schliesse mich daher einer mir mündlich mitgeteilten Vermutung Giesebrechts an, dass sie ein späterer Einschub sind, herrührend aus einer Zeit, in welcher der Psalm bereits messianisch verstanden wurde. Die jüdische Gemeinde hat, wie das Targum zeigt, wenn sie den Psalm sang, an den Messias gedacht. In dem messianischen Zukunftsbild aber durfte die Erwartung der Weltherrschaft nicht fehlen. Auf welchen israelitischen König der ursprüngliche Psalm ohne den Einschub gedichtet ist, lässt sich nicht ansprechen. Allerdings wird er der späteren Zeit angehört haben; aber auf einen nichtisraelitischen König braucht man ihn nicht zu beziehen, denn bereits Jesaias (14<sup>32</sup>) bezeichnet ganz



<sup>2</sup>Möge er dein Volk mit Gerechtigkeit richten  
und deine Elenden nach Recht.

<sup>3</sup>Lass die Berge tragen dem Volke Frieden, und die Hügel, durch Ge-  
[rechtigkeit.

<sup>4</sup>Er schaffe den Elenden im Volke Recht,  
er helfe den Armen und zermalme den Bedrucker.

<sup>5</sup>‘Und er lebe’ so lange Sonne und Mond auf Geschlecht und Geschlecht.

<sup>6</sup>Er komme herab wie der Regen auf die Schur,  
wie Schauer, Besprengung des Landes.

Israel als  $\text{יִשְׂרָאֵל}$ , vgl. Jes 29<sup>19</sup> Zph 3<sup>12</sup>. Als an einen israelitischen König gerichtet betrachtet auch Nöldeke (ZDMG 54 S. 164) den Psalm.

Metrum: Doppeldreier; v. 3. 5. 17c Sechser; v. 10 (im Einschub) zwei Fünfer.

1  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  sind Dtn 33<sup>10</sup> die göttlichen Ordnungen und Rechte, denen gemäss Israel leben soll. Die Bitte, diese dem Könige zu verleihn, scheint sagen zu wollen, Gott möge sie dem Könige recht einprägen, damit er ihnen gemäss das Volk richte. Andere denken an den »Geist des göttlichen Gerichts, nämlich die göttliche Gerechtigkeit«, was allerdings zum Parallelismus besser passt, vgl. Jes 11<sup>3</sup> I Reg 3<sup>28</sup>. Jedoch muss man dann mit LXX Hier. (*iudicium tuum*) den Singular  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  lesen. Syr. Targ. bezeugen den Plural. —  $\text{יְהוָה}$  und  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  stehn ohne Artikel wie 21<sup>2</sup> nach poetischem Sprachgebrauch, obgleich es sich um einen bestimmten König handelt. »Königssohn« steht im Parallelismus gleichbedeutend mit »König«. Die Bezeichnung ist in der orientalischen Titulatur beliebt; sie deutet an, dass der betreffende nicht ein Usurpator ist, sondern das Glied einer legitimen Dynastie. 2 Statt  $\text{יְהוָה}$  lasen LXX  $\text{יְהוָה}$ . —  $\text{יְהוָה}$  sind nicht die Bedrückten im Volk, sondern das Volk als ganzes; der Ausdruck zeigt, dass Israel in gedrückter Lage lebt. 3 Berge und Hügel sind Repräsentanten des Gebirgslandes Kanaan. —  $\text{יְהוָה}$  gleichsam wie Feldfrüchte Ez 17<sup>8</sup>, vgl. Ps 85<sup>12</sup>. — In 3b ist zu dem Subjekt  $\text{יְהוָה}$  aus 3a Prädikat und Objekt ( $\text{יְהוָה שְׁלֵימוֹ לָנוּ}$ ) zu ergänzen;  $\text{יְהוָה}$  gibt den Grund für das Gedeihen des Friedens an. Die Gerechtigkeit des Königs bewirkt, dass überall Friede herrscht. Das  $\text{ב}$  von  $\text{יְהוָה}$  zu streichen ist nicht nötig. 4 Ein besonders deutlicher Beweis der Gerechtigkeit ist der den Armen zu teil gewordene Rechtsschutz. —  $\text{בְּנֵי אֲרָמִים}$  sind die zu der Kategorie  $\text{יְהוָה}$  gehörenden, vgl. 18<sup>45</sup> Koh 10<sup>17</sup>. —  $\text{יְהוָה}$  geben LXX Sym. *συκοφάντην* wieder, Hier. *calumniatorem*, vgl. Luther; jedoch spricht der Sprachgebrauch für Gewalttat. Übrigens schiessen die zwei letzten Worte des Verses über das Metrum über und sind wohl Beischrift eines Lesers. 5 Nach dem überlieferten Text  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  »man möge dich fürchten«, der von Sym. Hier. Syr. Targ. bezeugt wird, ist entweder Jahve oder der König angeredet; beides ist misslich. Gegen die erste Annahme spricht, dass es sich hier nur um Wünsche für den König handelt; gegen die zweite, dass der König im ganzen Psalm sonst nicht angeredet ist. LXX *καὶ συμπαραμηνεῖ* =  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ , was trefflich passt; vgl. Koh 7<sup>15</sup> Jes 53<sup>10</sup>. —  $\text{יְהוָה}$  wie Dan 3<sup>33</sup>, und in gleicher Bedeutung  $\text{יְהוָה}$  wie v. 17. Der Dichter wünscht also dem Könige, dass sein Leben dauern möge, so lange Sonne und Mond scheinen, vgl. Ovid Amor. I 16 *Cum sole et luna semper Aratus erit*. Will man den massoretischen Text festhalten, so muss man annehmen, dass auch dieser Vers als Anrede an den Messias später eingeschoben ist. Und allordings unterbricht er den Zusammenhang zwischen v. 4 und v. 6. 6 Möge die Regierung des Königs so segensreich sein wie der Regen für die Wiese. Der bildliche Ausdruck ist stark verkürzt, denn das Verb  $\text{יְהוָה}$  passt eigentlich nicht auf den König, sondern nur auf den Regen, mit dem seine Regierung verglichen wird. —  $\text{יְהוָה}$  übersetzen LXX Sym. Hier. (*super*) *vellus*, vgl. Luther, doch wohl nur, weil sie in dem Vlies eine bildliche Bezeichnung der grasreichen Matten fanden, Aq. *ἐπὶ χουράν*. Die Schur ist das zum Mähen bestimmte Gras. — Das *ἄπαξ λεγ.*  $\text{יְהוָה}$  kömmt einmal im nachbiblischen Hebräisch vor  $\text{יְהוָה דְּמִיָּה}$  »Wassertropfen«, und ebenfalls das Verb  $\text{יְהוָה}$  »spritzen« s. Levy. Auch die Stammbildung mit

- <sup>7</sup>In seinen Tagen blühe 'die Gerechtigkeit'  
und Fülle des Friedens, bis kein Mond mehr ist.
- <sup>8</sup>Und er herrsche von Meer zu Meer,  
und vom Strom bis zu den Enden der Welt.
- <sup>9</sup>Vor ihm sollen . . . die Knie beugen,  
und seine Feinde Staub lecken.
- <sup>10</sup>Die Könige von Tarsis und von den Inseln  
sollen Gabe bringen,  
Die Könige von Saba und Seba  
sollen Tribut zuführen,
- <sup>11</sup>Und alle Könige sollen sich vor ihm niederwerfen,  
alle Völker sollen ihm dienen.
- <sup>12</sup>Denn er rettet den schreienden Armen  
und den Elenden und den, der keinen Helfer hat.
- <sup>13</sup>Er erbarmt sich des Geringen und Armen,  
und den Seelen der Armen wird er helfen.

Wiederholung des ersten Radikals an dritter Stelle (von  $\text{זר}$ ) findet sich im Hebräischen nur in diesem Wort, ist aber im Alt- und noch mehr im Neu-Syrischen nicht selten, vgl.  $\text{זרש}$  »verunreinigen« von  $\text{זרש}$ ;  $\text{זרש}$  »schleppen« von  $\text{זרש}$ ;  $\text{זרש}$  »zerstören« von  $\text{זרש}$ , s. Nöldeke, Neusyr. Gram. S. 191f. Mand. Gram. S. 85. Genau unserm  $\text{זרזר}$  entsprechend ist neusyrisches  $\text{זרז}$  »besprengen« von  $\text{זר} = \text{זר}$ . Das Wort hat, wie auch die alten Übersetzungen noch gewusst haben (LXX  $\omega\sigma\epsilon\iota \sigma\tau\alpha\gamma\acute{o}\nu\epsilon\varsigma \sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ , Hier. *ut stillae inrorantes terram*), dieselbe Bedeutung wie syr.  $\text{זרזר} = \text{זרז}$  »Regenguss« oder »Besprengung«. Eine Änderung wie  $\text{זרזר}$  u. dgl. ist daher abzunweisen. Wenn der Ausdruck »wie Regenschauer, Besprengung des Landes« zu hart erscheint, so dürfte man das Wort höchstens als Verb punktieren  $\text{זרזר}$  »welche das Land besprengen«, vgl. LXX Hier.; jedoch würde man dann den Plural erwarten, G-K 145 u. 7 Für  $\text{זרז}$ , das Aq. Sym. Targ. bezeugen, ist mit LXX Hier. Syr. nach dem Parallismus besser  $\text{זרז}$  zu lesen. Die massoretische Vokalisation ist durch 9213 hervorgerufen. 8 Die Bestimmung der Grenzen ist augenscheinlich aus der messianischen Weissagung Zeh 910 entnommen. Die beiden Meere sind die den Hebräern bekannten Weltmeere, das mittelländische und der indische Ozean; der Strom ist, wie immer, der Euphrat, und die Enden der Erde werden nunmehr die nicht näher bestimmbareren Grenzen im Westen und Norden bezeichnen. 9  $\text{זרז}$  sind sonst Wüstantiere. LXX Aq. Sym. Hier. übersetzen *Aethiopes*, Targ. *Afrikaner*; Syr. las  $\text{זרז}$  wie im folgenden Verse. Meist deutet man die  $\text{זרז}$  als menschliche Wüstenbewohner, aber der Ausdruck wäre sehr befremdlich. Olsh. u. a. wollen nach dem Parallelismus  $\text{זרז}$  »Bedränger« lesen; aber es müsste  $\text{זרז}$  heissen, Jes 5918. Die Redensart »Staub lecken« in 9b ist ein stärkerer Ausdruck für das gewöhnliche  $\text{זרז}$ , vgl. Meh 717. 10 Auch die Könige der fernsten Länder werden Huldigungstribut darbringen. Tarschisch ist die phönizische Kolonie Tartessus in Südspanien; die Inseln sind die des Mittelländischen Meeres; Saba ist Arabia felix, daher LXX Hier. *Arabiae*; Seba in Aethiopien, nach gewöhnlicher Annahme Meroe, oder ein weiter am arabischen Meer wohnendes Volk, s. Dillmann zu Gen 107. —  $\text{זרז}$ , nur noch Ex 2715. LXX Syr. Targ. geben dem Wort die allgemeine Bedeutung  $\delta\omega\tau\alpha$ , Sym.  $q\acute{o}q\omicron\nu$ , Hier. *tributum*. Da es von  $\text{זרש}$  abgeleitet nur »Trinkgeld« bedeuten könnte, so stellt Delitzsch es richtiger mit  $\text{זרז}$  »Lohn« zusammen unter Vergleichung von  $\text{זרז}$  »Bactrog« von  $\text{זרש}$  »säuren«. 11 Die Erwartung der Weltherrschaft kann nicht mit stärkeren Ausdrücken ausgesprochen werden als hier geschehen ist. 12 Nach dem jetzigen Zusammenhang begründet der Dichter die Erwartung einer Weltherrschaft des Königs mit seiner Milde und Gerechtigkeit gegen die Armen und Bedrückten. Es ist aber schwerlich denkbar, dass die fernsten Könige und ihre Völker sich deswegen huldigend vor dem Könige Israels (oder Ägyptens) niederwerfen werden, weil dieser sich der Armen annimmt. Zudem war v. 9 deutlich genug gesagt, dass die Unterwerfung der Völker eine erzwungene sein wird.

<sup>14</sup> Aus Bedrückung und Gewalttat erlöst er ihre Seele,  
und ihr Blut ist kostbar in seinen Augen.

<sup>15</sup> Und er lebe und man gebe ihm vom Saba-Gold,  
Und man wird immerdar für ihn beten,  
alle Zeit ihn segnen.

<sup>16</sup> Fülle (?) von Korn sei im Lande;  
auf dem Gipfel der Berge rausche es wie der Libanon;  
'Mögen sie fruchtbar sein' und hervorblühen aus der Stadt  
wie das Kraut der Erde . . .

<sup>17</sup> Sein Name daure ewig;  
so lange die Sonne scheint, sprosse (?) sein Name,

Und segnen sollen sich mit ihm 'alle Geschlechter der Erde', alle Völker  
[ihn glücklich preisen.

Dagegen schliesst sich, worauf mich Giesebrecht aufmerksam gemacht hat, v. 12 trefflich als Begründung an v. 7 an: Gerechtigkeit und Friede wird in seinen Tagen sprossen, denn er rettet den Armen u. s. w. — v. 12 ist fast gleichlautend mit Job 29<sup>12</sup>. — Für  $\text{זָרָעוֹ}$  (so Sym. Targ.) lasen LXX Syr. Hier. (*a potente*)  $\text{זִרְעוֹ}$ . 14  $\text{וְיָבִיטוּ}$  ist als *we*-Glosse zu streichen. — Über die Form  $\text{זָרָעוֹ}$  vgl. G-K 69b Fussnote. Olsh. verlangt, dass  $\text{זָרָעוֹ}$  (II Reg 113) ausgesprochen werde. Aq.  $\text{καὶ τιμηθήσεται}$  scheint  $\text{זָרָעוֹ}$  ausgesprochen zu haben. — Der König lässt nicht zu, dass das Blut der Unschuldigen vergossen wird, vgl. 116<sup>15</sup> ISam 26<sup>21</sup>. 15 Das erste Versglied macht in mehrfacher Beziehung Schwierigkeit. Olsh. und Ewald verbinden es eng mit v. 14: »auf dass er (der Arme) lebe und ihm (dem Könige) sabäisches Gold gebe« als Tribut der Dankbarkeit. Aber sollte der Arme das besitzen? und sollte der König den Armen zu diesem Zweck errettet haben? Der Optativ  $\text{יִרְחֵם}$  (vgl. v. 8) erinnert sofort an den bekannten Zuruf  $\text{יִרְחֵם יְהוָה}$ . Der König wird also das Subjekt sein, und auf ihn bezieht sich auch das Suffix in  $\text{לֵב}$ . Für  $\text{יִרְחֵם}$  sprachen LXX Syr. Hier. (*et dabitur ei*)  $\text{יִרְחֵם}$  aus; ist die aktive Aussprache ursprünglich, so ist als Subjekt das unbestimmte »man« anzusehn. Aber freilich ist dieser Ausruf und Wunsch in diesem Zusammenhange sehr befremdlich. Ich halte es daher mit Cheyne für wahrscheinlich, dass das Glied ursprünglich als ein Zitat oder dgl. am Rande stand und erst von dort in den Text hineingekommen ist. Dies Ergebnis wird durch das abweichende Metrum (Vierer) bestätigt. — Im folgenden lasen LXX Hier.  $\text{וְיִרְחֵם}$  und  $\text{וְיִרְחֵם}$  (Syr. Targ. Singular), was sich besser an v. 14 anschliesst, aber nicht unbedingt notwendig ist. 16 Die Bedeutung des  $\text{ἀπαξ λεγ. ἄρσ}$  ist ungewiss. Im Aramäischen bedeutet es »Fläche (der Hand oder des Fusses)«; daher übersetzt Sym.  $\text{עַקְבָּא}$  d. i. nach Field  $\text{ἰχρὸς}$ . LXX  $\text{στρίγγιμα}$ , Targ.  $\text{כַּעֲרָה}$  (*fulcimentum*), Hier. *memorable (tritium)*; Syr.  $\text{כַּעֲרָה}$  (*multitudo*). Neuere erklären nach dem Arabischen »Ausbreitung« d. i. »Überfluss«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. konjiziert  $\text{אַרְסָה}$ , Job 22<sup>11</sup>. —  $\text{בְּרָאשׁ}$  muss bei der massor. Akzentuation »bis zum Gipfel« bedeuten, wie 366. Doch wird das Wort besser zum folgenden gezogen, s. u. — Grosse Schwierigkeit macht das Suffix in  $\text{יִרְחֵם}$ . Del. bezieht es auf  $\text{בֶּן}$ , Hitz. auf  $\text{זָרָעוֹ}$ , Riehm auf  $\text{בְּרָאשׁ}$ ; alles unmöglich oder doch sehr gezwungen. Überall sonst im Ps. bezieht sich das Suffix auf den König, aber auch das wäre hier sehr unnatürlich. Die zweite Vershälfte enthält den Wunsch reichlichen Wachstums der Bevölkerung, vgl. Jes 9<sup>2</sup> 49<sup>20</sup> Zeh 28 JSir 44<sup>21</sup>. Danach lies  $\text{יִרְחֵם}$  und verbinde dies eng mit dem folgenden.  $\text{יִרְחֵם}$  findet sich von Menschen gesagt auch Jes 27<sup>6</sup>, wie latein. *emicare*. Das tertium comparationis ist das frische Aussehn und die grosse Menge, beides ein Zeichen des herrschenden Wohlstandes. — 16d fehlt eine Hebung; ergänze etwa: »sprosst«. 17  $\text{יִרְחֵם}$  (Nifal von  $\text{רָחַם}$ ) oder nach dem Kethib  $\text{יִרְחֵם}$  ist wieder ein  $\text{ἀπαξ λεγ. LXX διαμενεῖ}$  (aber bei Justin *ἀνατελεῖ*, s. Hatch., Biblical Greek p. 190), Hier. *perseverabit*. Targ.  $\text{כַּעֲרָה}$  d. i. *praeparatum erat*, Syr.  $\text{אַרְסָה} = \text{est}$ , woraus Rosenmüller auf  $\text{יִרְחֵם}$  schliesst, was in einer hebräischen Handschrift (de Rossi 879) von erster Hand geschrieben ist. Aq. Sym.  $\text{γεννηθήσεται}$  mit Ableitung von  $\text{רָחַם}$  Spross



<sup>18</sup>Gepriesen sei Jahve, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut, <sup>19</sup>und gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit, und die ganze Erde werde seiner Ehre voll. Amen und Amen. — <sup>20</sup>Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isaïs.

= Nachkommenschaft; so auch die meisten Neueren: in der Nachkommenschaft sprossen. Jedoch ist dies ungewiss. In der Synagoge gilt *Jinnon* als einer der Namen des Messias, was darauf hindeutet, dass man dies Wort nicht verstand. — Der Name des Königs soll als Segensformel dienen, vgl. oben und Gen 48<sup>20</sup>. Hinter ויהי-כינו בו lasen LXX noch die Worte כְּלִי-מְשָׁחָהוּת הַמֶּלֶךְ (Gen 12<sup>s</sup>), die für den Versbau notwendig sind. — **18. 19** ist die Doxologie des Sammlers zum zweiten Buch. Der zweite Teil von v. 19 ist aus Num 14<sup>21</sup> entnommen. Über die Konstruktion des Nifal יִקְלַס mit doppeltem Akkusativ vgl. G-K 121 e. Vgl. auch Gen 21<sup>5</sup>. **20** Wegen der Aussprache קָלַר statt קָלַר vgl. G-K 52 q. — Mehrere Handschriften des Hieronymus, und nach der Angabe des Bar Hebr. auch LXX und Aquila, ziehn v. 20 zu Ps 73; vgl. aber dagegen das Scholion bei Field.

## Drittes Buch.

### 73. Das höchste Gut.

<sup>1</sup>Ein Psalm von Asaph.

Ja, gütig gegen 'den Redlichen ist Gott',  
'Jahve' gegen die, welche reines Herzens sind.

#### 73

Das Problem des 37. und 49. Psalms und das des Buches Hiob ist auch das des vorliegenden; weshalb gedeihen die Frevler und müssen die Frommen leiden? Der Dichter erzählt, wie er über diesem Rätsel fast gestrauchelt wäre v. 2. 3; er schildert das Glück der Frevler v. 4. 5, ihren Hochmut und ihr sündiges Treiben v. 6—9, sowie endlich die Anziehungskraft, die alles dies auf andere ausübt v. 10. 11. So ist denn also die Gottesfurcht nutzlos? Der Dichter gesteht es ein, dass auch er einen Augenblick von diesem Wahn sich hat betören lassen v. 12—15. Aber mit der Erkenntnis seines Unrechts ist er auch wieder auf den rechten Weg geführt. Er ist zu der Einsicht gelangt, dass das Glück der Frevler nur von kurzer Dauer ist v. 16—20; darum war es eine Torheit, sie zu beneiden v. 21. 22. Ist doch die beständige Gemeinschaft mit Gott, deren er sich erfreut, ein unendlich höheres Gut als alle irdischen Schätze v. 23—28. Das Resultat dieses ganzon im Psalm geschilderten inneren Kampfes und Sieges ist in einem kurzen Wort an die Spitze gestellt v. 1.

Die Theodicee des Psalms ist die vollständigste und tiefste, die das alte Testament hervorgebracht hat; sie übertrifft auch die des Buches Hiob.

Die im Glück dahinlebenden Gottlosen sind nach v. 10. 27 Israeliten, die zum Heidentum abgefallen sind und die Güter der Welt durch Verleugnung ihres Glaubens erkaufte haben. Ein solcher Abfall hat, soviel wir wissen, besonders zur Zeit des babylonischen Exils und dann zur Zeit der syrischen Bedrückungen stattgefunden. Auf diese letztere Periode beziehn Hitzig und Olsh. den Psalm, Theodor und Theodoret auf die

- <sup>2</sup>Ich aber wäre fast mit meinen Füßen gestrauchelt,  
um ein Haar wären meine Schritte ausgeglitten.  
<sup>3</sup>Denn ich ereiferte mich über die Lärmenden,  
als ich den Wohlstand der Gottlosen sah.  
<sup>4</sup>Denn sie sind frei von Qualen,  
'gesund' und feist ist ihr Leib (?).  
<sup>5</sup>Die Mühsal der Sterblichen trifft sie nicht,  
und mit den [anderen] Menschen werden sie nicht geplagt.  
<sup>6</sup>Darum ist Stolz ihr Halsschmuck,  
es hüllt sie ein als Gewand Gewalttat.  
<sup>7</sup>Aus Fettherzen geht ihre 'Sünde' hervor,  
es wallen über die Gebilde des Herzens.

Zeit der Leiden in Babel; jedoch müsste man, wenn v. 17 wirklich der Tempel erwähnt sein sollte, in noch spätere Zeit herabgehn. Cheyne denkt an den Ausgang der persischen oder den Anfang der griechischen Periode und verweist auf Mal 314. 15. Die Sprache weist mancherlei Spuren eines jüngeren Zeitalters auf.

Metrum: Doppeldreier; v. 18 Sechser; v. 28a einfacher Dreier.

1 אֵל ist versichernd wie Gen 44<sup>28</sup>, Sym. *πλην ὄντως*, Hier. *attamen*; es führt die aus dem Zweifel gewonnene Erkenntnis ein. LXX (*ὡς ἀγαθός*) sprachen אֵל aus, vgl. v. 19. Andero übersetzen »nur gütig«, d. h. auch wenn Gottes Walten nicht verstanden wird, so ist es doch nichts als Güte. — Der überlieferte Text לִישְׂרָאֵל, wonach Gott »gegen Israel« gütig ist, ist nicht schwer zu verstehn. Aus Gründen des Metrums akzeptiere ich aber Duhms Konjekturen לְאֵלֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ (oder vielmehr יְהוָה) zu 1 b gezogen. 2 Eho der Dichter zu dieser Erkenntnis kam, war sein Glaube an die gerechte Regierung Gottes nahe daran zu wanken. — Das Kethib ist zu lesen אֵלֵינוּ »ich war ein Wankender in bezug auf meine Füße«, vgl. הִלַּחְתִּי רַגְלֵי; das Qere setzt dafür unnötig אֵלֵינוּ ein, vgl. G-K 75u. Auch in 2 b ist das Kethib אֵלֵינוּ (Qere אֵלֵינוּ) durchaus unanständig, G-K 145k. 3 Die Gefahr zu stracheln war herbeigeführt durch die innere Erregung des Dichters über das Glück der Gottlosen. Über הוֹלֵלִים vgl. zu 56. — 3 b ist ein Umstandssatz, G-K 156d. 4 Es wird erläutert, worin der אֵלֵינוּ der Gottlosen v. 3 besteht. הַרְצֵבוֹתָ Jes 58<sup>6</sup> »die Bande« scheint hier im allgemeineren Sinne für Qualen gebraucht zu sein, Aq. *δυσπάθειαι*. — Die bereits von allen alten Übersetzern bezeugte Lesart לְמוֹתָם wird von einigen Auslegern (nach Aben Esra) erklärt: »bis zu ihrem Tode«, in welchem Falle aber לְמוֹתָם hinter הַרְצֵבוֹתָ nicht fehlen dürfte; auch lässt sich לְמוֹתָם in der Bedeutung von עַל nicht belegen. Daher erklären andere (LXX) »in ihrem Tode«. Aber sollte der Dichter in der Schilderung des Glückes der Frevler mit ihrem, wenn auch schmerzfreien, Tode beginnen? Hier. übersetzt nach Sym. *quod non recogitaverint de morte sua*, vgl. Targ.: *non terrentur aut conturbantur propter diem mortis*, jedoch lässt sich הַרְצֵבוֹתָ in dieser Bedeutung nicht nachweisen, und auch hier dürfte לְמוֹתָם nicht fehlen. Daher wird man mit Moerlius (1737, s. Cheyne) und den meisten Neueren zu lesen haben לְמוֹתָם, was durch das Metrum bestätigt wird. Die ursprüngliche Bedeutung von לְמוֹתָם ist die der physischen Unversehrtheit, vgl. Job 21<sup>23</sup>. — Die Bedeutung von אֵלֵינוּ ist ungewiss. Hier. nach Sym. *et firma sint vestibula eorum* (אֵלֵינוּ), vgl. Luther; Targ. »ihr Herz«, die Neueren »ihr Leib«, was jedoch sehr unsicher ist. 5 Das Ungemach, das die andern schwachen Menschen trifft, kann ihnen nichts anhaben. Hitzig erinnert an Schillers: »Dem Volk kann weder Wasser bei noch Feuer«. אֵלֵינוּ ist falsche Schreibung für אֵלֵינוּ (5914), wie Baer liest. 6—9 Die Folge ihres durch nichts gestörten Glückes ist ihr Hochmut. עַלְעַל ist Verbum denominativum von עַלְעַל »wie mit einem Halsschmuck umgeben«. Hier. *nutriti sunt ad superbiam* scheint הִנְקִימוּ gelesen zu haben; auch die übrigen Übersetzer ausser dem Targum haben das Wort nicht verstanden. — Im zweiten Gliede soll nach der Akzentuation und dem Targ. לְמוֹתָם in der Bedeutung »ihr Frevle«

- <sup>8</sup>Sie höhnen und reden boshafter Weise,  
Bedrückung reden sie von oben herab.  
<sup>9</sup>Sie richten ihren Mund gegen den Himmel,  
und ihre Zunge ergeht sich auf der Erde.  
<sup>10</sup>Darum wendet sich sein Volk hierher,  
und Wasser in Fülle wird von ihnen geschlürft.

zusammengehören; jedoch fehlt dann ein Objekt zu  $\text{הִשְׁמַח}$ . Dies Verb ist mit  $\text{לֵךְ}$  konstruiert wie Jes 119  $\text{הִשְׁמַח}$ . —  $\text{שִׁיר}$  Prv 710 ist vorangestellte Apposition zu dem Subjekt  $\text{הִשְׁמַח}$ . 7 Die Texteslesart  $\text{הִשְׁמַח}$ , die von Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugt wird: »aus Fett treten ihre beiden Augen hervor« würde eine drastische Schilderung des materiellen Aussehens der Frevler geben. Zu dem Sing.  $\text{הִשְׁמַח}$  vor dem Dual  $\text{הִשְׁמַחִים}$  vgl. G-K 145o. LXX Syr. ( $\eta \acute{\alpha}\delta\iota\text{-}\text{ζία αὐτῶν}$ ) lasen  $\text{הִשְׁמַחִים}$ , was durch den Parallelismus als die ursprüngliche Lesart bezeugt wird. Im massoretischen Text hat sich eine Spur des Ursprünglichen noch in dem defektiv geschriebenen Dual erhalten. Zu  $\text{לֵךְ}$  vgl. 1710 Jes 610. — Die Gebilde des Herzens, d. i. die Gedanken, fluten über, ohne sich durch irgend welche Schranken aufhalten zu lassen Mt 1234. 8 Die glücklichen Gottlosen spotten über die treuen Israeliten, die es ihnen nicht gleich machen wollen.  $\text{יִמְיָקוּ}$  nur hier. Die aramäischen Übersetzer gebrauchen das Wort für  $\text{הִשְׁמַחִים}$  11. — Bei der von den Akzenten geforderten Abteilung der Worte: »sie reden in Bosheit Unterdrückung« ist  $\text{הִשְׁמַחִים}$  im Grunde überflüssig, weswegen Sym. ( $\acute{\epsilon}\nu \text{πολλῇ συκοφαντίᾳ}$ )  $\text{בְּרַב־עַוְבָה}$  konjizierte. LXX Aq. Syr. ziehu  $\text{הִשְׁמַחִים}$  mit Recht zu 8b, wodurch auch Gleichmass der Versglieder erreicht wird. —  $\text{וְיִשְׁבּוּ$  d. i. sie tun, als ob sie in den Himmelshöhen sässen, vgl. Jes 1413. 9 Im ersten Gliede haben LXX Sym. Targ. Lästerungen gegen den Himmel d. i. Gott ausgesprochen gefunden, vgl. Dan 725. Die Neueren erklären meistens: sie setzen ihren Mund in den Himmel, d. i. sie tun, als wären sie selbst Gott im Himmel. Aber dies wäre neben 8b eine Tautologie, und die Gotteslästerung darf in dem Gemälde der Gottlosigkeit schwerlich fehlen. 9b bildet keinen Gegensatz zu 9a, sondern die Ausdrücke sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt: ihr Mund und ihre Zunge redet gegen Himmel und Erde, d. i. gegen Gott und Menschen. Wegen der Betonung von  $\text{הִשְׁמַחִים}$  vgl. G-K 67ee; zur Form  $\text{הִשְׁמַחִים}$  G-K 63n. de Lag. liest  $\text{הִשְׁמַחִים}$ . 10 Der Vers ist sehr verschieden gedeutet; auch steht der Text nicht fest. Der allgemeine Sinn scheint zu sein, dass das böse Beispiel die Israeliten zur Nachfolge verlockt, vgl. zu 4914. Hitzig vergleicht Phädrus II, 37 *successus improborum plures allicit*. Subjekt zu  $\text{הִשְׁמַחִים}$  (so auch alle Versionen LXX Hier. Syr. Targ.) ist  $\text{הִשְׁמַחִים}$ : sein, des Frevlers, Volk, d. i. die Israeliten (LXX Syr. lasen  $\text{הִשְׁמַחִים}$ ) wenden sich hierher, nämlich zu diesem Tun; vgl. *Itaque concessere illuc omnes* (Liciu. Macer bei Sallust, angeführt von Hitzig). Bei der weniger gut bezeugten Lesart  $\text{הִשְׁמַחִים}$  wäre der Frevler Subjekt,  $\text{הִשְׁמַחִים}$  Objekt. de Lag. u. a. wollen, um einen Parallelismus zu gewinnen, lesen  $\text{הִשְׁמַחִים}$   $\text{הִשְׁמַחִים}$   $\text{הִשְׁמַחִים}$ ; aber warum nicht  $\text{הִשְׁמַחִים}$   $\text{הִשְׁמַחִים}$ ? Wellh. liest daher  $\text{הִשְׁמַחִים}$   $\text{הִשְׁמַחִים}$ ; aber hat das Lästern denn Brotessen zur Folge? Endlich wird der Parallelismus noch auf andere Weise erreicht, s. u. — Das zweite Glied übersetzen LXX  $\text{καὶ ἡμέραι}$  ( $\text{הִשְׁמַחִים}$ )  $\text{πλήρεις εὐρεθίσονται}$  ( $\text{הִשְׁמַחִים}$ , so auch Sym. Hier.)  $\text{αὐτοῖς}$ , also die Abtrünnigen erleben wirklich, wenn auch nur vorläufig, gute Tage. Ähnlich könnte auch der massoretische Text verstanden werden, wobei dann das reichliche Wasser ein Bild der irdischen Glücksgüter sein würde. Aber ob die Frevler mit Wasser zufrieden waren? Auch wird bei diesen beiden Auffassungen kein Parallelismus erreicht. Einen solchen gewinnt man bei der Auffassung des Sym., der den Tropus vom Wassertrinken auflöst durch  $\text{διαδοχή}$  »Nachfolge«. Von den betörten Israeliten ( $\text{הִשְׁמַחִים}$  geht auf  $\text{הִשְׁמַחִים}$ ) wird das reichliche Wasser der verderblichen Lehro gierig eingeschlürft; vgl. Job 1516. Pirque Aboth 14. 11. Talmud Jerusch. Chagiga I1 (angeführt bei Strack), wo zwei Rabbinen zu R. Josua sagen: Wir sind alle deine Schüler und trinken von deinem Wasser. Der Targ. umschreibt Jes 123 »Ihr schöpft Wasser« mit den Worten: Ihr hört eine neue Lehre. Vgl. Joh 4 7ff. 738. 39.



- <sup>11</sup>Sie sprechen: »Wo weiss denn Gott,  
»und ist ein Wissen bei dem Höchsten«?
- <sup>12</sup>Siehe, so sind Gottlose,  
und ewig ungestört mehren sie Vermögen.
- <sup>13</sup>Ja, umsonst habe ich mein Herz rein gehalten  
und meine Hände in Unschuld gewaschen,
- <sup>14</sup>Und bin den ganzen Tag geplagt,  
und alle Morgen ist meine Züchtigung da.
- <sup>15</sup> Ich sprach: »Solches' will ich aufzählen«;  
ja, dem Geschlecht deiner Söhne bin ich treulos geworden.
- <sup>16</sup>Da' sann ich darüber nach, es zu begreifen,  
ein Elend war es in meinen Augen,
- <sup>17</sup>Bis ich zu Gottes Heiligtümern kam,  
acht gab auf ihr Ende.

— קָלָם ist Neutrum; die Konstruktion wie 74<sup>15</sup> Jes 284. 11 Der Vers enthält die Worte der irregeleiteten Frommen, die nunmehr ebenso sprechen, wie ihre Lehrmeister, vgl. 104. 11. 13. Dagegen ist v. 12 vermutlich wieder eine Betrachtung des Dichters, welche die Schilderung des Treibens und des Ergehens der Gottlosen abschliesst, vgl. Job 5<sup>27</sup> 819. 20. רשעים ist Subjekt, אלה Prädikat, und hat die Bedeutung von *tales* wie Job 18<sup>21</sup>. — In 12 b ist שְׁלֵי עֵלִים Apposition zu dem Subjekt in אֲנִי. Letzteres Verb ist mehr aramäisch als hebräisch. 13 Aus dem geschilderten Tatbestand zieht der Dichter die Folgerung. Wenn der Lauf der Welt ein solcher ist, wenn es den Gottlosen gut geht, so hat es also keinen Zweck, gottgemäss zu leben. Dem Sinne nach richtig schieben LXX zu Anfang des Verses καὶ εἶπα ein; 7א, das die gewonnene Erkenntnis bestätigt, übersetzen sie gut mit ἄρα. Hier fasst diesen und den folgenden Vers als Frage auf: *ergone frustra mundavi cor meum?* etc., vgl. Luther. — Zu 13 b vgl. 26c. 14 קָרָא aus v. 13 wirkt fort in der Bedeutung von קָרָא. — בְּבָרִים distributiv, G-K 123c. 15 Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Wenn ich gesprochen hätte: ich will aufzählen wie —, siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten«. Da aber die Aposiopese »wie —« hier in keiner Weise begründet ist, haben bereits LXX Hier. οὕτως dafür eingesetzt, und Aq. Theod. übersetzen τοιαῦτα, d. i. solche Dinge, wie die eben geschilderten. Danach wird zu lesen sein קָרָא. Aber auch so befriedigt der Satz noch nicht, denn der Dichter hat ja tatsächlich solche Dinge aufgezählt, die eine gerechte Weltregierung vermissen lassen, und die Worte v. 13. 14 sind wirklich ein Verrat an Israels Glauben. Dies fühlend übersetzt Hier. mit Umstellung der beiden ersten Worte des Verses; dixi »si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum reliqui«. Einfacher ist es, אָסַף zu streichen, wodurch auch das Metrum gewinnt. Die beiden ersten Buchstaben von אֲמַרְתִּי waren am Ende der Zeile zum Ausfüllen der Lücke geschrieben und wurden dann fälschlich für ein selbständiges Wort gehalten. Der Sänger hat seinen Unwillen über die ungerechte Weltordnung nicht bezwingen können: er hat geredet mit seiner Zunge, vgl. den ganz ähnlichen Fall 394. Von dem Standpunkt aus, den er jetzt erreicht hat, und von dem aus v. 1 gesprochen ist, weiss er aber, dass dies Reden ein Verrat an Israels Glauben war; 15 b ist also nicht ein hypothetischer Satz, sondern ein unbedingtes und offenes Bekenntnis der Schuld. Die Söhne Gottes sind die Israeliten, Dtn 141. Wer solche lästernde Reden führt, wie der Dichter es v. 13. 14 getan, hat sich damit losgesagt von der Gemeinde Gottes. 16 Die Erkenntnis seines Unrechts hat den Dichter darauf hingeleitet, nach der wahren Lösung des Rätsels zu forschen. Die Vokalisation וְאֵלֵינוּ שָׁבָה fasst 16 a als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf (G-K 108e); so Sym. Theod. καὶ εἰ ἐλογιζόμην ἐπιγνώσθαι, τοῦτο μόχθος ἐγαλνέτό μοι. Dagegen verstehn LXX Aq. Syr. Hier. Targ. das Wort als Aussage et cogitavi. Danach wird man mit mehreren Hss. וְאֵלֵינוּ שָׁבָה zu lesen haben. — Das Kethib קָרָא geht auf דָּרָא, das Qere קָרָא ist

- <sup>18</sup>Ja, auf schlüpfrigen Boden stellst du sie, stürzt sie hin in 'Trümmer'.  
<sup>19</sup>Wie sind sie im Augenblick zur Wüste geworden,  
haben aufgehört, sind zu Ende gegangen durch Schrecken!  
<sup>20</sup>Wie einen Traum nach dem Erwachen, Herr,  
verschmähst du, wenn du aufwachst, ihr Bild.  
<sup>21</sup>Als mein Herz erbittert war,  
und Schmerz mir durch die Nieren schnitt,  
<sup>22</sup>Da war ich ein Tier und ohne Verstand,  
war dir gegenüber ein Vieh.  
<sup>23</sup>Denn ich bin beständig bei dir,  
du hältst mich bei meiner rechten Hand;

grammatisch attrahiert von  $\text{לִפְנֵי}$ , vgl. Job 31<sup>11</sup>. 17 Der Vers bezeichnet den Zeitpunkt, in dem das Rätsel für den Dichter gelöst wurde.  $\text{וְעַתָּה}$  mit dem Imperf. zur Bezeichnung der Vergangenheit nach G-K 107c. Über den Kohortativ  $\text{וְעַתָּה}$  nach  $\text{וְעַתָּה}$  vgl. G-K 108h. Freilich beziehn alle Alten (LXX Sym. Hier. Targ.) beide Versglieder auf die Zukunft: *donec veniam ad sanctuaria dei, intellegam in novissimo eorum*. Danach würde der Dichter zur Zeit noch auf eine Lösung des Rätsels verzichten und sie erst von der Zukunft erwarten; inzwischen würde er sich damit begnügen, auf das schreckliche Ende der Frevler zu achten (so Olsh.). Aber der Verlauf des Gedichtes, besonders von v. 21 an, sowie das vorangestellte Thema v. 1 zeigt deutlich, dass der Dichter die Lösung seines Rätsels wirklich schon gefunden hat. — Was unter den Heiligtümern Gottes zu verstehn ist, ist zweifelhaft; ein Teil der Ausleger denkt an den Tempel, in welchem dem Dichter die Erleuchtung zu teil ward. Nach Hitzig dagegen sind es die *μυστήρια θεού* Sap 22; »Ein solches Geheimnis war die geheime Absicht, welche Gott mit dem Glücke des Sünders verfolgte«. — 18—20 Das Ende der Frevler wird ausgemalt. 18 Das zeitliche Glück des Frevlers wird mit schlüpfrigen Wegen verglichen, auf denen man leicht zu Falle kömmt, 35c. —  $\text{לִפְנֵי}$  als Objekt, G-K 117n, ebenfalls ein Zeichen späterer Zeit. de Lag. will  $\text{לִפְנֵי}$  lesen. —  $\text{וְעַתָּה}$  nach massor. Vokalisation *in loca fallacia* von  $\text{שָׂוָה}$  =  $\text{שָׂוָה}$  täuschen. Dagegen Sym. *εις ἀφανισμούς*, Hier. *ad interitum* =  $\text{לְפָנַיִם}$ , Zph 115 Job 30<sup>3</sup>, was durch v. 19 als richtig erwiesen wird. Das  $\text{לֵךְ}$  ist das des Erfolges wie in v. 19. 20 Die Schnelligkeit des Unterganges der Frevler wird veranschaulicht unter dem Bilde eines schnell verfliegenden Traumes. Das  $\text{וְעַתָּה}$  in  $\text{וְעַתָּה}$  hat temporale Bedeutung, G-K 119y. LXX Sym. Syr. Hier. (*evigilantis*) scheinen  $\text{וְעַתָּה}$  =  $\text{וְעַתָּה}$  gelesen zu haben. —  $\text{וְעַתָּה}$  übersetzen LXX Syr. Hier. Luther: »in der Stadt«, was jedoch keinen befriedigenden Sinn gibt. Richtig das Targum: »beim Erwachen«, für  $\text{וְעַתָּה}$ , G-K 53g. Dies  $\text{וְעַתָּה}$  ist aber nicht mit dem Targum auf das Erwachen der Gottlosen aus dem Todesschlaf zu beziehen, sondern ist das Erwachen Jahves zum Gericht. Wenn dies stattfindet, wird er jene glänzende Erscheinung der Gottlosen verachten, und es wird sich zeigen, dass all ihr Pomp nur wie ein Traum war. 21f. Von der eben gewonnenen Einsicht aus blickt der Dichter reuevoll und beschämt zurück auf seinen Zweifel an der göttlichen Weltregierung; er erkennt an, dass es eine grosse Torheit von ihm war, das Glück der Gottlosen zu beneiden. V. 21 ist Vordersatz, 22 Nachsatz. — Das nur hier vorkommende Hithpo.  $\text{וְעַתָּה}$  von  $\text{שָׁן}$  hat die Bedeutung »sich verwundet fühlen«;  $\text{לִיבִי$  ist ein zu diesem Verb gehöriger Akkus. der näheren Beziehung wie v. 2. Hier. nach Aq. *et lumbi mei velut ignis fumigans* sprach  $\text{שָׁן לִיבִי}$  aus vom aram.  $\text{לִיבִי}$  = hebr.  $\text{לִיבִי}$ . 22  $\text{וְעַתָּה}$  halten mehrere Neucore für den Namen des Nilpferdes (Job 40<sup>15</sup>) als Bild der Dummheit. Besser das Targ. »den Tieren gleich« als verkürzte Vergleichung. —  $\text{וְעַתָּה}$  d. i. in meinem Verhältnis zu dir, wie 18<sup>24</sup>. 26f. 23—26 Im Gegensatz zu dem Trugglück der Gottlosen schildert der Dichter nunmehr sein eignes reines und ewiges Glück, das in der steten und ungestörten Gemeinschaft mit Gott besteht. Auch in allen Leiden bleibt ihm diese Gemeinschaft mit seinem Gott, und ihr Wert ist unendlich viel höher als alle irdischen Güter, daher diese im Vergleich mit jener nicht in Betracht

- <sup>24</sup>Nach deinem Ratschluss wirst du mich leiten  
und hernach mich zu Ehren annehmen.
- <sup>25</sup>Wen hab ich im Himmel 'sonst' ?  
und ausser dir begehre ich nichts auf der Erde.
- <sup>26</sup>Ist hingeschwunden mein Fleisch und mein Mut —  
der Hort meines Herzens und mein Teil ist 'Jahve' allezeit.
- <sup>27</sup>Denn die sich von dir entfernen, kommen ja um,  
du vertilgst einen jeden, der buhlend abfällt von dir.  
<sup>28</sup>Ich aber, — die Nähe 'Jahves' ist mein Gut;  
Ich habe auf den Herrn Jahve meine Zuflucht gesetzt,  
um alle deine Schickungen zu erzählen.

kommen können. Mit dieser positiven Ausführung über den unendlichen Wert der steten Gemeinschaft mit Gott hat der Dichter die erschöpfende Lösung des Rätsels gegeben, über dem er fast gestrauchelt wäre. 23 וְאֵינִי steht freilich im Gegensatz zu dem Frevler, begründet aber zugleich die Aussage von v. 22. 24a Der Sänger stellt seine Sache Jahve anheim, denn er weiss jetzt, dass, was Gott tun wird, wohlgetan sein wird. 24b übersetzt Hier. in Übereinstimmung mit der Akzentuation im wesentlichen richtig: *et postea in gloria suscipies me.* וְאֵינִי als Adverb wie Gen 10<sup>18</sup>. כְּבוֹד fasst er als Kasus adverbialis. Sym. (καὶ ὑστερον τιμὴ διεδέξατό με) sieht כְּבוֹד als Subjekt an; jedoch ist כְּבוֹד femininum nur dann, wenn es die menschliche Seele bezeichnet. Ich fasse es als Akkusativ der Richtung oder des Zieles nach einem Verb der Bewegung, vgl. Num 23<sup>14</sup> G-K 118d. Dies Aufnehmen nach der Führung im Leben kann nur von dem Eingehn zu der göttlichen Herrlichkeit im Jenseits verstanden werden, vgl. I Tim 3<sup>16</sup> ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ = וְאֵינִי כְּבוֹד. Die traurige Ansicht vom Schattenleben in der Scheol ist hier überwunden. Ew. u. a. verbinden gegen die Akzente כְּבוֹד אָהֳרָה: »du erfasst mich hinter Ehre her«, d. h. »so dass ich Ehre erlange«. Aber Zeh 2<sup>12</sup> כְּבוֹד שְׁלֹחֵי אָהֳרָה ist selbst zu undeutlich, um hier zur Erläuterung zu dienen, und וְאֵינִי kann schwerlich mit אָהֳרָה konstruiert werden (de Wette). Wellh.s Textesänderung וְאֵינִי וְאֵינִי »und dir nach ziehst du mich an der Hand« würde den Psalm um einen tiefen Gedanken ärmer machen, eine Tautologie zu 23 b enthalten und endlich וְאֵינִי (Gen 19<sup>16</sup>) vorlangen. וְאֵינִי heisst ebenso wie بِالذَّرْعِ »mit Gewalt«, Jes 28<sup>2</sup>; vgl. I Reg 20<sup>42</sup>. Auch hegt Wellh. jetzt selbst Bedenken gegen seinen Vorschlag. Beer (ZATW 1901 S. 77) will lesen [וְאֵינִי לְ] וְאֵינִי »du wirst mich den Pfad der Ehre lehren«, was keineswegs besonders gut in den Zusammenhang passt. 25 Gott gegenüber sind alle andern Wesen und Güter im Himmel und auf der Erde wertlos. וְאֵינִי gehört dem Sinne nach auch zu 25a. Da aber 25a eine Hebung fehlt, ist vielleicht וְאֵינִי oder etwas Ähnliches ausgefallen. Himmel und Erde sind wieder rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt wie v. 9, vgl. Luthers schöne Übersetzung. 26 Das Perf. כָּלָה bezeichnet die wirklich eingetretene Bedingung, G-K 159h. Der Sänger ist wirklich hinsichtlich seines äusseren Menschen dem Untergange nahe, aber sein Herz hat einen festen Hort in seinem Gott gefunden. — וְאֵינִי im Gegensatz zu den irdischen Gütern der Gottlosen, vgl. 165. — 26 b hat eine Hebung zu viel. 27 f. וְאֵינִי begründet v. 26 b, besonders das לֵבִילָה; der Nachdruck liegt auf v. 28, während der Inhalt von v. 27 nur als Folie für das ewige Glück des Frommen dient. — וְאֵינִי richtig LXX Hier. *qui elongant se a te*; derselbe Gedanke wird in 27 b unter dem von Hosea her bekannten Bilde des Ehebruchs ausgedrückt. Über וְאֵינִי nach וְאֵינִי vgl. G-K 119 ff. 28 קָרְבָה אֱלֹהִים gut Hier. *adpropinquare deo*; das wesentlich gleichbedeutende *kurb* ist im Arabischen Bezeichnung der unio mystica (Del.). — Zu וְאֵינִי vgl. G-K 73 d. — אֵינִי ist Qere. — מְלֹכֹתֶיךָ bezeichnet die einzelnen Erweise der göttlichen Weltregierung gegenüber den Gottlosen wie den Frommen. Die jetzige Lesart der LXX τὰς ἀνέσεις σου ist nebst dem Zusatze ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυμαίρου Σιών erst aus 9<sup>15</sup> in unsere jetzigen Handschriften eingedrungen; Hier. (s. Field) fand vor τὰς ἐπαγγελίας σου.



## 74. Gebet bei Verwüstung des Tempels.

<sup>1</sup> Ein Maskil von Asaph.

Warum, 'Jahve', hast du verworfen immerdar,  
raucht dein Zorn über der Herde deiner Weide?

<sup>2</sup> Gedenke deiner Gemeinde, die du vor alters erworben,  
erlöst hast zum Stamm deines Eigentums,  
Des Zionberges, auf dem du Wohnung genommen!

<sup>3</sup> Erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern;  
alles hat der Feind im Heiligtum verderbt.

<sup>4</sup> Deine Widersacher brüllten inmitten deiner Versamlungsstätte,  
stellten ihre Zeichen als Zeichen auf,

## 74

Die Entweihung und Verwüstung des Tempels zu Jerusalem, über welche dieser Psalm klagt, kann nur die durch die Chaldäer im Jahre 586 oder die durch die Syrer im Jahre 168 sein. Die zweite Annahme ist die älteste. Das Targum übersetzt בָּרָךְ v. 22 durch כְּעֶזְרָא כְּבָרְךָ »ein törichter König«, womit ohne Zweifel Antiochus Epiphanes gemeint ist, der sich wegen seines Fanatismus für das Griechentum den Spottnamen *επιμανής* statt *επιφανής* zugezogen hatte. Auf dieselbe Zeit bezieht den Psalm unter den Älteren Theod. v. Mops. und ferner die meisten Neueren, auch Delitzsch. Die Gründe für diese Datierung hat am sorgfältigsten Hitzig zusammengestellt, auf den wegen der Einzelheiten verwiesen werden muss. Die Entscheidung liegt besonders in v. 8 und 9. Die Klage, dass kein Prophet mehr da ist, schliesst die Zeit des Jeremia und Ezechiel aus, während es im Gebet des Azarias v. 14 mit denselben Worten wie im Psalm heisst *οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης*. Synagogen (s. zu v. 8) sind allerdings vielleicht schon zur Zeit Esras entstanden, sicher aber nicht in vor-exilischer Zeit vorhanden gewesen. Unter diesen Umständen können die aus v. 3 und v. 7 entnommenen Gegenargumente nicht in Betracht kommen. Die Klage, dass der Tempel in Brand gesteckt sei, erklärt sich zur Genüge aus dem Verbrennen der Toro durch die Syrer I Mak 438 II Mak 18 833. Und wenn nach I Mak 438 in den Vorhöfen des Tempels Pflanzen wuchsen »wie in einem Walde oder wie auf einem der Berge«, so ist klar, dass die Trümmer von einem Dichter »ewige Trümmer« genannt werden konnten. Für die makkabäische Zeit spricht endlich die Klage über die Lästerung Jahves durch die Feinde v. 10. 18. 22 verglichen mit I Mak 26 Dan 78. 25 1136. Der Psalm ist hienach gedichtet zwischen 168 und 165, dem Jahre der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus.

Metrum: Doppelvierer. Die mehrfachen Störungen des Metrums (v. 2. 4—7. 11. 12. 20. 21) treffen fast überall mit Störungen des Sinnes zusammen.

1 Die von Jahve geweidete Herde ist Israel, 7913 957 1003. 2 קָנִיתָ קָדְשׁ bei der Befreiung aus Ägypten. — In 2b ist ganz Israel als ein Stamm aufgefasst, den Jahve zu seinem besonderen Eigentum bestimmt hat; Jer 1016 5119. — Das letzte Glied ist noch von בָּרָךְ abhängig. הָרָה steht, wie öfter auch הָ, für עֲשֵׂה. Im Aramäischen ist dies durchgehender Sprachgebrauch, vgl. G-K 138g. 3 Der Sänger bittet Jahve »einzuschreiten«, über die Trümmer hinzuschreiten, und sie zu mustern. LXX haben weniger passend τὰς χεῖρας σου für עֲשֵׂה. — לִבְשֵׁי אֵת wird zu punktieren sein wie 7318. Die Alten haben das Wort meistens nicht verstanden. LXX ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν von שָׁוָה. Der Ausdruck »ewige Trümmer« wird erläutert durch I Mak 438. 4 Für מִנְעֵךְ haben viele Handschriften und LXX Targ. den Plural, wohl nach falscher Analogie von v. 8; gemeint ist jedenfalls der Tempel Thr 26. — Unter den Zeichen verstehn die Neueren meistens religiöse Symbole, wie Opferdienst, Räuchern u. dgl., und man erinnert daran, dass Sabbathfeier, Beschneidung u. s. w. verboten wurde, I Mak 145ff. Aber bei der vorangehenden und folgenden Schilderung des Wütens der Feinde im Tempel handelt es sich

- <sup>5</sup> 'Wüten' wie einer, der in die Höhe hebt  
im Waldesdickicht die Äxte (?).  
<sup>6</sup> 'Abgehauen ist' sein Schnitzwerk zumal;  
mit Beil und Hämmern zerschlagen sie.  
<sup>7</sup> Sie haben dein Heiligtum in Brand gesteckt,  
zum Boden entweiht die Wohnung deines Namens.  
<sup>8</sup> Sie sprechen in ihrem Herzen: »Ihre ganze Brut! —«;  
sie haben alle Gotteshäuser im Lande verbrannt.  
<sup>9</sup> Unsere Zeichen sehn wir nicht, kein Prophet ist mehr da,  
und niemand ist bei uns, der Kunde hat bis wann.  
<sup>10</sup> Bis wie lange, 'Jahvé', soll der Widersacher lästern,  
soll der Feind deinen Namen ewig schmähn?

augenscheinlich um konkrete Gegenstände. Daher wird an militärische Zeichen zu denken sein. Hier. *posuerunt signa sua in tropaeum*; Athanasius: *λέγει δὲ τὰ καλούμενα παρὰ τοῖς στρατεύμασι στήλα*. Solche Feldzeichen (vgl. Num 22) der Heiden an heiliger Stätte stehn zu sehn, musste für jeden Juden ein herzerbrechender Anblick sein. Das zweite *סמיה* betrachtet Athanasius als einfache Wiederholung, die dem Entsetzen über diesen Anblick Ausdruck geben solle. Wahrscheinlicher meint der Dichter: ihre Zeichen als Zeichen des Sieges. 5 Der Text steht nicht fest, s. JprTh 1882 S. 645. Jedenfalls schildert der Vers wie der folgende das gewaltsame Zertrümmern des Tempels. Die Feinde wüten in ihm wie die Holzhauer im Walde, vgl. Jer 46<sup>22. 23</sup>. *יָרַע* kann nur bedeuten: Er (der Feind) wird erkannt als einer der u. s. w. Aber diese Ausdrucksweise ist sehr gezwungen und unnatürlich. Hier. bezieht nach Sym. das Versglied noch auf die Feldzeichen: *manifesta desuper in introitu* (*בְּבִיטוֹת*); *introitus* auch LXX Aq. Theod. Syr.); dann aber steht 5b völlig abgerissen da. Targ. hat *יִצְלִי* (Dtn 25<sup>3</sup> für hebr. *הָקָה*) für *יִרַע*; danach möchte ich *יָרַע* lesen, vgl. v. 3. Aber damit ist, wie die fehlende Gliederung des Verses und das gestörte Metrum zeigt, höchstens ein Teil der Textverderbnis gehoben. Dasselbe gilt von v. 6. 6 *יָרַע* für *וְיָרַע* »und schon«. LXX Syr. haben statt dessen *ἐξέκοψεν*. Die mangelnde Gliederung des Verses und die ungewöhnliche Schreibung *יָרַע* machen es wahrscheinlich, dass in diesem Wort ein Fehler steckt; vielleicht ist *וְיָרַע* zu lesen, Jes 9<sup>9</sup>; wegen der Konstruktion vgl. G-K 145 k. — *סמיה* Hier. Targ. *sculpturas eius*, I Reg 6<sup>29</sup>; dagegen LXX Sym. Syr. *מִצְבֵּי*, und so noch Raschi, vgl. I Mak 4<sup>31</sup>. Das Suffix fassen die Ausleger neutrish: »das Schnitzwerk davon«, sachlich auf *מִצְבֵּי* v. 4 bezogen. 7 Zu der prägnanten Konstruktion *וְיָרַע* vgl. G-K 119 ee. Die Worte brauchen nicht zu besagen, dass der Tempel völlig abgebrochen wurde; schon das v. 5. 6 geschilderte Treiben war ein *הִלֵּל לְאֵרֶץ*. 8 *יָרַע* betrachten mit Luther mehrere Ausleger als Verbum »wir wollen sie plagen«, vom Qal *רָעָה* = *הִרָעָה*. Aber für das Suffix *־ם* ist Num 21<sup>30</sup> eine unsichere Parallele; der Ausdruck »plagen« ist im Zusammenhange zu schwach, und alle alten Versionen (LXX Sym. Hier. Targ.) ausser Syr. (*perdamus eos*) fassen das Wort als Nomen (*ἡ συγγένεια αὐτῶν posterī eorum*), was es sonst immer bedeutet. Es ist eine Aposiopese, zu der sich das Verb *יָרַע* 835 leicht ergänzt. Dass sich das Wüten der Feinde gegen den Nachwuchs richtet, ist ein Zeichen besonderer Grausamkeit und sehr erklärlich, wenn das ganze Volk vernichtet werden sollte. — *בְּיָדֵינוּ* können nicht Feste sein (LXX Theod. Hier.), da diese nicht verbrannt werden, sondern nur Häuser oder Räume, die gottesdienstlichen Zusammenkünften dienen, Aq. Sym. *συναγωγάς*. Eine Synagoge heisst freilich in der Mischna gewöhnlich *בְּיָדֵינוּ*, jedoch ist auch die Bezeichnung *בְּיָדֵינוּ* für Lehrhaus nicht selten s. Levy, vgl. auch v. 4 und Thr 26a. An die alten gesetzwidrigen Höhenkulte (*בְּמִית*) zu denken, ist unmöglich, weil deren Vernichtung für einen frommen Israeliten kein Anlass zur Klage sein konnte. 9 Unter den Zeichen versteht ein Teil der Ausleger Sabbath und Beschneidung als Zeichen des Bundes, Gen 17<sup>11</sup> Ex 31<sup>13. 17</sup>. Andere denken an die früher von den

- <sup>11</sup>Warum ziehst du deine Hand und deine Rechte zurück?  
heraus aus deinem Busen vertilge! (?)
- <sup>12</sup>Und 'Jahve' ist mein König von alters her,  
der Heilstaten vollbringt mitten auf der Erde.
- <sup>13</sup>Du hast durch deine Macht das Meer gespalten,  
hast zerbrochen die Köpfe der Ungeheuer auf dem Wasser;
- <sup>14</sup>Du hast zerschlagen die Köpfe des Leviathan,  
hast ihn zum Frass gegeben einem Volke: Wüstenbewohnern.
- <sup>15</sup>Du hast gespalten Quelle und Bach,  
du hast ausgetrocknet immerfliessende Ströme.
- <sup>16</sup>Dein ist der Tag, dein ist auch die Nacht,  
du hast aufgestellt Leuchte und Sonne,
- <sup>17</sup>Du hast alle Grenzen der Erde gesetzt,  
Sommer und Winter, du hast sie geschaffen.
- <sup>18</sup>Daran gedenke; der Feind lästert Jahve,  
und ein törichtes Volk verhöhnt deinen Namen.

Israeliten erlebten Wunder. — Die Klage, dass kein Prophet mehr da sei, ist zur Zeit des Jeremias und Ezechiel unerklärbar. Thr 29 und Ez 726 setzen ihr Vorhandensein voraus. Vgl. dagegen I Mak 927 446 1441. — נבואה ist Synonym zu נביא. Zu נבא vgl. 64. 11 Zu הַיָּמִים ist aus 11 b zu ergänzen אֶל הַיָּמִים; eigentlich: du steckst sie immer wieder in den Busen (das faltige Gewand). Der Ausdruck ist eine Metapher für untätig sein. הַיָּמִים eine Häufung des Ausdrucks wie 444. Im zweiten Gliede scheint wieder eine constructio praegnans vorzuliegen, vgl. Targ. *e medio sinu tuo educ et consume*. הַיָּמִים ohne Objekt wie 59<sup>14</sup>. Das Kethib הַיָּמִים scheint nur ein Schreibfehler zu sein. Übrigens ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch in v. 11 der Text korrupt. In v. 12a ist die fehlende Hebung vielleicht so herzustellen, dass man יְהוָה יִתְּנֶה לְיָמֵינוּ liest, vgl. Duhm. 12 Für לְיָמֵינוּ haben LXX, jedenfalls dem Sinne nach richtig, βασιλευς ἡμῶν. Die Gemeinde spricht. — בקרב הארץ wie Ex 818, nämlich so, dass alle Völker Zeugen sind. 13 הַיָּמִים LXX Hier. *draconum* Aq. *κητιῶν*. Gemeint sind Krokodile als Symbol der Ägypter, Jes 271 Ez 293. Anders KAT<sup>3</sup> S. 507. 511. — על הַיָּמִים weil die Köpfe aus dem Wasser hervorragen. 14 לְיָמֵינוּ ist von den הַיָּמִים nicht verschieden. Die Häupter bezieht das Targ. auf die Feldherren Pharaos. — Die Leichname wurden eine Speise der Schakale. עַם statt עַם bei konjunktivem Akzent. Von Tieren ist das Wort auch Prv 3025 gebraucht. עַם עַם steht als Apposition daneben: einem Volke, und was für einem! Einfacher ist der Ausdruck, wenn man ל vor עַם streicht: »dem Volke der Wüstenbewohner«. Aq. Quinta Targ. und die jüdischen Ausleger beziehn עַם auf das israelitische Volk, vgl. JprTh 1882 ad loc.; daran knüpft sich die talmudische Sage, dass Gott in der zukünftigen Welt den Frommen von dem Fleische des Leviathan ein Mahl bereiten wird, B. bathra 74. Wie alt diese Haggada ist, zeigt Theod., der λαῶ ἰψ̄ ἑσχάτω übersetzt. Vgl. auch IV Esr 652. Apoc. Baruch § 29. Wellh. will עַם (Frass) für עַם lesen. Das aramäische Wort kömmt im AT. nicht vor und wäre neben עַם eine Tautologie. Letzteres als Glosse zu streichen, verbietet aber das Metrum. 15 Vgl. Ex 176 Num 208. בקרב = du hast spaltend hervorgebracht. Im zweiten Gliede tritt dem Hervorbringen des Wassers in der Wüste das Austrocknen des Jordan gegenüber, Jos 3. Der Plural ist generisch gebraucht: Ströme wie der Jordan einer ist; ebenso Nah 27 vom Tigris. אֶרֶץ ist als Substantiv gebraucht, vgl. 7310. Das Wort steht im Gegensatz zu den im Sommer versiegenden Flüssen, daher nicht mit Sym. ποταμοὶς ἀρχαίους, sondern dem Sinne nach richtig Aq. Hier. Syr. Targ. *flumina fortia*. 16 Unter יָמֵינוּ verstehn Sexta Targ. den Mond als die Leuchte in der Nacht, vgl. LXX ἡλιον καὶ σελήνην; Hier. *luminaria* als Kollektivum. 17 Die Grenzen der Erde sind die, welche das Meer nicht überschreiten darf, Job 388f. 18 יָמֵינוּ beziehn die meisten Ausleger auf die im folgenden genannten



- <sup>19</sup>Gib dem Tiere nicht preis die Seele deiner Taube,  
das Leben deiner Elenden vergiss nicht für immer.
- <sup>20</sup>Blicke auf den Bund, denn angefüllt sind  
mit Erdendunkel die Wohnungen der Vergewaltigung (?).
- <sup>21</sup>Lass den Bedrängten nicht beschämt heimkehren;  
lass den Elenden und Armen deinen Namen preisen.
- <sup>22</sup>Auf, 'Jahve', führe deinen Streit,  
gedenke an die Schmach, die dir beständig von einem Toren widerfährt.
- <sup>23</sup>Vergiss nicht des Lärmens deiner Feinde,  
des Tobens deiner Widersacher, das beständig hinaufsteigt.

75. *Jahves Gericht.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, »Verdirb nicht«, ein Psalm, von Asaph ein Lied.

Schmähungen der Feinde; richtiger Olsh. auf das Vorhergehende. Der Satz: »der Feind lästert« gibt dann den Grund an, weswegen Jahve sich seiner früheren Machttaten erinnern soll, nämlich um durch ähnliche auch jetzt den Feind zum Schweigen zu bringen. 19 תַּחֲלֹלִים übersetzen LXX Hier. *bestiis*, Targ. *gentibus qui similes sunt ferae bestiae*, vgl. Ps. Salom. 133, wo die Römer *θηρία πορνόα* genannt werden. Es ist die alte Femininform, G-K 80f. Vielleicht ist mit 17 Codd. de Rossi תַּחֲלֹלִים auszusprechen. Mit תַּחֲלֹלִים im zweiten Gliede bildet es ein Wortspiel; daher ist die von LXX Hier. befolgte Vokalisation תַּחֲלֹלִים wohl nicht vom Dichter beabsichtigt. — Die schwache und unschuldige Turteltaube ist das Symbol des wehrlosen Volkes. Die Versionen erkennen das Wort תַּחֲלֹלִים freilich nicht an. LXX Syr. *ἐξομολογουμένην σοι* = תַּחֲלֹלִים 76<sup>11</sup>; Sym. Hier. Targ. in merkwürdiger Übereinstimmung *eruditam lege tua* mit Anspielung auf die תַּחֲלֹלִים. Vermutlich liegt dieser Übersetzung wieder eine Haggada zu Grunde. 20 LXX *εις την διαθήκην σου* = תַּחֲלֹלִים. Schrader und Budde lesen תַּחֲלֹלִים statt תַּחֲלֹלִים, vielleicht richtig. — Das folgende wird meistens übersetzt: »Denn angefüllt sind die dunkeln Stätten (die Schlupfwinkel) des Landes mit Wohnungen der Gewalttat«. Aber wie können die Schlupfwinkel, in denen die Israeliten sich verbergen, mit Wohnungen angefüllt werden? Sym. *ὅτι ἐπλήσθησαν τοῦ σκοτασμοῦ τῆς γῆς αἱ κατοικήσεις ἐν αἷς ἀδικεῖ[ται]*. Dies gibt jedenfalls einen Sinn. Finsternis ist ein Bild des Unglücks Jes 42<sup>16</sup>; aber freilich bleibt der Zusatz תַּחֲלֹלִים befremdlich, und der in der Übersetzung »Erdendunkel« zum Ausdruck gekommene Begriff ist wohl zu modern. Auch hier scheint der Text korrumpiert zu sein, zumal da auch der Versbau holprig ist. 21 ישׁב vom Gebet vor Gottes Thron. 22 Wegen des Tones in קִרְבָּה und קִרְבָּה vgl. G-K 72s. — וְכִי gehört zu הַרְשֵׁתָהּ, nicht zu וְכִי.

## 75

Der Psalm ist das Gegenstück zu dem verzweifelnden Gebet in Ps 74. Jahve hat Wunder für die Seinen getan, und diese statten ihm dafür ihren Dank ab v. 2. Der Dichter führt darauf Jahve selbst redend ein mit der Erklärung, dass Er zur rechten Zeit eingreift; denn wenn alles verloren zu sein scheint, hat Er dafür gesorgt, dass die ewigen Ordnungen des Rechts nicht umgestürzt werden v. 3. 4. Darum mahnt der Sänger die gottlosen und rasenden Feinde, von ihren Angriffen abzustehn; denn Israel harret nicht auf menschliche Hilfe, sondern weiss, dass Gott selbst Gericht übt, den Schwachen erhöht und den Starken erniedrigt und dem Gottlosen seinen Zornesbecher reicht 5—9. Darum jubelt und spielt Israel seinem Gott. Es weiss, dass es die Gottlosen vernichten wird, und ist stolzen Mutes im Bewusstsein seiner Kraft v. 10. 11.

Ältere (Theodor) und neuere Ausleger haben den Psalm auf die Niederlage der Assyrer zur Zeit des Hiskias gedeutet; Rudinger (zweifelnd), Hitzig, Olsh., Reuss auf die ersten Erfolge der Makkabäer unter Judas. Stade denkt an das Gericht der messianischen Zeit, durch das Israel zu seinem Recht kommt. Zweifellos ist, dass die



<sup>7</sup>Denn nicht vom Aufgang und nicht vom Niedergang  
und nicht von der bergigen Wüste —

<sup>8</sup>Sondern 'Jahve' ist Richter;

diesen erniedrigt und jenen erhöht er.

<sup>9</sup>Denn ein Becher ist in Jahves Hand mit schäumendem Wein voller  
[Mischung.  
Und er schenkt davon; ja seine Hefen schlürfen, trinken alle Gottlosen  
[der Erde.

<sup>10</sup>Ich aber 'jubele' ewiglich,

will spielen dem Gott Jakobs;

<sup>11</sup>Und alle Hörner der Gottlosen will ich abschlagen;  
hoch sollen ragen die Hörner des Gerechten!

den Parallelismus (למרים) als die ursprüngliche erwiesen. Auch im Psalm ist der Fels Israels gemeint, Jes 30<sup>29</sup> Dtn 32<sup>4, 37</sup> Hab 1<sup>12</sup>. Derselbe Fehler findet sich Hab 3<sup>13</sup>. Aq. Sym. Qu. Hier. Syr. Targ. בַּצְוֹרֵי. 7. 8 Die Warnung des 6. Verses wird damit begründet, dass Israel seine Hülfe und den Rächer für die ausgestossenen Lästerungen nicht von Menschen erwartet, da vielmehr Jahve selbst der Richter und Rächer sein wird. v. 7 ist eine Aposiopese; zu ergänzen ist etwa קָרַב אֶרְצָהּ, vgl. 121<sup>1, 2</sup>. Neben Osten und Westen bezeichnet die bergige Wüste den Süden Palästinas. Dass der Norden nicht mit genannt ist, wird daraus zu erklären sein, dass der lästernde Feind aus dieser Richtung gekommen ist, vgl. Dan 8<sup>4</sup> und Delitzsch. — Die obige Erklärung von קָרַב הָרִים wird durch die Versionen (ausser Targ.) bestätigt, die *a solitudine montium* übersetzen. Auf Grund einer von Qimchi und durch Hss. bezeugten Lesart קָרַב (mit Qames), die auch der Umschreibung des Targum zu Grunde liegt, haben einige Ausleger קָרַב für den Inf. Hif. von קָרַב angesehen und übersetzt: »und nicht von der Wüste kommt Erhöhung« d. i. Errettung. Aber unmöglich kann die Wurzel קָרַב in v. 7 einen ganz andern Sinn haben, als in v. 8. Der Vokalisation קָרַב liegt die Auffassung des Targum zu Grunde, das hier vier Himmelsgegenden finden zu müssen glaubte und daher קָרַב קָרַב als zwei asyndetisch nebeneinander stehende Ortsbezeichnungen auffasste: Wüste, d. i. die syrische Wüste im Norden; Berge, d. i. das idumäische Bergland. Vielleicht ist mit Wellh. zu lesen קָרַב הָרִים. 9 Die richterliche Tätigkeit Jahves wird veranschaulicht unter dem Bilde des Zornesbeckers, den er den Heiden reicht, und den sie bis auf die Hefe austrinken müssen, vgl. zu 60<sup>5</sup>. Dasselbe Bild braucht ein bei Rosenmüller angeführter arabischer Dichter: »Wir haben den Becher des Todes den Hudheiliten zu trinken gegeben, dessen Hefen Verwirrung und Schmach und Verachtung sind«. — קָרַב fassen alle alten Übersetzer als nähere Bestimmung zu נַחַךְ (*σῖνος ἄκρατος* u. dgl.), und Aq. (*ἀστυροῦ*) gebraucht dasselbe Wort wie Dtn 32<sup>14</sup> für נַחַךְ. Entweder ist קָרַב als Relativ zu fassen: »Wein, welcher schäumt«, oder es ist נַחַךְ קָרַב zu lesen. Das Waw ist das Waw concomitantiae wie Job 41<sup>12</sup> G-K 154 Fussnote b. — Da כּוֹס durch das darauf bezügliche קָרַב als Feminin erwiesen ist, kann כּוֹס nicht mit LXX Hier. auf den Becher bezogen werden, sondern nur auf den Wein. קָרַב bezeichnet daher den aus Gewürzen und sonstigen Zutaten bestehenden Zusatz zum Wein, durch den er kräftiger und berauschender gemacht wurde. — קָרַב auf den Wein zu beziehn. LXX ἐκ τούτου εἰς τοῦτο = קָרַב אֶל כּוֹס, vgl. Jer 25<sup>17, 32</sup>. Darunter müssten die verschiedenen Völker verstanden werden, denen der Becher gereicht wird. Jedoch passt zu dieser Auffassung nicht das Verbum קָרַב. — Für אָרַב liest Wellh. אָרַב. 10 Bei אָרַב »ich verkünde« fällt das Fehlen des Objekts auf; auch würde man den Kohortativ אָרַב erwarten, vgl. Luther. LXX ἀγαλλιάσομαι lasen אָרַב, was auch besser zum Parallelismus passt. 11 Der Wechsel des Duals קָרַבִּים und des Plurals קָרַבִּים scheint in Bezug auf den Sinn bedeutungslos zu sein. — צְרִיק geben Theod. Syr. Targ. dem Sinne nach richtig durch den Plural *δικαίων* wieder; gemeint sind die Israeliten.



76. *Siegelied.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Psalm, von Asaph ein Lied.

<sup>2</sup>'Jahve' ist in Juda bekannt,  
in Israel ist sein Name gross;

<sup>3</sup>Und in Salem erstand seine Hütte,  
seine Wohnung auf Zion.

<sup>4</sup>Dort zerbrach er die Blitze des Bogens,  
Schild und Schwert und Krieg. Sela.

<sup>5</sup>'Furchtbar' bist du, herrlich,  
herab von den 'ewigen' Bergen.

## 76

Ein Siegeslied auf den Gott, der auf Zion thront und seiner Feinde Trutz zersplittert hat. In der noch nicht von Origenes bearbeiteten LXX führte der Psalm die Überschrift *πρὸς τὸν Ἀσάφιον*; in Übereinstimmung damit beziehn ihn die meisten Ausleger auf die Niederlage Sanheribs II Reg 19 Jes 37. Nach Inhalt und Ton ist er nahe verwandt mit Ps 46. 48. Unter der Voraussetzung, dass die Ähnlichkeit auf Nachahmung beruht, hat Rudinger ihn auf einen Sieg der Makkabäer bezogen, und ihm sind Hitzig und Olsh. gefolgt. Jedoch sieht der kraftvolle Psalm nicht wie eine Nachahmung aus. Andererseits ist der starke Aramaismus in v. 6 im Zeitalter des Jesaias sehr auffallend. Stade deutet den Psalm auf das messianische Weltgericht.

Metrum: Doppeldreier; v. 6a Dreier; v. 6b. 8 Seehser; v. 12 Doppelvierer, aber wohl nicht ursprünglich.

v. 2—4 Jahve wird gepriesen als bekannt unter seinem Volk (v. 2), unter dem er seine Wohnung aufgeschlagen hat (v. 3), und das er gegen die Angriffe der Feinde geschützt hat (v. 4). 3 *Salem* ist abgekürzt aus Jerusalem, vgl. Gen 14<sup>18</sup>; ähnliche Abkürzungen s. bei Rosenmüller. Der jetzige Name Jerusalems, *el-Quds* ist Abkürzung von *béth el-Quds*. 4  $\text{שָׁמַיִם} = \text{שָׁמַיִם}$  II Reg 23<sup>8</sup> al. Die Worte können schwerlich etwas anders sagen, als dass Jerusalem der Schauplatz der feindlichen Niederlage war. Vielleicht ist  $\text{שָׁמַיִם}$  auszusprechen und dies zu v. 3 zu ziehn: »und seine Wohnung stellte er auf Zion auf«. —  $\text{רֶשֶׁת קַשָׁת}$  übersetzt Hier. nach Sym. *volatilia arcus*, ebenso Rashi unter Hinweis auf 915. In einer bei Rosenmüller angeführten Stelle des Schah nameh heissen die Pfeile allerdings »starke Adler«; aber  $\text{רֶשֶׁת}$ , im Phönizischen ein mit Apollo identischer Gott, bedeutet die Flamme. Auch dieser Tropus für den Pfeil findet sich in der genannten Stelle des Schah nameh: »Starke Adler habe ich erregt, Pfeile, den Flammen gleich, habe ich auf ihn geschüttet«. Die Pfeile sind so genannt, weil sie schnell wie der Blitz dahinfahren. Houtsma (ZATW 1902 S. 329) will lesen:  $\text{קַשָׁת הַשָּׁמַיִם}$ , und meint,  $\text{מִלְחָמָה}$  sei nicht, wie gewöhnlich angenommen, metonymisch für  $\text{מִלְחָמָה}$  gebraucht, sondern bezeichne eine Waffe des Gewittergottes: »Jahve hat den Reßbogen und die sonstige alte Waffenrüstung abgelegt und zerbrochen; er ist in den Augen der Seinigen ein anderer Gott geworden«. Allein v. 5 ff. zeigt aufs deutlichste, dass Jahve die Waffenrüstung keineswegs abgelegt und zerbrochen, sondern sie grade aufs energischste gebraucht hat. 5  $\text{נֹרָא}$  Part. Nif. nur hier. So Sym. Syr. *ἐπιφανής εἶ*. Die übrigen Übersetzungen haben anders gelesen; Aq. *φανισμός*, Hier. *lumen* =  $\text{נֹרָא}$ , LXX *φανίζεις* =  $\text{נֹרָא}$  Ex 13<sup>21</sup>; Theod. *φοβερός*, und so Targ. alternativ *fulgens terribilis* =  $\text{נֹרָא}$ . Mit Rücksicht auf v. 8 und das zweifelhafte Nifal von  $\text{נֹרָא}$  wird dies als die ursprüngliche Lesart anzusehn sein. Ebenso wie im Psalm steht Ex 15<sup>11</sup>  $\text{נֹרָא}$  und  $\text{נֹרָא}$  nebeneinander. —  $\text{נֹרָא}$  in  $\text{מִהַרְרֵי}$  verstehn alle Alten mit Recht als Präposition: »von . . . herab«. Jahve schaltet von den Bergen herab, auf denen er thront. —  $\text{מִהַרְרֵי}$  deutet Theod. nach Ez 17<sup>9</sup>: »fruchtbringende Berge« (*ἀπὸ ὀρέων καρπιμῶν*); jedoch kann

- <sup>6</sup>Ausgezogen wurden die trotzigen Streiter;  
 Sie sind entschlummert zu ihrem Schlaf, und allen Helden versagte der Arm.  
<sup>7</sup>Von deinem Schelten, Gott Jakobs,  
 ward betäubt so Wagen wie Ross.  
<sup>8</sup>Du, du bist furchtbar, und wer kann vor dir bestehn, sobald du zürnst?  
<sup>9</sup>Vom Himmel her liessst du das Urteil hören;  
 die Erde fürchtete sich und ward stille,  
<sup>10</sup>Als 'Jahve' zum Gericht aufstand,  
 allen Elenden auf Erden zu helfen. Sela.  
<sup>11</sup>Denn des Menschen Grimm muss dich preisen,  
 . . . . .

weder זָרָה so gebraucht werden, noch würde das Prädikat der Fruchtbarkeit hier Anwendung finden können. Nach der von Aq. Sym. Hier. Targ. gegebenen Übersetzung ἀπὸ ὀρέων θήρας erklären die Neueren meistens: Berge oder Burgen(?), auf denen die Beute (des siegreichen Gottes) aufgespeichert ist. Uud wenu der Text richtig ist, wird kaum eine andere Erklärung übrig bleiben. LXX ἀπὸ ὀρέων αἰωνίων haben gelesen זָרָה, und vermutlich hat Hitzig recht gesehn, wenn er in dem jetzigen זָרָה eine falsche Glosse für ursprüngliches זָרָה erblickt. Letzteres Wort bedeutet sowohl Ewigkeit wie Beute, vgl. Hab 36 und Gen 4927. Die ewigen Berge sind die Berge Jerusalems. — v. 5 hat eine Hebuug zu wenig. Vielleicht ist יהיה hinter אלה oder vor מהררי ausgefallen. — 6 אֶרְוֹלָה eine aramaisierende Form für אֶרְוֹלָה, G-K 54a; das Hithpael (Ethpael) hat, ebenfalls nach aramäischem Sprachgebrauch, passive Bedeutung. Die trotzigeu feindlichen Krieger wurden erschlagen und ihrer Waffen und Kleider beraubt. In dem Ausdruck לֵב אֶרְוֹלָה kömmt das Herz als Sitz des Mutes in Betracht. — Der Schlaf ist der Todesschlaf, Jer 5139. — Das letzte Glied lautet wörtlich: und nicht fanden alle Kriegshelden ihre Hände. Aber זָרָה hat seine eigentliche Bedeutung hier wie Jos 820 ganz verloren und ist soviel wie זָרָה Kraft, vgl. zu 7324. זָרָה bedeutet im Aramäischen »vermögen«. 7 Wagen und Ross steht metonymisch für die auf ihnen fahrenden oder reitenden Krieger. 8 זָרָה wie Rt 27 זָרָה. Grätz schlägt vor זָרָה »wegen der Stärke deines Zornes«. 9 Das Urteil, das Jahve vom Himmel her hören liess, war sein Eingreifen zu Gnunsten seines Volks und die Vernichtung der Feinde. — Als Jahves Sitz erscheint hier der Himmel, während es v. 3. 5 Zion war. Diese zweifache Vorstellung ging auch 6818. 19. 34f. neben einander her. — 9b ist die Folge von 9a. 11 Der Vers begründet oder erläutert den Gedanken von 9. 10, dass die feindliche Welt ruhig wird, wenn Jahve sich zum Gericht erhebt. Auch der Grimm des Menschen muss Jahve preisen, nämlich dadurch, dass er verstummt, wenn Jahve sich erhebt. So dient alles menschliche Toben nur dazu, Jahves Allmacht in um so hellerem Lichte erscheinen zu lassen. — Das zweite Glied ist sehr dunkel. Mit dem Targum verstehn viele Ausleger זָרָה von dem Zorn Jahves, und Hitzig erblickt in dem ganzen Satze eine Zeitbestimmung zu 11a: »wenn du dich mit dem Reste (deines) Grimmes umgürtest«, nämlich um die Feinde zu veruichten. Der Plural זָרָה (Prv 2224) ähnlich wie זָרָה. Dafür dass der Zorn in den beiden Versgliedern auf verschiedene Personen bezogen werden könne, verweist Hitzig auf Apk 1118. Aber es ist nicht recht klar, weswegen der Dichter von einer זָרָה des Zornes Jahves spricht. Deshalb haben andere זָרָה vom menschlichen Zorn verstanden und übersetzt: du gürtest d. i. schmückst dich mit dem Rest ihres Zornes. Auch dies ist wenig befriedigend. Nach LXX, die für זָרָה ἐορτάσει σοι haben, wollte Ewald lesen זָרָה im Sinne von זָרָה »wird dir Feste feiern«, ein zu gezwungener Gedanke. Graetz konjiziert: זָרָה זָרָה זָרָה »Denu Hamath in Aram wird dich bekennen, das Überbleibsel von Hamath wird erbeben«. Er verweist wegen Hamaths auf Zeh 92 und auf II Reg 169, aus welcher Stelle er schliesst, dass bei der Deportation der Eiuwohner von Damaskus durch Tiglath Pileser auch von

- <sup>12</sup>Gelobt und bezahlt die Gelübde Jahve, eurem Gott;  
 alle, die rings um ihn her sind, sollen Gabe bringen dem Furchtbaren,  
<sup>13</sup>Der den Übermut der Fürsten abmägt,  
 furchtbar den Königen der Erde ist.

77. *Gebet in grosser Not.*

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler, nach Jeduthun, von Asaph ein Psalm.  
<sup>2</sup>Rufen will ich zu 'Jahve' und schreien,  
 rufen will ich zu 'Jahve', dass er auf mich höre.  
<sup>3</sup>In der Zeit meiner Not suche ich den Herrn;  
 meine Hand ist ausgestreckt in der Nacht und wird nicht müde;  
 Meine Seele will sich nicht trösten lassen.

Hamath nur ein Rest zurückblieb. Man sieht aber nicht ein, weshalb grade diese dezimierte Stadt als Repräsentant der zukünftigen Bekenner Jahves genannt sein sollte. Vgl. noch ZATW 1896 S. 324. 12 Die Israel zuteil gewordene Hülfe ist ein Anlass zum Dank für Israel selbst; zugleich aber veranlasst diese Rettungstat die Heiden, dem starken Gott Israels huldigend zu nahen. Im ersten Gliede wendet sich die Aufforderung an Israel; im zweiten an die beuachbarten heidnischen Völker. כל סביביו ist von der Akzentuation richtig als Subjekt zum folgenden gezogen. Das Suffix in סביביו geht auf Jahve, der in Israels Mitte thront. »Die um ihn her sind« sind also diejenigen, welche in Israels Umgebung wohnen. — יִיָּאָה ist Jes 8<sup>13</sup> der Gegenstand der Furcht, dort freilich mit dem Suffix »euer Schrecken«. LXX Hier. übersetzen *terribili* wie v. 8. 13 Zu יִיָּאָה vgl. Apk 14<sup>18</sup>. 19. יִיָּאָה wird soviel wie יִיָּאָה Prv 16<sup>18</sup> sein, vgl. Job 15<sup>13</sup>.

77

Der Sänger ringt im Gebet mit Jahve und mit sich selbst. Immer aufs neue versucht er, den Frieden der Seele zu gewinnen, aber er kann nicht zur Ruhe und zum Frieden kommen. Da erinnert er sich selbst und seinen Gott an dessen frühere Taten für sein Volk; er erinnert daran, wie Jahve Israel in früherer Zeit mit kraftvollem Arm aus Ägypten befreit und es durch Moses und Aaron geleitet hat. Durch die Erinnerung an die Vorzeit will er die Nöte der Gegenwart überwinden.

Es ist anerkannt, dass es sich in dem Psalm nicht um die persönlichen Verhältnisse des Dichters handelt, sondern dass er im Namen des Volkes spricht. Der Hinweis auf die Erlösung aus Ägypten genügt als Beweis hierfür. Aber freilich muss der Dichter die Not seines Volks aufs tiefste empfunden haben, um in der Weise, wie er es getan, dem Ausdruck zu geben, was die Herzen aller seiner Zeitgenossen erfüllte. Theod. v. Mops. hat den Psalm auf die Nöte nach dem Exil gedeutet, und weiter herabzugehen liegt keine Veranlassung vor. Jedenfalls ist er später als Hab 3, da v. 17—20 des Psalms mehrfache Anklänge an Hab 3<sup>10</sup>. 11. 15 enthalten, vgl. Hitzig und Hupf.

Den abrupten Schluss und das Fehlen jeden Hinweises auf die Gegenwart am Ende des Psalms erklären Rosenmüller u. a. daraus, dass er nicht vollständig erhalten ist, während Tholuk der Ansicht ist, dass der Dichter sein Lied nicht zu Ende geführt hat. Aber so gut wie Ps 78 plötzlich mit David schliesst, konnte es dem Dichter von Ps 77 genügen, nur die grosse Zeit des Auszuges aus Ägypten als Gegebild der jetzigen gedrückten Lage aufzurollen.

Metrum: Doppeldreier. Der einzige Doppelvierer v. 3ab wird auf irgend einem Fehler beruhen. v. 3c. 17c. 18c. 19c. 20c einfache Dreier.

2 Wegen des Kohortativ יִיָּאָה kann der Vers nicht mit LXX Hier. (*voce mea ad deum clamavi . . . et exaudivit me*) als Aussage aufgefasst werden, was der Sänger getan hat, sondern was er tun will: der Sänger ummt sich vor zu beten. Zu קִיָּאָה ist



- <sup>4</sup> Ich will 'Jahves' gedenken und seufzen,  
will sinnen, — und mein Geist verschmachtet. Sela.
- <sup>5</sup> Du hältst meiner Augen Lider;  
ich bin verstört und sprachlos.
- <sup>6</sup> Ich denke nach über die Tage der Vorzeit,  
der längst vergangenen Jahre 'gedenke ich'.
- <sup>7</sup> Mein Saitenspiel ist in der Nacht bei mir;  
ich sinne, und es forscht mein Geist.
- <sup>8</sup> Wird der Herr denn für ewige Zeiten verstossen  
und nie mehr gnädig sein?
- <sup>9</sup> Ist seine Huld für immer zu Ende?  
hat die Verheissung aufgehört für Geschlecht und Geschlecht?
- <sup>10</sup> Hat Gott denn vergessen gnädig zu sein?  
oder im Zorn sein Erbarmen verschlossen? Sela.
- <sup>11</sup> Da sprach ich: »Das ist meine Wunde,  
dass die Rechte des Höchsten sich geändert hat«.
- <sup>12</sup> Ich verkünde die Taten Jahs,  
denn ich will deines Wunders in der Vorzeit gedenken

ein Verb wie »erschalle« zu ergänzen. — וְהִזְעִיק ist Perf. cons., G-K 63o. — Statt אֲלִי lies des Metrums wegen לִי. **3** Das Perfekt דָּרַשְׁתִּי dient zum Ausdruck der erfahrungsmässigen Tatsache, G-K 106k. Was der Sänger allezeit in der Not getan hat, das tut er auch jetzt. — נִירָה Sym. ἐξίστατο, Hier. *extenditur*. Das Wort wird Thr 349 vom Auge gebraucht, das unaufhörlich Tränen vergiesst. Targ. setzt auch hier das Auge statt der Hand ein, während LXX ἐναντίον αὐτοῦ נִירָה lasen. Im Syrischen bedeutet נִירָה »in die Länge ziehn«, von wo aus die Bedeutung »ausgestreckt sein« nämlich zum Gebet, sich rechtfertigen lässt. **4** Die Seele hat die ersehnte Ruhe noch nicht gefunden. Daher richtet der Sänger aufs neue seine Gedanken auf Gott, wenn auch unter Seufzen. Wegen der Form וְהִזְעִיק vgl. zu 572. **5** Vor Kummer ist der Sänger schlaflos (vgl. v. 3. 7), und Gott ist es, der ihn nicht schlafen lässt. Weniger gut lasen Sym. Hier. אֶתְהַוָּה. **6** In dieser schlaflosen Unruhe denkt der Sänger über Jahves frühere Taten für Israel nach; er leitet damit das Thema des zweiten Teils v. 12 ff. ein. — אִזְכִּירָה ist mit LXX Sym. Syr. aus v. 7 zu v. 6 zu ziehn, und v. 7 der Haupttrenner zu לִבִּי zu setzen. **7** Von der schönen Vergangenheit will der Sänger zu seinem Troste zu der Harfe singen. — Statt וְהִזְעִיק (so auch Aq. Targ.) lasen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. וְהִזְעִיק (*persecutabam animum meum*). Das Imperf. consec. drückt die Folge des eben ausgesprochenen Entschlusses aus. **8—10** Diese Verse bilden den Inhalt des Forschens. Die Fragen haben den Sinn, dass es doch nicht so sein könne. **9 אֶמְצֵא ist das Verheissungswort, wie sonst אֶמְצֵא. Nestle liest אֶמְצֵא wegen des Parallelismus. **10** הִנֵּיתִי Inf. von הִנֵּן nach Analogie der Verba הִנֵּן, G-K 67r. **11** Der viel erklärte Vers wird von Hier. und der Hauptsache nach ebenso von Aq. Sym. Theod. Quinta Syr. Targ. wiedergegeben: *et dixi: imbecillitas mea est haec, commutatio dexterarum excelsi*. הִלֵּיתִי von הִלֵּן wie הִנֵּיתִי v. 10, eigentlich: das Verwundetsein, vgl. Sym. τρωσῆς μου. Aq. ἀρρωστία μου und Hier. *imbecillitas mea* sprachen הִלֵּיתִי aus. הִיא ist Neutrum und weist auf 11b hin. Das Forschen hat den Sänger zu der Erkenntnis geführt, dass der Grund seines Leidens in einer Änderung des Verhaltens Jahves zu Israel besteht. Jahves früher so starke Rechte scheint schwach geworden zu sein. Darum preist er von v. 12 an Jahves frühere Taten für sein Volk, um ihn dadurch zu bewegen, auch jetzt wieder wie in alter Zeit zu handeln. Mehrere neuere Ausleger haben שָׁנִיתִי als Plural von שָׁנָה angesehen. Delitzsch übersetzt: »drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das, Jahre der Rechten des Höchsten«, und erläutert: »es sind Jahre . . ., welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe, gestaltet und mir zugemessen hat«. Es ist aber bedenklich, שָׁנִיתִי anders zu fassen als die gesamte alte Tradition; auch LXX haben ἀλλοίωσις. **12** Nun folgt**

- 13 Und über all dein Tun nachdenken  
 und über deine Werke sinnen.  
 14 'Jahvé', hehr ist dein Weg;  
 wer ist ein grosser Gott wie 'Jahvé'?  
 15 Du, du bist Gott, bist ein Wundertäter;  
 du hast deine Macht unter den Völkern kund getan;  
 16 Du hast dein Volk mit dem Arm erlöst,  
 die Söhne Jakobs und Josephs.  
 17 Die Wasser sahen dich, 'Jahvé',  
 die Wasser sahen dich, bebten,  
 Und es zitterten die Fluten.  
 18 Die Wolken strömten Wasser,  
 die Himmelswolken donnerten,  
 Und deine Pfeile fuhren hin und her.  
 19 Es erschalle der Donner deines Rades;  
 Blitze erleuchteten den Erdkreis,  
 Die Erde erbebte und schwankte.  
 20 Durch das Meer . . . ging dein Weg,  
 deine Pfade durch grosse Wasser,  
 Und deine Spuren wurden nicht erkannt.  
 21 Du führtest dein Volk wie eine Herde  
 durch Moses und Aarons Hand.

die Verkündigung der früheren Taten Jahves. Das Qere אָזְכִיר wird freilich von allen alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) bestätigt, aber das Kethib אֶזְכִיר gibt einen weit besseren Sinn, vgl. Jes 63<sup>7ff.</sup> — אֶזְכִיר gehört nicht zu אִזְכִיר sondern zu אֶזְכִיר. 13 יָהוָה ist Perf. consec. 14 Der Weg Jahves ist sein Walten. — קָדֵשׁ ist hier nicht die sittliche Heiligkeit, sondern die Majestät Jahves, die sich in der Erlösung seines Volkes offenbarte. Parallel damit steht גִּבּוֹר, vgl. Ex 15<sup>11</sup>. — Für כְּאֵלֹהִים haben LXX ὁ θεός ἰμῶν, Targ. »wie der Gott Israels«. Der Dichter schrieb כִּי־הוּא. 15 הָאֵל ה' ὁ θεός, d. i. der wahre Gott; vgl. das Schibboleth des Islam *la ilaha ill' allahu* = οὐκ ἔστι θεός εἰ μὴ ὁ θεός. — אֵלֹהִים ist nicht nähere Bestimmung zu אֵלֹהִים, denn dann müsste es den Artikel haben, sondern zweites Prädikat zu אֵלֹהִים. Einfacher wird der Satz, und das Metrum gewinnt, wenn man mit Wellh. אֵל (ohne ה) liest: »Du bist ein Gott, der Wunder tut«. Möglich wäre auch אֵלֹהִים הוּא, worin הוּא nach aramäischer Weise zur Verstärkung von אֵלֹהִים dient. 16 אֲנִי בְּיַמֵּי יוֹסֵף 136<sup>12</sup> Ex 66. Vgl. auch zu 73<sup>24</sup>. — Die Söhne Jakobs und Josephs sind das Volk selbst. Joseph ist nach dem Targum neben Jakob deswegen genannt, weil er als Erhalter der Israeliten in Ägypten gleichsam ihr zweiter Vater wurde. Andere denken einfach an Ephraim und Manasse. 17 Die Wasser des roten Meeres gerieten in Beben, als Jahve in furchtbarer Gewittererscheinung nahte, um sein Volk hindurchzuführen. אֵלֹהִים ganz wie 114<sup>3. 5</sup>. — אֵלֹהִים für אֵלֹהִים. 18 Die Theophanie in der Form des Gewitters. אֵלֹהִים Aq. Hier. Targ. *excusserunt (a)quas nubila*); es ist nicht Pual sondern Poel, G-K 55b. — Der Plural אֵלֹהִים von אֵלֹהִים nur hier; die Blitze sind gemeint. 19 אֵלֹהִים erklären die Neueren als Wirbelwind, was nicht erweislich ist; dagegen alle Alten (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als Rad; Hier. *vox tonitruī tui in rota* mit der Erläuterung: *quod ad similitudinem sonitus rotae tonitrua mugiant*. Es ist das Rad oder die Räder (Sym. *ἐν τοῖς τροχοῖς*) des göttlichen Kriegswagens gemeint, deren Rollen den Donner verursacht, vgl. Hab 3<sup>8</sup> Jo 2<sup>5</sup>. Wörtlich: »Horch, dein Donnern mit dem Rade«. 20 Im ersten Gliede fehlt eine Hebung. Hinter אֵלֹהִים scheint ein Wort ausgefallen zu sein, vgl. den Pasek. Targ. ergänzt בְּיַמֵּי יוֹסֵף »durch das Schilfmeer«; doch genügt das nicht. — Den Plural אֵלֹהִים bezengen mit dem Kethib LXX Syr. Hier. Der Singular (Qere und Targ.) ist wohl nur durch den vorhergehenden

78. *Warnender Rückblick auf Israels Geschichte.*<sup>1</sup> Maskil von Asaph.

Vernimm, mein Volk, meine Lehre,  
neigt euer Ohr den Worten meines Mundes.

<sup>2</sup> Ich will meinen Mund mit einem Spruch auf tun,  
will Rätsel aus der Vorzeit hervorsprudeln lassen.

<sup>3</sup> Was wir gehört haben und erfahren,  
und unsere Väter uns erzählten,

Singular דָּרַר veranlasst. — Die Fussspuren wurden nicht erkannt, weil sie durch das Wasser gingen; der Satz dient dazu, das Wunderbare des Durchzuges hervorzuheben.

## 78

Der Dichter führt seinen Zeitgenossen die alte Geschichte Israels zur Warnung und Ermahnung vor. Nach einer Einleitung, welche die Aufmerksamkeit erweckt und in die Nennung des Themas ausläuft (v. 1—8), behandelt er zunächst eine erste Reihe von Wundern, die beim Auszuge aus Ägypten stattfanden: Durchzug durch das rote Meer, Leitung durch Wolke und Feuersäule und Wasserspendung in der Wüste 9—16. Trotzdem sündigte das Volk weiter und zweifelte an Jahves Allmacht. Manna und Wachteln gaben den Beweis derselben, zugleich mit ihm brach das Strafgericht über Israel herein 17—31. Dennoch fuhr es fort zu sündigen; wohl wandten sie sich in der Not bittend an ihren Gott, aber ihr Herz hielt nicht fest zu ihm, und nur der Barmherzigkeit Jahves war es zu verdanken, dass sie nicht ganz vernichtet wurden 32—39. Jahves Barmherzigkeit und Israels Undank wird nun weiter an den ägyptischen Plagen und der Führung des Volkes nach Kanaan dargetan 40—55. Auch hier sündigte Israel weiter; daher gab Jahve seine Wohnstätte in Silo auf und überlieferte das Volk den Feinden 56—64. In der grössten Not aber erhob er sich wieder, schlug die Feinde, erwählte den Zion an Silos statt als seinen Wohnsitz und liess das Volk durch David, seinen Auserwählten, weiden 65—72.

Nahe verwandt mit unserm Psalm sind Ps 105—107. Die Verwendung der alten Geschichte zu erbaulichen Zwecken findet sich allerdings schon bei Hosea, gehört aber in dieser Ausführlichkeit gewiss erst der nachexilischen Zeit an, in der die geschichtlichen Bücher und besonders der Pentateuch abgeschlossen vorlagen. Die Darstellung der ägyptischen Plagen im Psalm weicht von der im Exodus eingehaltenen Reihenfolge ab. Delitzsch und Cheyne meinen daher, der Dichter habe die jahvistische Erzählung (JE) benutzt, und Rothstein (in ZwTh 1900) wandelt dies dahin ab, dass der Psalm lediglich J voraussetze. Die äusserste zeitliche Grenze nach unten für sein Entstehen sei das Exil. Duhm dagegen setzt ihn in die Zeit des Johannes Hyrkanus und bezieht ihn auf die Samaritaner.

Metrum: Doppeldreier; v. 20 a. 31 a. 38 a. 45. 56 Sechser; 31 b. 49 c. 50 c. 55 c einfache Dreier; 5 cd. 33. 46—48 Fünfer; 12. 24. 25. 53 lassen sich zur Not als Doppeldreier, besser als Doppelvierer lesen. Auch sonst sind einige Anstösse vorhanden. Vielleicht ist zu lesen 11 a על־לִי יְהוָה; 27 על־יְהוָה zu streichen (aus v. 24); desgl. v. 55 שָׁבַטִי. 36 a scheint zu kurz zu sein. 19 a zählt אֲנִי, und 21 a לֶכֶן im Metrum nicht mit.

1—8 Diese Verse bilden den Eingang. Der Dichter erregt zunächst die Aufmerksamkeit und teilt mit, wovon er sprechen will, nämlich von Israels wunderbarer alter Geschichte v. 1—4. Dann begründet er sein Unternehmen mit dem göttlichen Gebot, das was Israel erfahren hat, den Nachkommen zu erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Jahve setzen und nicht wie die Väter abtrünnig werden v. 5—8. 2 נִשְׁלַח und הִדְרִיתָ wie 49<sup>5</sup> und wohl von dort entlehnt. Der Dichter nennt seinen Psalm eine Parabel (מִשְׁלָה), weil er eine Lehre für seine Hörer enthält. Von Rätseln kann er sprechen, weil



- <sup>4</sup>Wollen wir ihren Söhnen nicht verhehlen,  
indem wir dem späteren Geschlechte erzählen  
Den Ruhm Jahves und seine Macht  
und seine Wunder, die er getan.
- <sup>5</sup>Denn er stellte eine Mahnung in Jakob auf  
und gab eine Weisung in Israel,  
Als er unsern Vätern gebot,  
sie ihren Söhnen bekannt zu machen,
- <sup>6</sup>Damit es das spätere Geschlecht erfahre, die Söhne, die geboren würden,  
sie aufträten und es ihren Söhnen erzählten,
- <sup>7</sup>Und sie auf 'Jahve' ihr Vertrauen setzten,  
die Taten Gottes nicht vergässen und seine Gebote hielten,
- <sup>8</sup>Und nicht wie ihre Väter würden,  
ein widerspenstiges, trotziges Geschlecht,  
Ein Geschlecht, unachtsamen Herzens,  
dessen Geist nicht treu zu Gott hielt.
- <sup>9</sup>Die Söhne Ephraims, gerüstete Bogenschützen,  
kehrten um am Tage der Schlacht.
- <sup>10</sup>Sie hielten den Bund 'Jahves' nicht  
und weigerten sich, nach seinem Gesetz zu wandeln,
- <sup>11</sup>Und vergassen seine Taten  
und seine Wunder, die er sie hatte sehn lassen.

sowohl die in dem Psalm erzählten Taten Jahves als auch das Verhalten der Väter unbegreiflich sind. 3 Der ganze Vers bildet das Objekt zu לא נכחה v. 4. Andere beziehen זה לומר וגו' auf הירייה v. 2 zurück; in diesem Falle sind als Objekt zu נכחה die Worte זה לומר וגו' zu betrachten. — Statt »ihren Söhnen« v. 4 hätte der Dichter auch »unsern Söhnen« sagen können; aber auch die spätesten Generationen sind Söhne der Urväter. 4 LXX Hier. (*non sunt abscondita a filiis eorum*) sprachen נִקְחָה aus. — Die von der Akzentuation etwas abweichende Abteilung der Worte ist durch das Metrum gefordert. 5 Das Waw cons. in ויקם ist begründend, G-K 158. — עורה und הורה gehn auf das Gebot Dtn 49. Ersteres übersetzt Sym. gut διαμαρτυροῦν, Hier. *contestationem*, vgl. הִשְׁחִי. — Bezieht man mit LXX אִשׁ as Relativpartikel auf הורה, »welche er unsern Vätern gebot«, so ergibt sich eine Tautologie; אִשׁ wird daher besser als Konjunktion im Sinne von ὅτε verstanden. — Das Suffix in להוריהם bezieht sich auf die v. 4 genannten Wunder Jahves. 6 Das nach LXX und Akzentuation zu 6a gehörige בנים ילדו ist eine frostige Erklärung zu הוֹרֵי אֲהֲרֹן. Dieser Anstoss fällt fort, wenn man mit Hier. die zwei Worte zu 6b zieht: [»damit] die Söhne, die geboren würden, auftreten u. s. w.«. Da sie aber im Metrum überschossen, werden sie als Glosse zu streichen sein. Ebenso 7c ומצורתי ינצרו. — ויקמו ist noch abhängig von לביטן. Für die Bedeutung vgl. Dtn 1916. 8 לא הבין לבו nämlich אל יהוה וְאֶל יְהוָה, vgl. v. 37 I Sam 73 Job 1119 II Chr 2033. Der Ausdruck bezeichnet nicht eigentlich den Wankelmut, sondern die Unachtsamheit. Im nachbibl. Hebr. ist בָּגַן לֵב לַשְׁמַיִם (= bibl. הִבִּין) »die Aufmerksamkeit auf Gott konzentrieren«, und בָּתְּחָה »die Andacht« (Haupt). 9 Der Vers spricht, wenn im eigentlichen Sinne verstanden, von Feigheit oder Verrat der Ephraimiten im Kriege. Da aber von Krieg hier nicht die Rede ist, erklären die meisten Ausleger den Ausdruck unter Vergleich von v. 57 bildlich, und meinen, dass die Erklärung v. 10 folge. Schwerlich aber konnte das Festhalten am Bunde mit Jahve unter dem Bilde eines Krieges vorgestellt werden. Dazu kommt, dass die Vorwürfe v. 10ff. ebenso gut die Judäer wie die Ephraimiten treffen, und auf die letzteren allein ist im folgenden durch nichts hingewiesen. Endlich schliesst sich v. 10 trefflich unmittelbar an v. 8 an. Unter diesen Umständen halte ich es mit Hupfeld und Hitzig für sicher, dass der Vers ein späteres Einschleusen ist. Hierfür spricht auch der Mangel des Metrums und des Paral-

- <sup>12</sup>Vor ihren Vätern tat er Wunder  
im Lande Ägypten, im Gefilde von Zoan.  
<sup>13</sup>Er spaltete das Meer und liess sie hindurchgehn  
und brachte das Wasser zum Stehn wie einen Damm.  
<sup>14</sup>Er leitete sie mit der Wolke am Tage  
und die ganze Nacht mit Feuerschein;  
<sup>15</sup>Er spaltete Felsen in der Wüste  
und tränkte wie mit Fluten in Fülle,  
<sup>16</sup>Liess Bäche aus den Felsen kommen  
und Wasser herabfliessen gleich Strömen.  
<sup>17</sup>Doch sündigten sie weiter wider ihn,  
indem sie sich wider den Höchsten empörten in der Steppe.  
<sup>18</sup>Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,  
indem sie Speise für ihr Gelüste forderten,  
<sup>19</sup>Und redeten wider 'Jahve'; sie sprachen: »Kann Gott  
»einen Tisch in der Wüste decken?  
<sup>20</sup>»Er hat ja den Felsen geschlagen, dass Wasser flossen und Bäche strömten;  
»Wird er auch Brot geben können,  
oder Fleisch seinem Volke verschaffen?«  
<sup>21</sup>Darum hörte Jahve und entrüstete sich,  
und Feuer entzündete sich in Jakob,  
Ja Zorn stieg auf gegen Israel,  
<sup>22</sup>Weil sie nicht an 'Jahve' glaubten  
und nicht auf seine Hülfe vertrauten.  
<sup>23</sup>Und er gebot den Wolken droben  
und öffnete die Türen des Himmels,  
<sup>24</sup>Liess Manna zur Speise auf sie regnen  
und Himmelskorn gab er ihnen.  
<sup>25</sup>Brot der Gewaltigen ass ein jeder,  
Zehrung sandte er ihnen in Fülle.  
<sup>26</sup>Er liess den Ost am Himmel aufbrechen  
und führte durch seine Macht den Süd herbei,  
<sup>27</sup>Liess Fleisch auf sie regnen wie Staub,  
und wie Meeressand fliegende Vögel,

lelismus. Wodurch er hierhergekommen ist, wird sich schwerlich ausmachen lassen; Hitzig erinnert daran, dass er mit v. 57 das Wort קשה und die Wurzeln הפך und רמה gemeinsam hat. Zu נשך קשה vgl. I Chr 12<sup>2</sup> II Chr 17<sup>17</sup>. ריבוי (Jer 42<sup>9</sup>) ist Apposition zu נשך Jer 46<sup>9</sup>. **12** Hier beginnen die historischen Details. — Zoan d. i. Tanis, vgl. Num 13<sup>22</sup>, wird vom Dichter als Residenz des Pharao zu Mosis Zeit genannt; vgl. darüber Riehm, HbA<sup>2</sup>. s. v. Zoan. Die Bezeichnung »Gefilde Zoans« für das weitere Gebiet des Ortes findet sich auch auf ägyptischen Denkmälern, s. Riehm, ibid. **13** Vgl. Ex 15<sup>8</sup>. **14** Vgl. Ex 13<sup>21</sup>. **15. 16** Vgl. Ex 17 Num 20. — רבה ziehn LXX Hier. zu תהומות (*quasi de abyssis magnis*); da sich dies aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt, so wird man es besser als Adverb ansehen, G-K 132h. Graetz emendiert צרבה. Aber für die Steppe war das Wasser nicht bestimmt. **16** ויניח statt ויניח, G-K 741. **17** לְמַיִת für לְמַיִת, G-K 53q. **18** Sie versuchten Gott, d. i. sie stellten seine Macht auf die Probe, Ex 17<sup>3. 4</sup>. **21** שניע ist Nebenbestimmung zu ויחזק: er entrüstete sich, als er es hörte; ebenso v. 59. — **21c** hält Rothstein wohl mit Recht für eine Glosse. **23** Der Zorn Jahves bleibt zunächst unberücksichtigt, und es wird nur die Gewährung der Bitte berichtet; die damit verbundene Strafe wird v. 30f. nachgeholt. **24** Himmelskorn nach Ex 16<sup>4</sup>, vgl. 105<sup>40</sup>. **25** אבירים LXX richtig ἀγγέλων, vgl. 103<sup>20</sup> גְּבוּרֵי כֹחַ, s. auch Sap 16<sup>20</sup>. **26** Der Wind, der die Wachteln herbeiführte Num 11<sup>31</sup>, war ein Südostwind; sie

- 28 Und liess sie mitten in sein Lager fallen,  
 rings um seine Wohnung her.  
 29 Da assen sie und wurden voll satt,  
 er gewährte ihnen ihr Begehrt.  
 30 Noch hatten sie sich ihres Gelüstes nicht entschlagen,  
 noch war ihre Speise in ihrem Munde,  
 31 Und der Zorn 'Jahves' stieg über sie herauf und mordete unter ihren  
 [Fetten,  
 Die Jünglinge Israels streckte er nieder.  
 32 Bei alle dem sündigten sie weiter  
 und glaubten nicht an seine Wunder.  
 33 Da liess er ihre Tage schwinden als einen Hauch  
 und ihre Jahre in Schnelle.  
 34 Würgte er sie, so fragten sie nach ihm,  
 bekehrten sich und suchten Gott,  
 35 Und dachten daran, dass 'Jahve' ihr Fels,  
 und Gott, der Höchste, ihr Erlöser.  
 36 Sie beschwatzten ihn mit ihrem Munde  
 und logen ihm mit ihrer Zunge;  
 37 Aber ihr Herz war nicht fest bei ihm,  
 und seinem Bunde waren sie nicht treu.  
 38 Er aber ist barmherzig, vergibt die Schuld und vertilgt nicht,  
 Und wendet oftmals seinen Zorn  
 und weckt nicht all' seinen Grimm.  
 39 Und er gedachte, dass sie Fleisch,  
 ein Hauch, der schwindet und nicht wiederkehrt.  
 40 Wie oft empörten sie sich wider ihn in der Wüste,  
 betrübten ihn in der Einöde!  
 41 Und wieder versuchten sie Gott  
 und kränkten den Heiligen Israels.  
 42 Sie gedachten nicht seiner Hand,  
 des Tages, da er sie vom Feinde befreite,  
 43 Er der seine Zeichen in Ägypten verzeichnete,  
 und seine Wunder in Zoans Gefilde.  
 44 Denn er verwandelte ihre Nile in Blut  
 und ihre Bäche, damit sie nicht trinken könnten.  
 45 Er schickte unter sie Ungeziefer, das sie verzehrte, und Frösche, die sie  
 [verderbten.  
 46 Er gab ihr Gewächs dem Nager preis  
 und ihre Arbeit der Heuschrecke.

kamen aus Arabien. Ost und Süd sind nur rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt, bilden aber logisch einen zusammengehörigen Begriff: Südost. — נָצַח dichterisch für נִצְחָה. 28 וּשְׁכֵנֵיהֶם ist die nach der priesterlichen Quellenschrift des Pentateuch in der Mitte des Lagers stehende Stiftshütte. 30 Das erste Glied soll nach dem Parallelismus besagen, dass sie den Geschmack des Fleisches noch empfanden, als die Strafe sie traf. Zu 30b vgl. Num 1133. 33 Anspielung auf Num 1422ff. — בְּהִלָּה nach LXX Aq. Hier. einfach *velociter*. 34ff. Der Dichter denkt hier an Stellen wie Jdc 211ff. 38 Eine eingeflochtene allgemeine Bemerkung über Jahves Wesen, die erklären soll, wie es kam, dass er sich trotz der Unzuverlässigkeit der Israeliten besänftigen liess. 39 Das Fleisch ist nach dem Parallelismus Symbol der Schwäche im physischen Sinne, vgl. Jes 313. 42 Die Hand ist die mächtige und zugleich hülfreiche. — יָדוֹ betrachten LXX Sym. Hier. richtig als zweites Objekt zu זָכְרוּ. 44 Der Plural יֵצֵאוּהֶם wie 4510. — בְּלִי יִשְׂרָאֵל be-



- <sup>47</sup>Er mordete ihren Weinstock durch Hagel  
und ihre Sykomoren durch Reif(?),  
<sup>48</sup>Überlieferte ihr Vieh dem Hagel  
und ihre Herden den Flammen.  
<sup>49</sup>Er sandte gegen sie seine Zornesglut,  
Wut und Grimm und Drangsal,  
Eine Sendung schädlicher Engel.  
<sup>50</sup>Er bahnte seinem Zorn einen Pfad,  
enthielt dem Tode ihre Seele nicht vor,  
Und überliess ihr Leben der Pest.  
<sup>51</sup>Denn er schlug alle Erstgeburt in Ägypten,  
der Manneskraft Erstlinge in den Zelten Hams,  
<sup>52</sup>Und liess sein Volk aufbrechen wie Schafe  
und leitete sie in der Wüste wie eine Herde,  
<sup>53</sup>Leitete sie sicher, sie fürchteten sich nicht,  
aber ihre Feinde bedeckte das Meer.  
<sup>54</sup>Er brachte sie in sein heiliges Gebiet,  
zu jenem Berge, den seine Rechte erworben hatte.  
<sup>55</sup>Da vertrieb er vor ihnen Völker,  
verlor sie als erblichen Besitz,  
Und liess in ihren Zelten Israels Stämme wohnen.  
<sup>56</sup>Aber sie versuchten empörerisch 'Jahve', den Höchsten, und beachteten  
[nicht seine Mahnungen;  
<sup>57</sup>Wichen ab, waren treulos wie ihre Väter,  
wandten sich, wie ein trügerischer Bogen,

trachten die Alten als Finalsatz *ut non biberent*, Jes 14<sup>21</sup>. Wegen der Verbalform vgl. G-K 75u. 45 צָרַרְתָּ ist als Kollektiv mit dem Feminin verbunden wie Ex 8<sup>2</sup>. 47 הַנִּגְלֵךְ nur hier; LXX *ἐν τῇ πάχυνῃ*, Aq. Syr. Hier. *in frigore*; dagegen Sym. *ἐν σκόληκι*, Targ. בְּכַרְוֵיבָא d. i. durch Heuschrecken (קָרָב). 48 Der Hagel als Todesursache des Viehs nach Ex 9<sup>25</sup>. Sym. (λομφῶ) und zwei hebräische Handschriften lesen לְקָרָב nach Ex 9<sup>3f.</sup>; jedoch ist die massoretische Lesart auch durch LXX Hier. Syr. Targ. bezeugt, und auch bei לְקָרָב würde eine Wiederholung nicht vermieden werden. Die Flammen (s. 764) sind die Blitze. 49—51 Die Tötung der Erstgeburt. 49 מַלְאכֵי רָעִים erklären Olsh. Hitz. als Unglücksengel, d. i. solche, die in Gottes Auftrag allerlei Unglück ausrichten, so dass רָעִים für רָעִיבָא stände. Da letzteres jedoch grammatisch bedenklich ist, erklärt man richtiger mit LXX Hier. Syr. Targ. *angelorum malorum*, oder noch besser mit Sym. *ἀγγέλων κακούντων*. Die Konstruktion ist wie Num 5<sup>18</sup> מַלְאכֵי הַקָּדוֹשׁ, vgl. G-K 130e. Gemeint sind solche Engel, die in Jahves Auftrag schädigen, vgl. Jdc 9<sup>23</sup> I Sam 16<sup>14</sup> I Reg 22<sup>21ff.</sup> 51 Von dem zusammengesetzten Begriff מַלְאכֵי רָעִים Gen 49<sup>3</sup> ist ein Plural gebildet mit der Endung am zweiten Element wie im Syrischen. LXX Sym. Syr. Targ. sprachen aus מַלְאכֵי, aber Aq. Hier. מַלְאכֵי. — רָעִים metonymisch für Ägypten, vgl. Gen 10<sup>6</sup>. 54 Der Ausdruck aus Ex 15<sup>17</sup>. Unter dem Berg versteht ein Teil der Ausleger das Gebirgsland Kanaan; andere denken mit grösserer Wahrscheinlichkeit an den Zion, der hier proleptisch genannt wird. — הַר הַזֶּה LXX Syr. Targ. Hier. mit der Akzentuation *montem istum*, wobei dann קְנִיָּה als Relativsatz ohne מַלְאכֵי aufzufassen ist; dagegen Sym. ὄρος ὃ ἐκτήσατο, wobei מַלְאכֵי als Relativ gefasst ist, vgl. 742. 55 Das Suffix in וְיִשְׁלַח bezieht sich grammatisch auf die Heiden, dem Sinne nach auf ihr Land. Für den Ausdruck vgl. Ez 45<sup>1</sup> Num 34<sup>2</sup>. Das ב in בְּהַבֵּל ist Beth essentiae. הַבֵּל ist das zugemessene Stück. Num 34<sup>2</sup> heisst es einfach בְּהַבֵּלָה »als Eigentum«. Wem Jahve das Land der Heiden zufallen liess, ist nicht ausdrücklich gesagt, weil es sich von selbst versteht. 57 קָשָׁה רַמְיָהּ, aus Hos 7<sup>16</sup>, versteht Sym. (ἀσθενές) vom schlaffen Bogen, vgl. Prv 10<sup>4</sup>; ähnlich Hier. Targ. Aber dazu passt das Verbum נִהַדְתִּי nicht; man wird

- 58 Erzürnten ihn mit ihren Höhen  
 und reizten ihn durch ihre Bilder.  
 59 'Jahve' hörte es und entrüstete sich  
 und verschmähte Israel völlig;  
 60 Er verwarf die Wohnung von Silo,  
 das Zelt, das er unter den Menschen aufgeschlagen,  
 61 Und gab seine Macht der Gefangenschaft preis  
 und seine Zier der Hand des Feindes,  
 62 Überlieferte sein Volk dem Schwert  
 und entrüstete sich über sein Erbe.  
 63 Seine Jünglinge verzehrte das Feuer,  
 und seine Jungfrau blieben ungefeiert.  
 64 Seine Priester fielen durch das Schwert,  
 und seine Witwen weinten nicht dazu.  
 65 Da erwachte der Herr wie ein Schlafender,  
 wie ein Held, der vom Wein besiegt war,  
 66 Und schlug seine Feinde hinten,  
 ewige Schmach tat er ihnen an.  
 67 Und er verwarf das Zelt Josephs,  
 erwählte nicht den Stamm Ephraim,  
 68 Sondern erwählte den Stamm Juda,  
 den Zionberg, den er liebt,

danach an einen Bogen zu denken haben, der die auf ihn gesetzten Erwartungen täuscht, weil die mit ihm geschossenen Pfeile vom Ziel abweichen. 58 Die Höhen sind solche, auf denen fremde Götter verehrt wurden, Dtn 32<sup>16f.</sup>, oder solche, auf denen ungesetzlicher Jahvekultus stattfand, I Reg 15<sup>14</sup> al. Rothst. hält den metrisch anstößigen Vers vielleicht mit Recht für einen Zusatz. 59 Israel bezeichnet hier nicht etwa nur den Stamm Ephraim, denn nicht dieser allein hatte sich des Götzendienstes schuldig gemacht, nicht ihn allein traf die Strafe v. 62, und endlich war das Heiligtum in Silo, wenn es auch auf ephraimitischem Boden lag, doch das allgemeine Zentralheiligtum aller Stämme, Jos 18<sup>1</sup> ISam 13 44.11. 60 יָצַפְּ (so Sym. Hier.) hat dieselbe Bedeutung wie das Hifil Jos 18<sup>1</sup>. LXX (ὁ κατασκήνωσεν) Syr. Targ. sprachen יָצַפְּ aus. 61 וַיִּזְעַזְעוּ ist wie יִזְעַזְעוּ die Bundeslado, vgl. 1328. Der Dichter spielt an auf ihre Wegführung durch die Philister ISam 4<sup>11.21</sup>. 63 יָצַפְּ für יָצַפְּ geht auf die Hochzeitslieder, so Aq. ὑμνήθησαν, Sym. Theod. Qu. ἐπηνέθησαν. Im Aramäischen ist יָצַפְּ die Hochzeit. Weniger gut LXX ἐπενέθησαν (al. ἐπενθήθησαν), Hier. et virgines eius nemo luxit mit Ableitung von יָצַפְּ. 64 Als besonders schmerzlich wird es empfunden, dass die Gemordeten der Totenklage, d. i. des ehrlichen Begräbnisses, verlustig gingen, vgl. Jer 22<sup>18</sup> Job 27<sup>15</sup>. Die Lesart von LXX Hier. Syr. יָצַפְּ ist zu verwerfen; richtig Sym. Targ. 65 Bei dieser tiefsten Demütigung seines Volks erwachte das Erbarmen Jahves und zugleich sein Grimm gegen die Feinde. יָצַפְּ nur hier. Sym. (διαλαλῶν ἐξ οἴνου) und Neuere führen die Form auf יָצַפְּ »jauchzen« zurück, und verstehn es von dem lauten Rufen des Kriegers, der sich durch Wein angefeuert hat. Dagegen aber spricht der Parallelismus, nach welchem es sich um einen Schlafenden handelt. Daher wird יָצַפְּ auf ein im Hebräischen sonst nicht vorkommendes יָצַפְּ zurückzuführen sein; das entsprechende arabische Verb bedeutet besiegt werden, nämlich vom Wein: יָצַפְּ אֶת-הַיַּיִן subegit eum vinum; so auch LXX Targ. Hier. (post crapulam vini). Die Kühnheit des Bildes spricht nicht gegen sondern für diese Erklärung. 66 Die Siege unter Samuel, Saul und David. יָצַפְּ beziehn LXX εἰς τὰ ὀπίσω, Vulg. in posteriora, Targ., vgl. Luther, mit Recht auf ISam 56. Das drastische des Ausdrucks darf auch hier nicht verleiten, gegen den hebräischen Sprachgebrauch zu übersetzen: er schlug sie zurück; denn יָצַפְּ »zurückschlagen [den Feind]« ist nicht hebräisch (Hitz.). Die Schmach ist eben diese besondere Art der

- <sup>69</sup> Und baute den Höhen gleich sein Heiligtum,  
gleich der Erde, die er für ewig gegründet.  
<sup>70</sup> Er erwählte David, seinen Knecht,  
und nahm ihn von den Hürden der Herde;  
<sup>71</sup> Von den säugenden Schafen holte er ihn,  
um sein Volk Jakob zu weiden  
Und Israel, sein Erbe.  
<sup>72</sup> Und er weidete sie nach seinem frommen Sinn  
und leitete sie mit kluger Hand.

### 79. Verwüstung des Heiligtums.

<sup>1</sup> Ein Psalm von Asaph.

‘Jahvé’, Heiden sind in dein Eigentum eingedrungen,  
haben deinen heiligen Tempel verunreinigt,  
Haben Jerusalem zu Steinhaufen gemacht,

<sup>2</sup> Haben gegeben die Leichen deiner Knechte  
den Vögeln des Himmels zum Frass,  
Das Fleisch deiner Heiligen den Tieren des Feldes,

Plage. **67** Das Zelt Josephs ist Silo. **69** Das tertium comparationis muss nach 69b auch im ersten Gliede das Unbewegliche und Feste sein; als Bild hierfür können sowohl die Berge wie die Himmelshöhen (89<sup>3.30</sup>) verwandt sein; eine Entscheidung ist nicht möglich. קָדְשׁ ist eigentlich Adjektiv, aber substantivisch gebraucht wie v. 71 קְדֹשֵׁי. Hitz. u. a. lesen בְּקִיְיָרֵם. 71c scheint Zusatz zu sein. 72b Eigentlich: »mit der Einsicht seiner Hände«. Der Plural הַבְּרִייתָה wie 494.

### 79

Die Entweihung des Heiligtums und die an Israel begangenen Grausamkeiten, über welche dieser Psalm klagt, sind bereits von Theod. v. Mops., Theodoret, Athanasius, Apollinaris, Cassiodor, R. Obadja u. a. auf die makkabäischen Zeiten bezogen worden. In neuerer Zeit hat besonders Hitzig den Nachweis geführt, dass der Psalm sich nur aus dieser Zeit begreifen lässt. Er entstammt augenscheinlich denselben Verhältnissen wie Ps 74. Ausser der makkabäischen Zeit könnte nur die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer in Betracht kommen; aber mit Recht bemerkt Hitzig, dass die Wörter Krieg, Niederlage u. s. w. nirgends vorkommen. V. 2 werden mit הַמַּרְדִּיִּים die Märtyrer unter Antiochus Epiphanes gekennzeichnet, die nach v. 8 nicht für eigne Sünden büssten. Mit Recht macht Hitzig auch darauf aufmerksam, dass der Ausdruck »rings um Jerusalem« v. 3 auf die chaldäische Kriegsführung nicht zutreffend ist, »und wie ähnlich dagegen I Mak 137 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀνθρώπων κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος! (Auf diese Stelle verweist schon Theodor.) Alle die charakteristischen Züge des Gemäldes: Entweihung des Tempels, Verwüstung der Stadt, Blutvergiessen und Lästerung Jahves finden sich z. B. II Mak 82—4 vereinigt«. I Mak 717 werden die Verso 2. 3 des Psalms auf die Nöte der makkabäischen Zeiten unter Alkimos angewendet; jedoch ist der Psalm offenbar schon in einer früheren Periode, nämlich in der Zeit, als der Tempel noch nicht wieder eingeweiht war, gedichtet. Dass der am Ausgange des zweiten Jahrhunderts a. Chr. schreibende Verfasser des ersten Makkabäerbuchs einen erst um 168 a. Chr. gedichteten Psalm zitieren konnte, und zwar als heilige Schrift, ist nicht zu bezweifeln.

Metrum: Doppeldreier, v. 6c. 9c. 13a Seehser; 1e. 2c. 8a. 13b einfache Dreier; v. 11. 12 Doppelvierer. Mehrfach scheinen aber die Reihen zu lang oder zu kurz zu sein. v. 1 ist vielleicht אֵל vor יְיָשֵׁלֵם zu streichen; v. 5 יְהוָה oder לְנֶפֶשׁ; v. 8 לְנֵי (Duhm); 10b genügt אֵל יְהוָה nach 1152 kaum.

1 Die Bedeutung »Völker« für גוֹיִם ist dem Sprachbewusstsein hier augenscheinlich nicht mehr lebendig; es sind deutlich Heiden gemeint. Das Eigentum Jahves ist



- <sup>3</sup>Haben ihr Blut vergossen wie Wasser  
rings um Jerusalem, und niemand begrub.  
<sup>4</sup>Wir sind unsern Nachbarn ein Hohn,  
ein Spott und Schimpf unserer Umgebung.  
<sup>5</sup>Wie lange, Jahve, wirst du ewig zürnen,  
wird dein Eifer wie Feuer brennen?  
<sup>6</sup>Giess deinen Grimm über die Heiden aus,  
die dich nicht kennen,  
Und über die Königreiche, die deinen Namen nicht anrufen.  
<sup>7</sup>Denn 'sie haben' Jakob verschlungen  
und seine Stätte verwüstet.  
<sup>8</sup>Rechne uns nicht die Schulden der Vorfahren an;  
Lass dein Erbarmen uns bald entgegen kommen,  
denn wir sind gar schwach.  
<sup>9</sup>Hilf uns, Gott unsers Heils,  
wegen der Ehre deines Namens,  
Und errette uns und vergib unsere Sünden um deines Namens willen.  
<sup>10</sup>Warum sollen die Heiden sagen:  
wo ist ihr Gott?  
Lass vor unsern Augen kund werden an den Heiden  
die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte.  
<sup>11</sup>Lass vor dein Antlitz kommen das Seufzen des Gefangenen;  
kraft deines starken Armes 'erlöse' die Kinder des Todes,  
<sup>12</sup>Und vergilt unsern Nachbarn siebenfältig in ihren Busen  
ihre Schmach, mit der sie dich, Herr, geschmäht haben.  
<sup>13</sup>Wir aber, dein Volk und die Herde deiner Weide, wollen dir ewig  
[danken,  
Allen Geschlechtern deinen Ruhm verkünden.

hier das heilige Land, oder vielleicht speziell Jerusalem. **2** Zu den Grausamkeiten kam der Schimpf, dass die Leichname unbegraben liegen blieben. — Die *הַסִּידִים* sind die *Ἀσιδαῖοι* I Mak 713 II Mak 146. — Über die Form *הָרָחֵק* vgl. G-K 90n. **4** Vgl. 4414. **5** Zu *לְעַזְבָּתוֹ* vgl. 132. — Der Eifer Jahves entbrannte sonst für sein Volk, Jes 96, jetzt aber gegen dasselbe. **6. 7** sind Zitat aus Jer 10<sub>25</sub>; danach ist auch v. 7 mit allen Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) *לְעַזְבָּתוֹ* zu lesen; das Bild wie 144. — *יָהוָה* übersetzen Aq. Sym. Theod. Hier. *decorem eius*, vgl. Targ. *sanctuarium eius*, vgl. II Sam 15<sub>25</sub>; es ist aber wohl einfach die Wohnstätte, LXX *τὸν τόπον αὐτοῦ*. **8** Das Unglück, von dem Israel betroffen wird, ist so gross, dass nur die Annahme übrig bleibt, Jahve räche die Sünden der götzdienenischen Väter an den Kindern, denn die jetzige Generation fühlt sich im allgemeinen schuldlos, vgl. 4418ff. und für den Ausdruck Jer 11<sub>10</sub>. *לְעַזְבָּתוֹ* ist *dativus incommodi*. **9f.** Wenn nicht um unsretwillen, so schreite um deiner eignen Ehre willen ein. Wenn Jahve nicht helfen würde, so würden die Feinde wännen, er habe nicht die Macht dazu, vgl. 42<sub>2</sub> 115<sub>2</sub> Jo 217. **11** *אֶתְּמַרְתֶּם* ist das ganze Volk, das in den Ketten der Tyrannen seufzt. — *יָהוָה* (so LXX Hier.) »lass übrig« d. i. erhalte am Leben. Syr. Targ. (vgl. Raschi) lasen *הָרָחֵק* (vgl. 105<sub>20</sub> 146<sub>7</sub>), was besser zu dem vorhergehenden *אֶתְּמַרְתֶּם* passt und durch 102<sub>21</sub>, wo *יָהוָה* dafür steht, als ursprünglich bestätigt wird. **12** Zu *שִׁבְעֵתַיִם* vgl. G-K 97h. — Der Busen, d. i. das faltige Gewand, nimmt die reichlich zugemessene Gabe auf, Jes 65<sub>6</sub> Jer 32<sub>18</sub> Lk 6<sub>38</sub> Rt 3<sub>15</sub>. **13** Die Herde deiner Weide, d. i. die von dir geweidete Herde, vgl. 741.

Israel befindet sich in grosser Not und Trübsal und bittet um Wiederherstellung. In einer schönen Allegorie erinnert die Gemeinde ihren Gott daran, wie er sie einst aus Ägypten nach Kanaan verpflanzt und ihr hier Blühen und Gedeihen ge-

80. *Gebet des bedrängten Volks um Wiederherstellung.*<sup>1</sup>Dem Vorspieler nach Lilien; ein Zeugnis von Asaph, ein Psalm.<sup>2</sup>Hirte Israels, vernimm!Der du Joseph leitetest wie eine Herde,  
der auf den Cherubim thront, erscheine!<sup>3</sup>Vor Ephraim und Benjamin  
und Manasse biete auf deine Macht  
Und komm uns zu Hülfe!<sup>4</sup>Jahve Zebaoth<sup>2</sup>, stell uns wieder her  
und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.<sup>5</sup>Jahve, Gott Zebaoth, wie lange grollst du gegen das Gebet deines Volks?<sup>6</sup>Du hast sie mit Tränen gespeist  
und liessest sie unter Tränen das Mass trinken.

währt hat. Wie anders jetzt! Israel, Jahves fruchtbarer Weinstock, liegt am Boden, und die Nachbarn treiben ihren Spott mit dem einst so reich begnadeten Volk. Wolle Jahve sich seiner aufs neue annehmen; dann will es treu zu ihm halten und ihn preisen.

Die Not, über die der Psalm klagt, hat zuerst Theod. v. Mops. auf die Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes gedeutet. Ohne von diesem Vorgänger zu wissen, haben Hitzig und Olsh. dieselbe Datierung gegeben. Vielleicht ist auch die Überschrift der LXX *ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* auf die seleuzidischen Syrer zu beziehen. Aber diese Datierung ist unmöglich, weil unser Psalm (80<sup>13</sup>) in 89<sup>41f.</sup> nachgebildet ist. Dagegen ist der Psalm sicher nachexilisch, s. zu v. 3 und 4. Er mag während der Nöte des 5. Jahrhunderts gedichtet sein.

Metrum: Doppeldreier; v. 5. 10 Sechser; v. 2a. 3c. 15a einfache Dreier.

**2** Zu Joseph im Parallelismus mit Israel vgl. 77<sup>16</sup>. Beide zusammen bezeichnen das ganze Volk. —  $\text{זָכַר}$  ist Partizip der Vergangenheit, G-K 116d. Der Dichter denkt wohl besonders an die Leitung beim Auszuge aus Ägypten und beim Wüstenzuge. — Die Cherubim sind hier nicht die der Bundeslade, sondern die himmlischen, 18<sup>11</sup>. **3** Weswegen grade Ephraim, Benjamin und Manasse genannt sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Juda wird vermutlich deswegen nicht erwähnt, weil es selbst der Sprecher ist. Es bittet, Jahve möge sich an die Spitze jener Stämme stellen, nachdem er sie wieder hergestellt hat, und dem bedrängten Bruderstamm Juda zu Hülfe kommen. Dabei boten sich Ephraim und Manasse als Kern des alten Nord-Reiches von selbst dar; Benjamin aber wurde wohl deswegen mit genannt, weil er von derselben Stammutter abstammte wie Joseph, und in politischer Hinsicht mehr zu den nördlichen Stämmen als zu Juda gehörte (Hupfeld). Die in dieser Bitte zu Tage tretende Auffassung des Verhältnisses von Ephraim zu Juda ist eine ideale. So lange das Nordreich existierte, wäre eine solche Bitte bei der zwischen beiden Reichen bestehenden Rivalität schwerlich ausgesprochen. — 3b streiche  $\text{זָכַר}$  des Metrums wegen. — Über die Form  $\text{זָכַרְתָּ}$  vgl. G-K 90g. **4**  $\text{הֲשִׁיבֵנו}$  versteht Targ. von der Rückführung aus dem Exil; jedoch deutet im Psalm nichts auf diese Lage, und v. 13 ff. zeigen vielmehr, dass der Beter sich im verwüsteten Lande Palästina befindet. Das Wort ist daher wie Dan 9<sup>25</sup> zu verstehn. — Wie v. 8. 15. 20 ist  $\text{יְהוָה בְּבַיִת}$  für  $\text{אֱלֹהִים}$  zu lesen und v. 5  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  als Qere zu streichen. —  $\text{עָשַׂתָּ}$  eigentlich: »du rauchst«; d. i. wie lange dauert dein Grimm, der in drohenden gleich Rauch am Himmel aufsteigenden Gewitterwolken zur Erscheinung kommt, vgl. 18<sup>9</sup>. Das Perfekt ist gebraucht, weil der Zorn schon lange begonnen hat und immer noch fort dauert. —  $\text{בְּתוֹכָהּ}$  ist nach 74<sup>1</sup> wohl »gegen das Gebet«, nicht »bei, oder trotz des Gebetes«. — Statt  $\text{עֵינַי}$  lasen LXX Syr. gegen Aq. Sym. Theod. Hier. Targ.  $\text{עֵינַיִךְ}$ , was vielleicht ursprünglich ist, sofern  $\text{עֵינַי}$  wie eine erklärende Glosse aussieht. **6** Tränenbrot, d. i. Brot, das aus Tränen besteht, s. 42<sup>4</sup>. Vgl. Zimmern, Babylon. Busspsalmen

- <sup>7</sup>Du machst uns zum Zankapfel für unsere Nachbarn,  
und unsere Feinde treiben ihren Spott.  
<sup>8</sup>‘Jahve’ Zebaoth, stell uns wieder her  
und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.  
<sup>9</sup>Einen Weinstock hobst du aus Ägypten aus,  
vertriebst Heiden und pflanztest ihn.  
<sup>10</sup>Du säubertest vor ihm, und er schlug seine Wurzeln und erfüllte das  
[Land;  
<sup>11</sup>Berge wurden von seinem Schatten bedeckt,  
und von seinen Zweigen die Zedern Gottes.  
<sup>12</sup>Er streckte seine Ranken bis zum Meere aus  
und bis zum Strom seine Schösslinge.  
<sup>13</sup>Warum hast du seine Mauern eingerissen,  
so dass ihn alle, die des Weges ziehn, zerpfücken?  
<sup>14</sup>Der Eber aus dem Walde frisst ihn ab,  
ihn weidet ab, was sich regt auf dem Felde.

210. 11: »Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung, Wasser habe ich nicht getrunken, Tränen waren mein Getränk.« — 6 b wird meistens übersetzt: »Und tränktest sie mit Tränen massweise«, d. i. »reichlich«, so dass של־ש adverbialer Akkus. wäre, vgl. Hier. Targ. *tripliciter*. Aber dann würde der Dichter (nach Est 17) gesagt haben וְהִשְׁקִינֵנוּ דְמִימָה בְשֵׁלִישׁ. Regelmässig wird הִשְׁקָה mit dem Akkus. des getrunkenen Stoffes oder des die Flüssigkeit enthaltenden Gefässes (Jer 2515) verbunden. Danach ist של־ש Objektsakkus. Die Grösse des Masses (Jes 4012) ist unbekannt; es scheint hier einfach als Synonym von »Becher« gebraucht zu sein. בְּמִימָה = »während ihre Tränen flossen«, vgl. 10210. Sollte es den Inhalt des Masses bezeichnen (»Mass voll Tränen«, Luth.), so müsste es heissen שֵׁלֶשׁ בְּמִימָה. 7 מִדָּן = zum Gegenstand des Haders; die Nachbarvölker wie Edomiter und Araber fangen Zank mit Israel an, um es zu quälen. de Lag. schlägt vor מִדָּן zu lesen; nach 4415 erwartet man aber מִדָּן יִשְׂרָאֵל. — Den Dativus ethicus מִמֶּנִּי gibt Sym. gut wieder ἀκολύτως, vgl. 4411. LXX Syr. Hier. (*subsannaverunt nos*) glaubten מִמֶּנִּי zu sehn, vgl. Luther. 9 Israel als Weinstock nach Gen 4922 Hos 101 Jer 221 Jos 314 51—7. — הִשְׁקָה, nämlich um ihn zu verpflanzen; das Imperfekt ist historisches Präsens; v. 10 tritt das Präteritum dafür ein. 10 עֵינַי ist nicht mit LXX ὀδοποσίτης zu fassen, sondern bezieht sich noch auf das Bild. Gemeint ist die Beseitigung des Gerölles, um den Weinstock einpflanzen zu können, Hier. *praeparasti*; vgl. Gen 2431. 11 עָצָה für עָצָה, G-K 52q. עָצָה wird im Aktiv mit doppeltem Akkus. konstruiert. Bei der Passivkonstruktion ist der Akkus. עָצָה stehn geblieben nach G-K 1212. Ebenso ist עָצָה Akkusativ, vgl. LXX (ἐξάλυψαν) . . . αἱ ἀναδεδράδες αὐτῆς τὰς κέδρας τοῦ θεοῦ. Bekanntlich erhielten im Altertum die Weinstöcke lebende Bäume als Stütze. Der Dichter drückt sich hyperbolisch aus. Weinbau am Libanon bezeugt Hos 148. Die von den meisten Neueren befolgte Erklärung des Sym. οἱ δὲ κλάδοι αὐτῆς ὡς οἱ κέδροι τοῦ θεοῦ ist zu grotesk. Zedern Gottes sind die, welche Gott selbst gepflanzt hat, Num 246 Ps 367. Sie heissen so wegen ihres hohen Alters und ihres dem entsprechenden Umfanges; die Grösse der Stützen lässt auf die Üppigkeit des Weinstocks schliessen. 12 Mitteländisches Meer und Euphrat sind die idealen Grenzen Palästinas nach Westen und Osten, Dtn 1124. Nach dieser Stelle scheint der Libanon im Psalm als Nordgrenze genannt zu sein, und danach liegt es nahe, bei den Bergen v. 11 an die der südlichen Wüste (757) zu denken. In Bezug auf diese letztere Grenzbestimmung würde das Bild dann freilich hinken, da der Weinstock in der Wüste nicht wächst. 13 Dass die Weinberge ummauert waren, zeigt Num 2224 Jes 55. 14 עָצָה ist ein Parol von עָצָה, eine im Neusyrischen häufige Bildung, vgl. Nöldeke, Neusyrisch. Gramm. S. 191. — Unter dem Eber aus dem Walde versteht Theod. von Mops. Antiochus Epiphanes; aber nach dem Parallelismus עָצָה (vgl. zu 5011) wird עָצָה überhaupt nicht einen einzelnen Feind be-



- 15<sup>c</sup> Jahve' Zebaoth, kehre doch wieder,  
 Blick vom Himmel herab und sieh,  
 und achte auf diesen Weinstock!
- 16 Und . . . , den deine Rechte gepflanzt,  
 und auf den Sohn, den du dir gekräftigt(?).
- 17 Er ist vom Feuer verbrannt, zerrissen;  
 vor dem Dräun deines Antlitzes gehn sie zu Grunde!
- 18 Lass deine Hand über dem Mann deiner Rechten sein,  
 über dem Menschensohn, den du dir gekräftigt,
- 19 So wollen wir nicht von dir weichen;  
 erhalte uns am Leben, so wollen wir deinen Namen anrufen.
- 20 Jahve, Gott Zebaoth, stell uns wieder her;  
 lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.

zeichnen, sondern kollektivisch zu verstehn sein. — Über das Ain suspensum in  $\text{זֶבַח}$  vgl. G-K 5n. Nach gewöhnlicher Annahme ist es der mittelste Buchstabe des Psalters; nach Hiller deutet es auf eine Variante ( $\text{זֶבַח}$  »vom Nil«). 15 Zu  $\text{זֶבַח}$  bemerkt Theod. v. Mops.: *δεικτικῶς ὁμοῦ καὶ ἐμπαθῶς. Σὺ τοίνυν, φησὶν, ὁ τῆς ἀμπέλου ταύτης γεωργὸς, βλέπε αὐτῆς τὴν ἐρῆμωσιν καὶ τὴν διαφθορὰν, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος λόγου δεῖξαι τὴν ἐρῆμωσιν, εἰ μὴ καὶ ὀφθείη.* 16 Hier. übersetzt: *et radicem quam plantavit dextera tua*; ähnlich Syr. Targ. Sie betrachten  $\text{זֶבַח}$  als Substantiv und lassen es noch als Objekt von  $\text{זֶבַח}$  v. 15 abhängig sein. Freilich findet sich sonst nur die Form  $\text{זֶבַח}$ , mit Suffix  $\text{זֶבַח}$ , und diese hat die Bedeutung »Stelle« oder auch »Gestell« Jes 33 23. LXX übersetzen *καὶ κατάρτισαι αὐτήν*, sahen das Wort also als einen Imperativ von  $\text{זֶבַח}$  an, wonach Riehm  $\text{זֶבַח}$  lesen will; noch andere betrachten  $\text{זֶבַח}$  als Imperativ in der Bedeutung: »und decke oder schütze«. Aber weder das Feststellen noch das Decken will zum Weinstock passen, weswegen auch Wellh.s Konjektur  $\text{זֶבַח}$  nicht befriedigt. Bei allen diesen Auffassungen ist zudem auffallend, dass im zweiten Gliede an Stelle des Objektsakkusativs die Präposition  $\text{בְּ}$  tritt. Vermutlich ist die Majuskel in  $\text{זֶבַח}$  Anzeichen einer Korrektur oder vielmehr Korruption. Der jetzige Text lässt sich nicht mehr erklären. Man würde nichts vermissen, wenn  $\text{זֶבַח}$  fehlte, das auch metrisch überschüssig ist. Schloegl zieht es als  $\text{זֶבַח}$  zu v. 15. Da 16b mit 18b identisch ist, haben Ewald u. a. wohl mit Recht vermutet, dass 16b eine versehentlich hierher geratene Dittographie von 18b ist. Auch hat man v. 17 hinter v. 14 stellen wollen. — Der Sohn in 16b. 18b ist Israel, vgl. Hos 11 1. 17 Die Femininpartizipien gehn auf den Weinstock. Feuer hat in ihm gewütet, und die Reben sind abgerissen.  $\text{זֶבַח}$  Hier. *deramata*; das Targ. braucht das Wort v. 13 für  $\text{זֶבַח}$ . Wellh. will vokalisieren  $\text{זֶבַח}$  und  $\text{זֶבַח}$ ; jedoch wäre der Subjektswechsel in 17b sehr hart.  $\text{זֶבַח}$  bezieht Hier. (*periant*) und Wellh. auf die Feinde; besser LXX auf die Israeliten, die unter dem Weinstock dargestellt werden. 18 Der Mann deiner Rechten ist der Weinstock Israel, den Jahves Rechte gepflanzt hat v. 16. 19  $\text{זֶבַח}$ , nicht Part. Nif. wie 44 19, sondern erste Pers. Plur. Imp.; so LXX *καὶ οὐ μὴ ἀποστῶμεν ἀπὸ σου*, desgl. Hier. Syr. Targ. Der Satz steht parallel mit  $\text{זֶבַח}$ .

Ein Festpsalm zur Feier des Laubbüttenfestes. Die Anforderung, lauten Jubel und festliche Musik ertönen zu lassen (v. 2—4), wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass dies seit Israels Auszug aus Ägypten und seit der Wüstenwanderung feststehende göttliche Ordnung in Israel ist, v. 5. 6. In einer echt poetischen Wendung versetzt der Dichter sich in jene Zeit zurück und führt Jahve selbst redend ein, wie er triumphierend die Erlösung aus Ägypten verkündet und während des Wüstenzuges auf dem Sinai seine Forderungen an sein Volk promulgiert v. 7—11. Möchte das Volk doch diesen Forderungen stets entsprechen und nicht widerspenstig sein wie die Väter; dann würde es

## 81. Zum Laubhüttenfest.

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler, bei 'den Keltern'; von Asaph.  
<sup>2</sup>Jubelt 'Jahve' zu, unserer Stärke,  
jauchzt zu dem Gott Jakobs,  
<sup>3</sup>Stimmt an Gesang und lasst die Pauke tönen,  
die liebliche Zither samt Harfe.  
<sup>4</sup>Stosst in das Horn am Neumond,  
am Vollmond für unsern Festtag.  
<sup>5</sup>Denn das ist für Israel Gesetz,  
ein Recht des Gottes Jakobs.  
<sup>6</sup>Als ein Zeugnis in Joseph hat er es eingesetzt,  
als er gegen das Land Ägypten auszog.  
Eine unbekannte Sprache höre ich:

über seine Feinde den Sieg davon tragen und reich mit den Früchten und Gaben des Landes gesättigt werden v. 12—17.

Die Annahme von Olsh. u. a., dass der Psalm aus zwei nicht zusammengehörigen Fragmenten v. 2—6b und 6c—17 bestehe, verkennt, dass ein Festlied für das Laubhüttenfest einen ganz besonderen Anlass bot, an die Bedeutung des Aufenthaltes in der Wüste zu erinnern. Dass die Mahnungen und Verheissungen des Psalms für ein Festlied ungeeignet wären, oder gar, dass v. 6c—17 im Verhältnis zum Eingange als »Dissonanz« bezeichnet werden müsste, ist eine befremdliche Behauptung Nowacks.

Der Psalm ist jünger als Dtn 32 (s. zu v. 17) und Jeremias (s. zu 12. 13). Während des Exils kann er nicht entstanden sein, da 1—5 den bestehenden Tempelkultus voraussetzt. Israel wird von Feinden bedrängt v. 15. 16; aber von Religionsverfolgungen ist nichts zu merken. Wegen der Warnung vor Götzendienst v. 10, zu welcher in der nachexilischen Zeit kein Anlass war, wird man vermutlich an die letzten Jahre des noch bestehenden Reiches zu denken haben. Hitzig datiert ihn aus den ersten Jahren des eindringenden Hellenismus I Mak 12ff.

Metrum: Doppeldreier; v. 6c. 8c. 11c einfache Dreier.

2 Die Aufforderung ergeht v. 2 an die ganze Gemeinde, v. 3 an die Leviten (Esr 3<sup>10</sup> II Chr 5<sup>12ff.</sup>), v. 4 an die Priester (Num 10<sup>10</sup> II Chr 7<sup>6ff.</sup>). 3 יהוה יהוה nach Analogie von קהל קהל. 4 Der Neumond ist nicht zu erklären ἐν πάση νεομηνίᾳ (Aq. Sym.), sondern es ist, wie das Targ. ausdrücklich hinzufügt, der des Tischri (Oktober). Diesor Tag, der Anfang des bürgerlichen Jahres, wurde in besonderer Weise gefeiert. Er heisst יום הַתְּרוּמָה Num 29<sup>1</sup>, vgl. Lev 23<sup>24</sup>. Nach der Tradition wurde an ihm יָצַח d. i. das Widderhorn geblasen, was im Gesetz nur für den Eintritt des Jubeljahres vorgeschrieben ist, Lev 25<sup>9</sup>. Andere Ausleger verstehn unter dem Neumond den des Nisan (April), also den Anfang des kirchlichen Jahres, weil sie das »Fest« am Schluss des Verses wegen des v. 6 erwähnten Auszuges aus Ägypten auf das Passahfest glauben deuten zu müssen. Allein die vom Targum bezeugte Tradition darf in diesem Falle gewiss Anspruch auf Beachtung erheben. »Die Erwähnung des Auszuges aus Ägypten v. 6 dient ganz einfach zur Einführung der Szene am Sinai und für die Promulgation des Gesetzes, welche die Hauptsache im Psalm ist« (Reuss). Das in 4b erwähnte auf den Vollmond fallende Fest kann daher nur das Laubhüttenfest sein, das vorzugsweise יָצַח »das Fest« heisst, II Chr 5<sup>3</sup>. So die gesamte jüdische Tradition: Targum, Talmud, Midrasch und Sohar. Übrigens ergibt sich aus unserm Verse, dass das Widderhornblasen am ersten des 7. Monats zugleich als Einweihung des Laubhüttenfestes am 15. galt. 5. 6 Zu dieser Feier ist Israel verpflichtet durch die göttliche Anordnung. 6 Das Fest gilt als Zeugnis der von Jahve bei und nach dem Auszuge aus Ägypten gegen Israel bewiesenen Wohltaten. — Joseph erscheint neben Israel wie 80<sup>2</sup>. Zu der Form יָצַח für יָצַח vgl. G-K 53q. — על ארץ מצרים, so Aq. Sym., nämlich um es zu bestrafen. Das Subjekt zu

- <sup>7</sup>»Ich habe seinen Rücken der Last entzogen,  
 seine Hände sind des Tragkorbes ledig.  
<sup>8</sup>»Du riefst in der Not und ich rettete dich,  
 erhörte dich in der Donnerhülle,  
 »Prüfte dich am Haderwasser. Sela.  
<sup>9</sup>»Höre mein Volk, ich will dich ermahnen,  
 Israel, o möchtest du auf mich hören!  
<sup>10</sup>»Kein anderer Gott soll unter dir sein,  
 und keinen fremden Gott sollst du anbeten.  
<sup>11</sup>»Ich bin Jahve dein Gott,  
 der dich aus Ägyptenland geführt hat,  
<sup>»Tue deinen Mund weit auf, dass ich ihn fülle.</sup>  
<sup>12</sup>»Aber mein Volk hörte nicht auf meine Stimme,  
 und Israel war mir nicht willfährig.  
<sup>13</sup>»Da liess ich es los in seiner Herzenshärte,  
 sie wandelten nach ihrem Sinn.  
<sup>14</sup>»O wollte mein Volk auf mich hören,  
 Israel auf meinen Wegen gehn!

בַּצְרִי is Jahve. LXX Hier. *cum egrederetur (Joseph) de terra Aegypti*. Targ. bietet beide Lesarten. — Das »Ich« im dritten Versgliede ist Israel, und zwar das jetzige und das damalige als Einheit gedacht wie in Ps 132. Es ist die poetische Figur der *κοινοποιία*. Die Sprache, die Israel damals vernahm und heute wieder vernimmt, ist die frohe Botschaft v. 7 ff. Eine solche Sprache war Israel, das bis dahin unter der ägyptischen Knechtschaft geseufzt hatte, in der Tat unbekannt. Theodoret und Athanasius denken an die Verkündigung des Gesetzes, die allerdings nach v. 9 ff. auch in Betracht kommt. — Zu dem Stat. constr. עַיִן vor dem Relativsatz vgl. G-K 130d. 7 Jahve redet; triumphierend verkündet er zunächst die Befreiung seines Volkes. Der Frondienst in Ägypten hat aufgehört; Israels Hände brauchen den Korb mit Lehm und Ziegeln nicht mehr zu tragen. מִדֶּרֶת הַעֲבִירָה Hier. *a cofino recesserunt*, Sym. *κοιτίου ἀπηλλάγησαν*. 8 Die Donnerhülle, d. i. in eine Wetterwolke gehüllt, ist die Form, in der Jahve den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. 1812. 14. — Die Prüfung am Meriba-Wasser ist dem Zusammenhange nach und in Übereinstimmung mit Ex 17c als Wohltat aufzufassen. Sie sollte dazu dienen, Israel noch enger mit seinem Gott zu verbinden. Dass von den Wohltaten während des Wüstenzuges nur die Wasserspende genannt wird, steht vielleicht in Beziehung zu einem Ritus des Laubhüttenfestes, der in einer besonderen Wasserlibation bestand, vgl. darüber Riehm, HbA. s. v. Laubhüttenfest. 9. 10 Die Stimme Jahves erschallt weiter. Als wichtigstes Ereignis des Wüstenzuges, zur Erinnerung an den das Laubhüttenfest nach Lev 2339—43 gefeiert wird, führt der Dichter die Gesetzgebung auf dem Sinai vor, und betont aus dieser besonders das Verbot des Götzendienstes; wie es scheint bedürfen auch seine Zeitgenossen dieser Warnung noch. Die Verse 10. 11 sind eine abgekürzte Rekapitulation von Ex 202—6 = Dtn 56—11; vgl. Dtn 64 (שִׁבְעִי). — וְעַתָּה v. 9 ist hier Wunschpartikel, G-K 151e. 11 הִנֵּי־לָךְ nach G-K 127i. — Die bildliche Wendung vom Öffnen und Füllen des Mundes verstehen die meisten Ausleger von reichlicher Ausstattung mit Gütern. Dagegen Targ. *aperi os tuum ad verba legis tum implebo illud omni bono*, also eine Aufforderung, das göttliche Gesetz willig aufzunehmen. Unter Vergleichung von 119131 Ez 28 Jer 1516 wird diese in den Zusammenhang sehr wohl passende Erklärung jener ersten vorzuziehen sein. 12. 13 Der Dichter verlässt hier unbewusst den Standpunkt auf dem Sinai und blickt auf den bereits vorliegenden Verlauf der Geschichte seines Volkes zurück. Die beiden Verse sind eine Nachahmung von Jer 724. Jahve hat das Volk sich selbst überlassen wie ein ungezügelttes Tier Job 393. Die nicht direkt ausgesprochene (vgl. jedoch v. 15. 16) Folge hiervon war dann freilich die, dass nunmehr andere, nämlich die Feinde, Gewalt über das Volk erlangten.



- <sup>15</sup>»Bald wollte ich ihre Feinde beugen,  
und meine Hand gegen ihre Bedränger wenden.  
<sup>16</sup>»Die Jahve hassen, sollten ihm schmeicheln,  
und ihr Verhängnis sollte ewig währen;  
<sup>17</sup>»Mit dem Mark des Weizens 'würde ich' ihn speisen,  
und aus dem Felsen dich mit Honig sättigen«.

## 82. Jahves Gericht über ungerechte Richter.

<sup>1</sup>Ein Psalm von Asaph.

'Jahve' steht im Gottesrat,  
richtet inmitten von Göttern.

14—17 Hier wendet sich die Rede direkt an die gegenwärtige Generation; daher ist nicht mit (LXX) Hier. zu übersetzen *utinam populus meus audisset* (עַיִן) *me*. Zu עַיִן ist הִנֵּה; zu ergänzen, G-K 151e; eigentlich: »Wenn doch mein Volk ein auf mich hörendes wäre«. Richtig Aq. Sym. Hier. *utinam* für הִנֵּה; dagegen LXX *ei* mit v. 15 als Nachsatz. 16 הִנֵּה kann nach 663 auf Jahve bezogen werden; da es sich aber im Zusammenhang um Israels Erlösung handelt, so bezieht man הִנֵּה besser auf das Volk; der Wechsel des Numerus spricht nicht hiergegen, vgl. וַיִּשְׁמְעוּהוּ v. 17. So Dtn 33<sup>29</sup>, vgl. Ps 18<sup>45</sup>. Wellh. will statt הִנֵּה יִשְׁמְעוּ lesen: יִשְׁמְעוּ »sie müssen zu Fall kommen«. — וְהִנֵּה verstehen die Neueren von der glücklichen Lebenslage der Israeliten; so auch Targ. וְהִנֵּה ד. i. ihre Kraft. Aber schwerlich kann nacktes וְהִנֵּה diese Bedeutung haben (anders Jes 33<sup>6</sup>); auch würde das Pluralsuffix zwischen den beiden Singularsuffixen auffallen. Raschi und Aben Esra beziehn das Suffix auf die Feinde und verstehen וְהִנֵּה unter Vergleichung von Jes 13<sup>22</sup> von der Unglückszeit. Ebenso deutet der Syrer: וְהִנֵּה ד. i. ihr Beben; vgl. Theodoret: *καιρὸν δὲ καλεῖ τὰς συμφορὰς· οὕτω γὰρ καὶ οἱ Σύροι καὶ οἱ Ἑβραῖοι ταύτας ὀνομάζειν εἰώθασι· πολλοὶ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν οὕτω ταύτας ἀποκαλοῦσι*. In neutralem Sinne ist der Plural וְהִנֵּה 31<sup>16</sup> gebraucht. Vgl. auch den Gebrauch von וְהִנֵּה als Unglückstag 37<sup>13</sup>. 17 Nach der von den alten Übersetzern bezeugten Texteslesart וְהִנֵּה וְהִנֵּה »und er sättigte es« knüpft der Dichter wieder an die Erzählung v. 12. 13 an. Man erwartet aber eine Fortsetzung der Verbeissung. Demnach wird man statt des Waw consec. das einfache Waw zu lesen haben und zugleich nach 17b die erste Person וְהִנֵּה וְהִנֵּה (Houbig). Aleph zwischen zwei Vokalen wurde wie Jod gesprochen, wodurch der (Gehör-)Fehler des Textes entstanden ist. — Das Mark, eigentlich das Fett des Weizens, ist der nahrhafte Weizen. Der Ausdruck ist aus Dtn 32<sup>14</sup> entnommen, ebenso 17b aus Dtn 32<sup>13</sup>. Diese Parallele verbietet es, nach Prv 16<sup>24</sup> וְהִנֵּה וְהִנֵּה »und mit Honigseim« zu ändern. Über den doppelten Akkusativ bei וְהִנֵּה vgl. G-K 117 cc. Übrigens passt auch dieser Schlussvers besser für das Laubhüttenfest (Ex 23<sup>16</sup>) als für das Passah.

## 82

Wie der Grosskönig seine Unterkönige und Satrapen um sich versammelt, so hat Jahve die von ihm eingesetzten Richter zu sich entboten. Der Dichter schaut diese Szene mit dem Auge des Geistes. Er hört, wie der höchste König das ungerechte Schalten seiner Mandatare rügt und ihnen ihre Strafe verkündet, und er schliesst mit dem Wunsch, dass seine Vision bald zur Wirklichkeit werden möchte dadurch, dass Jahve, der Herr über alle Nationen, selbst die Regierung übernimmt. Es ist der Wunsch eines baldigen Eintritts der messianischen Zeit, der in diesem Schlusssatz zum Ausdruck kommt.

Für das Verständnis des Psalms ist entscheidend, welche Richter der Dichter im Auge hat. Sie werden als Götter und Söhne des Höchsten bezeichnet v. 1. 6. Nach der ältesten, im Targum vorliegenden jüdischen Deutung sind israelitische Richter gemeint, so dass der Psalm sich zu 58 und Jes 1<sup>10</sup> stellen würde. Gegen diese Auffassung

- <sup>2</sup>»Wie lange wollt ihr ungerecht richten,  
und die Person der Freyler vorziehn? Sela.  
<sup>3</sup>»Schafft Recht dem Geringen und dem Verwaisten,  
dem Elenden und Dürftigen helft zum Recht.  
<sup>4</sup>»Errettet den Geringen und Dürftigen,  
entreisst [ihn] dem Arm des Gottlosen.

aber spricht v. 8, in welchem Jahve aufgefordert wird, an Stelle der ungerechten Richter die Herrschaft über alle Völker zu ergreifen. Daraus folgt, dass es sich nicht allein um Misstände in Israel handeln kann. Hupfeld u. a. haben daher, wie bereits der Syrer und Aben Esra, unter den אֱלֹהִים Engel verstanden, durch die Jahves Urteile auf Erden vollzogen würden, die aber ihre Aufgabe nicht dem Willen Gottes gemäss erfüllt hätten. Im besondern denkt Bleek an die Schutzengel der einzelnen Reiche und Nationen (vgl. Dan 10—12), die ein solches Unrecht zugelassen hätten, dass die Grundlagen der Erde dadurch erschüttert wurden. Allein dass die Engel mit dem Tode bestraft würden (v. 7), ist ein Gedanke, der dem alttestamentlichen Vorstellungskreise sowie dem Parsismus, aus dem die spätere biblische Engellehre manche Züge aufgenommen hat, allzufern liegt. Wohl können sie gestraft werden Jes 24<sup>20, 21</sup>, vgl. Ez 28<sup>13ff.</sup>, aber die Möglichkeit des Todes widerspricht ihrem Wesen.

So bleibt nur die dritte Auffassung übrig, nach der unter den אֱלֹהִים heidnische Fürsten und Gewalthaber zu verstehn sind. Sie werden gestraft nicht wegen der gegen ihre eignen Völker begangenen Ungerechtigkeit, sondern wegen der Unterdrückung Israels, auf das die Ausdrücke v. 3. 4 אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים gehn. Dass die heidnischen Könige sich selbst als Götter und Göttersöhne bezeichneten, ist bekannt, vgl. z. B. die Titulaturen ägyptischer Könige und Antiochus θεός. Allerdings ist der Sprachgebrauch des Psalms hiervon wesentlich verschieden, insofern der israelitische Dichter diese Benennung akzeptiert, und sie in v. 6 sogar aus dem Munde des wahren Gottes ergeht. Mit Olsh. diesen Vers als einen sarkastischen Ausruf anzusehn, dem die Widerlegung solcher Anmassung sofort folgt, scheint mir zu gezwungen zu sein; auch müsste dann v. 1 bereits als Sarkasmus aufgefasst werden, was wenig wahrscheinlich ist. Die Lösung der Schwierigkeit bietet Ez 28<sup>11-19</sup>. Hier wird der König von Tyrus vom Propheten und von Gott selbst als glänzender Cherub vorgeführt; v. 14 ist dort zu übersetzen: »Ein weitdeckender (?) Cherub warst du, und ich setzte dich auf heiligen Berg; ein Gott warst du«. Ebenso wie bei Ezechiel der König von Tyrus אֱלֹהִים genannt wird, so akzeptiert der Dichter des Psalms dies Prädikat für die Könige seiner Zeit, freilich nur, um durch den Kontrast dieser Benennung die Strafe, von der sie ereilt werden sollen, um so schärfer hervortreten zu lassen.

Das Zeitalter des Psalms ist ein spätes. Von einem israelitischen König, der dem Übel hätte steuern können, ist nicht die Rede; Israel steht vielmehr unter fremden Herrschern. Die Mehrzahl dieser Herrscher erklärt sich vielleicht am einfachsten daraus, dass der Dichter seine in den verschiedenen Ländern ansässigen Volksgenossen im Auge hat. Das führt auf die Diadochenzeit herab. Auf Religionsverfolgung deutet nichts im Psalm, so dass die makkabäische Zeit ausgeschlossen ist.

Metrum: Doppeldreier; v. 5a. 6 Sechser; v. 8 Doppelvierer; v. 5b Dreier.

1 אֱלֹהִים ist nicht dasselbe wie אֱלֹהִים Num 27<sup>17</sup>, vgl. Ps 74<sup>2</sup>, d. i. die israelitische Volksgemeinde, sondern eine von Gott berufene Versammlung, die, wie 1 b zeigt, aus höheren Wesen, nämlich Königen und Fürsten besteht; s. die Vorbemerkungen. 2 Das Gericht wird eröffnet mit der vorwurfsvollen Frage, wie lange das ungerechte Treiben auf der Erde dauern soll. — אֱלֹהִים sind die, welche Unrecht haben. Gemeint sind die heidnischen Untertanen der Könige, welche ungestraft die Israeliten bedrücken. 4 אֱלֹהִים mit Patach, nach der Massora überall, wenn es mit אֱלֹהִים verbunden ist, weil beide Worte zusammen nur einen Begriff ausdrücken; dagegen v. 3 אֱלֹהִים. 5 Die Ausleger sind

- <sup>5</sup>»Sie sind ohne Vernunft und ohne Einsicht, wandeln in Finsternis;  
 »Alle Grundfesten der Erde wanken.  
<sup>6</sup>»Ich selbst habe gesagt: »ihr seid Götter, und Söhne des Höchsten ihr alle«, —  
<sup>7</sup>»Wahrhaftig, wie Menschen sollt ihr sterben  
 und wie einer der Fürsten fallen.« —  
<sup>8</sup>Auf, 'Jahve', richte die Erde,  
 denn du bist Erbherr über alle Heiden.

### 83. Gebet um Hilfe gegen die feindseligen Nachbarvölker.

<sup>1</sup>Ein Lied, ein Psalm von Asaph.

<sup>2</sup>'Jahve', halte dich nicht stille,  
 schweige nicht und bleib nicht ruhig, Gott!

uneinig darüber, ob hier noch Jahve redet, oder ob der Vers eine eingeschobene Bemerkung des Dichters ist. Für den Sinn ist die Frage nicht von Bedeutung. Der Übergang in die dritte Person beweist jedenfalls nicht, dass ein Wechsel des redenden Subjekts stattfindet. Delitzsch nimmt an, dass Gott selbst von den Richtern redet, aber widerwillig von ihnen abgewendet. — 5b nennt die Folge der blinden Verstocktheit der Richter. Die Grundlagen aller sittlichen Ordnung sind durch ihr Verhalten erschüttert. Das Targ. schiebt richtig *idcirco* voraus. 6 Die Worte אֱלֹהֵי אֲמֵרֵי scheinen gradezu ein Zitat einzuleiten. Jedoch existiert im alten Testament keine Stelle, auf die das אֱלֹהֵי אֲמֵרֵי bezogen werden könnte. Man wird es daher nach Analogie von 27 so zu verstehen haben, dass die Tatsache der Bestellung der Fürsten zu ihrem Amt vom Dichter als eine göttliche Erklärung dargestellt wird. Auch die heidnischen Könige werden von Gott in ihr Amt eingesetzt, Prv 8<sup>15.16</sup>. Das Targum umschreibt diesen Vers: »ich habe gesagt: gleich Engeln werdet ihr geachtet und gleich Engeln des Höchsten seid ihr alle«, vgl. II Sam 14<sup>17</sup> 19<sup>28</sup>. 7 Diese Würde soll sie nicht von dem gemeinsamen Schicksal der Menschen befreien, ja sie sollen stürzen, wie andere Fürsten vor ihnen gestürzt sind, Hos 7<sup>7</sup>. — אֲמֵרֵי beziehn hier. und der Midrasch Tillin auf Adam, welcher fiel und aus dem Paradies vertrieben wurde; aber der Parallelismus macht es rätlich, mit LXX Sym. Targ. das Wort als Kollektiv aufzufassen. — נִאֲמָרֵי הַשָּׁמַיִם bedeutet »wie andere Fürsten«, vgl. Jdc 16<sup>7</sup> הַשָּׁמַיִם הָאֵלֹהִים = נְקֻלְתָּהֶם v. 17. Bar Hebr. nud R. Obadja denken an solche Fürsten, welche durch die Hand der Angeredeten gefallen sind. Die Vermutung, der Dichter habe אֲמֵרֵי geschrieben und damit auf den Fall der Dämonen angespielt, hat keine Wahrscheinlichkeit. 8 הָאָרֶץ ist nach dem Parallelismus nicht das Land Palästina, sondern die ganze Erde. — LXX ἐν παντι τοῖς ἔθνεσιν; aber wohl richtiger mit Sym. Hier. (*tu hereditabis*) omnes gentes. Es ist Objekt zu יִהְיֶה nach Analogie von אֲשֶׁל אֶבְרָהָם. Jahve hat Eigentumsrecht nicht nur auf Israel, sondern auch auf alle andern Völker, weswegen er das Recht und die Pflicht hat, auch bei ihnen an Stelle der ungerechten Richter selbst die Regierung zu ergreifen.

### 83

Das schwer bedrängte Volk bittet um Hilfe gegen seine Feinde, die sich vereinigt haben, um es auszurotten. Möge Jahve seinem Volk Hilfe bringen wie einst in den Zeiten Deborahs und Gideons; möge er die Feinde vernichten, damit sie erkennen, dass Jahve der alleinige Herr der Erde ist.

Auf die makkabäischen Zeiten und zwar auf die I Mak 5<sup>1ff.</sup> erzählten Ereignisse haben unsern Psalm schon in alter Zeit Theod. v. Mops. und Diodor gedeutet, von den Neueren Bengel, Hitzig, Olsh., Grätz, Wellh. u. a. Wirklich hat in der früheren Zeit nie ein solcher allgemeiner Angriff der benachbarten Völker auf Israel stattgefunden, wie der I Mak 5 erzählte. Dagegen treten die meisten im Psalm genannten Völker auch in der Erzählung des Makkabäerbuches auf, so im besondern auch Tyrus (v. 15), das



- <sup>3</sup>Denn sieh, deine Feinde toben,  
 und die dich hassen, erheben das Haupt.  
<sup>4</sup>Wider dein Volk machen sie listigen Anschlag  
 und beraten sich wider deine Geborgenen.  
<sup>5</sup>Sie sagen: »wohlan, lasst uns sie vertilgen, dass sie kein Volk mehr sind,  
 dass des Namens Israel nicht fürder gedacht werde.«  
<sup>6</sup>Denn sie haben sich 'einmütig' beraten,  
 'und' schliessen ein Bündnis gegen dich,  
<sup>7</sup>Die Zelte Edoms und die Ismaeliter, Moab und die Hagarener;  
<sup>8</sup>Gebal und Ammon und Amalek,  
 Philistäa samt den Bewohnern von Tyrus;

sich in früherer Zeit, so viel wir wissen, nie feindselig gegen Israel gestellt hat. Der Satz I Mak 52 *καὶ ἐβουλεύσαντο [τὰ ἔθνη] τοῦ ἄρα τοῦ γένος Ἰακώβ* hat wörtliche Parallelen in den Versen 4—6 des Psalms. Betreffs der Erwähnung Assurs v. 9 vgl. die Erklärung.

Metrum: Doppeldreier; v. 7. 13 Sechser. v. 5 a zählt *אֱמֹנִי* im Metrum nicht mit. Einige Unregelmässigkeiten sind vielleicht so zu heben: v. 5b tilge *עֵינַי*, v. 10b *בְּמִדְיָן* (Duhm), v. 11 *בְּיַבְבֵּן*, v. 19 *שָׁמַר* und *כַּל*. v. 18b ergänze *לְיַבְבֵּן* oder dergl.

**3** *אֱמֹנִי* G-K 75 u. **4** *בְּיַבְבֵּן* sind die von Jahve Geborgenen, d. i. die Israeliten, vgl. den Namen *בְּיַבְבֵּן*. LXX *κατὰ τῶν ἄγλων σου*. Dagegen haben Aq. Sym. Hier. den Singular *adversum arcanum tuum*, worunter der Tempel zu verstehn ist, vgl. Ez 722. **5** *אֱמֹנִי* wie Jer 482 G-K 119w. Sym. *μὴ ὄσω ξθνος*. **6** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »sie beraten sich gemeinschaftlich von Herzen«; so Targ. Mit Olsh. wird zu lesen sein *אֱמֹנִי לְבָבִי* I Chr 1238. Das schliessende *ו* von *אֱמֹנִי* gehört zum folgenden. — Das Bündnis ist gegen Jahve gerichtet, weil gegen sein Volk; vgl. Jdc 531 *אֲבִיבִי*. **7—9** Von den hier genannten Völkern werden Edom, Ammon, Ismaeliter (= Araber I Mak 539), Philister und Tyrus in dem Bericht I Mak 5 erwähnt; Moab als solches nicht, wohl aber die im moabitischen Gebiet gelegene Stadt Bosor v. 28. Als selbständiges Land existierte Moab nicht mehr; dass aber der Dichter den alten Namen gebraucht, ist nur natürlich. Von den vier übrig bleibenden I Mak 5 nicht genannten Völkern existierte Amalek seit vielen Jahrhunderten nicht mehr; der Dichter nennt dies Volk entweder nur in rein poetischer Induktion als alten Hauptfeind Israels, oder er versteht unter dem alten Namen ein zeitgenössisches Gemeinwesen, das vielleicht die Sitze der alten Amalekiter inne hatte. Ähnlich ist es, wenn Haman Est 31 als Nachkomme Agags erscheint. Hitzig erinnert daran, dass die Amalekiter von alters her in der Gegend von Hebron wohnten, und dass I Mak 565 auch diese Gegend als judenfeindlich genannt wird. Die Hagarener werden von Sanherib neben den Nabatäern erwähnt (s. Schrader KAT<sup>2</sup> 346), sind aber auch Ptolemaeus noch bekannt, so dass es nicht befremden kann, wenn sie zur Zeit der Makkabäer erwähnt werden; über weiteres s. die Lexika. Gebal ist nicht das weit nördlich von Tyrus gelegene Byblus, sondern der nördliche Teil des edomitischen Gebirges, das alte Land Seir, bei Plinius Hist. nat. 520 *Gebulene*. Schwer zu erklären ist die Nennung Assurs. Keinenfalls kann das Wort die Assyrer bezeichnen, denn dies Weltreich konnte nicht als Anhängsel von Edomitern und Ammonitern bezeichnet werden, selbst wenn der Psalm zu Josaphats Zeiten gedichtet sein sollte. Hitzig sieht Assur als Namen des seleuzidischen Syriens an, und er hat bewiesen, dass diese Bezeichnung in der Tat gebräuchlich war. Den Umstand, dass Syrien, der Hauptfeind Israels, hier in zweiter Linie erscheint, sucht er daraus zu erklären, dass das syrische Heer sich damals in Persien befand, I Mak 334. 37. Aber nach I Mak 557ff. waren die Syrer auch in dieser Zeit die gefährlichsten Feinde der Israeliten. de Lag. u. a. wollen *אֱמֹנִי* für *אֱמֹנִי* lesen. Dies war der Name einer kleinen Landschaft am Hermon, die zu Davids Zeit erwähnt wird, II Sam 33 al. Aber ob dieser Name in der makkabäischen Zeit noch existierte, ist fraglich; typisch wie Amalek konnte er nicht gebraucht

- <sup>9</sup>Auch Assur hat sich zu ihnen geschlagen,  
sie leihen den Söhnen Lots ihren Arm. Sela.
- <sup>10</sup>Tue ihnen wie Midian, wie Sisera,  
wie Jabin am Bache Kison;
- <sup>11</sup>Sie wurden vertilgt bei Endor,  
wurden Dünger für das Feld.
- <sup>12</sup>Mache sie, ihre Edlen, wie Oreb und Seeb,  
und wie Seba und Zalmuna alle ihre Fürsten,
- <sup>13</sup>Sie, die da sagen: »wir wollen uns aneignen die Fluren 'Jahves'«.
- <sup>14</sup>Mein Gott, mache sie gleich dem rollenden Laub,  
gleich der Spreu vor dem Winde.
- <sup>15</sup>Wie Feuer, das den Wald verbrennt,  
und wie die Flamme, die Berge entzündet,
- <sup>16</sup>So verfolge sie mit deinem Wetter  
und ängstige sie mit deinem Sturm.
- <sup>17</sup>Mache ihr Antlitz voll Schmach,  
dass sie deinen Namen suchen, Jahve.
- <sup>18</sup>Lass sie zu Schanden und geängstigt werden für immer,  
erröten und vergehn . . .
- <sup>19</sup>Und lass sie erkennen, dass du dein Name Jahve heisst,  
du allein der Höchste bist über die ganze Welt.

werden, da von einer besonderen Feindschaft dieses Stammes gegen Israel nichts bekannt ist. Theodoret versteht unter Assur die Samaritaner. Er sagt: 'Ἀσσύριοι κατ' ἐκείνον οὐκ ἐβασίλευον τὸν καιρὸν· ἀντίκειται τοίνυν ὁ λόγος τοὺς Σαμαρείτας ἀποίκους Ἀσσυρίων ὄντας μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν δέκα φυλῶν ἐν ταῖς ἐκείνων οἰκήσαντας πόλεσιν. Die Samaritaner werden I Mak 566 unter den damaligen Feinden der Juden genannt. Es wäre auffallend, wenn grade sie im Psalm nicht erwähnt sein sollten. Sie heissen freilich sonst bei den späteren Juden Kuthäer, nach einem der Völker, die vom assyrischen König in das entvölkerte Nordreich verpflanzt wurden, vgl. II Reg 1724. Theodorets Erklärung bleibt daher vorläufig nur eine glückliche Vermutung. **9** Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter. **10 a** Vgl. Jdc 7. 8; zu **10 b** Jdc 4. 5; zum Kisonbach Jdc 521. **11** נַשְׂרָיִם scheint am natürlichsten auf Sisera und Jabin bezogen zu werden. Allerdings ist Endor Jdc 5 nicht genannt, lag aber in der Nähe des Kampfplatzes. Grätz liest נַשְׂרָיִם Jdc 71. Dies war der Platz, wo Gideon lagerte; die Aussage würde demnach auf Midian gehn. **12** Vgl. Jdc 725 85—21. **13** Die Fluren Jahves, d. i. das heilige Land. LXX Cod. Vat τὸ θυσιαστήριον (al. ἀγιαστήριον) τοῦ θεοῦ, Targ. Hier. *pulchritudinem dei* dachten speziell an den Tempel. **14** רָגְלִים übersetzen alle Alten wie 7719 durch »Rad«, und Targ. erläutert: »das unablässig ohne Ruhe weiterrollt«, vgl. Hier. im Kom.: *Instabiles, fluctuantes, nequaquam solida statione fundatos*. Gemeint sind »die kugelförmig zusammengerollten Stengel der wilden Artischocke, die in grosser Menge als rollende Räder vom Winde über die Erde hingetrieben werden«; s. Ges.-Buhl s. v. Zum Bilde **14 b** vgl. **14**. **15** Die Berge sind bewaldet zu denken. **17** Jahves Namen oder Jahve selbst suchen sonst die Israeliten, 4017 697; der Dichter scheint eine erzwungene Bekehrung der Feinde zu Jahve in Aussicht zu nehmen; er erwartet, dass sie Jahve anrufen werden. Aber freilich wird nach v. 18 auch dies ihren Untergang nicht aufhalten. **19** שֵׁךְ ist ein zweites Subjekt, aber wohl Zusatz, s. o. Nach der massoretischen Akzentuation ist zu übersetzen: »dass du, nur dein Name Jahve ist, [du] der höchste bist u. s. w.«. Der Sinn und das Metrum gewinnt, wenn man mit LXX Hier. den Athnach zu יְהוָה setzt. Subjekt des zweiten Gliedes ist אֱתָנָה.

Der Sänger preist die Lieblichkeit der Wohnung Jahves v. 2. Ihn hat innig verlangt, zum Tempel zu kommen, und jetzt, wo er da ist, jubelt er dem lebendigen Gott

84. *Pilgerlied.*

- <sup>1</sup>Dem Vorspieler, bei 'den Keltern', von den Korachiten, ein Psalm.  
<sup>2</sup>Wie lieblich ist deine Wohnung,  
 Jahve Zebaoth!  
<sup>3</sup>Meine Seele hat geschmachtet und sich verzehrt  
 nach den Vorhöfen Jahves,  
 Mein Herz und Leib jubeln zu  
 dem lebendigen Gott.  
<sup>4</sup>Hat doch das Vöglein ein Haus gefunden,  
 und die Wildtaube hat ein Nest,  
 Wo sie ihre Jungen hinlegt:  
 deine Altäre,  
 Jahve Zebaoth . . .  
 mein König und mein Gott.

zu v. 3, denn am Tempel ist Israel und seine Kinder sicher geborgen wie der Vogel im Nest v. 4. Glücklicher der, welcher immer hier weilen darf v. 5. Nein, glücklich schon der, welcher seine Kraft in Jahve findet; ihm wird die beschwerliche Pilgerreise leicht v. 6—8. Nachdem der Sänger hier ein Gebet eingeflochten hat (v. 9. 10), preist er noch einmal das Glück, am Tempel weilen zu dürfen und auf Israels starken Gott zu vertrauen v. 11—13.

Der Psalm ist deutlich ein Pilgerlied, bestimmt bei oder nach der Wallfahrt zu einem der drei Feste gesungen zu werden. Es ist nicht ein einzelner Pilger, der hier redend auftritt, sondern die Pilgerschar, wie der Plural 10. 12 deutlich zeigt. Aus heidnischer Umgebung (v. 11 Ende) ist sie nach Jerusalem gekommen, wo Israel, Jahves Taube, ihr Nest hat. Richtig hat Olsh. gesehn, dass im ersten Teil zwischen denen unterschieden wird, die beständig bei Jahves Heiligtum wohnen, und denen, die es als Pilger besuchen.

Der Inhalt des Psalms zeigt, dass er in einer Zeit des ungestörten Tempeldienstes entstanden ist, ob aber des vor- oder nachexilischen Tempels ist zweifelhaft. Die Erwähnung des Gesalbten v. 10 scheint auf den ersten Blick auf die Königszeit zu führen. Dem steht aber gegenüber, dass die Pilgerschar aus heidnischer Umgebung kommt, sowie der Aramaismus v. 11, wodurch die nachexilische Zeit wieder wahrscheinlicher wird. Jedenfalls zeigt der innere friedevolle Ton und das Fehlen auch der leisesten Klage, dass Israel sich ruhiger und glücklicher Verhältnisse erfreute, als dieser schöne Psalm gedichtet wurde.

Metrum: v. 2—7 ab. 9 ab Fünfer; v. 7 c. 9 c. 12 a Dreier; v. 8. 10 Doppeldreier; v. 13 Sechser; v. 12 b c Doppelvierer; v. 11 Vierer und Siebener. Wahrscheinlich ist von 7 c an das Metrum mehrfach gestört. v. 3 lies  $\text{ג}$  ohne  $\text{ך}$ .

2 Der erste Vers enthält das Thema des Psalms. Über den Plural  $\text{בְּשִׁבְעֵי הַיָּמִים}$ , d. i. der Tempel, vgl. 433. 3 Die Perfekta  $\text{בְּנִסְתָּה}$  und  $\text{בְּלִיָּה}$  geben LXX Hier. Luther durch das Präsens wieder; aber der Sänger blickt zurück auf die Zeit, wo er diese Sehnsucht empfand, nämlich als er noch nicht in Jerusalem war. Jetzt, da er angekommen ist, bricht er in Jubel aus; beachte das Imperf.  $\text{יִרְוֶה}$ . — Dass nur die Vorhöfe genannt werden, erklärt Olsh. wohl mit Recht daraus, dass hier ein Laie, oder vielmehr Laien, die Pilgerschar, reden. 4 Den Vogel und die Wildtaube hat zuerst R. Arama bei Aben Esra auf Israel gedeutet, vgl. 7419 und zu 111. Dass die Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinn zu verstehn sind von den im Tempel und auf den Altären nistenden Vögeln, zeigt der Ausdruck  $\text{בְּיָרֵךְ}$ ; auch bemerkt Qimchi mit Recht, dass die Vögel wegen der Verunreinigung im Tempel nicht geduldet sein würden.  $\text{בְּצִיִּי}$  ist allgemeiner Ausdruck für kleine Vögel, Aq.  $\text{\textit{\delta}ορ\textit{\nu}ε\textit{\sigma}\textit{\nu}}$ , Hier. *avis*, Targ. »die Taube«, und steht hier als Kosewort.  $\text{בְּיָרֵךְ}$  ist nach LXX Targ. die wilde Taube; Aq. Hier. *passer*; Neuere denken an die



- <sup>5</sup>Glücklich, die in deinem Hause wohnen!  
 sie werden dich fürder preisen. Sela.  
<sup>6</sup>Glücklich der Mensch, der in dir Kraft findet,  
 wenn sie 'Pilgerfahrten' im Sinne tragen.  
<sup>7</sup>Durch das Träental wandelnd  
 machen sie es zum Quellort;  
 Auch deckt es ein früher Regen mit Segen.

Schwalbe, die aber im AT. **טוֹב** heisst. — **טוֹב** am Anfang des Satzes setzt den Vogel nicht in Gegensatz zu einem andern Wesen, das ebenfalls sein Nest gefunden hat, sondern gehört zum ganzen Satz (G-K 153); LXX *καὶ γὰρ*, Hier. *siquidem*. — **אֲרָמָה** deutet R. Arama wohl zu speziell auf die **בְּנֵי כֹהֲנֵי יְהוָה** d. h. die Söhne der Priester, die sich beständig beim Tempel aufhielten wie die Vögel im Nest. Es sind die einzelnen Israeliten gemeint, die am Tempel so sicher geborgen sind wie die Vögel im Nest. — Dem dritten Fünfer in v. 4 fehlt eine Hebung; durch Einschlebung von **אֲלֵהי** vor **בְּבֵיתוֹ** würde sie gewonnen sein, vgl. v. 9. Aber der Fehler kann auch anderswo liegen. **5** Die Pilgerschar preist diejenigen glücklich, die in oder bei Jahves Hause wohnen dürfen. Hier sind, auch wegen des **לְלֵוִי**, wohl die Priester und Leviten besonders ins Auge gefasst; denn **יָשׁוּב** c. Acc. bedeutet beständiges Wohnen. — **עַד** übersetzen LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων* d. i. **עַד**, das aber so nackt nicht vorkommt. Das Wort besagt nur, dass das Halleluja auch weiterhin anhalten soll. **6** Olsh. nimmt hier einen Wechsel der Stimmen an; jedenfalls sind die in v. 6 glücklich Gepriesenen andere als die in v. 5, nämlich die Pilger. Zum wahren Glück bedarf es nicht des beständigen Aufenthaltes am Tempel, sondern dass man, auch wenn man an die Pilgerfahrt nach Jerusalem denkt, vor allem seine Kraft in Gott sucht und findet. Die beiden Versglieder in v. 6 sind nicht unabhängig von einander, sondern das zweite ist ein nominaler Umstandssatz nach G-K 156c; gut, soweit die Konstruktion in Betracht kömmt, Sym. *τῆς τριβου σου οὐσης αὐτοῖς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*. Danach ist nun aber das erste Glied nicht allgemein von allen Frommen zu verstehn, sondern der Sänger will sagen: glücklich der Mann, der, wenn er die Pilgerfahrt plant, in dir seinen Halt hat; er wird alle Hindernisse und Beschwerden leicht überwinden. Aben Esra crinnert daran, dass alle Männer zu Fusse zu den drei jährlichen Festen wallfahrteten. — **מַסְלֵי**, eigentlich »Hochstrassen«, können nicht mit Sym. (vgl. Luther: »und von Herzen dir nachwandeln«) als Wege Gottes d. h. als seine Anforderungen verstanden werden. Das Targ. übersetzt **יְהוָה בְּנֵינָה** *fiducia*, wonach Hupfeld **מַסְלֵי** = **מַסְלֵי** lesen will. Vermutlich aber hat der Übersetzer die »gebahnten Wege« oder »Hochstrassen« nur auf die Festigkeit des Herzens gedeutet, indem er ähnlich wie Sym. **מַסְלֵי** für einen bildlichen Ausdruck hielt. Wie das Vorhergehende und Folgende zeigt, handelt es sich um Festreisen nach Jerusalem. Der Ausdruck »wenn sie Landstrassen im Sinne tragen« für: »wenn sie an die Pilgerfahrt denken« würde allerdings sehr auffallend sein. LXX haben *ἀναβάσεις*. Dies steht II Chr 911 für **מַסְלֵי**, aber auch Am 96 für **מַסְלֵי**, wie der Dichter geschrieben haben wird. — Der Übergang aus dem Singular **לִי** in den Plural **בְּלִבְכֶם** befremdet um so weniger, als auch **עִמָּךְ** schon kollektivisch gemeint war. **7** Die mühselige Reise wird den Pilgern, die an das Ziel denken, leicht. — **עִמָּךְ** muss wegen des Artikels Nomen proprium sein und kann nicht wie 234 **גַּם בְּלִבְכֶם** verstanden werden, obgleich diese Stelle in anderer Beziehung eine treffende Parallele bildet. Jodoch ist die Lage dieser Örtlichkeit nicht mehr sicher nachweisbar. Alle Alten (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) übersetzen *in valle fetus*, wie auch die Massora noch erklärt; (vgl. den *Wady Bekka* bei Xeres de la Frontera). Theodoret kombiniert dies mit der Ortschaft **בְּקֵי** (LXX *κλυθμὸν*) Jdc 21—5 auf dem Wege von Gilgal bei Jericho nach Bethel (LXX a. a. O.). Das Tal konnte seinen Namen führen wegen der Gefahren, die mit dem Passieren verbunden waren, wie Bab el-Mandeb = Tor der Todesklage. »Auf dem Wege von Jericho nach Bethel zur Rechten von Wady Nawâime

<sup>8</sup>Sie ziehn von 'Mauer zu Mauer';  
 geschaut wird 'Gott Jahve' in Zion.  
<sup>9</sup>»Jahve, Gott Zebaoth,  
 höre mein Gebet,  
 Vernimm es, Gott Jakobs. Sela.

musste Robinson (Pal. II 560) am Rande fürchterlicher Abgründe entlanggehn; der Landstrich bot den Anblick einer furchtbaren Wüste; »es war eine der wahrhaftesten Wüsten, welche wir bis jetzt besucht hatten« (Hitzig). Der Dichter will sagen: Auch wenn die Pilger durch ein Tal, wie dies ist, ziehn, so u. s. w. Der Artikel עִמְקֵי הַבְּנָיִם nach G-K 1261. Die meisten Neueren stellen den Namen mit den בְּנָיִם II Sam 5<sup>24</sup> zusammen, und übersetzen »Balsamtal«. Da die Balsamstaude nur auf dürrer Boden wächst, so wäre der Ausdruck eine typische Bezeichnung öder Gegenden. Mir scheint diese Erklärung nicht so viele Vorzüge zu haben, um ihretwegen in Gegensatz zu der gesamten alten Tradition treten zu müssen, zumal da es sehr zweifelhaft ist, ob die בְּנָיִם im Tale Rephaim westlich von Jerusalem wirklich Balsambäume waren. Wenn das Klima in der Umgegend von Jerusalem sich seit Davids Zeit nicht vollständig geändert hat, ist es ganz unmöglich, dass Balsamstauden, die nur in den heissesten Gegenden Arabiens gedeihen, dort sollten fortgekommen sein. Dass die Vokalisation בְּנָיִם die Übersetzung »Balsam(tal)« nicht fordert, zeigt die Massora, welche bemerkt, dass נ für ה stehe, also = בְּנָה Esr 10<sup>1</sup>. Nötigenfalls wäre so zu punktieren. — Dass die Pilger das Tränental zum Quellort machen, kann wohl nur besagen: es erscheint ihnen als Oase, indem sie alle Mühsal in Hinblick auf das erstrebte Ziel vergessen. Syr. (und ähnlich LXX) übersetzt: sie machen es zur Wohnung (בְּיָמֵינוּ); aber nicht einmal, dass sie dort Station machen, könnte dies bedeuten. — Auch 7c muss bildlich verstanden werden. מִיָּהּ übersetzen LXX Sym. Qu. Sex. Hier. Syr. Targ. Luther *doctor* u. ä., Aq. dagegen *πρώϊμος*, wie Jo 2<sup>23</sup>. Das parallele מִיָּהּ zeigt, dass letzteres vom Dichter gemeint ist. Das öde Tal, durch das der Weg nach dem geliebten Jerusalem führt, scheint den Pilgern so schön, als hätte ein früher Regen es mit üppigen Saaten bedeckt, vgl. Jes 35<sup>1. 7</sup>. Objekt zu יָמֵינוּ ist das Tal; בְּיָמֵינוּ ein zweiter Akkusativ nach Analogie der Verba des Bekleidens, G-K 117ee. Das Verb wurde gewählt, weil der Segen in der üppigen Pflanzenhülle besteht. 8 Das erste Glied verstehen die meisten Ausleger nach der massoretischen Vokalisation הָלַךְ so, dass die Pilger anstatt müde zu werden nur an Kraft zunehmen, je näher sie dem Ziele kommen: »sie gehn von Kraft zu Kraft«, vgl. Jer 9<sup>2</sup> II Kor 3<sup>18</sup>. Jedoch schliesst sich bei dieser Auffassung das zweite Glied schlecht an. R. Jehuda bei Aben Esra erklärt *de urbe ad urbem*, versteht also הָלַךְ von dem Platz vor der Mauer (הָלַךְ הַמְּוֹרָה), und auf diese Auffassung führt auch die Paraphrase des Targum. Die Pilger scheinen, wie es noch heute im Orient vielfach Brauch ist, in ihren mitgebrachten Zelten vor der Mauer übernachtet zu haben. Diese Auffassung macht allerdings nötig, הָלַךְ zu vokalisieren. Dass auch andre Städte als Jerusalem einen הָלַךְ hatten, zeigt I Reg 21<sup>23</sup>. — 8b schildert die Ankunft am Ziel beim Fest. Nach der von Sym. Hier. Targ. bezeugten Aussprache des mass. Textes הָלַךְ אֱלֹהִים wäre zu übersetzen: »Er (man?) erscheint vor Gott in Zion«. Aber הָלַךְ אֱלֹהִים wird sonst nur von Gott gesagt, der den Menschen erscheint, nicht auch umgekehrt von den Menschen, die am Tempel erscheinen. Ferner wäre der Sing. הָלַךְ nach dem vorhergehenden Plural הָלַכְוּ äusserst hart. Die Änderung הָלַךְ (Wellh.) ist willkürlich und beseitigt die erste Schwierigkeit nicht. LXX Syr. (*ὁφθῆσεται ὁ θεὸς τῶν θεῶν*) Aq. (*ἰσχυρὸς θεός*) sprachen aus אֱלֹהִים הָלַךְ (vgl. Luther), was vom Dichter beabsichtigt sein wird, vgl. Jer 31<sup>2. 3. 6</sup>. Wegen der Häufung der Gottesnamen vgl. zu 50<sup>1</sup>. Für אֱלֹהִים stand ursprünglich יְהוָה. Das Nifal הָלַךְ vom Besuchtwerden des Heiligtums wie I Sam 3<sup>21</sup> (s. Klosterm.). Die Änderung der Vokalisation in הָלַךְ geschah in dogmatischem Interesse, vgl. zu 42<sup>3</sup>. Eine entsprechende Änderung, durch die ein »Erblicken« Gottes beseitigt werden sollte, ist an zahlreichen andern Stellen von der Massora vorgenommen, vgl. Dillm. zu Ex 23<sup>15</sup>. 9. 10 Am Tempel angekommen, stimmt die Pilgerschar ein Gebet

- <sup>10</sup>»Du unser Schild, 'Jahve', sieh her  
und blick auf das Antlitz deines Gesalbten«.
- <sup>11</sup>Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als [sonst] tausend;  
Ich will lieber an der Schwelle des Hauses meines Gottes liegen,  
als in den Zelten der Gottlosigkeit weilen.
- <sup>12</sup>Denn Jahve Gott ist Zinne und Schild,  
Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahve,  
kein Gut versagt er denen, die rechtschaffen wandeln.
- <sup>13</sup>Jahve Zebaoth, glücklich der Mann, der auf dich vertraut.

85. *Gebet um Hilfe und Verheissung des messianischen Heils.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.

an. 10 מַנְתִּי מַנְתִּי betrachten LXX Aq. Sym. Hier. Syr. sowie die Akzentuation als Vokativ und Bezeichnung Gottes, vgl. v. 12; Targ. und Olsh. wegen des Parallelismus als Akkus. Jedoch spricht die Wortstellung für die erstere Auffassung; man würde andernfalls erwarten מַנְתִּי מַנְתִּי. — Unter dem Gesalbten verstehen die meisten Ausleger den König; unter der Voraussetzung nachexilischer Abfassung denkt Olsh. an den Hohenpriester; Hitzig u. a. halten ihn für das israelitische Volk wie Hab 3<sup>13</sup>. 11 Die Begründung kann sich nicht auf das Gebet 9. 10 beziehen, sondern greift über dasselbe zurück auf 8 b. — מַנְתִּי erhält seine nähere Bestimmung durch 11 c באֲהַלִּי רִשְׁעִי. — אֲהַלִּי nicht: »die Schwelle hüten«, sondern nach LXX παραρριπτεῖσθαι, Hier. *abivctus esse*. Den Tempel selbst darf der Sänger als Laie nicht betreten. — דָּוִד, das aram. Wort für hebr. דָּוִד, auch JSir 50<sup>26</sup>. — Zelte der Gottlosigkeit scheinen die der Heiden zu sein, unter denen die jetzt in Jerusalem anwesenden Pilger ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort haben. So bereits Theodoret. 12 [שֶׁשֶׁשׁ] Sonne würde Gott nur hier im AT. genannt sein, denn Jes 60<sup>19f.</sup> ist etwas anders. Das Targ. hat שֶׁשֶׁשׁ רֵם, dasselbe Wort wie Jes 54<sup>12</sup> für den Plural שֶׁשֶׁשֶׁרֶךְ »Zinnen«. Diese Bedeutung wird durch das folgende »Schild« bestätigt. In Jahve findet Israel sicheren Schutz.

85

Die Gemeinde erinnert Jahve daran, dass er alle ihre Schuld vergeben und sie wieder in Gnaden angenommen hatte v. 2—4. Wolle er sie auch jetzt wiederherstellen und aufhören zu zürnen v. 5. 6. Ja, Gott wird sein Volk wieder beleben v. 7; wolle er ihm seine Huld zeigen v. 8. Was wird Jahve auf dies Gebet erwidern? Er hat Friedensgedanken mit seinem Volk; die Zeit ist nahe, wo Liebe und Treue unter seinem Volk herrschen, und Heil und Frieden im Himmel walten, wo auch das Land reich gesegnet sein wird v. 9—14.

Dass die dankbare Anerkennung göttlicher Gnade in v. 2—4 neben der klagenden Bitte v. 5. 6 nur dann verständlich ist, wenn sich jene auf ein »vormals« bezieht, hat bereits Luther richtig gesehn. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, dass die jetzt leidende Gemeinde Jahve in den ersten Versen an die Befreiung aus dem Exil erinnert. Warum grollt er noch weiter, da er doch durch die Erlösung bewiesen hat, dass er die früheren Sünden vergeben hat? Dass aber auch in der jetzigen Zeit der Not das Gottvertrauen nicht verloren ist, zeigt die frohe Erwartung eines baldigen Eintritts der messianischen Zeit im zweiten Teil. Die Schilderung dieser Zeit in v. 11 ff. ist deutlich durch Deuterogjesaias beeinflusst, ein weiterer Beweis für nachexilischen Ursprung des Psalms. Schultz hat treffend darauf hingewiesen, dass Zeh 1<sup>2ff.</sup> ganz ähnlich wie der Psalm eine Zeit voraussetzt, »wo man trotz der Befreiung aus dem Exil Gottes Zorn noch fort dauern sah, wo man sich noch nach Ehre, Gerechtigkeit und Frieden im Lande sehnen musste, wo die Gläubigen dergleichen aber auch in sichere Aussicht nehmen zu dürfen meinten«.

Metrum: Doppeldreier; v. 9 c ein Sechser.



- <sup>2</sup>Du hattest, Jahve, dein Land begnadigt,  
hattest Jakobs Schicksal gewendet,  
<sup>3</sup>Du hattest deines Volkes Schuld vergeben,  
all' ihre Sünde bedeckt. Sela.  
<sup>4</sup>Du hattest all' deinen Grimm zurückgezogen  
und abgelassen von deiner Zornesglut.  
<sup>5</sup>Stell' uns wieder her, Gott, unser Heil,  
und lass ab von deinem Unmut über uns.  
<sup>6</sup>Willst du denn ewiglich gegen uns zürnen,  
deinen Zorn ausdehnen auf Geschlecht und Geschlecht?  
<sup>7</sup>Gott', du wirst uns wieder beleben,  
so dass dein Volk sich über dich freut.  
<sup>8</sup>Lass uns, Jahve, deine Gnade sehn  
und gewähre uns dein Heil. —  
<sup>9</sup>Ich will doch hören, was Gott Jahve redet.  
Er redet Frieden zu seinem Volk  
Und zu seinen Heiligen und 'zu denen, die wenden ihr Herz ihm zu'.  
<sup>10</sup>Ja, nahe ist sein Heil seinen Frommen,  
dass Herrlichkeit in unserm Lande wohne.  
<sup>11</sup>Güte und Treue haben sich gefunden,  
Heil und Friede küssen sich.

2. 3 Die Perfekta mit Plusquamperfektbedeutung nach G-K 106f. 2 Wegen שׁוּב s. zu 147. 3 בָּסִיחַ, so dass du sie nicht sahst, Neh 3<sup>37</sup>. 4 הַשִּׁבֹּתִי ist mit LXX Hier. Targ. *conversus es* »innerlich transitiv« zu fassen, wie Ez 14<sup>6</sup> 18<sup>30. 32</sup>. 5 שׁוּבֵנִי fassen LXX Hier. Syr. transitiv *converte nos* = הֲשִׁיבֵנוּ 804; dagegen Targ. *converte ad nos*. — תַּגְּמֵל Targ. *et irritam fac*, Sym. Hier. *et solve*. 7 הָאֵל der LXX ist nachdrucksvoller als הָאֵל des massor. Textes, vgl. auch v. 9. — Zu תִּשׁוּב תְּדַרְשׁוּ vgl. 7120. Das Volk ist jetzt gewissermassen gestorben, Hos 6<sup>2</sup>. 9 Der Dichter führt sich selbst als Prophet ein; er steht auf seiner Warte und schaut aus, was Jahve auf die Bitte des Volkes v. 8 antworten wird; ganz ähnlich Hab 2<sup>1</sup>. In Analogie mit dieser Stelle lasen LXX hinter יִרְבֵּר noch בְּיָ יִהְיֶה wird Zusatz sein. — Der Inhalt der göttlichen Antwort wird durch כִּי = ὅτι vor direkter Rede eingeleitet. Jahve will nicht ewig zürnen, sondern er hat Friedensgedanken mit seinem Volk. — Der Schluss des Verses enthält nach dem jetzigen Text eine Warnung: »und mögen sie nicht zu (der früheren) Torheit zurückkehren« (Targ.), oder *ὕα μὴ ἀποστραφῶσιν εἰς ἀφροσύνην* (Aq. Sym. Hier. Syr.). Aber die Warnung unterbricht in störender Weise den Trost, der auch v. 10 noch fortgesetzt wird, und כִּסְלָה kommt in der Bedeutung »Torheit« sonst nicht vor, bedeutet vielmehr Job 4<sup>6</sup> »Vertrauen«. LXX haben *καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντιὰς πρὸς αὐτὸν καρδίας* d. i. נֶאֱלֵי שָׁבִי לָבָב לָהּ. Die Konsonanten sind zum grössten Teil dieselben; die abweichenden יִרְבֵּר konnten leicht zu יִרְבֵּר verderben. Das erste יִרְבֵּר wurde ursprünglich nicht geschrieben. Über לָהּ = לֵי vgl. G-K 91e. שׁוּב ist transitiv gebraucht wie v. 2. 5. Als Objekt der göttlichen Anrede wird zuerst allgemein das Volk bezeichnet, dann die חַסִּדִּים d. i. die Frommen, und endlich die Bussfertigen. Der Dichter deutet damit an, dass die Friedensworte dem Volke nur insoweit gelten, als dies fromm und bussfertig ist. 10 לִשְׂכָן gibt die Absicht an, von der Jahve sich bei seiner Hülfeleistung leiten lässt; statt der bisherigen Schmach soll wieder Ehre (84<sup>12</sup>) oder Herrlichkeit im Lande wohnen. Syr. Targ. verstehen כְּבוֹד von der göttlichen Majestät und sprachen לְשִׁכָּן (vgl. 78<sup>60</sup>) aus: »damit er [seine] Majestät [wieder] in unserm Lande wohnen lasse«. So auch Qimchi und Aben Esra, die daran erinnern, dass die göttliche Schechina dem zweiten Tempel fehlte. Dann müsste es aber כְּבוֹדֵהּ heissen, wie Syr. willkürlich ergänzt. 11 ff. Der Sänger malt die glückliche Zeit, die soeben verheissen ist, aus; er nennt an erster Stelle (v. 11. 12) lauter geistige Güter, und erst an zweiter (v. 13) die äusserlichen Segensgaben. — הִסֵּד,

- <sup>12</sup>Treue sprosst aus der Erde hervor,  
und Heil schaut vom Himmel herab.  
<sup>13</sup>Auch wird Jahve das Gute gewähren,  
und unser Land wird geben seinen Ertrag.  
<sup>14</sup>Heil geht vor ihm her  
und achtet auf den Weg seiner Tritte.

86. *Gebet des bedrängten aber treuen Volks.*

<sup>1</sup>Gebet von David.

Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,  
denn ich bin elend und arm.

<sup>2</sup>Behüte mein Leben, denn ich bin fromm,  
hilf du, mein Gott, deinem Knecht, der auf dich vertraut.

von Targ. und Luther richtig »Güte« übersetzt, kommt hier als menschliche Tugend in Betracht, und ebenso die Treue; denn diese Tugend sprosst nach 12a aus der Erde, d. h. unter den Menschen. Da nach 12b פָּזַץ wie ein Engel vom Himmel herabblickt, so kann hier wie 11b nur die göttliche Gerechtigkeit gemeint sein, nämlich die hilfreiche, oder das Heil, wie so oft bei Deuterjesaias. Eine Folge dieser helfenden Gerechtigkeit ist der Friede, der ebenfalls als Gabe Gottes zu verstehn ist. Die beiden Paare des 11. Verses werden v. 12 durch je ein Wort wieder aufgenommen. Sehr ähnlich unserer Stelle ist Jes 45s. — Die Perfekta in v. 11 drücken eine einmalige Handlung aus, die in der glücklichen Zukunft stattgefunden haben wird; das Imperf. und das Part. (פָּזַץ) v. 12 dagegen das, was dauernd geschieht. 13 Bei הִיטֵב denkt Aben Esra nach Dtn 28<sup>12</sup> speziell an den Regen. Fruchtbarkeit des Landes ist ein immer wiederkehrender Zug des messianischen Zukunftsgemäldes. 14 Das Suffix in יָצֵאֵךְ kann nicht distributiv genommen werden, wie Sym. tut: δικαιοσύνη ἐκάστου προελεύσεται αὐτόν, sondern nur auf Jahve gehn. Dann muss aber auch פָּזַץ dieselbe Bedeutung haben wie 11. 12, nur dass das Wort hier die geistigen und irdischen Heilsgaben abschliessend zusammen fasst. Die göttliche Gerechtigkeit, d. i. sein Heil, ist gedacht als ein Herold oder Traband, der vor Jahve hergeht, um ihn anzukündigen; vgl. KAT<sup>3</sup> S. 456. — In 14b ist zu שָׁמַיִם das Objekt אֶרֶץ zu ergänzen wie Job 420. Die Jussivform ist entweder nach G-K 109k aus rhythmischen Gründen zu erklären, oder es ist שָׁמַיִם zu lesen. Denselben Sinn erreichte Schrader durch die Konjektur שָׁמַיִם אֶרֶץ. Der Dichter will sagen: das Heil geht Jahve einerseits voran, andererseits folgt es ihm, geht in seinen Spuren; vgl. die sehr ähnlichen Stellen Jes 41<sup>2</sup> 58s. Wellh. will שָׁמַיִם statt שָׁמַיִם lesen.

86

Eine liturgische Zusammenstellung aus anderen Psalmen und sonstigen Stücken des alten Testaments. Ein regelmässiger Gedankenfortschritt ist nicht erkennbar. Bitte, Preis der Barmherzigkeit Jahves, messianische Erwartungen und Klagen über den Druck (heidnischer) Feinde wechseln miteinander ab. Der Dichter spricht durchgehend im Singular, aber sicher nicht, weil es sich um seine persönlichen Angelegenheiten handelt, sondern weil er seinen Psalm der Gemeinde in den Mund legt. Dass diese in Wirklichkeit redet, zeigt die messianische Hoffnung v. 9; die starke Betonung der eignen Frömmigkeit v. 2. 11, die Schilderung der Feinde v. 14 und der Mangel aller individuellen Züge. Über das Zeitalter des Psalms lässt sich nur sagen, dass er wegen der vielen Entlehnungen einer späten Zeit angehört und wegen v. 13 sicher nachexilisch ist.

Im Metrum sind u. a. Doppelvierer, Doppeldreier und Sechser erkennbar; den ganzen Psalm auf ein festes Schema zurückzuführen, gelingt mir aber nicht.

2 הִיטֵב ist hier nicht von der gegen Menschen bewiesenen Huld und Liebe zu verstehn, sondern, wie der Parallelismus zeigt, von dem Verhalten gegen Gott; LXX

- <sup>3</sup>Sei mir gnädig, Herr,  
denn zu dir rufe ich alle Zeit.
- <sup>4</sup>Erfreue die Seele deines Knechtes,  
denn zu dir, Herr, erhebe ich meine Seele.
- <sup>5</sup>Denn du, Herr, bist gütig und reich an Vergebung,  
und voll Gnade gegen alle, die dich anrufen.
- <sup>6</sup>Vernimm, Jahve, mein Gebet,  
und achte auf mein lautes Flehn.
- <sup>7</sup>Zur Zeit meiner Not rufe ich dich an,  
denn du erhörst mich.
- <sup>8</sup>Keiner gleicht dir unter den Göttern, Herr, und nichts deinen Werken.
- <sup>9</sup>Alle Völker, die du geschaffen hast,  
werden kommen und sich niederwerfen vor deinem Angesicht, Herr,  
Und werden deinen Namen ehren.
- <sup>10</sup>Denn du bist gross und tust Wunder,  
du 'Jahve' allein.
- <sup>11</sup>Weise mir, Jahve, deinen Weg,  
ich wandle in der Treue gegen dich;  
Gib mir ein einmütig Herz, deinen Namen zu fürchten.
- <sup>12</sup>Ich will dich loben, Herr mein Gott, von ganzem Herzen,  
und will deinen Namen ewiglich ehren,
- <sup>13</sup>Weil deine Gnade gross gegen mich,  
und du meine Seele aus der tiefsten Unterwelt errettet hast.
- <sup>14</sup>'Jahve', Übermütige treten gegen mich auf,  
eine Rotte von Räubern trachtet mir nach dem Leben,  
Und haben dich nicht vor Augen.
- <sup>15</sup>Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott,  
langmütig und reich an Gnade und Treue.
- <sup>16</sup>Wende dich zu mir und sei mir gnädig;  
Verleih deinem Knechte deine Kraft  
und hilf dem Sohn deiner Magd.
- <sup>17</sup>Tue an mir ein Zeichen zum Guten,  
Und lass die mich hassen zu Schanden werden, wenn sie sehn,  
dass du, Jahve, mir hilfst und mich tröstest.

*δσιος* Hier. *sanctus*. Der Sänger will sagen: ich verehere dich von ganzem Herzen. — Jahves Knecht ist Israel. 4b aus 251. 5  $\text{הָלַע}$  eine Steigerungsform, G-K 84b b, Hier. *propitiabilis*, Aq. *ελαστής*. 6 aus 52f. 8 aus Ex 1511. Der Dichter scheint die Existenz anderer Götter voranzusetzen; dass dies aber nur Schein ist, zeigt deutlich v. 9, wo Jahve als Schöpfer aller Völker bezeichnet wird, sowie v. 10 Ende. 11 Die ersten Worte aus 2711.  $\text{הַלְלֵהּ בְּהַלְלֵהּ}$  aus 263. —  $\text{הָלַע}$  (so Aq. Sym. Targ. Hier.) »einige« wird meistens erklärt: sammle alle Gedanken meines Herzens, dass es allein auf deinen Dienst bedacht ist. Dem Dichter scheint aber die Stelle Jer 3239 vorgeschwebt zu haben, wonach zu erklären ist: gib mir, d. i. deiner Gemeinde, einen einmütigen Sinn, so dass wir dich alle in gleicher Weise fürchten, vgl. Sym. *ἔνωσον τὴν καρδίαν μου εἰς φόβον τοῦ ὀνόματος σου*. LXX *ἐνώσαν τὴν καρδίαν μου* sprachen aus  $\text{הָלַע}$  von  $\text{הָלַע}$ . —  $\text{הָלַע}$  Infin. mit Femininendung wie Dtn 410. 13b aus 5614.  $\text{הָלַע}$  Dtn 3222 JSir 516. Die Gemeinde war gestorben; Jahve hat sie zu neuem Leben erweckt, vgl. 857. 14 fast buchstäblich aus 545. 15 aus Ex 346. 16 Vgl. 11616. »Sohn deiner Magd« ist einfach Synonym zu »Knecht« und bedeutet: »dein dir treu ergebener Knecht«. Die im Hause geborenen Sklaven gelten als die zuverlässigsten; ganz ebenso steht im Parallelismus »deine Brüder« und »Söhne deiner Mutter« Gen 2729 498. Hätte der Dichter, wie manche Ausleger annehmen, sagen wollen, dass schon seine Eltern und Vorfahren Jahve dienten,



## 87. Zion die Mutterstadt der Völker.

<sup>1</sup>Von den Korachiten, ein Psalm, ein Lied.

Seine Gründung [liegt] auf heiligen Bergen.

<sup>2</sup>Jahve liebt die Tore Zions  
mehr als alle Wohnungen Jakobs.

so würde er doch schwerlich nur seine Mutter, sondern vor allen Dingen seine Väter genannt haben. 17 אמת richtig von LXX σημεῖον, Hier. *signum* übersetzt, nicht τέρας *portentum* oder dgl., ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Jahve mit Israel ist, etwa indem er seinen Wohlstand fördert oder ihm Sieg über seine Feinde gewährt, Jes 6619. Da ein Zeichen an und für sich auch von der Ungnade Jahves zeugen kann, fügt der Sänger ausdrücklich hinzu לטובה, vgl. Neh 519 1331. — יהוא ist dem יבשי logisch untergeordnet.

## 87

Zions Lob will der Dichter singen; und das Schönste, das er von der Gottesstadt zu sagen weiss, ist dies, dass es die Mutterstadt vieler Völker werden soll, indem Angehörige derselben das Bürgerrecht in Zion erhalten, d. h. Bürger des Gottesreichs werden. Der Psalm ist am nächsten verwandt mit Jes 1925 sowie überhaupt mit denjenigen Weissagungen der Propheten, welche die Bekehrung der fremden Völker zu Jahve in Aussicht nehmen Jes 22—4 1110. c. 18. 20. 23. Jedoch spricht der Psalm deutlich nicht von der Bekehrung der Völker in ihrer Gesamtheit, sondern von Proselyten, s. zu v. 4. Solcho erscheinen Jes 563—7; dass es aber in vorexilischer Zeit noch keine gegeben habe, ist nicht wahrscheinlich, denn die Zeit des Exils war nicht danach angetan, zum ersten Mal Heiden zu veranlassen, sich dem Gott Israels zuzuwenden. Die Erwähnung Babels neben Ägypten an erster Stelle (v. 4) führt auf eine Zeit, wo die Assyrer nicht mehr existierten; v. 1 und 2 setzen voraus, dass der Tempel besteht. Gegen nach-exilischen Ursprung spricht wieder die Erwähnung Babels, statt dessen man Persien erwarten würde. Babel steht hier neben Ägypten, wie in ganz ähnlichem Zusammenhang Jes 1925 Assur. Auch 2b erklärt sich am besten aus vorexilischer Zeit. Danach wird der Psalm am Ausgang des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts gedichtet sein. Dagegen Cheyne: frühes griechisches Zeitalter.

Das Metrum erkenne ich nicht.

1 Der Anfangsvers ist monostichisch wie z. B. 182. Der Satz ist einfach als Nominalsatz zu betrachten mit יסודתי als Subjekt, ביהררי קדש als Prädikat, vgl. G-K 141 b. Das Suffix in יסודתי kann nicht auf das Feminin Zion gehn (vgl. v. 5), sondern nur auf Jahve v. 2. Absichtlich nennt der Dichter diesen erst im folgenden Verse, um die Aufmerksamkeit zu erregen, vgl. 1142. Gemeint ist die von Jahvo gegründete Stadt Jerusalem Jes 1432, oder vielleicht auch speziell der Tempel; so, wie es scheint, Aq. Hier. *Fundamentum eius in montibus sanctuarü*. Wegen der abrupten Form des Satzes haben einige Ausleger gemeint, der Vers sei vorn verstümmelt; andere haben אהב יהוה aus v. 2 zu v. 1 ziehn wollen:

Seine Gründung auf heiligen Bergen liebt Jahve,

die Tore Zions mehr als alle Wohnungen Jakobs.

Es lässt sich nicht leugnen, dass sich auf diese Weise ein guter Parallelismus ergibt, und dass auch die Beziehung des Suffixes von יסודתי sofort völlig klar ist. Jedoch befolgen bereits die sämtlichen alten Versionen die Abteilung des massoretischen Textes und betrachten יסודתי als Nominativ, nicht als Akkusativ. — Den Plural היררי קדש erklären die meisten Ausleger daraus, dass Jerusalem auf mehreren Hügeln lag; vielleicht ist es aber nur ein amplifikativer Plural (G-K 124a), und der Sänger denkt speziell an den Zionhügel, auf dem der Tempel lag. Die Heiligkeit dieses Berges ist der Grund, weswegen Jahve Jerusalem mehr liebt als alle (anderen) Wohnungen Jakobs v. 2, und

- <sup>3</sup>Herrliches ist von dir zu sagen,  
du Gottesstadt. Sela.
- <sup>4</sup>»Ich nenne Rahab und Babel als meine Bekenner,  
»Ja, Philistäa und Tyrus samt Äthiopien:  
»dieser ist daselbst geboren«.
- <sup>5</sup>Aber von Zion heisst es: Mann für Mann ist in ihr geboren,  
und Er erhält sie, der Höchste.
- <sup>6</sup>Jahve zählt beim Verzeichnen der Völker:  
»dieser ist dort geboren«. Sela.

zugleich der letzte Grund dafür, dass Herrliches von der Gottesstadt geredet wird v. 3. — Die Wohnungen Jakobs sind die übrigen Ortschaften Judäas oder des gesamten Palästina; auch sie liebt Jahve, aber Jerusalem ist ihm die liebste Stadt. 3 נבדרות ist als Akkusativ dem unpersönlichen Passiv מְדַבֵּר untergeordnet. Man sagt aktivisch נבדרות בך יְדַבֵּר »Herrliches redet man von dir«; bei der Umsetzung in die passivische Konstruktion wird das Objekt im Akkusativ belassen, G-K 121 a. — Das Partizip darf nicht mit LXX Hier. als Präteritum (*dicta sunt*) übersetzt werden, sondern *dicenda sunt*, G-K 116 e. Das Herrliche, das von Jerusalem zu sagen ist, folgt v. 4—7. — בך LXX richtig *περὶ σοῦ*, I Sam 19 s. 4. 4 Der Dichter lässt in prophetischer Weise Jahve selbst redend auftreten. In allerlei Volk (Act 10 35) hat der Herrscher von Zion seine Bekenner. — אֲנִי wie I Sam 4 18 al. — Rahab als Bezeichnung Ägyptens wie 89 11; auch dies stolze Volk (Sym. Hier. *superbiae*) stellt Jahve Bekenner. — לִי־יִי übersetzen Aq. Hier. durch den Akkusativ *τοὺς γνώσονταις με*, eigentlich: »in Bezug auf, hinsichtlich«, G-K 119 u. — In Jerusalem geboren sein heisst das Bürgerrecht daselbst haben. Glieder der genannten Nationen sind in die Gemeinschaft des Volkes Israel aufgenommen; es ist Zions Ruhm, dass es zahlreiche Kinder zählt (Jer 3 19) ausser den eignen. הָיָה beziehen LXX (*οὗτοι ἐγεννήθησαν ἐκεῖ*) auf die ganzen Völker, die als solche mit Israel vereint werden sollen. Aber der Gegensatz אִישׁ וְאִישׁ v. 5 zeigt deutlich, dass es sich nur um einzelne Bekenner Jahves unter den Heiden handelt; so Aq. Sym. Hier. Aben Esra, Ewald. Dass aber v. 5 wirklich einen Gegensatz zu v. 4 bilden soll, folgt aus der betonten Stellung von וְלִבְיָי. Hätte der Dichter sagen wollen: »und so heisst es von Zion: jeder ist dort geboren«, so müsste es heissen לִבְיָי לְבָרִי. Der Dichter denkt an Prose-lyten aus jenen Völkern, die nach unserer Stello zu seiner Zeit schon existiert haben. 5 In Zion selbst sind es nicht nur einzelne, wie bei den Heiden, die dort Bürgerrecht haben, sondern männiglich ist in ihr ein Bürger Gottes. Gut Sym. *περὶ τῆς Σιών λεχθήσεται καθ' ἕναστος, ἄνθρωπος οὗτος ἐτέθη ἐκεῖ*, jedoch ist לְבָרִי präsentisch zu fassen wie Gen 10 9 Nm 21 14. — Die Wiederholung אִישׁ וְאִישׁ dient zur Umschreibung der Gesamtheit, G-K 123 c. — Über die Lesart der LXX *μήτηρ Σιών* für *μὴ τῆς Σιών* vgl. Field, Hexapl. ad l. Vulg. *Num quid Sion dicet*. — Das letzte Versglied וְהוּא יְיָנִי scheint mit dem Vorhergehenden nicht in unmittelbarem Zusammenhange zu stehn, sondern drückt den Gedanken aus, dass das Bürgerrecht in Zion auch Sicherheit gewährt, vgl. 48 9 Jo 3 5. וְהוּא יְיָנִי ist also nicht mit LXX Sym. Syr. Hier. als Präteritum, sondern mit Aq. Targ. als Futur oder Präsens aufzufassen. — וְהוּא יְיָנִי ist nachschlagendes Subjekt zu אִישׁ. 6 Der messianische Gedanke, dass auch die Heiden Bürgerrecht in Zion haben sollen, erfüllt den Dichter so sehr, dass er ihn noch einmal, zum Teil mit denselben Worten wie v. 4, ausspricht. »Das Gefühl, welches die vv. 4. 5 eingab, wogt noch einmal wieder auf«. Jahve ist vorgestellt, wie er die einzelnen Völker verzeichnet und dabei diejenigen Individuen aufzählt, die in Jerusalem Bürgerrecht haben und geborgen sein sollen. Die Völker sind nicht nur die v. 4 genannten, sondern die Gesamtheit der Völker. — אִישׁ וְאִישׁ ist wohl nicht mit LXX Aq. Thood. *διηγήσεται*, sondern mit Sym. Hier. Syr. *ἀριθμῆσει*. — אִישׁ וְאִישׁ nach Aq. (*ἐν τῷ γράφειν*) Sym. Hier. *scribens* Infin. für אִישׁ וְאִישׁ, wie Gen 24 30 אִישׁ וְאִישׁ für אִישׁ וְאִישׁ. LXX (*ἐν γραφῇ*) Theod. Quinta Syr. Targ. halten das

<sup>7</sup>Und man singt und tanzt,  
ein jeder, der 'seine Wohnung hat' in dir.

### 88. Gebet der Verzweiflung.

<sup>1</sup>Ein Lied, ein Psalm von den Korachiten, dem Vorspieler nach Machalath, zu singen. Ein Maskil von Heman, dem Ezrachiten.

Wort für ein Nomen in der Bedeutung von עָזֶיךָ Ez 139. — Die Worte זֶה יְהוָה שָׁמַיִךְ sind wieder als von Jahve gesprochen zu denken und dürfen nicht anders verstanden werden als v. 4, vgl. Jes 43 Jo 35. 7 Der Schlussvers scheint der Freude über diese Herrlichkeit Zions Ausdruck zu geben, ist im einzelnen aber nicht mehr sicher zu verstehn. Hier. übersetzt nach Aq. *et cantabunt quasi in choris „omnes fontes mei in te“*. הַמְּלִיחִים steht für הַמְּלִיחִים, (vgl. zu 75) von מְלִיחָה, im Poel = »sich im Tanze drehen«, Jdc 2123. Über den Reigentanz beim Gottesdienst vgl. 266 II Sam 616. Andere denken an Flötenspieler, indem sie הַמְּלִיחִים als Denominativ von מְלִיחָה »Flöte« ansehen (Sym. *ὡς ἐν ἀλλοῖς*). Aber Flötenspieler heisst I Reg 140 מְלִיחֵי הַקֶּלֶבֶט. Das קֶלֶבֶט dient dazu, die durch die beiden Partizipien ausgedrückten Tätigkeiten als zusammenfallend zu bezeichnen; das eine wie das andere geschieht. Die Partizipia selbst sind Prädikate zu dem unbestimmten Subjekt »man«, genauer zu dem zu ergänzenden מְשֻׁבְּחֵיךָ. — Den zweiten Halbvers betrachten die meisten Ausleger mit Aq. Hier. (s. oben) als Worte der Singenden und Tanzenden. Die Quellen versteht man als die Heilsquellen (Jes 123), obgleich ein solcher Gebrauch des Wortes ohne die nähere Bestimmung מְשֻׁבְּחֵיךָ nicht nachweisbar ist. Die jüdischen Ausleger wie das Targum denken bei den Quellen meistens an die ununterbrochen sprudelnden Loblieder, vgl. Luther. LXX übersetzen den Vers *ὡς εὐφρανόμενων πάντων ἡ κατοικία ἐν σοί*. Vg. *sicut lactantium omnium habitatio est in te*. Auf Grund hiervon wollte Hupfeld nach Schnurrer und Böttcher lesen מְשֻׁבְּחֵיךָ; er übersetzt:

Und es singen und springen alle, die in dir wohnen.

Aber ein Hifil מְשֻׁבְּחֵיךָ »wohnen« gibt es nicht. Lies מְשֻׁבְּחֵיךָ. Hier ist כִּי מֵינִי ein Relativsatz mit ausgelassenem מְשֻׁבְּחֵיךָ; vgl. den ganz ähnlichen Fall II Chr 3018 nach der richtigen Versabteilung מְשֻׁבְּחֵיךָ כִּי מֵינִי »für jeden, der sein Herz (darauf) gerichtet hat« (G-K 130 d), vgl. König Synt. § 337 v. Zu dem Subjekt כִּי מֵינִי ist das singularische Prädikat aus 7a zu entnehmen. כִּי מֵינִי geht auf Jerusalem. »Jeder, der seine Wohnung hat in dir« ist soviel wie »jeder, der dort geboren ist«, vgl. v. 4. 6. Das Thema des Psalms tönt somit zum Schluss noch einmal wieder.

### 88

Dieser Psalm ist eine Klage ohne Hoffnung und steht als solche im Psalter einzigartig da, denn die sonst ähnlichen Lieder 7. 22. 31 u. a. haben das Leid durch das Aussprechen innerlich überwunden und tönen daher zum Schluss in freudiges Gottvertrauen aus. Auf den ersten Blick scheint der Sänger über persönliche Schicksalsschläge zu klagen, denn er spricht durchgehend in der ersten Person Singularis. Er würde, wenn es sich so verhielte, ein schwer Kranker sein, und zwar nach v. 9 ein Aussätziger. Er müsste ferner nach v. 16 seit seiner Jugend an dieser furchtbaren Krankheit gelitten haben und befände sich jetzt am Rande des Grabes. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Krankheit wie so oft nur ein Bild schwerer Leiden ist. Der Sprechende ist bereits tot v. 6 und befindet sich in der Unterwelt v. 7; er stellt sich den Erschlagenen in der Mehrzahl gleich, und er vergleicht sich endlich v. 5 mit einem ohnmächtigen Mann, kann also nicht selbst ein Individuum sein. Theod. v. Mops. hat daher den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, und das Targum übersetzt v. 7: »du hast mich in das Exil gebracht, das der untersten Grube gleicht«. Gewiss erklären sich die bitteren Klagen aus keiner Zeit so gut wie aus dieser, wo die Gemeinde Jahves hoffnungslos vernichtet zu sein schien.



- <sup>2</sup> Jahve, 'mein Gott, ich schreie am Tage',  
ich rufe in der Nacht vor dir.
- <sup>3</sup> Lass mein Gebet vor dich kommen,  
neige dein Ohr zu meinem Schrei.
- <sup>4</sup> Denn meine Seele ist der Leiden satt,  
und mein Leben ist dem Totenreich nahe.
- <sup>5</sup> Man zählt mich zu denen, die in die Grube gefahren,  
ich bin wie ein ohnmächtiger Mannu.
- <sup>6</sup> Unter den Toten 'muss ich wohnen', Erschlagenen gleich, die im Grabe  
[liegen,  
Derer du nicht mehr gedenkst,  
denn sie sind von deiner Hand abgeschnitten.
- <sup>7</sup> Du hast mich in die Grube der Unterwelt gelegt,  
in die finstern Räume, in die Tiefen.

Delitzsch hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Psalm zahlreiche Berührungen mit Hiob aufweist, vgl. דַּאָב v. 10 Job 41<sup>44</sup>; רַעֲאִים v. 11 Job 26<sup>5</sup>; אַבְדִּיךָ v. 12 Job 26<sup>6</sup> 28<sup>22</sup>; יָצַר v. 16 Job 33<sup>25</sup> 36<sup>14</sup>; אֲנִיִּם v. 16 Job 20<sup>25</sup>; בְּעִיִּתִים v. 17 Job 6<sup>4</sup>. Ferner v. 5 Job 14<sup>10</sup>; v. 9 Job 30<sup>10</sup>; v. 19 Job 17<sup>9</sup> 19<sup>14</sup>.

Wegen der Überschrift vgl. die allgemeine Einleitung.

Metrum: Doppeldreier; v. 6a. 19 Sechser.

**2** Den überlieferten Text übersetzen LXX *Κύριε ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας μου, ἡμέρας ἐκέκραξα καὶ ἐν νυκτὶ ἐναντίον σου*. Ähnlich Hier. Syr. Targ., indem sie צַעֲקָתִי auch bei בְּלַיְלָה noch fortwirken lassen und יוֹם in der Bedeutung von יָמִים nehmen. Letzteres ist jedoch sprachlich unmöglich. Der Text lässt sich mit Hitzig nur übersetzen: »Am Tage (d. i. zur Zeit) wo ich nachts vor dir schreie, (komme mein Gebet vor dein Antlitz)«. Gewiss aber ist diese Auffassung von יוֹם neben לַיְלָה sehr unwahrscheinlich. Nach Analogie von 22<sup>3</sup> erwartet man, wie Luther richtig gesehn hat, dass der Sänger sagt, er schreie Tag und Nacht. Diesen Gedanken gewinnt man, wenn man mit Graetz, Bickell und z. T. Olsh. folgendermassen liest

יְהוָה אֱלֹהֵי שְׁפָעָתִי יוֹמָם  
צַעֲקָתִי בַלַּיְלָה נָגִיד

Das Verb שָׁעָתָה wie v. 14. Der Fehler entstand durch Dittographie des ך von אֱלֹהֵי; eine Folge davon war die falsche Aussprache von אֱלֹהֵי und die Korruption von יוֹמָם in יוֹם. Des Metrums wegen muss aber ausserdem noch יְהוָה gestrichen werden; ebenso v. 14. 15.

**5** Das erste Glied wie 143<sup>7</sup>, jedoch mit dem Verb נִחְשַׁבְתִּי statt des dortigen נִשְׁלַחְתִּי. — Zum Ausdruck אֵלֵי אֵיךְ vgl. Jes 40<sup>29</sup>. Der kraftlose Mann soll nach Ewald u. a. Bezeichnung eines Schattens oder Geistes sein, vgl. v. 11. Aber diese Ausdrucksweise ist unbelegbar; man wird vielmehr an einen Ohnmächtigen zu denken haben. Der Vergleich mit einem ohnmächtigen Manne zeigt, dass es sich nicht um wirkliche Krankheit handelt, und zugleich, dass es nicht ein einzelner Mann ist, der die Klage ausstösst, sondern die dem Tode nahe Gemeinde.

**6** הַפְּשִׁי fassen alle alten Übersetzer in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts »freigelassen«; Sym. *ἐντὸς νεκρῶν ἀφεθείς ἐλεύθερος*. Dies wird meistens erklärt »frei von der wohlthätigen Herrschaft Gottes«, was der Sänger im Gegensatz zu Job 3<sup>19</sup> als ein Unglück empfinde. Eine höchst unnatürliche und gezwungene Erklärung. Hitzig u. a. denken (nach Ez 27<sup>20</sup>) an ein Substant. נְשָׁפָתִי: »unter Toten ist mein Lager«, was nicht nachweisbar ist. Wellh. will lesen נְשָׁפָתִי; jedoch erwartet man dann wie v. 5 עַם-הַמְּתֵיִם, und ausserdem wäre v. 6a neben 5a eine Tautologie. Der Dichter scheint in v. 6. 7. 9c die Stelle Thr 36. 7 nachgebildet zu haben. Nach Thr 36 הַמְּתֵיִם הַשְּׁבָתִי lies בְּמַתֵּיִם הַשְּׁבָתִי. — Die Vergleichung mit Erschlagenen im Plural zeigt wieder, dass der Sänger im Namen einer Mehrheit spricht. — Die Hand Gottes ist sein Schutz; unrichtig übersetzt Syr. »und sie sind durch deine Hände umgekommen«, was בְּיָדֶיךָ verlangen würde.

**7** Unter der Grube der Unter-

- <sup>8</sup>Auf mir lastet dein Grimm,  
und alle deine Wogen hast du mich 'treffen' lassen. Sela.
- <sup>9</sup>Du hast meine Freunde von mir entfernt,  
hast mich ihnen zum Abscheu gemacht;  
Ich bin eingeschlossen und darf nicht ausgehn;  
<sup>10</sup>mein Auge ist verschmachtet vor Elend.  
Ich rufe dich, Herr, täglich an,  
breite meine Hände zu dir aus.
- <sup>11</sup>Tust du an den Toten Wunder?  
werden Schatten auferstehn, dich zu preisen? Sela.
- <sup>12</sup>Wird deine Gnade im Grabe erzählt?  
deine Treue am Ort der Vernichtung?
- <sup>13</sup>Wird deine Wundermacht in der Finsternis kund?  
deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
- <sup>14</sup>Ich aber schreie zu dir, Jahve,  
und morgens kommt mein Gebet vor dich.

welt versteht Targ. das Exil; zum Ausdruck vgl. Thr 355. — במהשכיח wie Thr 36. — Die Tiefen sind die des Meers, Ex 155; nach Job 265 ist der Ort der Scheol unter den Wassern. LXX Syr. übersetzen als ob sie מַהְשְׁכִּיחַ gelesen hätten; Aq. Sym. Hier. Targ. wie MT. **8** Das erste Glied ist zu erklären nach 324 383. Der Ausdruck קָצַף findet sich freilich vom Zorn gebraucht nur hier. — 8 b übersetzen Aq. Sym. Hier. *et cunctis fluctibus tuis adflixisti me*, vgl. Luther; jedoch müsste es dann קָצַף heißen wie 11975; auch würde das Verbum schlecht zu dem Nomen passen. LXX Syr. καὶ πάντα τοὺς μετωρισμούς σου ἐπήγαγες ἐπ' ἐμέ. Etwas Ähnliches wird der Dichter nach Analogie von 428 haben sagen wollen. Aber קָצַף hat diese Bedeutung nicht. LXX lasen wohl קָצַף Ex 2113 Ps 9110 Prv 1221. קָצַף wirkt von 8a her fort, oder es ist, da קָצַף sonst mit לָס oder לְ konstruiert wird, קָצַף aus לָס zu entnehmen. Das פּ des massor. Textes für ס geht auf einen Gehörfehler zurück. **9** Israel kömmt sich vor wie ein von den nächsten Bekannten verlassener Kranker; vgl. die sehr ähnliche Schilderung Job 1913ff. — וְלֹא אֶשְׁכַּח] Sym. Hier. *clausum et non prodeuntem*; die Worte sind Apposition zum Suffix in קָצַף. Syntax und Metrum gewinnen, wenn man liest 'ס לֹא אֶשְׁכַּח, vgl. Bickell. Targ. versteht das Abgesperrtsein vom Gefängnis wie Jer 322. 3, vgl. die Vorlage Thr 37. **10** מִבְּהַר nach LXX Hier. *infirmatus est*. Aq. סִבְחָה d. i. *contabuit*; Sym. Targ. Syr. »zerfließt« wie aram. סָבַח. Das Hifil JSir 41. — Die Hände werden zum Gebet gen Himmel ausgebreitet **11—13** Dem Sänger ist die Idee der Auferstehung nicht unbekannt, aber er leugnet ihre Realität, vgl. Job 14. Die Erklärung für das Fehlen der Hoffnung auf ein wirkliches Leben nach dem Tode im alten Testament liegt in dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein, hinter dem der Wert des Individuums zurücktritt. Der einzelne hat nur Wert als Mitglied der Gemeinde und in den Formen der Gemeinde. Aus dieser Gemeinschaft herausgerissen scheint ihm das Mitwirken an der Erfüllung des göttlichen Planes und am Lobpreis Jahves, worin Israels Aufgabe besteht, unmöglich geworden zu sein, und somit erscheint der Tod als das absolute Hindernis der Gemeinschaft mit Gott. Nur ganz allmählich ringt sich die religiöse Erkenntnis von dieser niederen Stufe zu einer höheren und hoffnungsvolleren empor. — Die Fragen in v. 11 ff. haben den Sinn der Verneinung. 12b ist vielleicht אֶשְׁכַּח אֶסְכַּח oder אֶשְׁכַּח אֶשְׁכַּח zu lesen. **13** קָצַף wie 896. — Die Gerechtigkeit Jahves ist hier die hilfreiche, seinem Volk zu gute kommende. — Das Land des Vergessens ist der Aufenthaltsort der Toten, in dem jede Erinnerung an die Vorgänge auf der Oberwelt geschwunden ist, Job 1421. **14** Der Vers ist nicht eine Wiederaufnahme von 10b (Hupf.), denn in diesem Fall würde sich das betonte קָצַף nicht erklären; er bildet vielmehr einen Gegensatz zu 11—13. Nicht die Toten rufen Jahve an, wohl aber der Sänger, d. i. die Gemeinde, die noch unter den Lebenden weilt, wenn sie auch an Grabes Rand ist. Richtig Hier. *ego autem*. Das Anrufen Jahves kann frei-

- <sup>15</sup> Warum verwirfst du, Jahve, meine Seele?  
verbirgst dein Antlitz vor mir?  
<sup>16</sup> Ich bin elend und hinsterbend von Jugend an,  
ich trage deine Schrecken, bin ratlos(?).  
<sup>17</sup> Deine Zornesgluten ergehen über mich,  
mich vernichten deine Schrecken,  
<sup>18</sup> Umgeben mich alle Zeit wie Wasser,  
umringen mich allzumal.  
<sup>19</sup> Du hast entfernt von mir Freund und Genossen; <sup>c</sup> die Bekannten hält  
[er zurück].

### 89. Die gewissen Gnaden Davids.

<sup>1</sup>Maskil. Von Ethan dem Ezrachiten.

lich nach den Verhältnissen nicht ein Lobgesang, sondern nur ein flehentliches Gebet sein. Das Perf.  $\text{שִׁירָתִי}$  drückt aus, was der Sänger bisher immer getan hat und noch tut. **16** Israel betrachtet die vielen Leiden, von denen es allezeit betroffen ist, wie ein fortwährendes Hinsterven.  $\text{כִּי־נָפַח}$  erklärt Bar Hebr. »seit ich aus Ägypten auszog«, vgl. 129<sup>1</sup>. Gegen alle alten Übersetzer hat Luther nach dem Vorgange von Raschi  $\text{נָפַח}$  als »Verstossung« verstanden, vgl. Neh 5<sup>13</sup>. Diese sprachlich unmögliche Auffassung erklärt sich daraus, dass man den Sänger für eine Einzelperson hielt, bei der allerdings das Hinsterven von Jugend an sehr auffallend sein würde. —  $\text{לֹא־יָדָע}$  übersetzen LXX  $\alpha\lambda\lambda\epsilon\gamma\eta\pi\omicron\rho\eta\theta\eta\nu$ , Hier. *et conturbatus sum*. Hitzig vergleicht arabisches  $\text{سَأَلَ}$  »er weiss sich nicht zu raten und zu helfen«. Jedoch kann  $\text{לֹא־יָדָע}$  nicht auf  $\text{שָׁאַל}$  zurückgehen; man muss dann schon annehmen, dass es im Hebr. ein gleichbedeutendes Verb  $\text{נָפַח}$  gab. Olsh. u. a. emendieren  $\text{נָפַח}$  »ich erstarre«. Zum Kohortativ vgl. G-K 108 g. **17** Die erste Hälfte klingt wie ein Nachhall von 42s. Den ungewöhnlichen Plural  $\text{הַיָּגְוֹתַי}$  erklärt Hupf. daraus, dass die Zornesgluten hier an Stelle der 42s genannten Wogen getreten sind. —  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  ist keine Form, da es kein Pilel sein kann; dies würde  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  lauten. Entweder ist mit G-K 55 d  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  zu lesen, oder wahrscheinlicher mit Hitzig  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  wie 119<sup>139</sup>. Der Singular des Verbs neben dem Plural des Nomen nach G-K 145 k. Übrigens ist 17 b reichlich kurz. **18** Der Vergleich mit Wasser erklärt sich aus dem Fortwirken des v. 17 zu Grunde liegenden Bildes. **19** Den überlieferten Text, den Sym. Targ. bezeugen, erklärt Ewald nach Job 17<sup>14</sup> »meine Vertrauten sind der Ort des Dunkels«. Man würde aber dann den Singular  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  erwarten oder mit Olsh.  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$ . Hier. Syr. übersetzen *notos meos abstulisti*, d. i.  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$ . Das Possessivpronomen wurde von den Übersetzern wie häufig ergänzt, die zweite Person des Verb nach dem Versanfang eingesetzt. Der Übergang aus der Anrede in die dritte Person im ursprünglichen Text hat viele Analogieen, vgl. z. B. 82<sup>5</sup>; er ist hier am Schluss besonders wirkungsvoll. Für  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  mit  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  zeugt noch die Lesart  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  bei Raschi, welcher erklärt  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$ . Wegen des fehlenden  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$  mit Suffix ( $\text{נִפְתָּח־לִּי}$ ) vgl. Gen 22<sup>16</sup>. Für die Ursprünglichkeit dieser Lesart, durch die alle Schwierigkeiten gehoben werden, spricht auch der Parallelismus, vgl. Job 19<sup>13</sup>. Luthers Übersetzung »um solches Elends willen« geht zurück auf LXX  $\alpha\pi\omicron\tau\alpha\lambda\alpha\iota\pi\omega\rho\iota\alpha\varsigma$ , d. i.  $\text{נִפְתָּח־לִּי}$ , wobei die Finsternis als Elend gedeutet wurde.

Die Gemeinde singt von Jahves Gnade und Treue auch unter dem schwersten Leid, auch dann, wenn beide Eigenschaften Jahves unwirksam geworden zu sein scheinen. Der Widerspruch zwischen seinen Verheissungen und ihrer traurigen jetzigen Lage ist für sie ein Antrieb, sich nur um so tiefer in jene Verheissungen zu versenken, die doch einmal erfüllt werden müssen. Jahves Treue ist die Gewähr dafür. — David hatte die Verheissung dauernder Nachfolgerschaft auf seinem Throne erhalten, II Sam 7; trotzdem



- <sup>2</sup>Jahves Gnaden will ich ewig besingen,  
auf Geschlecht und Geschlecht deine Treue mit meinem Munde verkünden.  
<sup>3</sup>Denn 'du hast gesprochen': »Für ewig soll der Gnadenbau dauern«,  
der Himmel — gleich ihm stelltest du deine Treue fest:  
<sup>4</sup>»Ich habe einen Bund mit meinem Erwählten geschlossen,  
»habe David, meinem Knechte, geschworen:  
<sup>5</sup>»Für ewig will ich deinen Samen feststellen,  
»und deinen Thron auf baun auf Geschlecht und Geschlecht«. Sela.

ist jetzt sein Thron gestürzt und sein Volk misshandelt. Möge Jahve denn bald einschreiten und sein Wort einlösen.

Der Psalm zerfällt in drei Hauptteile. Der Eingang v. 2—5 stellt das Thema auf: die David zu teil gewordene Verheissung. Ein Lobgesang für diese und eine Glücklichspreisung Israels, das einen solchen Gott hat, schliesst sich daran v. 6—19. Nun erst wird das Thema in engem Anschluss an II Sam 7 entfaltet v. 20—38. Der dritte Teil endlich schildert den schroffen Widerspruch der jetzigen Lage zu jener Verheissung, und bittet um ihre baldige Erfüllung v. 39—52.

Die Sehnsucht nach dem verheissenen messianischen König bildet den Mittelpunkt des Psalms, die tief erregten und stürmischen Bitten des Schlussteils seinen Höhepunkt. Er ist jünger als der 80., der v. 41. 42 benutzt wird. Dass er aus nachexilischer Zeit stammt, zeigt sein Inhalt. Ein Nachkomme Davids hat den Thron nicht mehr inne v. 40. 45. 46. Die Nachbarn plündern das wehrlose Land aus v. 42 und überschütten Israel mit Spott und Hohn v. 46. 51. 52. Dieser Zustand dauert schon lange v. 47, vgl. zu v. 49. Da nicht um Rückkehr aus dem Exil gebeten wird, das Volk vielmehr die Leiden im eignen Lande erduldet, und wegen der Abhängigkeit von Ps 80 kann der Psalm nicht früher als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein.

Metrum: v. 2. 3. 6—16. 48—52 Doppelvierer; v. 4. 5. 17—47 Doppeldreier.

2 Die Gnaden Jahves und seine Treue sind diejenigen, welche er Israel erwiesen und verheissen hat, die **הַפְּדוּת הַבְּרִית** Jes 55<sup>3</sup>. Von ihnen singt die Gemeinde, weil sie wünscht, sie möchten in die Erscheinung treten. Dass es die Gemeinde ist, welche singt, ergibt sich aus **עוֹלָם** und **לִדְרֵי דָר**; nur sie, nicht ein einzelner, kann Jahves Treue den aufeinander folgenden Generationen verkündigen. 3 Die Texteslesart **אֲמַרְתִּי** lässt sich nur übersetzen: »denn ich behaupte« u. s. w., was als Motiv des Entschlusses v. 2 anzusehn wäre. Doch ist dies frostig, und zugleich wäre es sehr hart, dass der Wechsel des Subjekts in **אֲמַרְתִּי** und **כִּי־יֵרָא** v. 4 durch nichts angedeutet wäre. Mit LXX Hier. ist **אֲמַרְתִּי** zu lesen; die Gemeinde erinnert Jahve an seine frühere Verheissung. Der Parallelismus 3b spricht nicht gegen (Delitzsch) sondern für diese Lesart. Aq. Sym. Theod. Quinta fanden bereits **אֲמַרְתִּי** vor. Das **י** ist vielleicht aus einem zu **עוֹלָם** (**לְעוֹלָם**) gehörigen **ל** korrumpiert. — **בְּבָרָה** wird gelegentlich von Menschen ausgesagt Jer 12<sup>16</sup> Mal 3<sup>15</sup> Job 22<sup>23</sup>; hier von einem Abstraktum. Die Gnade ist als ein von Jahve aufgeführter Bau gedacht, der die Gewähr der Dauer hat und an dem stets weitergebaut werden soll, obgleich er scheinbar (v. 39ff.) in Trümmer zerfallen ist. Die Wahl des Worts ist veranlasst durch v. 5. — 3b ist Parallelglied zu 3a, das sich formell nach **אֲמַרְתִּי** gestaltet; die göttliche Treue sollte so unwandelbar sein wie der Himmel. Der Ausdruck wie 119<sup>89</sup>. **שָׁמַיִם** ist absolut vorangestellt und wird in **בְּהָם** wieder aufgenommen. Wie hier **בָּ** so wird 72<sup>5</sup> **עַם** gebraucht; eigentlich: zugleich mit den Himmeln. LXX Sym. gegen Hier. Syr. Targ. lasen **בְּיָמֵינוּ** statt **יָמֵינוּ**, vgl. 119<sup>89</sup>. 4f. Die beiden Verse sind noch abhängig von **אֲמַרְתִּי** v. 3. Sie stellen denjenigen Inhalt der göttlichen Gnadenverheissung gewissermassen als Thema heraus, auf den es dem Dichter besonders ankommt: die dem David und seinem Hause gegebene Verheissung II Sam 7<sup>16</sup>. Bevor aber diese Verheissung genauer dargelegt wird (vgl. 20ff.), lässt der Dichter die Himmel

- <sup>6</sup>Da' priesen die Himmel dein Wunder, Jahve,  
und deine Treue [pries man] in der Gemeinde der Heiligen.
- <sup>7</sup>Denn wer in den Wolken ist Jahve gleich,  
ist Jahve ähnlich unter den Göttersöhnen?
- <sup>8</sup>Gott, schrecklich im Rat der Heiligen,  
'gross ist er' und furchtbar über alle, die um ihn her.
- <sup>9</sup>Jahve, du Gott der Heerscharen, wer ist wie du?  
stark bist du Jah, und deine Treue ist rings um dich her.
- <sup>10</sup>Du beherrschest das empörte Meer;  
wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie.
- <sup>11</sup>Du hast Rahab wie einen Durchbohrten zermalmt,  
durch deinen starken Arm deine Feinde zerstreut.
- <sup>12</sup>Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,  
die Welt mit ihrer Fülle, du hast sie gegründet.
- <sup>13</sup>Nord und Süd, du hast sie geschaffen,  
Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen.

einen Lobgesang auf den Gott anstimmen, der solche Verheissungen gewähren und vollziehen kann v. 6ff. Der Lobgesang der Himmel geht aber sofort unvermerkt in einen solchen der Gemeinde über (v. 18. 19). **6** Die massoretische Aussprache יִיְיָ geben LXX Hier. (*confitebuntur*) durch das Futur wieder; aber nach den perfektischen Aussagen v. 3. 4 nimmt der Dichter gewiss nicht erst für die Zukunft einen Lobpreis Jahves in Aussicht. Die von den meisten Neueren vertretene Auffassung als Präsens scheidet an v. 39ff. Daher bleibt nur übrig, das Verb auf die Vergangenheit zu beziehen, wobei dann aber mit Hitzig יִיְיָ zu vokalisieren ist, vgl. 506. Der Lobgesang der Himmel war das Echo der göttlichen Verheissung an David. — Das Wunder Jahves ist sein über den gewöhnlichen Weltlauf erhabenes Verfahren mit David und Israel. Inhaltlich deckt sich יִיְיָ hier mit יִיְיָ v. 3. Falsch sprachen die alten Übersetzer ausser Targ. גַּלְסָא als Plural »deine Wunder« aus. — Die mit dem Himmel parallel stehende Gemeinde der Heiligen sind nicht die Israeliten, sondern die Engel, vgl. v. 8 Job 51 1515 Zeh 145. KAT<sup>3</sup> S. 457. Die Treue Jahves konnten die Engel preisen, weil sie die Erfüllung der Verheissung voraussahen. — יִיְיָ ist auch für 6b Prädikat, diesmal aber mit unbestimmtem Subjekt »man« (»die Preisenden«). **7ff.** Die Begründung des Lobpreises. Die Göttersöhne sind die Engel, wie 291, eigentlich die zu der Kategorie der אֱלֹהִים Gehörenden. **8** Nach dem massor. Text ist wahrscheinlich zu übersetzen: »Gott ist schrecklich im Rat der Heiligen gar sehr«, so dass רַבָּה Adverb zu נִרְאָה ist, vgl. 7815. Sym. (*ἐν ὁμιλίᾳ ἀγίῳ πολλῇ*) und Hier. betrachten es als Adjektiv zu כֹּדֶד, dessen Geschlecht nicht feststeht. Wahrscheinlicher ist mit LXX (*μέγας καὶ φοβερός*) zu lesen יִיְיָ [א]הִי. Auch Aq. zieht רַבָּה zu 8b. נִרְאָה בְּסֵדֶךָ קְדוֹשִׁים ist nunmehr Apposition zu אֱלֹהִים. — כל סְבִיבֵיךָ sind die Engel. **9** Die fortwährende Hervorhebung der Treue Jahves dient dazu, ihn zu veranlassen, dass er sie auch jetzt betätige; seine Herrschermacht v. 10, seine früheren Grosstaten v. 11 und seine Schöpfertätigkeit v. 12—14 sind die Gewähr dafür, dass er seine Verheissungen erfüllen kann; seine Gerechtigkeit v. 15 endlich dafür, dass er sie erfüllen wird. In 9 ist der Versbau auffallend, ebenso der Ausdruck: »deine Treue ist rings um dich her«; der Vers ist wohl nicht ganz intakt; vgl. aber König, Stilistik 180. Für הִסִּין vermutet Wellh. הִסִּין nach dem folgenden אֲמִינָה. **10** שֵׁנָה nur hier für שָׁנָה oder שִׁנָּה G-K 76b. **11** Über die Form דְּקָהָה vgl. G-K 7500. — Rahab als Name Ägyptens wie 874. Der Dichter denkt an den Untergang der Ägypter im roten Meer. Anders Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 34ff. KAT<sup>3</sup> S. 511. (Das von Jahve besiegte mythologische Ungeheuer Rahab, die Personifikation des Chaos). — Wie einen Durchbohrten, der sich nicht wehren kann, vgl. Thr 212 und Dillm. zu Job 2412. **13** LXX lasen יִיְיָ (Westen) statt יִיְיָ. — Die Berge jubeln über die Offenbarung (בְּרָא) Jahves in der Schöpfung wie

- <sup>14</sup>Dein ist der Arm samt der Kraft,  
stark ist deine Hand, hoch erhoben ist deine Rechte.
- <sup>15</sup>Gerechtigkeit und Recht ist deines Thrones Stütze,  
Gnade und Treue treten vor dein Angesicht.
- <sup>16</sup>Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt,  
im Lichte deines Antlitzes, Jahve, wandelt.
- <sup>17</sup>Über deinen Namen frohlocken sie den ganzen Tag  
und 'jauchzen' über deine Gerechtigkeit.
- <sup>18</sup>Denn du bist ihre mächtige Zier,  
und durch deine Gunst wirst du unser Horn erheben;
- <sup>19</sup>Denn Jahve gehört unser Schild,  
und dem Heiligen Israels unser König.
- <sup>20</sup>Damals redetest du im Gesicht zu deinen Frommen  
Und sprachst: »Ich habe Hülfe auf einen Helden gelegt,  
»habe einen Auserwählten aus dem Volke erhöht,
- <sup>21</sup>»Habe David, meinen Knecht, gefunden,  
»mit meinem heiligen Öl ihn gesalbt,

Job 38<sup>7</sup> die Morgensterne, vgl. 29<sup>6</sup> 65<sup>13</sup>. 15<sup>a</sup> wie 97<sup>2</sup>. — 15<sup>b</sup> Gnade und Treue sind als Trabanten gedacht, die sich vor Jahves Thron stellen und sein Antlitz sehn dürfen, vgl. 43<sup>3</sup> 85<sup>14</sup> 95<sup>2</sup> Jer 52<sup>25</sup>. — Die Verse 16—19 preisen Israel glücklich, das einen solchen Gott den seinen nennen und ihm als seinem König zujubeln darf. Das Licht seiner Offenbarung, die im vorhergehenden geschildert ist, gibt den Anlass zu solchem Jubel. 16<sup>b</sup> enthält also den Grund für 16<sup>a</sup>. 17 ירוי wird meistens übersetzt »sie erheben sich«, andere: »sie sind hochgemut«. Nach dem Parallelismus und nach v. 13 lies ירוי. 18<sup>b</sup> Das Bild besagt, dass Jahve Israel wieder zu Macht und Ehren bringen wird. LXX Syr. lasen das Qere, Hier. Targ. das Kethib. Das Qere ist wohl durch v. 25 veranlasst (Olsh.). Jakob (ZATW 1902 S. 110) meint, dass קרן hier wie v. 25 und 112<sup>9</sup> das Signalhorn (Jos 6<sup>5</sup>) bezeichne, also: »wird unser Horn laut tönen«; vgl. auch I Chr 25<sup>5</sup> »das Horn laut blasen« (gegen Kautzsch). Vgl. aber dagegen JSir 47<sup>5</sup>. 7. 11. 19 Der Vers begründet die Aussage von v. 18<sup>b</sup> mit der Gewissheit, dass Israels Hoffnung, sein König, Jahve angehört. ל in ליהוה und לקרוי kann nicht, wie Syr. und Luther (»denn der Herr ist unser Schild«) meinen, den Nominativ einführen, was grammatisch unmöglich ist (Ewald § 310a); auch würde der Gedanke, dass Jahve Israels König ist, hier nicht passen, da der Sänger einen Nachfolger Davids als König schmerzlich vermisst v. 39 und erhofft. Vielmehr bezeichnet ל den Besitzer oder die Angehörigkeit wie 3<sup>9</sup>. Israels König ist, wenn er in der Wirklichkeit auch fehlt, doch ideal vorhanden; weil Jahve ihn verheissen hat, besitzt Jahve ihn schon. Schild ist Synonym von König, 84<sup>10</sup> 47<sup>10</sup>. Letzteres ist nicht Apposition zu קרוי ישראל (LXX Hier. *et a sancto Israhel, rege nostro*), sondern Subjekt: »unser König gehört dem Heiligen Israels d. h. Jahve an«. 20—28 Mit der Erwähnung des messianischen Königs, worin das Loblied v. 6—19 auslief, ist der Dichter wieder bei seinem Thema v. 4. 5 angekommen und führt es in Anlehnung an IISam 7 nun weiter aus. Er erwähnt zuerst die Erwählung Davids bis v. 29, dann die ihm gegebene Verheissung dauernder Nachkommenschaft bis v. 38. 20 נא bezieht sich auf das allen bekannte Ereignis IISam 7, auf das v. 4 schon angespielt war, und woher auch בהיקן entnommen ist, vgl. IISam 7<sup>17</sup> I Chr 17<sup>15</sup>. — Die Lesart הויהיך als Sing. meint wohl Nathan; David kann nicht gemeint sein, da er im folgenden nicht angedeutet wird, sondern immer in der dritten Person von ihm die Rede ist. Daher Wellh. »in Bezug auf deinen Frommen [David]«. Alle alten Übersetzungen und viele hebr. Handschriften haben aber den Plural (so auch Baer), womit das Volk gemeint ist. Die zunächst dem David persönlich zu teil gewordene Offenbarung galt zugleich der Gemeinde. בהיקן will Wellh. bei der Plurallesart



- <sup>22</sup>»Mit dem meine Hand beständig sein wird,  
 »auch wird mein Arm ihn stärken.  
<sup>23</sup>»Nicht soll ein Feind ihn hintergehn,  
 »und kein Bösewicht ihn bedrängen,  
<sup>24</sup>»Sondern ich will seine Bedränger vor ihm zermalmen,  
 »und die ihn hassen will ich niederschlagen.  
<sup>25</sup>Meine Treue und Gnade soll mit ihm sein,  
 »und durch meinen Namen soll sein Horn hoch ragen.  
<sup>26</sup>»Ich lege seine Hand auf das Meer  
 »und auf die Ströme seine Rechte.  
<sup>27</sup>»Er wird mich nennen: »Mein Vater du,  
 »mein Gott und Hort meines Heils«.  
<sup>28</sup>»Und ich will ihn zum Erstgeborenen machen,  
 »zum Höchsten unter den Königen der Erde.  
<sup>29</sup>»Auf ewig will ich ihm meine Gnade bewahren,  
 »und mein Bund bleibt ihm fest.  
<sup>30</sup>»Ich lasse seinen Samen ewig dauern,  
 »und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.  
<sup>31</sup>»Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen  
 »und nicht in meinen Ordnungen wandeln werden,  
<sup>32</sup>»Wenn sie meine Satzungen entweihn  
 »und meine Gebote nicht beachten,  
<sup>33</sup>»So will ich mit der Rute ihre Sünde ahnden,  
 »und ihre Schuld mit Plagen;  
<sup>34</sup>»Aber meine Gnade will ich ihm nicht 'entziehn'  
 »und meine Treue will ich nicht verleugnen.  
<sup>35</sup>»Ich will meinen Bund nicht entweihn,  
 »und was über meine Lippen gegangen nicht ändern.  
<sup>36</sup>»Einmal habe ich bei meiner Heiligkeit geschworen,  
 »nie werde ich David belügen:

übersetzen: »durch die Prophetie«. — עזר ist die Hülfe, die David seinem Volke bringen sollte wie Dtn 337; עֲזָרָה wie 216. Da aber der Ausdruck immerhin auffallend ist, wollen andere עֲזָרָה lesen nach v. 40, vgl. 214; noch andere עֲזָרָה, vgl. 216. — Der Versbau in v. 20 ist auffallend. Am natürlichsten liest sich der Vers als Doppelvierer und einfacher Dreier. Schaltet man וְיִשְׁמַח in metrischer Beziehung aus, so bleibt ein Vierer und ein Doppeldreier. Wahrscheinlich ist der Vers nicht intakt. 22 Zu הִבִּיחַ עֲמִי vgl. 7837. Jahves Hand wird ihn nie ohne Schutz lassen. 23 אֶשְׂאֵה von נָשָׂא = נָשָׂא mit בָּ bedeutet sonst »jemandem etwas kreditieren«, und so LXX auch hier. Dies wird meistens erklärt: »als Gläubiger drücken«, jedoch wäre der Gedanke sehr befremdlich. Mit Sym. Hier. (*non decipiet eum*) wird das Wort daher nach 5516 (mit עֲזָרָה) zu erklären sein. Hintergehn bedeutet hinterrücks überfallen. — 23b ist fast wörtlich aus II Sam 710 entnommen, wo das Volk Objekt ist. 26 Der Vers schildert die Ausdehnung der davidischen Herrschaft, vgl. 72s. Die Ströme sind der Euphrat und seine Kanäle, vgl. 1371. 27 Vgl. II Sam 714. 28 בְּבִינֵי, Ex 422 von Israel im Verhältnis zu den übrigen Völkern ausgesagt, ist hier auf David im Vorhältnis zu den übrigen Königen angewandt; ebenso עֲלֵיֶיךָ, vgl. Dtn 2619 281. 30 Die Tage des Himmels erscheinen Dtn 1121 als Dauer des Volks. Diese Parallelen zu v. 28 und 30 sowie v. 31 im Verhältnis zu II Sam 714, endlich v. 23b (s. o.) zeigen, dass der Dichter David und das israelitische Volk zu einer idealen Einheit zusammenfasst. 34 אֶשְׂבֵּר für אֶשְׂבֵּר mit Übergang in עֲזָרָה, vgl. G-K 67v. Der Ausdruck »die Gnade brechen« liesse sich vielleicht mit Jer 1421 Ps 855 rechtfertigen; wahrscheinlich ist aber nach dem Original I Chr 1713 II Sam 715 אֶשְׂבֵּר zu lesen, wobei sich auch das Jod natürlich erklärt. Hier, hat *auferam*. — אֶשְׂבֵּר 4418,



- <sup>46</sup>Hast seine Jugendzeit verkürzt,  
hast ihn mit Schande bedeckt. Sela.
- <sup>47</sup>Wie lange, Jahve, willst du dich auf immer verhüllen,  
und soll dein Grimm wie Feuer brennen?
- <sup>48</sup>Gedenke, 'o Herr, wie vergänglich ich bin',  
zu welchem Nichts du alle Menschenkinder geschaffen hast.
- <sup>49</sup>Wer ist der Mann, der am Leben bleibt und den Tod nicht sieht?  
seine Seele errettet aus der Macht des Grabes? Sela.
- <sup>50</sup>Wo sind deine früheren Gnaden, Herr,  
die du David in deiner Treue geschworen?
- <sup>51</sup>Gedenke, Herr, der Schande deiner Knechte,  
dass ich in meinem Busen trage 'die Schmach' vieler Völker (?).

auch die fehlende Hebung gewonnen wird. Der Fehler entstand durch Verlöschen der ersten beiden Buchstaben von מִדָּוִד. Das ד ist in der älteren Schrift noch leichter mit ר zu verwechseln als in der Quadratschrift. 46 Der Vers geht nicht auf David, der im hohen Alter starb, oder einen einzelnen israelitischen König, sondern auf das Königtum als ganzes und auf Israel, dessen Jugend eine kurze gewesen ist, vgl. Hos 79. 47 Fast wörtlich wie 795. Danach wird auch hier יהוה oder לַבְּנֵה zu streichen sein. 48a Hier. übersetzt nach Aq. *memento mei de profundo* (מִמְּהַרְקָר); aber אֲנִי kann nicht Objekt zu זָכַר sein, und הַלֵּל heisst nicht die Tiefe. אֲנִי als Nominat. absolutus und emphatischen Stellvertreter des Suffixes bei הַלֵּל anzusehn (LXX *ὅς ἡ ὑπόστασις μου*) ist auch schwerlich zulässig. Das müsstest heissen זָכַר מִמְּהַרְקָר. Del. übersetzt »ich — wie gar so vergänglich«, eigentlich: »ich — was für Vergänglichkeit«. Houbig. und viele Neuere schreiben אֲנִי für אֲנִי, wohl mit Recht. Aber מִמְּהַרְקָר kann schwerlich heissen: »was das Leben ist«. Der Dichter schrieb wohl זָכַר אֲנִי מִמְּהַרְקָר, vgl. 395. — In 48b gehört nicht מִמְּהַרְקָר (»warum hast du umsonst geschaffen«) zusammen, sondern מִמְּהַרְקָר שׁוּא, vgl. 3010 Job 2614. König, Syntax § 69. 49 Die Kürze des Lebens und die Unvermeidlichkeit des Todes werden vom Sänger geltend gemacht, um Jahve zur Gnade zu bestimmen, wie 7839. Der Sänger will sagen: erfülle deine Verheissungen, so lange wir noch am Leben sind, und lass nicht eine Generation nach der andern dahinsterven, ohne dass der verheissene Herrscher erscheint. 50 Der Sänger greift zurück auf v. 2; von den ewigen Gnadenverheissungen ist zur Zeit nichts zu merken. 51b Der jetzige Text lässt sich nur übersetzen: »(Gedenke) . . . dass ich in meinem Busen trage alle vielen Völker«. Die Zusammenstellung כָּל רַבִּים liesse sich verteidigen mit Ez 316 כָּל גִּיּוֹת רַבִּים, die Stellung von רַבִּים vor גִּיּוֹת findet sich Prv 3129 (hier der alphabetischen Anordnung wegen) und Neh 928. Aber der Satz gibt keinen Sinn oder könnte nach hebr. Sprachgebrauch (Num 1112) nur sorgsame Pflege der Völker durch Israel bedeuten, was dem Zusammenhange widerspricht. Auch schliesst sich das folgende אֲשֶׁר so nur schwer an. Aq. Hier. und z. T. Syr. Targ. übersetzen *omnes iniquitates populorum*. Aber selbst wenn man רַבִּי schreiben wollte, würde der Ausdruck nicht befriedigen. כָּל mag Verstümmelung oder Abkürzung von כָּלֵמֶת sein. Für das Tragen der Schmach im Busen vgl. 7912. Aber das Versglied ist dann zu lang. Jedenfalls wird in כָּל רַבִּים ein Fehler stecken. 52 Der Gesalbte ist wieder als ideale Spitze der Gemeinde genannt; die Schmähungen, welche die Gemeinde treffen, treffen auch ihn. — Die Spuren sind die Eindrücke, die der Fuss jemandes zurückgelassen hat. Solche Spuren des Gesalbten sind in der Gemeinde, wenn auch nur in ihrer Erinnerung und in ihrem Hoffen vorhanden; sie sind ihr teuerstes Gut, und eben dies wird von den Feinden geschmäht, indem sie Israels Erinnerungen und Hoffnungen lästern. So im grossen und ganzen bereits das Targ.: *quoniam probro afficiunt tarditatem vestigiū pedum uncti tui*, d. h. sie verhöhn Israel damit, dass die Ankunft des Messias so lange auf sich warten lasse. Andere erklären: sie schmähen



<sup>52</sup> Womit deine Feinde schmähn, Jahve,  
womit sie schmähn die Spuren deines Gesalbten.

\* \* \*

\* \*

\*

<sup>53</sup> Gepriesen sei Jahve in Ewigkeit. Amen und Amen.

\* \* \*

den Gesalbten, wohin er seinen Fuss setzt, auf allen seinen Schritten und Tritten. Hiergegen spricht aber, dass der Gesalbte in Wirklichkeit ja garnicht vorhanden ist.  
53 Die Schlussdoxologie des dritten Buchs.

## Viertes Buch.

### 90. Zuflucht des hinsterbenden Volks bei dem ewigen Gott.

<sup>1</sup> Ein Gebet von Moses, dem Gottesmanne.

Herr, ein Obdach bist du uns gewesen von Geschlecht zu Geschlecht!

#### 90

Die Ewigkeit Jahves im Kontrast zu der Hinfälligkeit des Menschen bietet dem Sänger das Thema v. 1—6. Er will jedoch nicht die erstere preisen, sondern die letztere beklagen und erklären: sie hat ihren Grund in der Sünde des Menschen 7—10. Möchte man daraus die Lehre ziehn! möchte aber auch Jahve von seinem Zorn ablassen und sich den Seinen wieder zuwenden 11—17.

Der Psalm scheint auf den ersten Blick allgemein menschliche, nicht speziell israelitische Verhältnisse zu behandeln; und doch zeigen die Verse 13ff. deutlich genug, dass Israel, das geplagte und sehnlich nach Hülfe und Erlösung ausschauende, das redende Subjekt ist. Es hatte bereits lange gelitten v. 13. 15, und es hofft auf den Anbruch des Gnadenmorgens (v. 14), wo Jahves Walten in die Erscheinung treten wird v. 15. — Welches ist die Unglückszeit, aus der heraus der Sänger redet? Die Überschrift nennt Moses; aber die vielen Generationen, auf die der Sänger v. 1 zurückblickt, lassen sich im Munde Mosis, der als erster seinem Volke den Namen Jahve verkündete (Ex 62), nicht erklären. Ferner ist v. 3 deutlich eine Anspielung auf Gen 319, wonach der Psalm frühestens im 9. Jahrh. gedichtet sein kann. Wahrscheinlich aber gehört er einer noch viel späteren Zeit an. Wäre er in einer der Unglücksperioden zur Zeit der Königsherrschaft entstanden, so dürfte man wohl eine Anspielung auf den König und auf das israelitische Heer erwarten, das etwa schwere Niederlagen erlitten hätte. Aber Israel hatte zur Zeit unsers Dichters augenscheinlich weder einen König noch ein Heer. Einige Berührungen des Psalms mit Dtn 32. 33 können die mosaische Autorschaft um so weniger beweisen, als auch diese Stücke nicht von Moses herkommen. Vielleicht aber sind diese Berührungen einer der Anlässe gewesen, weswegen ein späterer Glossator den Psalm Moses zuschrieb. Weiter mag hierzu mitgewirkt haben der feierlich ernste Ton, der das Lied durchweht, und der zu dem Bilde des grossen Gesetzgebers und Pro-

- <sup>2</sup>Ehe die Berge geboren wurden,  
 und gezeugt 'wurde' Erde und Welt,  
 Von einem Äon bis zum andern bist du, Gott.  
<sup>3</sup>Du machst den Menschen wieder zu Staub  
 und sprichst: »Kehrt zurück, ihr Menschenkinder«.

pheten, wie es in der Gemeinde lebte, besonders gut zu stimmen schien. Endlich erinnert v. 2 des Psalms an die Schöpfungserzählung zu Anfang der »Thora des Moses«, und die Hinfälligkeit Israels v. 7 ff. wurde auf das Sterben in der Wüste gedeutet (Num 14<sup>29ff.</sup>), das eine Folge von Israels Sünde war, vgl. Ps 90<sup>8</sup> mit Num 14<sup>34</sup>.

Einige neuere Ausleger haben nach dem Vorgange des Grotius die Meinung vertreten, dass der Psalm von einem späteren Dichter aus der Situation und aus der Seele Mosis gesprochen sei (*τίνας ἂν λόγους εἶποι ὁ Μωυσῆς*). Diese Auskunft kennt bereits Theodoret; aber ein Pseudepigraph ist der Psalm am allerwenigsten. Sehr wahr bemerkt Ewald: »Das Lied hat etwas ungemein Ergreifendes, Feierliches, in die Tiefen der Gottheit Versenkendes«. Ohne Frage spiegelt es die eigensten Empfindungen und selbst-erlebte Ereignisse wieder, nicht solche, die künstlich supponiert wären. Theod. v. Mops. lässt den Psalm gedichtet sein »im Namen des Volks in Babel, welches bittet, dass seine Leiden aufhören möchten«. Der scharfsinnige Exeget der syrischen Kirche scheint auch in diesem Falle der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Doch wäre es auch möglich, dass der Psalm den Leiden der nachexilischen Zeit entstammte.

Metrum: Doppeldreier; v. 1 Sechser; v. 2 c. 4 c. 17 c einfache Dreier; v. 10 a b Doppelvierer. (Ist  $\text{פָּנֵי}$  hinter dem Zahlwort beide Male verdeutlichender Zusatz eines Lesers?)

1  $\text{אֵלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ}$  als Ehrentitel Mosis wie Dtn 33<sup>1</sup>. Denselben Titel führen auch andere Propheten und Abgesandte Gottes, vgl. Jos 14<sup>6</sup> Jdc 13<sup>6</sup> I Sam 22<sup>7</sup>. — Der Dichter beginnt mit der dankbaren Anerkennung, dass Jahve seinem Volke ( $\text{אֵלֵינוּ}$ ) durch alle Generationen hindurch ein schützendes Obdach gewesen ist (v. 1); der Rückblick auf die verschiedenen Generationen führt ihn sodann dazu, bei der Ewigkeit Gottes zu verweilen (v. 2). —  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  Hier. *habitaculum*, LXX *καταφυγή* als Bezeichnung Gottes wie 71<sup>3</sup> 91<sup>9</sup>, vgl. Dtn 33<sup>27</sup> ( $\text{בְּיָמֵינוּ אֱלֹהֵינוּ}$ ), in ähnlicher Bedeutung wie 31<sup>3</sup>  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ . Der Gedanke ist ähnlich dem von 91<sup>1</sup>. 2 Die Texteslesart  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  gibt Hier. wieder: *et parturiret terra et orbis*, wobei als Objekt Pflanzen und Tiere hinzuzudenken wäre. Aber gegen diese Auffassung wird mit Recht eingewendet, dass der Dichter augenscheinlich sagen will: Jahve war, ehe die Erde überhaupt existierte. Dies spricht auch gegen Raschis Auffassung, der  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  als 2. Pers. Mask. auffasst: »ehe du kreisstest mit Erde und Welt«. LXX Aq. Sym. Targ. und danach Luther und Neuere sprechen das Wort als Polal aus  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  *et parturiretur*, vgl. 51<sup>7</sup>. Der Syrer verbindet beide Lesarten *antequam parturiret terra et formaretur mundus*. Die passivische Aussprache ist durch das parallele  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  nahe gelegt, vgl. Prv 8<sup>24</sup> Job 15<sup>7</sup>. —  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  ist mit Aq. Sym. Theod. (*σὺ εἶ, ὁ θεός*) als Vokativ aufzufassen, nicht als Prädikat; es kommt dem Dichter auf das vorweltliche und zugleich ewig dauernde Existieren Jahves an, nicht auf sein Gottsein. — Bei den beiden  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  denkt das Targ. wohl mit Recht an die jetzige und die zukünftige Welt. Der Dichter stellt sich auf die Grenzscheide beider, indem er wünscht, dass die zweite bald eintreten möge. 3 Gegenüber der göttlichen Ewigkeit tritt die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Menschen in ein um so helleres Licht. Sie ist die sich stets erneuernde Folge des göttlichen Urteils Gen 3<sup>19</sup>, auf das der Dichter anspielt; zugleich bereitet er damit seine Ausführungen über die Sünde als Ursache des menschlichen Leids v. 7 ff. vor. — Die Jussivform  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  steht ohne jede Nebenbedeutung statt des Imperfekts  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ , G-K 109k. In Anknüpfung daran folgt  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  ebenfalls zur Darstellung gegenwärtiger Handlung, G-K 111r. —  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  »zermalutes« 34<sup>19</sup>, dasselbe wie  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  Gen 3<sup>19</sup>. Danach ist auch 3b zu erklären: kehrt zum Staube zurück. Andere halten 3b für eine göttliche Aufforderung an die neue Generation, an Stolle der alten zu treten, vgl. 104<sup>30</sup>.

- <sup>4</sup> Denn tausend Jahre sind in deinen Augen  
wie der gestrige Tag, — denn er fährt dahin —  
Und wie eine Wache in der Nacht.  
<sup>5</sup> Du triffst sie wie ein Wetter — sie verfallen in Schlaf,  
[noch] am Morgen der 'treibenden' Pflanze gleich;  
<sup>6</sup> Am Morgen blüht sie und treibt,  
gegen Abend welkt sie und ist verdorrt.  
<sup>7</sup> Denn wir sind dahingeschwunden durch deinen Zorn  
und durch deinen Grimm sind wir erschreckt;

4 Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist schwierig. Mehrere Ausleger nehmen an, der Dichter greife wieder auf v. 2 zurück, um die göttliche Ewigkeit zu erläutern. Aber die Stellung zwischen v. 3 und 5 zeigt, dass er vielmehr die menschliche Vergänglichkeit veranschaulichen will.  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  begründet den in v. 3 indirekt ausgesprochenen und v. 5ff. weiter ausgeführten Gedanken, dass es mit der menschlichen Herrlichkeit schnell zu Ende ist. Der Dichter will sagen: Wie vergänglich ist unser Dasein! Denn was ist das Leben der Menschheit im Vergleich zu deiner Ewigkeit? auch das höchste menschliche Zeitmass ist, nach deinem Massstab gemessen, in Wirklichkeit doch nur ein Augenblick. Selbst Tausend Jahre Menschengeschichte — ein Tropfen sind sie in dem unendlichen Strom der Zeit. —  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$ ] Der Plural nach  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  statt des häufigeren Singulars, G-K 134g. — Der gestrige Tag, an dem wir noch mit allen Fasern hängen, und der doch für immer dahin ist. — »Denn er fährt dahin«. Der Dichter gibt in einem Zwischenruf seinem Schmerz darüber Ausdruck, dass kein »Verweile doch« den Tag zu bannen vermag. Die gewöhnliche Auffassung »wenn er vorüber geht« ist frostig. — Vor  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  wirkt  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  fort. Der Satz bildet eine Klimax zum Vorhergehenden; wie die wenigen Stunden, die eine Wache auf dem Posten steht, so erscheinen Gott die Tausend Jahre. Die Nachtwache, d. i. der dritte (später der vierte) Teil der Nacht, ist der damals kleinste Zeitteil. 5. 6 Die Vergänglichkeit des Menschen wird durch drei Bilder veranschaulicht. 5  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  auch 7718; vgl. das Substantiv  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$ . Gut Sym.  $\omega\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\iota\varsigma \xi\chi\epsilon\tau\alpha\varsigma\alpha\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ . Etwas anders Luther. Das Perfekt steht von dem, was die Erfahrung bestätigt, G-K 106k. Hier. (*percutiente te eos somnium erunt*) fasst es als Vordersatz eines Bedingungsatzes. — Der Schlaf ist der Todesschlaf; Sym.  $\kappa\omicron\iota\mu\acute{\omega}\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota \xi\sigma\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ , vgl. 766. Für den Ausdruck vgl. 1207  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  und 459. Das Versglied ist nicht frei von Anstößen und schon von LXX nicht verstanden. Vielleicht ist der Text nicht intakt. Aber Konjekturen wie  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$   $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  »das Geschlecht der Menschen wandelt sich« (Wellh.), oder  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$   $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  »du säst sie aus, Jahr aus Jahr ein« (Duhm) machen die Sache nicht besser sondern schlimmer. — 5b bringt ein zweites Bild für die Vergänglichkeit des Menschen: die morgens blühende und abends verwelkende Blume, vgl. Job 142 Jes 40ff. Das Bild wird aber erst v. 6 völlig ausgeführt. —  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  wird gegenüber dem Todesschlaf den Lebensmorgen bezeichnen. 5b greift über den Zeitpunkt 5a zurück. Der Satz ist ein virtueller Relativsatz: »sie, die noch am Morgen einer treibenden Pflanze gleichen«. —  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  wird von LXX Hier. *mane quasi herba pertransiens* in der Bedeutung »vorübergehn« gefasst, was aber v. 5 nicht gut passt, da vom Vergehn erst v. 6b die Rede ist. Sym. übersetzt  $\alpha\nu\alpha\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ . Diese Bedeutung kommt sonst freilich im Imperf. nur dem Hifil zu, Job 147, daher besser  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  zu lesen. Es ist ein Relativsatz nach G-K 155g. Dieselbo Bedeutung hat nun auch  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  v. 6 (so bereits Targ.). Viele Verba bilden zum Imperfekt Hifil das Perf. im Qal, z. B.  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  und  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$ ,  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  und  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$ , vgl. Ewald Gr. S. 336. Das Perf.  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  nach dem Imperf.  $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  bezeichnet die sich stets wiederholende Handlung nach G-K 112m. 7—9 Der Dichter begründet die behauptete Vergänglichkeit alles Irdischen mit dem Hinweis auf die tatsächliche Erfahrung Israels, und nennt zugleich den Grund hierfür: Israels Sünde. Indem er wie v. 1 in der ersten Person Pluralis redet (»wir«) und zugleich die Perfektformen ( $\text{וְיָ} \text{בְּ} \text{בְּ} \text{בְּ}$  u. s. w.) gebraucht, zeigt er deutlich, dass er die besonderen Verhältnisse seines Volks im Auge hat, die schweren Erfahrungen, die Israel



- <sup>8</sup>Du hast unsere Sünden vor dich gestellt,  
unsre verborgenen in das Licht deines Antlitzes.  
<sup>9</sup>Denn alle unsere Tage sind unter deinem Grimm dahingeschwunden,  
wir haben unsre Tage wie einen Seufzer verbracht.  
<sup>10</sup>Unsere Lebenszeit, sie dauert siebenzig Jahr,  
und wenn es hoch kommt, achtzig Jahr,  
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,  
denn eilend fährt er dahin, und wir fliegen davon.  
<sup>11</sup>Wer erkennt deines Zornes Kraft,  
und gemäss der Furcht vor dir deinen Grimm?

gemacht hat, nicht aber das, was alle Menschen in gleicher Weise trifft. Der Nachdruck in v. 7 liegt auf יָמֵינוּ; dahingeschwunden ist Israel, das im Exil nur noch ein kümmerliches Dasein führt, infolge des göttlichen Zornes; dieser Zorn aber war hervorgerufen durch Israels Sünden. 8 פָּשָׁה, Qere פָּשָׁה, von פָּשָׁה, ist auf der Ultima betont wegen des folgenden Gutturals, vgl. auch Ewald 139b. — יָמֵינוּ, von LXX unrichtig *ὁ αἰὼν ἡμῶν* (יָמֵינוּ) wiedergegeben, übersetzt Hier. und Aq. Sym. *negligentias nostras*; vgl. נִסְחָרָה 1913, תֵּלְמִיחַ 4422; gemeint sind die Versehenssünden, von denen man oft selbst nichts weiss. Selbst diese hat Jahve an der Gemeinde strafend heimgesucht. Dagegen übersetzt Quinta *νεότητα ἡμῶν* wie 8946, und Targ. *peccata iuventutis nostrae*. 9 כֵּל ist wohl aus metrischen Gründen zu streichen (Dittographie von כֵּי?). — קָוָה ist Job 372 das Grollen der göttlichen Stimme (des Donners), Ez 210 der Seufzer. Nicht nur die Kürze, sondern auch das Elend des Lebens soll durch dies Bild gezeichnet werden. Andere: »wie einen Gedanken«, vgl. Theognis *Αἴψα γὰρ ὥστε νόημα παρόρχειται ἄγλαος ἦβη*. Hieron. im Kommentar: *Aquila 'Anni nostri similes loquenti'. quod scilicet ad comparationem sermonis humani praetereant dum subsistunt*. 10 Der Dichter will, wenn er die Dauer des menschlichen Lebens auf 70—80 Jahre angibt, nicht darüber klagen, dass diese Dauer zu kurz bemessen ist; sondern er will Jahve nur daran erinnern, wie schnell es dahinfliegt, um ihn dadurch zu veranlassen, dass er endlich einschreite und Israel erlöse, bevor die jetzt lebende Generation dem Tode anheim gefallen ist. — יָמֵי שְׁנֵיהֶם ist eigentlich: die Tage, aus denen sich unsere Lebensjahre zusammensetzen, vgl. G-K 128f. — Der Plural שְׁנֵיהֶם neben שְׁנֵים v. 9 auch Dtn 327. — Die Worte יָמֵי שְׁנֵיהֶם sind absolut vorangestellt und werden durch קָוָה wieder aufgenommen; »in ihnen sind«, d. h. sie enthalten oder umfassen. Sym. frei aber richtig *ὀλόκληροι ἐβδομήκοντα ἔτη*. Übrigens ist כָּהֵם stilistisch überflüssig und metrisch überschüssig. Vielleicht sind die drei Buchstaben eine Dittographie des etwa darunter stehenden כָּהֵם[ר]. — וְאַם בְּגִבּוֹרֶת Sym. *εἰ δὲ παραδόξως*, Hier. *si autem multum*. Das Wort bezeichnet nicht die kräftige Körperkonstitution (Hupf. »wenn man mit starker Lebenskraft ausgerüstet ist«), was prosaisch wäre; auch nicht die Kräfte der (personifizierten) Jahre (»wenn sie Kräfte haben«), sondern es ist ein adverbialer Ausdruck wie Jer 106 בְּגִבּוֹרֶת in der Bedeutung »gewaltig (viel)«, vgl. צָבָה von der Zahl gebraucht 406.13. Delitzsch vergleicht aus Moëd Katan הגִּיעַ לְגִבּוֹרֶת »zum höchsten Greisenalter gelangen«. JSir 327 ist בְּהֵקָה = »höchstens«. — קָוָה nur hier, am wahrscheinlichsten mit Raschi »ihr Stolz« zu erklären, d. i. das, womit sie sich rühmen können. Der Satz enthält einen bitteren Sarkasmus. Andere: ihr Toben, d. i. ihr unruhiges Treiben. — זָה von יָזָה, nach dem Arabischen = זָהַר; קָוָה, ein Nomen oder ein Infinitiv, dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes. Subjekt zu זָה ist wohl קָוָה; Targ. bezieht es auf die Jahre. Das Perf. zur Bezeichnung der erfahrungsmässigen Tatsache wie v. 5. Mit יִנְחָה tritt dafür das Imperf. cons. in demselben Sinne ein. Beachtung verdient, dass Aquila (*διεπλάσεν ἀνῆρ*) פָּשָׁה für פָּשָׁה las: »denn ein jeder fährt dahin«. 11. 12 Dies Hinsterben ist ein Beweis dafür, wie sehr Jahve auf sein Volk zürnt. Aber sein Zorn wird nicht genügend beherzigt. Wollte doch Israel den Grund desselben erkennen! Wollte doch Jahve selbst die Seinen lehren, auf die Kürze ihrer

- <sup>12</sup>Unsere Tage zu zählen, das lehre,  
dass wir einen weisen Sinn heimbringen.  
<sup>13</sup>Lass ab, Jahve, — bis wie lange!  
und habe Mitleid mit deinen Knechten.  
<sup>14</sup>Sättige uns in der Frühe mit deiner Gnade,  
dass wir jubeln und fröhlich sind all' unsre Tage.  
<sup>15</sup>Erfreue uns für die Tage, die du uns gequält,  
die Jahre, die wir das Unglück geschaut.  
<sup>16</sup>Lass dein Tun deinen Knechten erscheinen,  
und deine Herrlichkeit ihren Kindern;  
<sup>17</sup>Und die Huld des Herrn unsres Gottes walte über uns,  
und das Werk unsrer Hände fördere über uns,  
Ja, das Werk unsrer Hände fördere.

Jahre zu achten, damit sie ein weises Herz erlangten, d. h. damit sie durch ein gottgefälliges Leben seinen Zorn zu besänftigen suchten. — In 11a ist nicht das bloss begriffliche Erkennen, sondern das Beherzigen. — In 11b wirkt *מי יודע* fort: wer kennt oder beherzt deinen Grimm in so genügender Weise, wie es die Furcht vor dir, d. h. die Jahvereligion verlangt. *יִשְׂרָאֵל* ist hier objektiv die Religion Israels. *12 בָּן* ist nach den Akzenten zu *הַיּוֹדֵעַ* zu ziehn: »so tue kund« = »das tue kund«, vgl. I Sam 23<sup>17</sup>. Durch *בָּן* wird der weise, d. i. gottesfürchtige Sinn als der Ertrag der göttlichen Unterweisung über die Kürze des Lebens bezeichnet, Hag 16. Sym. Quinta Hier. Syr. (*et veniemus corde sapienti*) lasen *בְּלֵב בְּיָדָה*; dagegen Aq. *καὶ οἶσομεν*. Wellh. meint, der Hebräer sage nicht, ein Herz der Weisheit für ein weises Herz. Richtig sei vielmehr das Kethib aufzufassen »dass wir eingehn in das Tor [*בַּב*] der Weisheit.« — 13ff. Die Bitte um rechte Erkenntnis des göttlichen Zornes und um rechte Weisheit war der Ausfluss eines reuigen Herzens. Nachdem der Sänger sich im Namen seines Volks reumütig unter Jahves Hand gedemütigt hat, darf er sich nun, wiederum im Namen der Gemcinde, bittend an den Gott wenden, der von jeher Israels Obdach gewesen ist (v. 1). Möchte er sich seinem Volk wieder gnädig zuwenden und auf die Unglückszeit eine Freudenzeit folgen lassen! In v. 13 scheint in beiden Gliedern eine Reminiszenz an Ex 32<sup>12</sup> vorzuliegen; danach ist *שִׁבְחָה* verkürzt aus *שִׁבְחֵיךָ אֱלֹהֵינוּ*. — Die Aposiopese *עַל מַתֵּי* wie 64. 14 In *בִּבְקֵר* ist der Gedanke angedeutet, dass Israel jetzt in der Unglücksnacht schmachtet; möge der Morgen bald erscheinen, vgl. 466. — *וַיִּשְׂמְחָה*, das metrisch überschüssig ist, scheint *we*-Glosse nach *שִׁבְחָה* v. 15 zu sein. 15 *כ* in *כִּי־יָמֵינוּ* ist das des Masses; eigentlich: entsprechend der Zahl der Tage. Der Ausdruck zeigt in Verbindung mit *עַל מַתֵּי* v. 13, dass das Unglück schon lange währt. — Der Plural *יָמֵינוּ* für *יָמֵי* nur noch Dtn 32<sup>7</sup>. Der Stat. constr. vor dem Relativsatz nach G-K 130d. 16 Der Plural *עֲלֵינוּ* ist von LXX Sym. Syr. Targ. bezeugt, der Singular von Hier., der Massora und vielen Hss, vgl. Baer. Gemeint ist das sehnsüchtig erwartete Walten Jahves, durch das er sein Volk wieder herstellt; es heisst im folgenden seine Herrlichkeit, weil die Wiedergeburt des Volks ein Erweis der Macht Jahves ist. — Die Dative »deinen Knechten« und »ihren Kindern« sind formell auf die beiden Versglieder verteilt; sachlich aber gehört sowohl *עַל־יָדָה* wie *הַיּוֹדֵעַ* zu jedem von beiden. 17 *אֵינוּ* ist metrisch überschüssig. — Ob mit dem »Werk unserer Hände« eine bestimmte einzelne Unternehmung gemeint ist, oder ob es ganz allgemein bezeichnet: »unser Tun und Treiben«, lässt sich nicht entscheiden. — Das zweite *עַל־יָדָה* ist, weil metrisch überschüssig und stilistisch unbequem, wohl zu streichen. — 17c fehlt bei LXX.

Israel, geborgen in Jahves Schirm, mag getrost sein in allen Gefahren; Jahve wird es bewahren, errotten, zu Ehren bringen und ihm endlich das messianische Heil

## 91. Gottvertrauen.

<sup>1</sup>Wenn ich im Schirm des Höchsten sitze,  
im Schatten Schaddais übernachtete,

<sup>2</sup>Sage ich zu Jahve: »Meine Zuflucht und meine Burg, mein Gott, auf  
[den ich hoffe].«

<sup>3</sup>Denn er rettet dich vor des Voglers Schlinge, vor dem 'Wort' des Ver-  
[derbens].

aufgehn lassen. — In dem Liede finden sich, wie Hitzig zuerst beobachtet hat, viele Reminiscenzen aus dem Liede Mosis Dtn 32. Die Vergeltung, welche die Heiden treffen soll v. 8, weist zurück auf Dtn 32<sup>41.35</sup>. Vgl. ferner v. 4. 12 mit Dtn 32<sup>11</sup>. »Manche Einzelwörter wie  $\eta\eta$  und  $\eta\eta$  v. 5. 6,  $\eta\eta$  und  $\eta\eta$  v. 7,  $\eta\eta$  und  $\eta\eta$  v. 13 kehren dort wieder (vgl. v. 23. 24. 30. 33.).« Ähnliche Berührungen mit Dtn 32 wies auch Ps 90 auf. Daher vermutet Hitzig, dass beide Psalmen einem Dichter angehören; vgl. auch 90<sup>1</sup> mit 91<sup>1</sup>. Ps 91 ist die glaubensfreudige Antwort auf das ernste Gebet Ps 90. — JDMichaelis hat die nicht unwahrscheinliche Vermutung aufgestellt, dass der Psalm bestimmt war, von zwei wechselnden Chören gesungen zu werden; v. 1. 2 vom ersten, v. 3—8 vom zweiten; 9a vom ersten, 9b—13 vom zweiten, während zuletzt Jahve selbst redend eingeführt wird. — Bereits das Targum nimmt einen Stimmenwechsel an.

Metrum: Doppeldreier; v. 4c 7c einfache Dreier (vgl. aber zu 4c); v. 2. 3. 15 Sechser.

1. 2 LXX haben die Überschrift  $\alpha\iota\nu\omicron\varsigma \psi\delta\eta\varsigma \tau\tilde{\omega} \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ . — Nach dem massorischen Text bildet 1a schwerlich den Vordersatz zu 1b als Nachsatz: »Wer da sitzt . . . der übernachtet . . .«, denn das wäre eine unerträgliche Tautologie; sondern  $\psi\delta\eta\varsigma$  ist eine Apposition zu dem Subjekt in  $\eta\eta$  v. 2. Das Partizip  $\psi\delta\eta\varsigma$  wird durch das Imperfekt fortgesetzt, G-K 116x. Die dritte Person  $\eta\eta$  in Beziehung auf die erste  $\eta\eta$  ähnlich wie Job 124.  $\eta\eta$  ist durch Rebia vom folgenden getrennt; daher bezeichnet  $\eta\eta$  in  $\eta\eta$  nicht den Dativ, sondern die Angehörigkeit, einen Genetiv possessoris: in Jahves Hand, unter seinem Schutz steht u. s. w. Aber viel natürlicher wird  $\eta\eta$  (mit Munach) zu  $\eta\eta$  gezogen. Der Grund für die massor. Akzentuation bleibt unklar. — Da das Satzgefüge in v. 1. 2 etwas ungenau ist, sind mehrfach Textesänderungen vorgeschlagen. Luther im Anschluss an LXX betrachtet v. 1 als Subjekt, v. 2,  $\eta\eta$  lesend, als dazugehöriges Prädikat: »Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt . . . der spricht zu dem Herrn«. In der Tat ist dies die einfachste Änderung, wenn es auch nicht grade wahrscheinlich ist, dass das partizipiale Subj.  $\psi\delta\eta\varsigma$  ein partizipiales Prädikat  $\eta\eta$  haben sollte. Den Sinn des Syrers, der wegen der fehlenden Vokalisation nicht ohne weiteres klar ist, erklärt Bar Hebr. so, dass  $\eta\eta$  Vokativ,  $\eta\eta$  Imperativ ( $\eta\eta$ ) ist: »Du, der da sitzt . . . sprich«. (So Hitz. nach Konjektur.) Daran würde sich v. 3ff. gut anschliessen. Aber die Härte der Konstruktion (v. 1 Appos. zu dem in v. 2 Angeordneten) bleibt auch bei dieser Auffassung bestehen. Mehrere Neuere nehmen an, dass zu Anfang von v. 1  $\eta\eta$  ausgefallen sei: »Glücklich, wer . . . sitzt; . . . v. 2 er spricht zu Jahve«. Das ist aber des Metrums wegen nicht möglich. — Der Schatten ist Bezeichnung des gastlichen Hauses Gen 19<sup>8</sup>; das Übernachten ist hervorgehoben, weil in der Nacht, die keines Menschen Freund ist, ein solcher Schutz um so wertvoller ist. — In 2b wirkt bei der mass. Akzentuation in 2a  $\eta\eta$  vor  $\eta\eta$  noch fort; s. aber oben. 3 Der Übergang in die Anrede erklärt sich am einfachsten bei Annahme eines Stimmenwechsels; andernfalls sind die folgenden Verse als Selbstanrede aufzufassen.  $\eta\eta$  begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken: »dein Vertrauen ist ein wohl begründetes«. Die Schlinge ist ein Bild für Nachstellungen Hos 9<sup>8</sup>. — Für  $\eta\eta$  lasen LXX Sym. ( $\alpha\pi\omicron \lambda\omicron \gamma\omicron \upsilon$ ) Syr.  $\eta\eta$ , vgl. 38<sup>13</sup>  $\eta\eta$ , vgl. auch 52<sup>4.6</sup>. Die zweimalige Erwähnung der Pest ist auffallend. Aq. übersetzt daher v. 6  $\alpha\pi\omicron \lambda\omicron \gamma\omicron \upsilon$ , während er v. 3 mit der Massora  $\eta\eta$  ( $\alpha\pi\omicron \lambda\omicron \gamma\omicron \upsilon$ ) aussprach. Erst hier las beide Male  $\eta\eta$ . v. 6 ist die Pest nicht zu



- <sup>4</sup>Mit seinem Fittich bedeckt er dich,  
 und du birgst dich unter seinen Flügeln;  
 Ein Schild, eine Tartsche ist seine Treue.
- <sup>5</sup>Du brauchst das Graun der Nacht nicht zu fürchten,  
 den Pfeil, der am Tage fliegt,
- <sup>6</sup>Die Pest, die im Finstern schleicht,  
 die Glut, die am Mittag 'wütet';
- <sup>7</sup>Ob Tausend zu deiner Seite fallen,  
 und Zehntausend zu deiner Rechten,  
 Dir kommt sie nicht nahe.
- <sup>8</sup>Du siehst nur zu mit deinen Augen  
 und erblickst, wie den Gottlosen vergolten wird.
- <sup>9</sup>Denn du, Jahve, bist meine Zuflucht;  
 den Höchsten hast du dir zum Obdach bestimmt.
- <sup>10</sup>Kein Unglück wird dich treffen,  
 und keine Plage naht deinem Zelt.
- <sup>11</sup>Denn seine Engel entbietet er für dich,  
 dich auf allen deinen Wegen zu behüten;
- <sup>12</sup>Sie tragen dich auf den Händen,  
 damit dein Fuss an keinen Stein stösst.
- <sup>13</sup>Über Löwe und Otter schreitest du dahin,  
 zertrittst den Leu und den Drachen.
- <sup>14</sup>»Weil er an mir hängt, so will ich ihn retten,  
 will ihn erhöhn, weil er meinen Namen kennt.
- <sup>15</sup>»Er ruft mich an, so will ich ihn erhören, ich bin mit ihm ' ', ich will  
 [ihn befreien und zu Ehren bringen;
- <sup>16</sup>»Mit langem Leben will ich ihn sättigen,  
 und will ihn schauen lassen 'in der Not' mein Heil«.

entbehren; aber in v. 3 führt auch Hos 98, wo *תְּשֻׁבָה* »Anfeindung« im Parallelismus mit *שָׂחַ* steht, darauf, dass die Aussprache der LXX vom Dichter beabsichtigt war. Das Wort des Verderbens ist ein Wort, das Verderben bringt, wie Verleumdung; vgl. das Parallelglied. 4 *תִּצְטַח* mit zurückgezogenem Ton und Verkürzung der zweiten Silbe vor nachfolgender Tonsilbe. — 4c will Duhm nach Bickell an den Schluss von v. 7 setzen, wohin das Bild allerdings besser passt. 5 Der Pfeil ist nach 121c vermutlich der verkörperte Sonnenstich, eigentlich der Sonnenstrahl, der die schädliche Wirkung ausübt. 6 *קֶטֶב*, Dtn 3224 näher bestimmt *קֶטֶב הַיָּרֵחַ* »der giftige Qeteb« ist der Giftwind Samum, vgl. Jes 282. In der jüdischen Sage ist er zu einem Dämon geworden, der besonders in Arabien haust und um die Mittagszeit am gefährlichsten ist. An einen Dämon dachten bereits die Alten: Aq. *ἀπὸ δηγμοῦ δαιμονίζοντος μεσημβρίας*. LXX *καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ* = *קֶטֶב*. Auch die Vokalisation *קֶטֶב* deutet auf das Verbum *קָטַב*, wovon *קֶטֶב* der Dämon. Der Dichter wird *קֶטֶב* (von *קָטַב*) beabsichtigt haben. 7 *יִשָּׁל* ist Bedingungssatz und bezeichnet das, was in Gegenwart oder Zukunft eintreten kann, vgl. G-K 159b. 8 *בְּרַק* bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Wort, sondern auf den ganzen Satz; G-K 153. 9 Hier scheint wieder ein Stimmenwechsel vorzuliegen, so dass 9b ein Responsorium zu 9a bildet. Raschi u. a. wollen vor oder hinter *אֶפְרָיִם* einsetzen *אֶפְרָיִם*, was nicht sehr poetisch ist und jedenfalls in den Versionen keinen Anhalt hat. Auch wäre *אֶפְרָיִם* dann störend, weswegen Grimme *אֶפְרָיִם* für *אֶפְרָיִם* lesen will. Wellh. liest nach Lowth *אֶפְרָיִם*: *Nam tu (i. e. quod te attinet) Jehova spes tua*. — Zu *אֶפְרָיִם* vgl. 901. 11 Vgl. Gen 247. — Zu 12b vgl. Prv 323. *אֶפְרָיִם* ist mit Aq. Hier. Targ. als Subjekt zu *אֶפְרָיִם* anzusehn; dagegen LXX *μήποτε προσκόψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*. 13 Leu, Otter und Drache sind Bilder gewalttätiger und hinterlistiger Feinde, die in den Staub getreten werden. 14 Jahve selbst tritt redend ein und bestätigt das ausgesprochene

92. *Dank für Jahves Walten.*

- <sup>1</sup>Ein Psalmlied; für den Sabbattag.  
<sup>2</sup>Schön ist's, Jahve zu danken,  
 und deinem Namen zu spielen, du Höchster,  
<sup>3</sup>Deine Gnade am Morgen zu verkünden  
 und deine Treue in den Nächten,  
<sup>4</sup>Zum Dekachord und zur Harfe,  
 zum Saitenspiel auf der Zither.  
<sup>5</sup>Denn du hast mich fröhlich gemacht, Jahve, durch dein Tun;  
 ich juble über die Werke deiner Hände.  
<sup>6</sup>Wie gross sind deine Werke, Jahve;  
 gar tief sind deine Gedanken!  
<sup>7</sup>Ein tierischer Mensch [nur] erkennt dies nicht,  
 und ein Tor [nur] sieht es nicht ein.  
<sup>8</sup>Wenn die Gottlosen sprossen wie das Gras  
 und alle Missetäter blühten,

Gottvertrauen. Die Suffixa beziehn sich auf Israel, das oder der an Jahve hängt und seinen Namen, nämlich den Jahvenamen kennt. 15 Nach 50<sup>15</sup>. 16 Nach 50<sup>23</sup>. v. 15 hat eine Hebung zu viel, v. 16 eine zu wenig; danach habe ich בַּיְהוָה aus v. 15 nach v. 16 gesetzt.

## 92

Jahves Lob in allen Tönen zu singen ist der Gemeinde liebe Pflicht 2—4. Denn seine Taten und tief durchdachten Führungen erfüllen sie mit Freude und Jubel 5—6. Die scheinbaren Rätsel in ihrer Geschichte sind nur für den Toren unverständlich. Das Glück der Gottlosen dient ja nur dazu, um sie um so sicherer zu stürzen, während der Fromme siegreich einherschreitet und, am Sturz der Feinde sich weidend, stets aufs neue wächst und gedeiht, um Jahves Ruhm zu verkünden 7—16.

Dass nicht ein einzelner, sondern die Gemeinde im Psalm redet, erkannte bereits Theod. v. Mops. Die Gegner des Sängers sind Jahves Feinde (v. 10), d. h. entweder nach Jdc 5<sup>31</sup> die Heiden, oder treulose und gewalttätige Israeliten. In beiden Fällen ist auch der unter Jahves Schutz grünende und blühende Gerechte nicht eine Einzelperson, sondern die sich stets erneuernde Gemeinde, die, durch alle Fährlichkeiten hindurch gerettet, berufen ist, Jahves gerechtes Walten zu preisen. — Der Psalm behandelt in der Form des Lobgesangs dasselbe Thema wie 37. 49. 73. Er ist wegen v. 7 jünger als Ps 73. Die Überschrift bestimmt ihn als Sabbatlied; doch führt der Inhalt nicht darauf, dass er für diesen speziellen Zweck gedichtet wurde. Die talmudischen Bestimmungen über die an den einzelnen Wochentagen zu singenden Psalmen finden sich Rosch haschana 31a (Wünsche I 336f.).

Metrum: Doppeldreier; v. 8c. 10c ausserdem ein einfacher.

3 Gnade und Treue sowie Morgen und Nächte sind rhythmisch auf die beiden Glieder verteilt. 4 Über הַיָּיִן, das keinesfalls ein Musikinstrument ist, sondern vermutlich das rauschende Spiel bezeichnet, vgl. die Einleitung. יָיִן führt den begleitenden Umstand ein, vgl. 50<sup>5</sup>. Sym. διὰ μελωδίας ἐν κιθάρᾳ. Dagegen Hier *in cantico et in cithara*. 5 Das Tun Jahves ist sein Walten für Israel; ebenso sind unter den Werken nicht etwa wie 84 die Schöpfungswerke zu verstehn, sondern, wie das folgende zeigt, die Betätigungen der göttlichen Regierung, deren tief durchdachte Pläne nur der Tor nicht begreift. 6 Die Gedanken oder Pläne Jahves sind die, von denen er sich leiten lässt, wenn er den Gottlosen ein vorübergehendes Glück gewährt, um sie desto sicherer zu stürzen, vgl. v. 8. 7 Eine Reminiscenz aus 73<sup>22</sup>. Origenes transskribierte οὐλα ἰαθαε d. i. תָּרַע אֵלֶּיךָ wie 73<sup>22</sup>; ebenso Aq. (vgl. Field im Auctuarium). 8 Hier zeigt der Dichter,

So war's, damit sie vertilgt würden für immer.

<sup>9</sup>Und du in der Höhe bist für ewig, Jahve!

<sup>10</sup>Denn sieh, deine Feinde, Jahve,

denn sieh, deine Feinde vergehn;

Zerstreut werden alle Missetäter.

<sup>11</sup>Und du hobst mein Horn wie das des Wisent,

'meine Kraftlosigkeit' durch grünes Öl.

<sup>12</sup>Und mit Lust blickt mein Auge auf meine Bedränger,

mit Lust hört mein Ohr von den wider mich sich erhebenden Bösen.

<sup>13</sup>Der Gerechte sprosst wie die Palme,

wächst wie die Zeder auf dem Libanon.

<sup>14</sup>Gepflanzt in Jahves Hause

treiben sie in den Vorhöfen unsres Gottes Sprossen;

worin die Tiefe der göttlichen Gedanken bestand, nämlich darin, dass grade das Glück der Frevler ihnen zum Unheil ausschlagen musste. Wie es scheint spricht er nicht einen allgemein gültigen Satz aus, sondern hat bestimmte historische Verhältnisse im Auge (תְּהַיְיבֵנִי), die sich aber nicht mehr nachweisen lassen. Sc bildet den Nachsatz zu Sab; vor לִישָׁנָם ist aus der ersten Hälfte dem Sinne nach zu ergänzen בְּיָהוָה וְנִקְרָא. Eine Reminiscenz aus v. 8 ist IMak 923. **9** Der Vers ist auffallend kurz und gewiss verstümmelt. Dabei ist zu beachten, dass der vorhergehende und folgende Vers länger sind als die übrigen. Der Umstand, dass Jahve im Himmel auf ewig thront, nämlich als Richter, ist der letzte Grund für die Vernichtung der Frevler. יְהוָה ist ein Accus. loci, vgl. Jes 57<sup>15</sup>. LXX (σὺ δὲ ὑψίστος) Hier. Targ. und manche Neuere halten es für ein Beiwort Jahves; aber für יְהוָה יְהוָה wird מְרוֹם nie gebraucht. **10** Ein Nachklang von Jdc 531, wo die Feinde Jahves die Heiden sind. Die Imperfeka geben LXX hier und in den folgenden Versen durch das Futur wieder. Sie stehn zur Bezeichnung dessen, was alle Zeit geschieht und geschehn wird. Die Formen mit dem Vav consecutivum setzen das einfache Imperfekt fort. v. **11** sprachen LXX und Hier. (*et exaltabitur*) וְנִקְרָא aus. — Über den וְנִקְרָא s. zu 2222. וְנִקְרָא ist ungenaue Orthographie. Zu der comparatio decurtata וְנִקְרָא vgl. G-K 118w. — בְּלִבִּי, in den meisten Ausgaben mit dem Ton auf der letzten Silbe, aber in alten Ausgaben und guten Hss. regelrecht auf der vorletzten, ist 1. Pers. Sing. von בָּלַע *übergiessen*, nach Qimchi hier in intransitiver Bedeutung »ich bin übergossen, d. i. gesalbt«. Aber diese Bedeutung ist nicht zu belegen; daher ändert Olsh. בְּלִבִּי »du hast mich gesalbt«, wie bereits Syr. Targ. übersetzen. LXX Sym. Hier. übersetzen »mein Alter«, lasen also בְּלִבִּי als Inf. von בָּלַע Gen 18<sup>12</sup>. Dies ist Objekt zu einem per Zeugina aus וְנִקְרָא zu entnehmenden Verb mit der Bedeutung »heben d. i. kräftigen«. Israel ist als ein Greis gedacht, der durch das Öl der göttlichen Gnade zu neuen Kräften gelangt, vgl. Jak 5<sup>14</sup>. Was der Dichter hier von Israel als Volk sagt, wird v. 15 den Einzelnen verheissen. Das grüne (Luther: frische) Öl ist das beste, vgl. HbA<sup>2</sup> S. 1123a. Sym. übersetzt ἡ παλαιώσις μου ὡς ἐλαία εὐθάλῃς, indem er בְּשֶׁן לֵשׁ liest. Aber בְּשֶׁן לֵשׁ ist nicht der Ölbaum (וְנִקְרָא oder עֵץ בְּשֶׁן לֵשׁ = der wilde Ölbaum). **12** Das Substantiv שָׁרִי nur hier; alle alten Übersetzer haben dasselbe Wort, das sie sonst für שָׁרִי verwenden, und so wird vermutlich zu lesen sein. — מְרוֹם ist wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Randglosse zu עָלִי, da es nach der Syntax heissen müsste בְּמְרוֹם עָלִי und metrisch überschüssig ist. Für עָלִי בְּמְרוֹם ist vielleicht בְּמְרוֹם zu lesen. — שָׁרִי nach Analogie von בְּהַיְיבֵנִי oder בְּהַיְיבֵנִי nur hier; Hier. *de his qui consurgunt . . . audit auris mea*; ähnlich Targ. **13—16** Diese Verse haben ihr Vorbild an 52<sup>10.11</sup>. Das tertium comparationis in dem Vergleich des Gerechten mit der Palme ist das hohe Alter, das beide erreichen, vgl. v. 15; bei der Zeder dagegen der prächtige Anblick, vgl. zu 37<sup>35</sup>. **14** Vgl. zu 52<sup>10</sup>. Die Prädikate gepflanzt und sprossen beziehn sich nicht auf das Bild, sondern nur auf die Person des Gerechten, für den, da mit בְּיָהוָה das Kollektiv Israel gemeint ist,



<sup>15</sup>Tragen noch im Alter Frucht;  
saftig und grün sind sie,

<sup>16</sup>Zu verkünden, dass Jahve gerecht ist,  
mein Fels, an dem nichts Verkehrtes ist.

### 93. Jahve ward König.

<sup>1</sup>Jahve ward König! Er hat sich in Hoheit gekleidet, gekleidet hat sich Jahve,  
[mit Macht sich gegürtet;  
Auch 'hat er' die Welt gefestigt, dass sie nicht wankt.

hier die Mehrheit eintritt; die Gerechten sind als fruchtttragende Obstbäume in das Haus Jahves versetzt (vgl. zu 13) und treiben dort ihre Wurzeln. Immerhin mögen im Tempelbezirk auch Bäume gestanden haben, wodurch das Bild veranlasst wurde, aber jedenfalls standen Zedern dort nicht. **15** In der ersten Hälfte liegt noch das Bild von der Dattelpalme zu Grunde, in der zweiten dagegen das vom Ölbaum, vgl. Jde 99. — יִיבוֹק Theod. Sym. καρποφορήσουσι, Hier. *fructificabunt*. **16** Eine Reminiscenz aus Dtn 324. Als יִפְּרֹא erweist sich Jahve in der eben geschilderten gnadenreichen Führung seines Volks. בְּיָמָיו ist zweites Subjekt zu יִפְּרֹא, die Worte וְלֹא עָלְתָה בוּ aber sind nähere Bestimmung zu בְּיָמָיו, eigentlich: »und derjenige, an welchem u. s. w.«. Das Qere עֲלֵתָהּ ist das Femin. zu עָלָה Dtn 324; das Kethib עָלְתָהּ (Job 516) ist daraus kontrahiert. — Über die alte Kasusendung vgl. G-K 90 g.

#### 93

Ein begeisterter Hymnus auf Jahves Regierung. Den tobenden Weltmächten, die wie das ungestüme Meer die von Jahve gesetzten Schranken durchbrechen wollten, hat er zugerufen: bis hierher und nicht weiter, Job 3811. So hat es sich gezeigt, dass seine Verheissungen zuverlässig sind; er schützt sein Haus und Reich vor heidnischer Profanation.

Das Perfektum יִפְּרֹא v. 1 könnte das prophetische sein; der Psalm wäre dann ein messianischer. Aber die Gegenüberstellung von Perfekt und Imperfekt v. 3 zeigt, dass der Dichter jedenfalls auch auf die Vergangenheit und zwar, wie es scheint, auf die jüngste zurückblickt. Ein gewaltiges welthistorisches Ereignis hat den Anlass zu dem Psalm geboten. Welches Ereignis dies war, lässt sich nicht mehr eruieren. Da der Tempel v. 5 besteht, kann die Rückkehr aus Babel nicht der Anlass sein. Aber nach-exilisch ist der Psalm, da v. 1 die Erfüllung der Verheissung Jes 527 ist. Bei LXX hat er die Überschrift *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββῆτου ὅτε καθύμισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τοῦ Δαυὶδ*, und im synagogalen Gebrauch wird er zusammen mit 92 am Freitag Abend gesungen. Der Talmud (Rosch haschana 31a) begründet dies damit, dass Gott am 6. Tage sein Werk vollendet hat und über die Geschöpfe zu herrschen begann. Aber dies kann nicht die ursprüngliche Meinung des יִפְּרֹא v. 1 sein.

Metrum: Doppeldreier (v. 1 Sechser) wechselnd mit einfachen Dreiern (1 b. 3 c. 4 c. 5 a). v. 2 scheint nicht intakt zu sein.

1 Das Perf. יִפְּרֹא (Pausalform) vgl. 971 991, nicht יִפְּרֹא, besagt, dass Jahve die Herrschaft angetreten hat; eigentlich: er ist König geworden; vgl. LXX Hier. *dominus regnavit*. Diese Ausdrucksweise deutet auf ein bestimmtes Faktum hin, bei dem es zu Tage trat, dass Er doch die Welt regiert. Es ist die Erfüllung der Verheissung Jes 527. — יִפְּרֹא wird in der Form der Anadiplosis wieder aufgenommen; als Objekt ist wiederum יָמָיו hinzuzudenken. Aber die zwei Worte יָמָיו יָמָיו, die auch stilistisch nicht frei von Anstoss sind, scheinen versehentliche Wiederholung eines Schreivers zu sein. — Für יָמָיו (»der Erdkreis steht fest«) lasen alle alten Übersetzer (LXX Hier. Syr. Targ.) יָמָיו, was nach 754 vorzuziehen ist. Die Erde war ins Wanken geraten; Jahve hat sie wieder gefestigt, indem er die gestörte Ordnung durch sein Gericht wieder herstellte, vgl. 9610,

- <sup>2</sup>Fest steht dein Thron von jeher;  
von Ewigkeit bist du. . . .
- <sup>3</sup>Erhoben Ströme, Jahve,  
erhoben Ströme ihren Donner,  
Erheben Ströme ihr Brausen —
- <sup>4</sup>Mehr als die Donner der grossen Wasser,  
der hehren, der Brandungen des Meers,  
Ist hehr in der Höhe Jahve.
- <sup>5</sup>Deine Zeugnisse waren sehr zuverlässig;  
Deinem Hause gebührt Heiligkeit,  
Jahve, für alle Zeiten.

94. *Gebet gegen die Bedrücker der Gemeinde.*

- <sup>1</sup>Jahve, du Gott der Rache,  
Gott der Rache, erscheine!

wo ebenfalls  $\text{הָיָה}$  zu lesen ist.  $\text{הָיָה}$  bezieht sich nicht auf den v. 1 ins Auge gefassten Zeitpunkt, sondern ist Synonym zu dem parallelen  $\text{הָיָה}$ , wie Prv 822. Der Vers berichtet also die Aussage des Vorhergehenden; hat es sich auch jetzt erst gezeigt, dass Jahve der Weltregierer ist, so ist seine Herrschaft in Wirklichkeit doch eine seit Ewigkeit bestehende. Zugleich dient diese Aussage zur Vorbereitung und Begründung des folgenden. Wenn Jahves Thron seit ewig feststeht, so wird ihn auch in Zukunft keine Macht ins Wanken bringen. — 2b fehlt eine Hebung; Bickell und Duhm setzen ein  $\text{וְיִרְדּוּ עִלָּיו}$ . — 3 Der Wechsel der Tempora erklärt sich am einfachsten, wenn man v. 3 als Vordersatz eines Bedingungssatzes mit v. 4 als Nachsatz fasst. Die Perfekta sagen aus, was wirklich geschehn ist, das Imperfekt, was in Zukunft noch geschehn mag. Das Toben der wild einherstürmenden Wogen ist ein Bild für das Toben feindlicher Menschenmächte. Der Dichter meint die heidnischen Nationen, die Jahves Thron umstürzen wollten, vgl. 467. Anders KAT<sup>3</sup> S. 508. —  $\text{הָיָה}$  nur hier, bezeichnet wohl das durch das Zusammenschlagen der Wellen entstandene Getöse. Aq. *ἐπιτολαίαι* d. i. *attritiones*, Hier. dagegen *gurgites eorum*. 4  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  ist zweites Adjektiv zu  $\text{מַגְדָּלוֹת}$ , und  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  Apposition zu  $\text{מַגְדָּלוֹת}$ . Die Versionen fassen  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  kausal, vgl. Hier. *a vocibus aquarum multarum grandes [sunt] fluctus maris*. Aber dieser Gedanke ist schief, da umgekehrt das Getöse durch die grossen Fluten hervorgerufen wird.  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  kann daher nur komparativisch gefasst werden. Aber freilich muss dann mit Delitzsch der Rebia von  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  auf  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  gesetzt werden und  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  muss Pazer erhalten. Die mass. Vokalisation folgt der Auffassung der Versionen. Dyserinck (vgl. Olsh.) und nach ihm andere wollen lesen  $\text{מַגְדָּלוֹת}$ . Aber  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  in Anwendung auf das Wasser ist eine gelehrte Reminiscenz aus Ex 1510. Im Phönizischen kommt das Wort als Attribut des Himmels vor  $\text{מַגְדָּלוֹת}$ . Die Grundbedeutung »weit« schimmert in beiden Fällen noch durch. Für den Semiten sind *gross* und *schön* synonyme Begriffe. 5 Die Zeugnisse Jahves, d. i. die Bezeugungen seines Willens, sind hier seine Verheissungen, wie eine solche z. B. Jes 527 vorlag, und seine Drohungen gegen die Feinde; vgl. den Gebrauch von  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  Dtn 819. In beiden Richtungen haben sich diese Zeugnisse als zuverlässig bewährt damals als Jahve nach v. 1 die Herrschaft antrat; vgl. Hier. *testimonia tua fidelia facta sunt*. —  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  ist hier soviel wie Unverletzlichkeit; der Tempel darf nicht profaniert werden, was die Heiden beabsichtigten oder wirklich taten. — Wegen der Form  $\text{מַגְדָּלוֹת}$  vgl. zu 331.

Der Sängor ruft im Namen seines Volks Gott um Rache gegen seine Unterdrücker an. Es duldet unter der Herrschaft übermütiger Frevler, die Witwen und Waisen morden und sich um Jahve nicht kümmern, von dem sie behaupten, er achte nicht auf das

- <sup>2</sup> Erhebe dich, Richter der Erde,  
vergilt den Übermütigen [ihr] Tun.  
<sup>3</sup> Wie lange sollen die Gottlosen, Jahve,  
wie lange sollen die Gottlosen frohlocken?  
<sup>4</sup> Sie geifern, sprechen Vermessenes;  
es reden hin und her alle Missetäter.  
<sup>5</sup> Dein Volk, Jahve, zermalmen sie,  
und dein Erbteil bedrücken sie;  
<sup>6</sup> Erwürgen Witwe und Fremdling  
und morden die Verwaisten . . .  
<sup>7</sup> Und sagen dann: »Jah sieht es nicht,  
und Jakobs Gott bemerkt es nicht«.  
<sup>8</sup> Merkt euch, ihr Narren im Volk,  
und ihr Toren, wann wollt ihr zur Einsicht kommen?  
<sup>9</sup> Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?  
der das Auge gebildet, sollte der nicht sehn?  
<sup>10</sup> Der Völker erzieht, sollte der nicht strafen?  
er, der die Menschen Erkenntnis lehrt?

menschliche Tun v. 1—7. Wie töricht ist solcher Wahn! Israels Gott, der Schöpfer, der Erzieher der Völker, hat stets sein Auge auf das Tun der Menschen gerichtet v. 8—11. Darum wohl denen, die aus seiner Offenbarung seine Pläne begreifen gelernt haben; sie dürfen ruhig warten, bis das Recht wieder zu Ehren kommt und die Frevler vertilgt werden. Noch nie hat das Gottvertrauen in Stich gelassen. Jahve, der mit dem Frevler keine Gemeinschaft hat, wird den Seinen helfen und die Gottlosen vernichten v. 12—23.

Die Frevler, über die der Sänger klagt, sind nicht heidnische Feinde, sondern gottlose und gewalttätige Israeliten. Sie werden augeredet als die Törichteu im Volk v. 8; sie erscheinen als ungerechte Richter v. 6. 15, welche die Formen des Rechts sorgfältig beobachten 20b, aber in Wirklichkeit Sodomsrichter sind v. 6. 21. Endlich sprechen sie von »Jahve« und dem »Gotte Jakobs«, wenn sie seine Weltregierung auch leugnen, vgl. 141. Solche Frevler hat es sowohl in vorexilischer wie in nachexilischer Zeit in Israel gegeben; aber die Abhängigkeit des Psalms von Hiob (v. 12) und von Ps 73 (v. 2—4. 16) weist ihn der späteren nachexilischen Periode zu. — Nach der Überschrift der LXX *ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ τετράδι σαββάτου* wurde er im zweiten Tempel als Mittwochslied gesungen, womit die talmudischen Angaben übereinstimmen.

Metrum: Doppeldreier; v. 11 ein Sechser.

1 **עֲרִיבֵהוּ** wie 502 von einer Theophanie gebraucht. Das Wort muss Imperativ sein (so Aq. *οἱ ἄλλοι* Hier. Targ.) und steht anormal für **עֲרִיבֵהוּ** (802), wie Hitzig u. a. lesen wollen. Jedoch fanden LXX (*ἐπαροησιώσατο*) den jetzigen Text schon vor. — Die Schilderung der Gottlosen v. 2—4 erinnert sehr an 73<sup>6—9</sup>. 4 **יִבְעִי** ohne Objekt wie 598. — Das Hithpael **יִבְעִי** nur hier. LXX *λαλήσουσι*, Targ. »sie reden Schmähung«, Hier. *garrient*. Die Bedeutung »sich als Meister aufspielen« von **עֲמִיר** (*Emir*) würde sich nur aus dem Arabischen ableiten lassen; »sich erheben, gross machen« von **עֲמִיר** Wipfel passt nicht zum Parallelismus. Das Hithpa. hat reziproke Bedeutung und ist zu erklären nach 65<sup>14</sup>; einer schwatzt noch mehr als der andere. 5 Dass die Frevler Jahves Volk morden, beweist nicht, dass sie Fremde sind, vgl. 144. 6 LXX und Theod. stellen **יִבְעִי** und **יִבְעִי** um. 6b hat eine Hebung zu wenig. 8. 9 Die Behauptung der Toren (vgl. 141) aus v. 7 wird ad absurdum geführt. 10 Die Bedeutung von **יִבְעִי** ergibt sich aus dem parallelen **יִבְעִי** **אֶרֶץ** und aus v. 12. Jahve erzieht die Völker, indem er sie in betreff seines Willens unterweist, vgl. den Gebrauch von **יִבְעִי** Jes 8<sup>11</sup> Prv 3<sup>11</sup>. Als dem Lehrmeister steht ihm aber naturgemäss das Züchtigungsrecht zu, wenn seine Weisung nicht befolgt wird. Der Sänger vertieft und erweitert den Gedanken, dass Jahve Israel



- <sup>11</sup>Jahve kennt des Menschen Gedanken, denn sie sind ein Hauch.  
<sup>12</sup>Glücklich der Mann, den du erziehst,  
 'den du, Jahve', aus deinem Gesetz belehrst,  
<sup>13</sup>Ihm Ruhe zu schaffen vor den Tagen des Bösen,  
 während dem Gottlosen die Grube gegraben wird.  
<sup>14</sup>Denn Jahve verstösst sein Volk nicht,  
 und verlässt nicht sein Erbteil.  
<sup>15</sup>Denn das Recht wird wieder Gerechtigkeit werden,  
 und ihm werden alle frommen Herzen zufallen.  
<sup>16</sup>Wer steht mir bei gegen die Bösen?  
 wer tritt für mich auf gegen die Missetäter?  
<sup>17</sup>Wäre Jahve nicht meine Hülfe,  
 so läge meine Seele bald in der Stille.  
<sup>18</sup>Wenn ich dachte: mein Fuss wankt,  
 da stützte mich deine Gnade, Jahve.  
<sup>19</sup>Bei meinen vielen Sorgen in meiner Brust  
 erfreuten deine Tröstungen meine Seele.  
<sup>20</sup>Hat der Stuhl des Verderbens Gemeinschaft mit dir,  
 der Unheil schafft nach Gesetz?

erzieht (Dtn 85), dahin, dass er auch die übrigen Völker zum Objekt der göttlichen Erziehung macht, Röm 120 214f. **11** An die Stelle der Fragen tritt nun die positive Aussage, wodurch die gegnerische Behauptung v. 7b zurückgewiesen wird. Ja, Jahve kennt freilich eure ruchlosen Pläne. Der Grund dafür liegt in der menschlichen Natur; wie könnte sich der Mensch, ein blosser Hanch (396), der Allwissenheit des Schöpfers entziehen! **המה** geht auf das Kollektiv **אדם** und steht nachdrücklich voran im Gegensatz zu dem ewigen Gott. **12** Im Gegensatz zu den Unverständigen im Volk, welche wähten, dass Jahve sich um das Tun der Menschen nicht kümmere, preist der Sänger nunmehr diejenigen glücklich, die durch die göttliche Erziehung und Unterweisung einen Einblick in Jahves Pläne gewonnen haben und daher auch in hösen Zeiten ruhig sein können. v. 12 ruht auf Job 517, wo jedoch **מִיָּדָי** die Züchtigung durch Leiden ist. — Das Gesetz ist die schriftlich vorliegende Offenbarung Gottes, welche lehrt, dass Jahve die Seinen schützen, die Gottlosen aber ins Verderben stürzen wird. — Das Metrum in v. 12 ist überladen. Streiche **אשר** (als Dittographie von **אשרי**) und lies **יהוה יחיה** statt **יהוה יחיה**. **13** Die Tage des Bösen sind das Schicksal, das dem Frevler droht und vor dem der Fromme bewahrt bleibt; anders 496. — **גַּר** wie 14110. **15** **צַדִּיקוּת** ist die Rechtsübung; diese, jetzt von den Gottlosen mit Füßen getreten, wird doch wieder zu dem ewigen Prinzip alles Richtens, zu der Gerechtigkeit (**צֶדֶק**) zurückkehren, nämlich dann, wenn die Frevler, die jetzt die Rechtsübung handhaben, heseitigt sein werden. Sym. Syr. (gegen LXX Hier. Targ.) sprachen ans **צֶדֶק**. — **אֲחֵרֵי** bezieht sich nicht auf Jahve v. 14, sondern auf das unmittelbar vorhergehende **מִשְׁפָּט**, nämlich das durch Gerechtigkeit normierte Recht. Die Kopula **וְיָדָי** ist zu ergänzen, vgl. I Sam 1214 II Sam 210. — Am Schluss von v. 15 haben LXX **διάψαλμα**. **16** Eine Frage, die der Sänger, d. i. Israel, sich in Zeiten der Not wohl vorlegt, deren Beantwortung ihm aber schon längst (v. 17. 18) feststeht. Sie hat ihr Vorbild an der ganz ähnlich formulierten 7325. Der Sänger will sagen: Ich habe unter dem Druck der Frevler keine andere Hülfe als dich, Herr. Hier. *quis stabit pro me adversus malos?* **לִי** wie Ex 1425 Jdc 631. **גַּם** erläutert Targ. richtig: »im Kampfe mit«, vgl. 5519. **17** **עֲרִיבָה לִי** wie 638. — **הַיָּמָה** LXX **τῶ ἔδην**, Hier. *in inferno*. Israel würde bald dem Nichts anheimfallen, wenn Jahve sich seiner nicht gegen die Feinde annähme. 17b scheint eine Hehung zu viel zu haben. Schloegl streicht **בְּמִצֵּט**. **18** Das Imperfekt **יִסְדְּרֵי** drückt die wiederholte Handlung aus. (Sym. bei Field **שִׁדְרֵי** ist zu ändern in **שִׁדְרֵי** = **ἐσθίειν με** wie 10415). **19** **שִׁדְרֵי** 13923. **20** Die Frage nennt eine der Sorgen, die des Sängers Brust erfüllten; die Antwort auf diese Frage ist be-

- <sup>21</sup> Sie scharen sich wider die Seele des Gerechten,  
und verurteilen unschuldiges Blut;  
<sup>22</sup> Aber Jahve wird mir dann eine Burg,  
und mein Gott ein Fels, mir zur Zuflucht,  
<sup>23</sup> Und vergilt ihnen ihren Frevel,  
und in ihrer Bosheit vertilgt sie vertilgt sie Jahve unser Gott.

## 95

- <sup>1</sup> Kommt, lasst uns Jahve zujubeln,  
lasst uns jauchzen dem Hort unsres Heils!  
<sup>2</sup> Lasst uns mit Dank vor sein Antlitz treten,  
mit Gesängen ihm zujauchzen;

reits im vorhergehenden Verse erteilt und erhält ihre noch weitere Beantwortung in v. 22. 23. — יהוה יהוה nach Del. und Kautzsch abnorm für יהוה יהוה, G-K 60b. In Bezug auf die Konstruktion des Verbmit Suffix vergleicht bereits Qimchi 55 יהוה יהוה. Richtiger wohl hält Perles יהוה יהוה für ein Desiderativum gleich der III. Konjug. im Arab. Vgl. darüber zu 75. Hier.: *numquid particeps erit tui*. Der Dichter will sagen: hat er dich zum Verbündeten? — Der Stuhl ist nicht der Thron eines Königs oder Hohenpriesters, sondern nach v. 15. 21 der des Richters wie 1225 Neh 37. Er heisst »Stuhl des Verderbens«, weil Verderben von ihm herab gesprochen wird, vgl. 1253. Jahve hat mit solchen gottlosen Richtern keine Gemeinschaft. — יצר sagt von dem Stuhl aus, was in Wirklichkeit von dem darauf Sitzenden gilt. — על דק d. i. unter Wahrung der gesetzlichen Formen, wie Jes 101. גל wie 1104. Hier. *in praecepto*. Andere minder gut: gegen das Recht, oder: gegen das Gesetz. 21 Der Vers ist virtuell ein Konzessivsatz zu v. 22: Mögen sie immerhin . . . so ist doch Jahve u. s. w. גרה von גרה, das sonst im Qal nicht vorkommt; auch die scriptio plena ist unregelmässig. Das Targ. hat hier dasselbe Wort wie 567 594 für גרה. und so ist vielleicht auch hier zu lesen. 22. 23 וְיָשֹׁב וְיָשֹׁב geht nicht auf einen einzelnen der Vergangenheit angehörigen Fall, sondern ist, wie folgendes יצמיתם zeigt, prophetischer Ausdruck der Gewissheit (Hier. *erit* und *restitues*) wie Jes 95 וְיָשֹׁב. — v. 23 scheint Hier. וְיָשֹׁב gelesen zu haben. — בריעה übersetzen die Alten: *in malitia sua*, Neuere: wegen ihrer Bosheit, oder: durch ihre Bosheit. — Das zweite יצמיתם fehlt bei LXX mit Recht (wegen des Metrums); aber auch יהוה ist zu streichen.

## 95

Die Gemeinde fordert sich selber, d. h. ihre Glieder, auf zum Preise Jahves, des Herrn der Welt und des treuen Hirten seines Volks. Mit dieser Aufforderung wird eine ernste Warnung verbunden, nicht wie einst die Väter in der Wüste trotz der Wohltaten Jahves sich durch Unglauben an seine Macht zu versündigen; sonst möchte der jetzigen Generation ein gleiches Schicksal bevorstehn, wie der damaligen.

Der Psalm erklärt sich am besten aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil. Die Befreiung aus Babel war das Gegenbild der Erlösung aus Ägypten. Wie damals, so hatte Israel auch jetzt die Gnade Jahves in reichem Masse erfahren; aber auch die Mahnung, nicht unzufrieden zu sein, das Herz nicht gegen die empfangenen Wohltaten zu verschliessen, mochte am Platze sein. Vielleicht wurde der Psalm zur Einweihung des zweiten Tempels gedichtet, vgl. zu v. 7. Jedenfalls war dieser bereits errichtet v. 6. Bei LXX hat der Psalm die Überschrift *αἴνος ψῆδης τῷ Αὐτῷ*.

Metrum: Doppeldreier; v. 7a Sechser, 7b einfacher Dreier. An einigen Stellen scheinen Störungen des Metrums vorzuliegen, die sich etwa so heben liessen: v. 3 streiche das zweite גרול; v. 4 und 5 streiche אשר; v. 6 streiche נברכה (LXX בָּרָכָה:) als Variante zu נברעה, oder streiche יהוה. Zu v. 10 vgl. den Kommentar.

- <sup>3</sup> Denn Jahve ist ein grosser Gott  
 und ein grosser König über alle Götter,  
<sup>4</sup> In dessen Hand der Erde 'Fernen' ruhn,  
 und dem die Höhen der Berge gehören;  
<sup>5</sup> Dem das Meer gehört, denn er hat es gemacht,  
 und das trockne Land, das seine Hände gebildet.  
<sup>6</sup> Kommt herein, lasst uns niederfallen und uns beugen,  
 knieen vor Jahve, unserm Schöpfer;  
<sup>7</sup> Denn er ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide und die Herde  
 [seiner Hand. —  
 Wenn ihr heute auf seine Stimme hörtet!  
<sup>8</sup> »Verstockt euer Herz nicht, wie bei Meriba,  
 »wie am Tage von Massa in der Wüste,  
<sup>9</sup> »Wo eure Väter mich versuchten,  
 »mich prüften, und doch sahn sie mein Tun.  
<sup>10</sup> »Vierzig Jahre hatte ich Abscheu  
 an einem Geschlecht . . . . .  
 »Und ich sprach: »sie sind ein Volk mit irrendem Herzen«;  
 sie aber achteten nicht auf meine Wege,

3 Der Dichter drückt sich in populärer Sprachweise so aus, als ob den Göttern der Heiden reale Existenz zukäme; aber in Wirklichkeit teilt er ohne Zweifel den Glauben des Jeremias (211)  $\text{לֹא יִהְיֶה לָהֶם} \text{ אֱלֹהִים}$ . — Am Ende von v. 3 haben LXX noch die Worte  $\delta\tau\iota \text{ οὐκ ἀπόστατο ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ}$  aus 9414. 4 Die Grösse Jahves wird aus seiner Allherrschaft erwiesen.  $\text{בְּהַקְרֵי}$ , nur hier, übersetzt Aq. etymologisierend  $\xi\sigma\chi\mu\alpha\sigma\mu\omicron\iota$ , Sym.  $\kappa\alpha\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\alpha$ , Hier. *fundamenta*, und ähnlich die Neueren »das was erforscht wird, d. i. die Tiefen«. Aber die Tiefen oder Grundlagen der Erde können eben nicht erforscht werden Jer 31 37. LXX  $\tau\grave{\alpha} \text{ π\acute{e}\rho\alpha\tau\alpha}$ ; lies  $\text{בְּהַקְרֵי}$ , Jes 89. —  $\text{הַיָּבֵשׁוֹת}$  noch Num 23 22 Job 22 25. Nach den Alten *excelsa*. Die Bedeutung ist unsicher. Hitzig vergleicht das arabische  $\text{يَرْحَب}$  *hinansteigen* und *jâfîcât* d. i. *hohe Berge*. 5  $\text{יְהוָה עֲשָׂהוּ}$  ist ein Umstandssatz, der den Grund für die vorhergehende Aussage enthält. — 5b ist nicht mit LXX Hier. Hupf. al. zu übersetzen: *et siccam manus eius plasmaverunt*, sondern  $\text{יְהוָה יִצְרֵנוּ}$  ist nach der Akzentuation und dem Parallelismus ein Relativsatz mit ausgelassenem  $\text{אֲשֶׁר}$ . 6 Die Aufforderung ergeht an das Volk, das durch die Tore zu den Tempelvorhöfen eingehn soll. 7 Der Ausdruck Volk seiner Weide erklärt sich nach II Sam 77, vgl. auch Ps 23 1. Die Herde seiner Hand ist die von Jahves Hand geleitete Herde. Für die Umstellung von  $\text{בְּיַד יְהוָה}$  und  $\text{יְהוָה}$  liegt kein Anlass vor, zumal der Ausdruck  $\text{בְּיַד יְהוָה}$  nicht zu belegen und nicht so deutlich ist wie  $\text{בְּאֵן יְהוָה}$ . Der Syr. übersetzt *populus eius et grex pascuae eius*, wie 100s. — Das letzte Glied von v. 7 ziehn LXX Hbr 37 Hier. dem Sinne nach richtig zu v. 8. Der Dichter mahnt die Israeliten, die folgende Rede Jahves zu beherzigen. Vielleicht ist mit Wellh.  $\text{בְּקִלְיִי}$  zu lesen, so dass schon 7b Jahve spricht. — Der mit  $\text{אֲשֶׁר}$  eingeleitete Satz ist eine Aposiopese wie Ex 32 32 I Chr 4 10, der dem Sinne nach auf einen Wunsch hinauskommt. Eigentlich: Wenn ihr heute auf seine Stimme hört, so ist es gut, so wird Jahve euch segnen. Die betonte Stellung von  $\text{הַיָּבֵשׁוֹת}$  wird sich daraus erklären, dass der Psalm für einen bestimmten Anlass gedichtet wurde. — Die Verse 8—11 enthalten den Inhalt der göttlichen Stimme; sie mahnt das Volk, nicht wieder wie einst bei Massa und Meriba an der Gegenwart Jahves in der Mitte seines Volks zu zweifeln, vgl. Ex 17 1—7. 9 Das Tun kann dem Zusammenhang gemäss nur die Ex 17 6 berichtete Wasserspende sein. Die Erwähnung dieser Wohltat lässt das Murren um so verwerflicher erscheinen.  $\text{אֲשֶׁר}$  steht also entgegengesetzend; s. die Belegstellen bei Siegfried-Stade s. v. Andere denken bei  $\text{אֲשֶׁר}$  an das göttliche Strafgericht, von dem aber Ex 17 1—7 nichts erwähnt wird. — Die historischen Erinnerungen v. 10. 11 dienen dazu, die Mahnung v. 8 eindringlicher zu machen. Wie dem damaligen widerspenstigen Volk



- <sup>11</sup>»So dass ich in meinem Zorne schwur:  
 »sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt kommen«.

96. *Jahve kommt zum Weltgericht.*

- <sup>1</sup>Singet Jahve einen neuen Sang,  
 singet Jahve, alle Welt!  
<sup>2</sup>Singet Jahve, preist seinen Namen,  
 verkündet von Tag zu Tag sein Heil.

die Ruhestatt im gelobten Lande (Dtn 129) vorenthalten wurde, so wird auch die jetzige Generation sich keiner Ruhe in der wiedergewonnenen Heimat zu erfreuen haben, wenn sie nicht auf die göttlichen Ermahnungen achtet. 10 Bei בְּדוֹרֵי fällt das Fehlen des Artikels und jeder anderen näheren Bestimmung auf. בְּדוֹרֵי heisst »an einem Geschlecht«. Targ. übersetzt erweiternd: »an dem Geschlecht der Wüste«, LXX Syr. Hier. בְּדוֹרֵי הַחַוְּוָא, was ich früher billigte. Aus metrischen Gründen nehme ich jetzt an, dass hinter בְּדוֹרֵי zwei Hebungen ausgefallen sind; lies etwa בְּדוֹרֵי סוֹרֵר יַמְרָה 788, vgl. Dtn 325. — Zu רַגְלֵי לִבָּב vgl. Jes 29<sup>24</sup>. — In 10d erkennen LXX (Cod. Sin. al. αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου) richtig einen Gegensatz zu 10c. Die Auffassung der Neueren, wonach auch dies Glied noch von יָדָעִי abhängig sein soll (»und sie kennen meine Wege nicht«), lässt das betonte יָדָעִי unerklärt. Der Dichter will sagen: trotz des (v. 10c) laut gewordenen göttlichen Unmuts beherzigte das Volk nicht, was Jahve für es getan hatte. יָדָעִי wie z. B. Jes 583. — Die Wege Jahves sind sein gnadenreiches Verfahren mit Israel. Weil das Volk dies nicht beherzigte, hat Jahve den Schwur v. 11 getan. 11 יָדָעִי in der Bedeutung von ὄσπερ wie Gen 13<sup>16</sup>. — Über ׀ als verneinende Schwurpartikel vgl. G-K 149. — Der Schwur ist der Num 14<sup>28</sup> erzählte. — »Meine Ruhestatt« (Dtn 129) nennt Jahve das gelobte Land, weil er sich dort selbst inmitten seines Volks niederliess. Der Verfasser des Hebräerbriefs (45ff.) deutet es auf die ewige Ruhe im Himmel.

96

Ein begeisterter Hymnus auf Jahve, den Richter der Welt, im Ton und mit vielfacher Benutzung des zweiten Jesaias. Die Aufforderung, Jahve zu preisen, ergeht zuerst an Israel, dann an die Völker, endlich auch an die unbelebte Natur. Das Motiv des Preises spricht der letzte Vers aus: Jahves Nahen zum Gericht.

Der Psalm mag entstanden sein um die Zeit, als die Katastrophe, welche Babel den Untergang, Israel aber die Freiheit brachte, noch in frischer Erinnerung lebte. Aber dies einzelne historische Faktum erweitert der Sänger zum messianischen Zukunftsbild: er sieht, wie auch die Heiden Jahve Gabe darbringen und sich anbetend vor ihm niederwerfen. Aus der Erwähnung der Vorhöfe v. 8 folgt, dass der Tempel schon wieder gebaut war. Bei LXX führt der Psalm die Überschrift [ὄτε ὁ οἶκος ᾠκοδομηται (al. ᾠκοδομεῖτο) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν] ᾠδὴ τῷ Δαυὶδ. Hiervon stehn die eingeklammerten Worte in Psalterium Gallicanum unter Obelos; sie sind die nicht ganz unzutreffende Vermutung eines späteren Lesers.

Der ganze Psalm kehrt wieder als Teil des Liedes I Chr 16<sup>8—36</sup>, das der Verfasser der Chronik bei Gelegenheit der Überführung der Bundeslade aus dem Hause Obed Edoms in die Burg auf Zion David in den Mund legt. Er entspricht den Versen 23—33 in der Chronik, wo sich mehrfache Abweichungen finden. Über das Prioritätsverhältnis vgl. zu Ps 105.

Das Metrum ist nicht ganz durchsichtig. v. 2. 7. 8 sind sicher Doppelvierer; v. 4. 5. 9—12 scheinen Siebener zu sein, v. 1. 3 (?). 6. 13 (?) Doppeldreier. Weil ich selbst nicht sicher bin, habe ich in der Übersetzung die Verschiedenheit der Metra in den einzelnen Versen nicht angedeutet.

1. 2 I Chr 16<sup>23</sup> besteht aus den Schlussgliedern beider Verse. Für יָדָעִי יָדָעִי heisst

- <sup>3</sup>Erzählt seinen Ruhm unter den Heiden,  
unter allen Völkern seine Wunder,  
<sup>4</sup>Denn Jahve ist gross und hoch zu loben,  
furchtbar ist er über alle Götter.  
<sup>5</sup>Denn alle Götter der Heiden sind Götzen,  
aber Jahve hat den Himmel gemacht.  
<sup>6</sup>Hoheit und Herrlichkeit stehn vor ihm,  
Macht und Pracht in seinem Heiligtum.  
<sup>7</sup>Gebet Jahve, ihr Völkergeschlechter,  
Gebet Jahve Ruhm und Preis;  
<sup>8</sup>Gebet Jahve die Ehre seines Namens;  
tragt Gabe herbei und kommt zu seinen Vorhöfen.  
<sup>9</sup>Werft euch nieder vor Jahve in heiligem Schmuck,  
bebt vor ihm, alle Welt.  
<sup>10</sup>Sprecht unter den Heiden: Jahve ward König,  
auch hat er die Erde 'gefestigt', so dass sie nicht wankt.  
Er richtet die Völker nach Billigkeit.  
<sup>11</sup>Der Himmel freue sich, und die Erde frohlocke,  
es rausche das Meer samt seiner Fülle,  
<sup>12</sup>Es jauchze das Feld und alles was darauf;  
dann sollen alle Bäume des Waldes jubeln  
<sup>13</sup>Vor Jahve, denn er kommt,  
denn er kommt, die Erde zu richten;  
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit  
und die Völker nach seiner Treue.

es dort קָיוֹם-צְלִילִים. Für die Bedeutung vgl. nicht Num 30<sup>15</sup> sondern Ps 19<sup>3</sup>. **4** Eine Entlehnung aus 48<sup>2</sup>, vgl. zu 95<sup>3</sup>. **5** אֱלִילִים LXX δαίμονια nach späterer theologischer Anschauung, nach der die Götzen Dämonen sind. Hier. *sculptilia* nach Aq. ἐπιπλαστοί. Die durchaus nicht sichere Ableitung von אֵל *Nichtse* ist zuerst bei Sym. ἀνύπαρχοι vertreten. **6** Hoheit und Herrlichkeit sind, vielleicht unter dem Einfluss des Parsismus, personifiziert; sie stehn als Trabanten vor Jahves Thron. — Das Heiligtum ist hier sicher das himmlische. Statt der beiden letzten Worte bietet die Chronik וְהֵיחָדָה בְּקִלְמֵי »und Freude ist an seiner Stätte«; וְהֵיחָדָה בְּקִלְמֵי statt וְהֵיחָדָה בְּקִלְמֵי wohl deswegen, weil das letztere bei der Einbringung der Bundeslade noch nicht existierte. **7—9** Diese Verse sind mit einigen Varianten aus 29<sup>1.2</sup> entnommen; aber an die Stelle der Engel sind hier die Völkergeschlechter getreten. **8** Die Ehre seines Namens wird Jahve gegeben, wenn er als der wahre und alleinige Gott anerkannt wird. — לְהַצְרִיחֵנוּ hat der Chroniker durch לְהַצְרִיחֵנוּ ersetzt, weil es zu Davids Zeit noch keine Vorhöfe gab. **10** Vgl. zu 93<sup>1</sup>. Auch Sym. bezeugt hier אֵל. — 10c fehlt in der Chronik, nimmt v. 13 vorweg und scheint erst aus 99 von einem Leser hierher gesetzt zu sein, vgl. LXX zu 95<sup>3</sup>. **12** Ein Nachklang von Jes 55<sup>12</sup>. — Statt וְהֵיחָדָה בְּקִלְמֵי hat I Chr 16<sup>32</sup> וְהֵיחָדָה בְּקִלְמֵי, worin das Verb die ältere, das Nomen die jüngere Form aufweist. — אֵל, auch durch den Chroniker geschützt, weist auf die messianische Zeit hin und darf nicht durch das nichtssagende אֵל beseitigt werden. Der Sänger will sagen: dann, wenn Jahve in vollem Umfang die Herrschaft angetreten haben wird, dann wird die kühne Verheissung Jes 44<sup>23</sup> erfüllt werden. **13** אֵל ist, wie das folgende יֵשׁוּעַ zeigt, Perfectum propheticum. — בְּאֵימֹתָי, nicht בְּאֵימֹתָי und daher nicht eigentlich parallel zu בְּצִדְקָה, bezeichnet nicht das Verhalten Jahves gegenüber den Völkern sondern gegenüber Israel. Die Treue gegen sein Volk ist für Jahve der Beweggrund, die Heiden in Gerechtigkeit zu richten. Anders 98<sup>9</sup>.

Der Sänger schildert Jahves Nahen zum Gericht in den seit alter Zeit geläufigen Formen der Theophanie. Das göttliche Strafgericht hat die heidnischen Feinde Israels

## 97. Jahres Gericht über die Heiden und ihre Götzen.

- <sup>1</sup>Jahve ward König; es juble die Erde!  
es möge sich freun der Inseln Menge!
- <sup>2</sup>Gewölk und Dunkel ist um ihn her;  
Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Stütze.
- <sup>3</sup>Feuer geht vor ihm her  
und verbrennt ringsum seine Feinde.
- <sup>4</sup>Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis;  
die Erde sah es und bebte.
- <sup>5</sup>Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahve  
vor dem Herrn der ganzen Erde.
- <sup>6</sup>Die Himmel verkündeten seine Gerechtigkeit,  
und alle Völker sahn seinen Ruhm.
- <sup>7</sup>Beschämt sind alle Bilderverehrer,  
die sich der Götzen rühmen;  
Alle Götter sanken vor ihm in den Staub.
- <sup>8</sup>Zion hörte es mit Freuden,  
und Judas Töchter frohlockten  
Über deine Gerichte, Jahve.
- <sup>9</sup>Denn du, Jahve, bist der Höchste auf der ganzen Erde,  
du bist hoch erhaben über alle Götter.
- <sup>10</sup>Die Jahve lieben, das Böse 'hassen' —  
die Seelen seiner Heiligen bewahrt er,  
Rettet sie aus der Hand der Gottlosen.

samt ihren Götzen vernichtet. Ob dieser Kunde ist Zion fröhlich; es hat sich aufs neue gezeigt, dass Jahve, der allein erhabene, die Seinen errettet. Möge Israel ihm dafür danken.

Der Psalm ist dem vorhergehenden in Bezug auf Inhalt und Ton nahe verwandt und ist jedenfalls aus denselben Verhältnissen zu erklären wie jener. Doch wird in dem vorliegenden das Gewicht mehr auf die historische Tatsache des an den Feinden Israels bereits vollzogenen Gerichtes gelegt, während der bei Ps 96 beobachtete messianische Charakter zurücktritt. — LXX haben die Überschrift τῷ Δαυὶδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ κατήσται, Vg. *quando terra eius restituta est*. Hierin ist falsch nur die Beziehung auf David und seine Zeit.

Metrum: Doppeldreier; v. 7c. 8c. 10c einfache Dreier.

**1** Die Worte יהוה מלך erklärt Bar Hebr. gut: Jahve hat sein Land, das Land der Verheissung, aufs neue in Besitz genommen und ist König über dasselbe geworden. Die Freude der Inseln bezieht er auf ihre Befreiung vom babylonischen Joch. Übrigens spielt der Dichter an auf Jes 42<sup>10</sup>. 12 51<sup>5</sup>. — Die Verse **2. 3. 6** beruhen auf 50<sup>3</sup>—6. — Der konsequente Gebrauch der Perfekta v. 4ff. zeigt, das der Säuger ein bestimmtes geschichtliches Ereignis im Auge hat. 4a aus 77<sup>19</sup>; 4b aus 77<sup>17</sup>. In וַיִּהְיֶה ist der Ton gegen die Regel auf der letzten Silbe geblieben; Baer liest וַיִּהְיֶה. 5a nach Mch 14. Die Worte מלצני יהוה, welche das Versglied zu lang machen, scheinen nur eine Variante zu מלצני ארני 5b zu sein. **6** Jahves Ruhm, den alle Völker sahn, bestand darin, dass er seine und Israels Gegner vernichtete und sich dadurch als den allmächtigen erwies. **7** Das Imperfekt יבשו dient zur Vergegenwärtigung. — Die Bilderverehrer sind in erster Linie die Babylonier. — Die Bilderverehrer betrachten LXX Hier. unrichtig als Imperativ, der mitten im Bericht über die Tatsachen unangemessen wäre. Richtig das Targum als Perfekt. **8** Der Ausdruck ist aus 48<sup>12</sup> entnommen. Aber der Dichter von Ps 97 fügt hinzu שִׁמְרָהּ. Die Kunde von Babels Fall wird gemeint sein, die das in Trümmern liegende Jerusalem und die Landstädte Judas (בנות יהודה) mit Jubel vernahmen. **9** Vgl.



- <sup>11</sup>Ein Licht 'ging' dem Gerechten auf,  
und den frommen Herzen Freude.  
<sup>12</sup>Frent euch in Jahve, Gerechte,  
und dankt seinem heiligen Namen.

98. *Jahve, der Richter der Welt.*

<sup>1</sup>Ein Psalm.

Singet Jahve einen neuen Sang,  
denn er tat Wunder;  
Ihm stand seine Rechte bei,  
'ihm half' sein heiliger Arm.

<sup>2</sup>'Er' tat kund sein Heil; vor den Augen der Heiden offenbarte er seine  
[Gerechtigkeit.

<sup>3</sup>Er gedachte seiner Gnade 'für Jakob'  
und seiner Treue dem Hause Israel.  
Es sahen alle Enden der Erde  
das Heil unsres Gottes.

<sup>4</sup>Jauchzet Jahve, alle Welt,  
brecht in Jubel aus und spielt.

473. 10 und 953. Boide Versglieder sind zu lang. Vielleicht sind die Worte על כל הארץ Zusatz. 10 Der massoretische Text, mit dem LXX Hier. Targ. übereinstimmen, spricht die Aufforderung an Israel aus, das Böse zu hassen: »Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse«. Eine Aufforderung ist aber hier ebenso unangemessen wie v. 7; sie folgt erst zum Schluss v. 12 und hat einen andern Inhalt. Mit dem Syrer lies שָׂאָ; dies Perfektum setzt das Partizip אֲהַבִּי fort G-K 116x. Der ganze Satz bildet das vorangestellte Objekt zu שָׂאָ, das in נִשְׁמַח הַיְהוָה wieder aufgenommen wird (Hitzig). Einfacher wird der Satzbau, wenn man mit Wellh. liest אֲהַבִּי יְהוָה שָׂאָ. 11 Das Licht ist das Heil; der Gerechte ist Israel. Nach dem Text זָרַח »ein Licht ist gesäet« (so Aq. Sym.) wären die einzelnen Atome des Lichts ins Auge gefasst, die Jahve vom Himmel herabstreut. Die Vorstellung wäre sonderbar und das Verb würde zu שָׂאָ im Parallelgliede nicht passen. LXX Hier. Syr. Targ. übersetzen *orta est* d. i. זָרַח wie 104<sup>22</sup>, und noch der jüdische Ausleger Aben Jechija bei Rosenm. meint, dass זָרַח hier für הָרַח stehe. Augenscheinlich ist הָרַח zu lesen, vgl. 1124. Die auf einem Gehörfehler beruhende Verwechslung von זָרַח und הָרַח findet sich auch 146 גַּיַּי gegenüber 536 הַיַּי, und Jes 392 וַיִּשְׂמַח gegenüber II Reg 20<sup>13</sup> וַיִּשְׂמַח. 12 Der Vers ist zusammengesetzt aus 32<sup>11</sup> und 30<sup>5</sup>. לִזְבֹּר = שָׂאָ, vgl. 30<sup>5</sup>.

98

Anfang und Schluss dieses Psalms ist identisch mit dem von 96, inhaltlich auch das dazwischen liegende, wofür die Ausdrücke meistens aus Deuterocesaias entlehnt sind. Die Übereinstimmung in Form und Inhalt macht es wahrscheinlich, dass auch die zu Grunde liegenden historischen Verhältnisse bei beiden Psalmen dieselben sind. — LXX haben die Überschrift *ψαλμός τῷ Δαυίδ*.

Metrum: Doppeldroier; v. 2 ein Sechser.

1 Jahve bedurfte keines anderen Beistandes als seines machtvollen Arms, vgl. Jes 59<sup>16</sup>. v. 1d fehlt eine Hebung. Lies זָרַח וְזָרַח וְזָרַח und vgl. dazu Jes 63<sup>5</sup>. עֲזָרָה, das dieselben Buchstaben enthält, wie das folgende Wort, fiel durch Haplographie aus. 2 יְהוָה ist metrisch überschüssig; ebenso v. 6b, wo es erklärende Glosse ist. — Das Heil ist das Israel durch die Befreiung zu teil gewordene. Damit parallel steht die Gerechtigkeit, die demnach nicht als die an den Heiden erwiesene Strafgerechtigkeit aufzufassen ist; vielmehr ist auch die בְּרָקָה auf Israel bezogen. So, als Synonym von יִשְׂמַח, oft bei Deuterocesaias. — 3 Hinter הַיַּי ist mit LXX לִיעָב einzusetzen; das Glied

- <sup>5</sup>Spielet Jahve mit der Zither,  
mit der Zither und lautem Gesange;  
<sup>6</sup>Mit Drommeten und Posaunenschall  
jauchzet vor dem König Jahve.  
<sup>7</sup>Es rausche das Meer samt seiner Fülle,  
der Erdkreis und die auf ihm wohnen;  
<sup>8</sup>Die Ströme sollen Beifall klatschen,  
allzumal die Berge jubeln  
<sup>9</sup>Vor Jahve, denn er kommt, die Erde zu richten;  
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit  
und die Völker nach Billigkeit.

99. *Jahve, der siegreiche und helfende König.*

- <sup>1</sup>Jahve ward König: die Völker mögen zittern!  
er der da thront auf Cherubim; es bebe die Erde!  
<sup>2</sup>Jahve ist gross in Zion  
und erhaben ist er über alle Völker.

ist sonst zu kurz. Der Paseq deutet die Lücke an. Hier. fand יעקב an Stelle von ישראל vor. — 3c. d aus Jes 52<sup>10</sup>. 4b aus Jes 52<sup>9</sup>. 6 Das Jauchzen (תִּהְיֶה) ist der Zuruf an den König, Num 23<sup>21</sup>; ebenso ist v. 8 das Beifallklatschen zu verstehn II Reg 11<sup>12</sup>. Der Ausdruck יִמְחֹא, ein Aramaismus, aus Jes 55<sup>12</sup>, wo jedoch die Bäume des Waldes klatschen. — Über die Maskulinform des Verbs bei dem Fem. תִּהְיֶה vgl. G-K 145u. 9 Der Text steht kritisch nicht fest, und das Metrum ist nicht in Ordnung. Manche Handschriften der LXX lesen zweimal בָּא בִּי. Dadurch wird die Übereinstimmung mit 96<sup>13</sup> noch vollständiger und es ergeben sich für v. 9 zwei Doppeldreier. In anderen Exemplaren der LXX fehlt לִפְנֵי יְהוָה, was vielleicht ursprünglicher ist. Dann besteht v. 9 aus einem einfachen Dreier und einem Doppeldreier. — במִּשְׁרָיִם steht nach 99 weniger gut passend (auch in das Metrum) für באֲמִתּוֹת 96<sup>13</sup>.

99

Jahves Sieg über seine Feinde und das seinem Volk gewährte Heil wird unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Heiligkeit gefeiert. Als heiliger Gott ist er eine vernichtende Macht für alle, die seine Majestät antasten wollen, zugleich aber der starke Schutz seines Eigentums, das er sich erwählt hat. Noch sind in Israel Männer wie in alter Zeit, deren Gebet Jahve erhört, weil sie ihm treu sind, um deren willen er seinem Volk die Sünden vergibt und es nicht bestraft, wie es wegen seiner Taten verdient hätte. Preis sei ihm, dem Heiligen!

Auch dieser Psalm erklärt sich am natürlichsten aus derselben Zeit wie die vorhergehenden. Der Anfang ist identisch mit dem des 97. LXX haben die Überschrift ψαλμὸς τῷ Ααυδ.

Das Metrum erkenne ich nicht sicher. Bei Annahme einiger gleich zu nennender Streichungen würde sich folgendes Schema ergeben: v. 1. 4. 7. 8 Doppelvierer, 4c Vierer (נִשְׁבַּח als Objekt zu כִּוְנַת gezogen und מִשְׁרָיִם als Adverb dazu, vgl. 75<sup>3</sup> 58<sup>2</sup>). v. 2. 5. 6ab. 9ab Doppeldreier; 6c. 9c Dreier; v. 3 Sechser. — Zu tilgen v. 5 קָדִישׁ הוּא (?); v. 6 אֵל יְהוָה; v. 8 וַיִּקַּם עַל עֲלִיזוֹתָם. Doch sind das alles nur Vermutungen.

1 יִהְיֶה und הִנֵּה fassen alle Alten richtig als Optativ. — יֵשֶׁב כְּרוּבִים, das immer ein Beiwort Jahves ist (vgl. 80<sup>2</sup>), wird als zweites Subjekt zu הִנֵּה oder als nachgetragene Zustandsbezeichnung zu יֵהְיֶה יְהוָה »thronend über Cherubim« aufgefasset werden müssen, nicht als selbständiger Satz, der das vorbergehende הִנֵּה weiter ausführt, da in diesem Fall ein Verb. fin. zu erwarten wäre. LXX Hier. (*sensor cherubim*) fassen die Worte als Vokativ. — הִנֵּה, nur hier für sonstiges הִנֵּה, ist aramäisch, s. Levy Wörterbuch s. v. Olsh.

- <sup>3</sup>Mögen sie preisen deinen Namen gross und furchtbar; er ist heilig!  
<sup>4</sup>Und die Macht des Königs, der das Recht liebt!  
 Du hast gerechte Ordnung aufgerichtet;  
 Recht und Gerechtigkeit hast du an Jakob geübt.  
<sup>5</sup>Erhebt Jahve, unsern Gott  
 und werft euch nieder vor seiner Füsse Schemel!  
 »Er ist heilig«.  
<sup>6</sup>Ein Moses und Aaron sind unter seinen Priestern,  
 ein Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen.  
 Sie rufen zu Jahve, und Er erhört sie;  
<sup>7</sup>In der Wolkensäule redet er zu ihnen,  
 die seine Mahnungen beachtet, und die Satzung, die er ihnen gegeben.  
<sup>8</sup>Jahve unser Gott, du hast sie erhört!  
 ein vergebender Gott bist du ihnen gewesen,  
 Und der ihre bösen Taten bestrafte.

will קָרָאָהּ lesen. **3** יִירָו wird als Optativ aufzufassen sein (Hier. *confiteantur*); Subjekt dazu sind wohl nicht die Völker, da von diesen im folgenden nicht mehr die Rede ist, sondern das unbestimmte »man«. — גִּדּוֹל יִירָא ohne Artikel ist nicht Apposition zu שִׁיךְ sondern Zustandsbezeichnung; eigentlich: »[da dersolbe] ein grosser und furchtbarer [ist]«, vgl. G-K 118 m. — קָרוֹשׁ bezeichnet hier nicht eine sittliche Eigenschaft Jahves, sondern seine Unnahbarkeit und Majestät, I Sam 620 Jes 5715. — הָיָא geht, wie v. 5. 9 zeigt, nicht auf שִׁיךְ sondern auf יְהוָה zurück. Um so wahrscheinlicher sind die Worte קָרוֹשׁ הָיָא mit Dathe als Zwischenruf eines zweiten Chors anzusehn. Dann macht es keine Schwierigkeit, das erste Glied von v. 4 noch von יִירָו v. 3 abhängig sein zu lassen, während מִשְׁפַּח אֱהֹב Relativsatz ist; so Targ. Der König ist Jahve selbst. Die Auffassung der übrigen Alten und mancher Neuerer, wonach יִירָו מִלֶּךְ Subjekt zum folgenden wäre; »Und die Stärke des Königs d. i. der starke König liebt das Recht« (Hier. *imperium regis iudicium diligit*) gibt einen gezierten Gedanken, da אֱהֹב als Prädikat nur zu מִלֶּךְ, nicht zu יִירָו passt. Jedoch mag der Text gestört sein. — מִיִּשְׂרָאֵל ist Synonym des folgenden מִשְׁפַּח und גִּדּוֹקָה wie 989. Auch hier gehn alle drei Ausdrücke auf das zu gunsten Jakobs an dessen Feinden vollzogene Gericht. Man wird auch hier an den Sturz Babels zu denken haben. — Zu 5b vgl. Jes 661. Der Schemel ist nach v. 9 das Heiligtum in Jerusalem oder der Zion selbst. 6f. Die Erwähnung des Moses, Aaron und Samuel muss in Beziehung stehn zu dem sonstigen Inhalt des Psalms, nämlich dem Gericht über die Völker und dem der Gemeinde gewährten Heil. Da der Dichter v. 6. 7a im Präsens redet, so kann er nicht einen blossen historischen Rückblick auf die Vergangenheit geben wollen, dessen Zweck hier zudem nicht ersichtlich wäre. Jene drei Heroen leben gewissermassen für den Sänger noch fort, und ihr fürbittendes Eintreten hat die jetzige Rettung bewirkt. Aber jenes Fortleben ist nur ein ideolles. Sie leben fort in ihren geistigen Nachkommen, wenn diese gleich glaubensvoll beten wie jene. Wo dies der Fall ist, redet Jahve auch jetzt noch mit den Seinen in der Wolkensäule; was jenen dreien widerfuhr, die gnädige Erhörung, das erfährt auch die jetzige Generation. Ähnlich wie hier bildeten 8930 David und Israel eine ideelle Einheit. — קָרָאָהּ mit Synkope des Aleph, indem nach aramäischer Weise das Verbum ל"א in ל"ה übergeht, G-K 76nn. Das Subjekt zu קָרָאָהּ sind, wie auch v. 7, nicht ausschliesslich jene drei Heroen; denn auch zu Aaron und zu Samuel hat Jahve nicht in der Wolkensäule geredet, sondern historisch betrachtet nur zu Moses, Ex 339. Vielmehr denkt der Dichter bei קָרָאָהּ an die ganze Kategorie der קָרָאָהּ שִׁיךְ, d. h. der Israeliten, und eben auf diese beziehn sich die Suffixe in v. 7. 8; und in demselben weiteren Sinne ist dann das Subjekt in שִׁיךְ zu fassen. 7 שִׁיךְ ist Relativsatz, Job 2924; ebenso mit LXX Hier. trotz des vorhergehenden Munach נִיחַן לִמֶּנּוּ. — In v. 7b war von dem befreiten Israel gesagt, dass es die göttlichen Mahnungen und Gesetze beobachtet habe und sich deswegen der



<sup>9</sup> Erhebt Jahve, unsern Gott,  
Und werft euch nieder vor seinem heiligen Berg.  
»Ja, heilig ist Jahve, unser Gott«.

100. *Aufruf zum Lobe Jahves im Tempel.*

<sup>1</sup> Ein Psalm zum Dankopfer.

Jauchzt Jahve zu, alle Welt!

<sup>2</sup> Dienet Jahve mit Freuden!

kommt vor sein Antlitz mit Jubel!

<sup>3</sup> Wisset, dass Jahve er Gott ist;

Er hat uns gemacht und wir sind 'sein',

sein Volk und die Herde seiner Weide.

<sup>4</sup> Geht ein zu seinen Toren mit Danken,

zu seinen Vorhöfen mit Lobgesang;

Danket ihm, preist seinen Namen.

<sup>5</sup> Denn Jahve ist gütig, seine Gnade währt ewig, und für und für seine Treue.

göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatte. v. 8 wird dies dahin beschränkt, dass die Vergebung der Sünde (אָפֶּסֶת, nämlich תָּנִיחַ) von seiten Jahves die Erhöhung bedingte. לְהַמְלִיכָהּ erläutert Targ. richtig: »deinem Volk«. — Nach dem jetzigen Text wird dann hinzugefügt, dass Jahve freilich auch die Frevel Israels gerächt habe. Aber mit Recht bemerkt Olsh., dass dieser Zusatz hier bei der Erwähnung der göttlichen Wohltaten auffallend sei. עַל־לִיְהוָה mit Sym. Hier. Qimchi passivisch zu fassen: »die an den Israeliten von den Feinden begangenen Frevel« wie אֶת־עֲוֹנוֹתֵינוּ Gen 165 Jer 5135 ist auch deswegen nicht zu empfehlen, weil עַל־נַקְמָה nicht Sprachgebrauch ist. Hitzig u. a. lesen נִקְמָה statt וְנִקְמָה, »sich zufrieden geben« d. i. ungestraft lassen, vgl. Jes 576; aber auch das befriedigt nicht recht. Vielleicht ist das Glied Zusatz eines Lesers; s. o.

100

Ein Psalm, der nach v. 4 für den Gottesdienst gedichtet ist. Die Überschrift erklärt Targ. richtig עַל־קִרְבָּן הַיְהוָה שְׁבַחָהּ, und ebenso Aq. εἰς εὐχαριστίαν, d. i. um beim Dankopfer (Lev 711. 12) gesungen zu werden. Ob aber der Psalm ursprünglich für diesen speziellen Zweck bestimmt war, muss dahingestellt bleiben; die Überschrift ist aus v. 4 entnommen, wo הַיְהוָה einen allgemeineren Sinn hat. — Das Zeitalter mag wegen der Berührung in v. 3 mit 955. 7 dasselbe sein wie das dieses Psalms.

Metrum: Doppeldreier; v. 5 Sechser; v. 1, 3a, 4c einfache Dreier. — v. 3 tilge הַיְהוָה, v. 5 lies עַד (ohne ך).

2 עָשָׂה steht hier, anders als 211, vom Gottesdienst, vgl. Ex 312 51. 3. 3 עָשָׂה d. i. er hat uns zum Volk gemacht, Dtn 326. 15. — Das Kethib אֲנִי lasen LXX Syr. καὶ οὐχ ἡμεῖς, eine selbstverständliche und daher frostige Aussage; ferner Sym. αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας, wie auch Raschi (»da wir noch nicht waren«) erklärt. Auch das ist nichtssagend. Das allein einen befriedigenden Sinn gebende Qere ist durch Aq. Hier. Targ. und eine Anzahl hebr. Handschriften bezeugt und durch 955. 7 gestützt. אֲנִי ist inkorrekte Schreibung, vgl. zu 2230. 4 Die Tore sind die zu den Vorhöfen führenden.

101

Nach verbreiteter Annahme ist dieser Psalm das Gelübde eines israelitischen Herrschers, selbst redlich wandeln und zugleich das Böse vertilgen zu wollen. Für diese Auffassung scheinen besonders v. 5. 8 und sodann v. 6 zu sprechen. Meistens gilt dann David selbst als der redende König; Theodoret bezieht den Psalm auf Josias unter Hinweis auf II Reg 22. 23; Hitzig hält ihn für ein Regierungsprogramm des Makkabäers Jonathan. Dagegen lässt Theod. v. Mops. ihn gesprochen sein »aus der Seele der Besten

## 101. Spiegel der frommen Gemeinde.

- <sup>1</sup> Von David; ein Psalm.  
 Von Frömmigkeit und Recht will ich singen,  
 dir, Jahve, spielen!
- <sup>2</sup> Will merken auf frommen Wandel —  
 wann wirst du zu mir kommen?  
 Ich wandle in Reinheit meines Herzens  
 in meinem Hause.
- <sup>3</sup> Ich halte mein Auge nicht gerichtet  
 auf schändliche Dinge.  
 Übertretung zu üben hasse ich,  
 es haftet mir nicht an.

des Volks in Babel zur Zeit ihrer Bedrängnis«. Nach einer Bemerkung Theodorets fand sich in einigen Handschriften der LXX die Überschrift *τετράδι σαββάτου*, d. h. für den Mittwoch. Hieraus folgt, dass der Psalm zur Zeit der LXX als Gemeindelied gesungen wurde. Als Gelöbnis lässt sich der Psalm nur dann auffassen, wenn die Imperfeka von 2c an ungrammatisch als Selbstaufforderung aufgefasst werden. LXX Sym. und Luther fassen sie richtig als Aussage, s. zu v. 2. Dann passt aber die Schilderung besser auf das Ideal eines Israeliten oder auf die ideale Gemeinde, als auf eine historische Einzelperson, vgl. 1311. Auch die sehnsuchtsvolle Frage v. 2 führt auf diese Beziehung, s. die Erklärung von v. 2. Die Ausdrücke v. 5. 6. 8 erklären sich sehr wohl aus dichterischer Personifikation der Gemeinde. Mehrfache Berührungen mit den Proverbien zeigen, dass das Lied nicht von David sein kann, sondern frühestens der Zeit des Exils angehört. Aber v. 8 ist die Gemeinde in Jerusalem, also ist es nachexilisch.

Metrum: Fünfer.

1 *אֲשֶׁר הַיְהוָה* können hier nicht Eigenschaften Gottes sein, da von solchen im Psalm nicht die Rede ist. Dasselbe Wortpaar tritt Hos 127 als Forderung Jahves an Israel auf. *הַיְהוָה* ist das Abstraktum zu *יָהוָה*, d. i. das Verhalten gegen Gott und Menschen wie Jahve es fordert. *אֲשֶׁר* wird geübt, wenn man dem Redlichen zu seinem Recht verhilft, den Verbrecher straft. Beides sagt der Psalmist, der im Namen Israels spricht, im Lauf des Psalms von sich aus. Israel hat die Forderung, die Jahve durch den Propheten stellte (*אֲשֶׁר הַיְהוָה*), erfüllt. Dass der Dichter seine eigne (Israels) »Tugendhaftigkeit« besingen und diesen Gesang Jahve widmen will, wird nicht so höchst sonderbar erscheinen, wie Duhm meint, wenn man sich an Stellen wie 1821ff. erinnert. — 2 *בְּשִׁמְךָ* heisst hier, wie auch sonst (s. Siegfried-Stade Wörterbuch s. v.): »achten, merken auf.« Der Dichter will, wie er es tatsächlich im folgenden tut, seine Aufmerksamkeit auf seinen (Israels) frommen Wandel richten. Das ist nicht schlimmer, als wenn der Dichter 1824 sagt *וַיִּזְכֹּר הַיְהוָה עַמּוֹ*. — Die sehnsuchtsvolle Frage, mit welcher der Eingang schliesst, orklärt sich aus der Verheissung Ex 2021 »an jedem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen«. Diese Verheissung gilt aber nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinde; und dem entsprechend fragt die Gemeinde in »Jahves Stadt« (v. 8): Wann wirst du diese Verheissung erfüllen? Sie hat sich für sein Kommen zugorüdet; dies zu beweisen ist der Zweck des Psalms. Sehr gut erläutert Theodoret diese Frage mit folgender Umschreibung: »Ich habe dir ein glänzendes königliches Mahl zubereitet; nach deiner Ankunft verlangt mich, o Herr; ich sehne mich nach deiner Erscheinung; so erfülle meine Sehnsucht«. Vgl. noch Jes 582 *תְּרַבֵּת אֱלֹהִים תְּקַשְׁטֶנּוּ*. 2c *אֲשֶׁר הַיְהוָה*, nicht *אֲשֶׁר הַיְהוָה*, im Gegensatz zu den vorhergehenden Kohortativformen, ist nicht Selbstaufforderung, sondern Aussage; so richtig LXX und Sym. zu v. 5 und 8; vgl. auch das Perfekt *שָׁנְאֵת* v. 3. 3 Auch hier und bis zum Schluss des Psalms sind die Verbalformen nicht als Gelöbde, sondern als Aussagen auf-

- 4 Ein falsches Herz ist mir fern,  
 vom Bösen weiss ich nichts.  
 5 Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet,  
 den mache ich stumm;  
 Wer hoffärtig und hochmütig ist,  
 den vertrage ich nicht.  
 6 Meine Augen sehen auf die Treuen im Lande,  
 dass sie bei mir wohnen;  
 Wer auf frommem Wege wandelt,  
 der dienet mir.  
 7 In meinem Hause wohnt keiner,  
 der Trug verübt;  
 Wer Lügen redet, besteht nicht  
 vor meinen Augen.  
 8 Allmorgendlich mach' ich verstummen  
 alle Frevler des Landes,  
 Um auszurotten aus Jahves Stadt  
 alle Übeltäter.

zufassen. — םִצְּוֹ = םִצְּוִי (Hos 52). Schon LXX und Hier. fassen das Wort als Abstraktum und als Objekt zu dem Infin. םִצְּוִי, vgl. Prv 213. Über die Form des Inf. (für םִצְּוִי) vgl. G-K 75n. Alle alten Übersetzer sprachen aus םִצְּוִי (*facientem declinationes*), vgl. v. 7; aber wie der Sänger sich gegen Unfromme stellt, führt er erst von v. 5 an aus. 4 Auch von bösen Gedanken hält er sich fern. Zu 4a in Verbindung mit 2a vgl. Prv 1120, von wo die beiden Versglieder entlehnt zu sein scheinen. — ׀ ist nach dem Parallelismus nicht der, sondern das Böse. 5 םִצְּוִי] Das Kethib ist Part. Poël (Denominativ von םִצְּוִי) mit Chireq compaginis, vgl. G-K 90k. Das Qere will dafür םִצְּוִי mit kurzem ם lesen, eine sonst nicht vorkommende Verkürzung des Vokals. — Zu 5c vgl. 1311 Prv 214 165. — םִצְּוִי ist stat. constr. von םִצְּוִי. — Zu םִצְּוִי vgl. Prv 2825 םִצְּוִי. — Zu םִצְּוִי ist zu ergänzen םִצְּוִי, vgl. Jer 4422 Prv 3021; vgl. Jes 113. LXX (*τοῦτω οὐ σπυήσθαι*) Syr. sprachen unrichtig aus םִצְּוִי. Auch Targ. Hier. (*cum hoc esse non potero*) sprachen םִצְּוִי aus; dagegen Sym. *τοῦτον οὐκ ἠνεχώμην*. Die Aussprache םִצְּוִי wurde durch die defektive Schreibung veranlasst. 6 Die Treuen im Lande sind die, welche am väterlichen Glauben festgehalten haben. Der Ausdruck wie 3520. — םִצְּוִי ist verschieden von םִצְּוִי, s. G. Buhl; richtig übersetzen LXX *ἐλεητοῦργει μοι*, Hier. *ministrabat mihi*; das Wort ist nicht auf die einem einzelnen, sondern auf die der Gemeinde erwiesenen Dienstleistungen und Förderungen zu beziehen. Nur gottesfürchtige Diener will die Gemeinde haben. 7 Das Haus ist die Gemeinde selbst, oder vielleicht Jerusalem, vgl. 8c. 8 Das Verstummenmachen und Ausrotten der Bösen kommt nicht durch äussere Gewalt zu stande, sondern durch den allmorgendlich (7314) ertönenden Lobgesang und durch den frommen Wandel der Gemeinde. — V. 8b zeigt, dass mit םִצְּוִי gottlose Israeliten gemeint sind. Dass an diesen jeden Morgen ein Blutgericht vollzogen sein sollte, ist kaum anzunehmen. — Jahves Stadt ist Jerusalem, in der er als König thront und aus der daher die Frevler verschwinden müssen. In ähnlicher Weise wie hier war 83 von der Missionstätigkeit der Gemeinde die Rede, nur dass es sich an letzterer Stelle um äussere Feinde handelte, die durch Israels Loblieder überwunden werden sollen.

Der Sänger bittet im Namen der schwer gebeugten Gemeinde Jahve um Erbarmen v. 2—3. Ohne Lebenskraft, einsam und verhöhnt siecht sie dahin und ist dem Untergang nahe v. 4—12. In dieser höchsten Not richtet sie sich auf an dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit; als der ewige ist Jahve auch der treue, der seine Verheissungen erfüllen wird. Er wird Zion, das jetzt in Trümmern liegt, wieder bauen, und diese seine



## 102. Gebet um Gnade für Zion.

<sup>1</sup>Gebet für einen Elenden, wenn er verzagt und seine Klage vor Jahve ausschüttet.

<sup>2</sup>Jahve, höre mein Gebet  
und mein Schreien lass zu dir kommen.

<sup>3</sup>Verbirg dein Antlitz nicht  
vor mir am Tage meiner Not.

Neige zu mir dein Ohr;  
wenn ich rufe, erhöre mich eilends.

<sup>4</sup>Denn meine Tage gehn auf in Rauch,  
und meine Gebeine sind wie von Glut verbrannt.

<sup>5</sup>Mein Herz ist versengt und dürr wie Gras;  
vergesse ich doch, mein Brot zu essen.

Gnadentat wird zu seiner Verherrlichung auch unter den Heiden dienen v. 13—23. Aber zu traurig ist die Gegenwart, als dass der Sänger sein Lied mit diesem erhabenen Ausblick schliessen könnte. Die Not der Gemeinde weckt zum Schluss noch einmal Klage und Bitte v. 24—29.

Der Psalm ist gedichtet, als Jerusalem in Trümmern lag v. 15. 17; er enthält zahlreiche Nachklänge aus andern Psalmen, den Klageliedern, Hiob und Deuterocesias. Die vorausgesetzte Situation würde sich aus der Zeit des Exils oder der ersten Zeit nach der Rückkehr sehr gut erklären; aber wenn die Berührungen mit Ps 69. 79 (vgl. zu v. 3. 4. 21. 29) Entlehnungen sind, kann der Psalm erst in makkabäischer Zeit entstanden sein. Auch in dieser Zeit lag Zion lange wüste, vgl. I Mak 133 mit 1010.

Metrum: Doppeldreier; v. (3ab?) 13. 17. 25a Sechser; v. 25b Dreier; v. 24b. 28a fehlt oine Hebung; v. 14. 16. 19 Doppelvierer; v. 27 ist mir nicht klar.

1 Das  $\frac{1}{2}$  in  $\text{לְעַנִּי}$  kann nicht wie in  $\text{מִיַּד לַיהוָה}$  den Verfasser des Liedes bezeichnen, und  $\text{כִּי יַעֲטֶה יְיָ}$  kann nicht den Anlass nennen, bei dem es entstanden ist (»Gebet von einem Elenden, als er verzagte u. s. w.«); denn in diesem Falle würde man nach Analogie von  $\text{51 511 521 al.}$  erwarten  $\text{בְּעֵטֶה וְהִשְׁעֶה}$ . Vielmehr ist  $\text{לְעַנִּי}$  hier Dativ (so richtig LXX Sym.), und die Überschrift gibt an, für wen und für welche Lebenslage das Gebet sich eignet. Unter dem  $\text{יְיָ}$  versteht Qimchi das israelitische Volk. Er hat richtig gesehn, dass es sich im Psalm um dieses und nicht um das Leiden eines einzelnen handelt. Aber der Ausdruck der Überschrift klingt so, als ob der Glossator, von dem sie herrührt, ihn individuell gedeutet hätte. —  $\text{כִּי יַעֲטֶה}$  wie 613; Sym.  $\text{ἐν τῷ ἀθυμεῖν αὐτόν}$ . — Der Ausdruck  $\text{שִׁדְדוֹ יִשְׁפֹךְ}$  erklärt sich nach I Sam 115. 16. Das Herz ist angefüllt mit Klage, und der Beter erleichtert es durch Ausschütten derselben. 3 Der Vers ist zum guten Teil gleichlautend mit 6918. —  $\text{בְּיוֹם אֶקְרָא}$  wie 5610. 4 Dieselben Ausdrücke wie 3720. Der Dichter will sagen, sein Leben vergehe so schnell und ohne eine Spur zu hinterlassen, wie der vom Winde zerstreute Rauch. Das  $\text{בֵּית}$  ist das sogenannte Beth essentiae. LXX Hier. Targ. und mehrere hebr. Hss. haben die erleichternde Lesart  $\text{בְּקִשְׁתֶּךָ}$ . — Die Bedeutung von  $\text{מִיָּקָר}$  ist streitig. Delitzsch und Siegfried-St. übersetzen unter Vergleichung von Lev 62: »wie ein Herd«. Targ.  $\text{הַרְךָ תִּשְׂרֵא}$ , d. i. nach Buxtorf 181 *Chytropus, sustentaculum pedatum ollae, focus mensarius, cui coctum vel coctile superponitur*, also ein eiserner Dreifuss. Diese Bedeutung würde Lev 62 passen, nicht aber Jes 3314. Aq.  $\text{ὡς καὶ αἰῶς ἐψαθυσώθη}$  (»sind wie ein Brand gebraten«), und danach Hier. *quasi friza contabuerunt*. Die Bedeutung »Brand« oder »Glut« wird mit Aq. für  $\text{מִיָּקָר}$  festzuhalten sein; die Vergleichung durch  $\text{בֵּית}$  aber ist prägnant nach G-K 118 w. Die Fieberglut rast in den Gliedern, und der Kranke (denn das Bild eines solchen liegt zu Grunde) hat das Gefühl, als wären die Knochen verbrannt oder ausgetrocknet; vgl. zu  $\text{נִהְרִי}$  (Nif. von  $\text{הָרַר}$ ) 694, und weiter das folgende Bild. 5 Das von den Fiebergloten hergenommene Bild führt auf das der Sonnenglut, welche die Vegetation versengt. —  $\text{הַיָּבֵשָׁה}$  von  $\text{בָּשָׂה}$  ist ungenaue Orthographie für  $\text{הַיָּבֵשָׁה}$ . Das Verb wird von den verbrennenden oder stechenden

- <sup>6</sup>Von meinem lauten Klagen . . .  
 klebt mir die Haut an den Knochen.  
<sup>7</sup>Ich gleiche dem Pelekan (?) in der Wüste,  
 bin wie eine Eule in Ruinen.  
<sup>8</sup>Ich wache und 'klage'  
 wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.  
<sup>9</sup>Den ganzen Tag schmähn mich meine Gegner,  
 meinen rasenden Feinden diene ich als Fluch.  
<sup>10</sup>Denn ich esse Asche wie Brot  
 und mische meinen Trank mit Tränen  
<sup>11</sup>Wegen deines Zornes und Grolles,  
 denn du hast mich aufgehoben und hingeschleudert.

Sonnenstrahlen gebraucht Hos 9<sup>16</sup> Jon 4<sup>8</sup> Jes 49<sup>10</sup> Ps 121<sup>6</sup>. Das Herz ist als Zentralsitz der Lebenskraft und des Lebenssaftes genannt. — יבש scheint Glosse nach v. 12 zu sein. — י in 5b gibt nicht den Realgrund für 5a an, denn die Ursache für die Krankheit und das Hinsterben ist ja das schwere Leiden, sondern den Erkenntnisgrund; daran, dass der Kranke die Nahrung verschmäht, erkennt man, wie bedenklich es mit ihm stehn muss. Vgl. zum Gedanken Job 33<sup>20</sup> II. ω 129. 130. 6 Infolge des beständigen Klagens ist der Kranke so abgemagert, dass die Haut an den Knochen hängt, vgl. Plautus bei Rosenmüller: *pellis et ossa sum macritudine*. Zum Ausdruck vgl. Job 19<sup>20</sup> (fast gleichlautend) Ps 22<sup>16</sup> und Thr 4<sup>8</sup>. יבש bezeichnet im Unterschiede von יבש, den fleischigen Teilen, ursprünglich, wie arabisches *bašar*, die Haut. — 6a fehlt eine Hebung. 7 Die Bedeutung der Vogelnamen ist nicht sicher. Nach den dabeistehenden Genetiven sind jedenfalls solche gemeint, die sich an abgelegenen Orten und in Ruinen aufhalten. Das tertium comparationis ist die Vereinsamung, in der das kranke Israel sich befindet. יבש ist nach LXX Hier. der Pelekan oder Seerabe; doch passt dazu nicht gut der Aufenthalt des Vogels in der Wüste, da der Pelekan ein Wasservogel ist. Der Syrer hat יבש, was Bar Hebr. durch יבש d. i. κύκνος *cygnus* erklärt. Sym. übersetzt יבש, d. i. nach Field *νυκτικόραξ*. Dies letztere Wort haben LXX Aq. Theod. Quinta für יבש; Sexta hierfür *γλαύξ*, und danach Hier. *bubo*; Sym. dagegen *εποιψ*. Übrigens las Hier. BOS, und so nach Rosenm. auch hebr. Hss. 8 Statt des prosaischen יבש ist wahrscheinlich, auch des Metrums wegen, mit Olsh. zu lesen יבש, vgl. 77<sup>4</sup>. Der Sänger wacht und klagt wie die Eule, die mit יבש gemeint ist. Diese lässt des nachts auf den Dächern ihr unheimliches Geschrei ertönen, vgl. Vergil, Georg. I 403

— — — — — — — — *de culmine summo*

*Noquicquam seros exercet noctua cantus.*

Targ. drückt neben יבש die Lesart יבש aus, und Syr. wie hebr. Hss. haben letzteres, vgl. Jes 16<sup>2</sup> Prv 27<sup>8</sup>. Aber auf das Fliegen des Vogels kommt es bei dem Wachen und Klagen nicht an, sondern auf seine Einsamkeit, ein Abbild der Verlassenheit Israels. 9 Die Ursache des Knmmers. יבש Koh 2<sup>2</sup> ist Part. Poal: »die welche rasend gemacht oder geworden sind«. Das Suffix beim Passiv, meistens erklärt: »die gegen mich wüten« nach Analogie von 18<sup>40</sup> יבש = יבש, ist auffallend; Hier. (nur *exultantes*) lässt es aus, aber LXX Sym. fanden es vor. LXX Syr. drücken יבש aus, d. i. »meine Lober«, was Bar Hebr. erklärt: diejenigen, welche in der Zeit meines Glücks meine Freunde waren. — יבש nach Analogie von יבש. Die Feinde gebrauchen Israels Namen als Schwur- oder Fluchformel, Jes 65<sup>15</sup> Jer 29<sup>22</sup>. Dass Israel, das Volk, spricht, zeigt die Vergleichung von 44<sup>15</sup> 69<sup>12</sup>. 10 Der mit יבש eingeleitete Satz sagt, weswegen die Feinde Israels Namen als Fluchformel verwenden können; es befindet sich in der elendesten Lage. Asche ist das Symbol der Trauer, Job 2<sup>8</sup>. Diese ist gleichsam sein täglich Brot, vgl. 42<sup>4</sup> 80<sup>6</sup>. — יבש LXX *μετὰ κλαυθμοῦ*, Hier. *cum fletu*, vgl. 80<sup>6</sup>; richtiger wohl »mit Tränen«. 11 Die v. 10 genannten Zeichen der Trauer sind hervorgerufen durch (יבש)

- <sup>12</sup>Meine Tage gleichen einem langgestreckten Schatten,  
und ich verdorre wie Gras.
- <sup>13</sup>Du aber, Jahve, thronst auf ewig, und dein Name für und für.
- <sup>14</sup>Du wirst aufstehn, dich Zions zu erbarmen,  
denn es ist Zeit, ihm gnädig zu werden, denn die Stunde ist gekommen.
- <sup>15</sup>Denn deine Knechte haben seine Steine lieb,  
und Weh fasst sie um seinen Staub.
- <sup>16</sup>Und Heiden werden Jahves Namen fürchten,  
und alle Könige der Erde deine Majestät.
- <sup>17</sup>Denn bauen wird Jahve Zion, erscheinen in seiner Herrlichkeit,
- <sup>18</sup>Sich dem Gebet des Nackten zuwenden  
und ihr Gebet nicht verschmähn.
- <sup>19</sup>Dies werde niedergeschrieben für ein späteres Geschlecht,  
und das neugeschaffene Volk wird Jah preisen.
- <sup>20</sup>Denn er schaute von seiner heiligen Höhe herab,  
Jahve blickte vom Himmel auf die Erde,

das Gefühl des göttlichen Zorns, der auf Israel lastet. 11 b Zu Grunde liegt das Bild eines Sturmwindes, der die Gegenstände, auf die er trifft, aufhebt und dann wieder zu Boden schleudert, Jes 64<sup>5</sup> Job 27<sup>21</sup> 30<sup>22</sup>. 12 Der gestreckte Schatten ist das Anzeichen dafür, dass der Tag zu Ende geht, Cnt 217, d. h. der Abend des Lebens ist da, vgl. 144<sup>4</sup> Jer 64. LXX Hier. Syr. *dies mei quasi umbra inclinati sunt* = יָצַיִר; aber der Schatten ist nicht immer gestreckt, und 109<sup>23</sup> zeigt, dass die Texteslesart richtig ist; vgl. I Chr 29<sup>15</sup>. 13 Die Ewigkeit Jahves ist nicht im metaphysischen Sinne gemeint, sondern Synonym seiner Treue; daher gewährleistet sie, dass er sich Zions erbarmen wird, mag auch die jetzige Generation dahinsterven. Der Vers ist aus Thr 5<sup>19</sup> entnommen, wo יָצַיִר für יָצַיִר steht; letzteres, aus Ex 3<sup>15</sup> stammend, ist soviel wie יָצַיִר. Dass Jahves Name dauernd genannt wird, setzt aber die Existenz Israels voraus, das allein diesen Namen kennt; so enthält das Versglied eine weitere Gewähr dafür, dass Jahve sich seines Volks annahmen muss und wird. 14 יָצַיִר Inf. Qal יָצַיִר mit zurückgeworfenem und zugleich umgelautetem Vokal, G-K 67 cc. — יָצַיִר ist wie 75<sup>3</sup> die von der früheren Weissagung für das Eintreffen des Heils vorgesehene Zeit. Der Sänger denkt wohl besonders an die Weissagung Deuterojesaias oder an Jer 29<sup>10</sup>. Aq. Sym. *ἐπαγγελία*. Dass diese Zeit jetzt gekommen ist, schliesst der Sänger daraus, dass Israel am Rand des Grabes steht, und es sonst zu spät sein würde zu helfen. 15 Ein weiterer Grund für die 14a ausgesprochene glaubensvolle Gewissheit. Die rührende Liebe Israels zu der in Trümmer liegenden Vaterstadt (vgl. 137<sup>6</sup>) wird Jahves Mitleid wecken. Der Staub sind die Trümmer, Neh 3<sup>34</sup>. 16 Eine Reminiszenz aus Jes 59<sup>19</sup>. Die in der Wiederherstellung Zions zu Tage tretende Allmacht Jahves wird die Heiden zu ihm bekehren. Der Vers greift über v. 15 zurück auf v. 14a, der seinerseits durch v. 17 fortgesetzt wird. 17. 18 Die Perfekta geben Hier. (*quia aedificavit etc.*) Targ. in beiden Versen gleichfalls durch das Perfekt wieder, so dass der Satz von v. 16 abhängt: »weil er (in der Zukunft) erbaut haben wird«. LXX haben v. 17 Futur, v. 18 Aorist; Syr. beide Male Präsens im Sinne des Futur. Diese Auffassung als Perfektum der Gewissheit scheint die einfachste zu sein, vgl. 22<sup>25</sup>. 18 יָצַיִר, nur noch Jer 17<sup>6</sup>, wo LXX Hier. es mit *myrice*, d. i. Tamariske, übersetzen, Hier. aber AROER las, vgl. Jer 48<sup>6</sup>. Im Psalm liegt augenscheinlich ein anderes Wort vor. Aq. Sym. Hier. übersetzen *vacui*, d. i. wohl: »dessen, der aller Habe beraubt ist«, von יָצַיִר »nackt sein«, vgl. Jer 51<sup>58</sup>. Das Wort hat, wie 18b zeigt, kollektive Bedeutung. 19 יָצַיִר bezieht sich auf die glaubensvollen Verheissungen v. 17—18; ihr späteres Eintreffen soll für die dann lebende Generation ein Anlass zum Preise Jahves sein, vgl. Jes 81—4 30<sup>8</sup>, wo freilich der Zweck des Niederschreibens ein anderer ist. — יָצַיִר wie יָצַיִר wie 22<sup>32</sup>. 20 Hier haben alle alten Übersetzer das Perfektum (Aorist). Der Vers ist Nachbildung von 142 33<sup>13</sup>. 21 Vgl.



- <sup>21</sup> Das Seufzen des Gefangenen zu hören,  
die Söhne des Todes zu lösen,  
<sup>22</sup> Auf dass sie in Zion von Jahves Namen erzählten,  
und seinen Lobpreis in Jerusalem,  
<sup>23</sup> Wenn die Völker sich versammeln allzumal,  
und die Königreiche, um Jahve zu dienen.  
<sup>24</sup> Er hat auf dem Wege meine Kraft gebrochen,  
meine Tage verkürzt . . .  
<sup>25</sup> Ich sage: Mein Gott, nimm mich nicht hinweg in der Hälfte meiner Tage,  
Du, dessen Jahre alle Geschlechter überdauern.  
<sup>26</sup> Vormals hast du die Erde gegründet,  
und deiner Hände Werk sind die Himmel;  
<sup>27</sup> Sie werden vergehn, du aber bleibst;  
sie alle werden wie ein Kleid veralten;  
Wie ein Gewand wechselst du sie, und sie gehn vorüber.  
<sup>28</sup> Du aber bleibst derselbe . . .,  
und deine Jahre enden nicht.  
<sup>29</sup> Die Söhne deiner Knechte werden wohnen,  
und ihr Same bestehn vor dir.

7911. **23** Der Vers nennt den Zeitpunkt, in dem der Lobpreis Jahves stattfinden wird: in der messianischen Zukunft, vgl. 22<sup>28</sup>. **24** Aus dem Bereich der glänzenden Zukunftshoffnung kehrt der Sänger in die traurige Gegenwart zurück, um daran die Bitte v. 25 (vgl. v. 3) zu schliessen. v. 24 nimmt somit v. 12 wieder auf. — Das Kethib קָצַח lasen LXX; es müsste Subjekt zu קָצַח sein, vgl. Job 30<sup>18</sup>, doch fehlt dann das Objekt (»seine, näml. Gottes, Kraft hat mich gedemütigt«). Sym. Hier. Syr. Targ. haben das Qere, wobei Jahve, nicht, wie Aben Esra meint, der Feind Subjekt zu קָצַח ist. Der Weg ist der, welcher die Gemeinde zu dem v. 23 genannten Ziel hinführen soll. **25 a** Vgl. Jes 38<sup>10</sup>. Das Volk Gottes, dem der Untergang droht, gleicht einem Manne, der in der Blüte des Lebens dahingerafft wird, ohne seinen Beruf erfüllt zu haben. — **25 b** verhält sich zu **25 a** wie v. 13 zu v. 12, d. h. der Sänger begründet seine Bitte mit der Ewigkeit, d. i. Treue Jahves. **26—28** Der Gedanke von **25 b** wird weiter ausgeführt, vgl. Jes 51<sup>6. 8</sup>. v. 26 schildert die Ewigkeit nach rückwärts, v. 27 nach vorwärts. **27** Das Wechseln des Himmels erinnert an den Gedanken vom neuen Himmel Jes 65<sup>17</sup> 66<sup>22</sup>; jedoch dient es im Psalm nur als Folie für die Unveränderlichkeit Jahves. Mag auch Himmel und Erde vergehn, Jahve bleibt allezeit derselbe. — Worauf sich קָצַח bezieht, ist nicht ganz klar; die Himmel? Übrigens ist auch der Versbau von v. 27 nicht durchsichtig. — Bei וְיִהְיֶה לְבָשָׁתִי wirkt das Bild vom Kleide nicht mehr fort, sondern es bedeutet einfach »dahinfahren«, Jes 2<sup>18</sup>. Das Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. **28** הָיָה ist ó αὐτός, G-K 135 a. — הָיָה Imperf. Nif. (in Pausa) wie 104<sup>35</sup>; in andern Ausgaben הָיָה ohne Dag. forte im Mem = Imperf. Kal nach G-K 67 g. Wegen der Inkongruenz des Genus mit שְׂנוֹתֶיךָ vgl. G-K 145 u. **29** Die Imperfeka übersetzen die Alten richtig durch das Futur. Diese Auffassung gibt dem Psalm einen kraftvolleren Abschluss, als wenn man sie als Optative versteht. Die Ewigkeit Jahves gibt die Gewissheit, dass die Gemeinde erhalten bleiben wird. — בני עבֶדֶיךָ bezeichnet nicht etwa nur die Nachkommen der jetzigen Generation, sondern ganz Israel mit Einschluss dieser, vgl. 69<sup>36. 37</sup>. Man braucht deswegen bei בני עבֶדֶיךָ nicht speziell an die Ahnherren Abraham, Isaak und Jakob zu denken; sondern wie בְּיָדֶיךָ אֶתֶּן 86<sup>16</sup> so viel bedeutet wie »ich, dein Knecht«, so ist auch בני עבֶדֶיךָ nicht wesentlich verschieden von בְּיָדֶיךָ; der zusammengesetzte Ausdruck deutet nur an, dass Israel von jeher Jahves Knecht ist. — יֹשְׁבוּ über- setzen Syr. Targ.: »sie werden das Land (Palästina) bewohnen«; aber schwerlich dürfte dann יֹשְׁבוּ fehlen. Daher wird לְבֵיתֶךָ 29 b auch יֹשְׁבוּ gehören. Das Wohnen im Angesicht Jahves, d. i. von seinem Gnadenblick beschienen, bezeichnet den Genuss der

103. *Dank für Jahves Gnade und Güte gegen sein Volk.*<sup>1</sup> Von David.

Preise Jahve, meine Seele,  
und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen;

<sup>2</sup> Preise Jahve, meine Seele,  
und vergiss nicht all' seine Wohltaten,

<sup>3</sup> Der all' deine Schuld vergab,  
der all' deine Krankheiten heilte,

<sup>4</sup> Der dein Leben aus dem Grabe erlöste,  
der dich krönte mit Gnade und Erbarmen,

<sup>5</sup> Der deinen Schmuck mit Schönheit sättigt;  
dem Adler gleich erneut sich deine Jugend.

höchsten leiblichen und geistigen Güter, vgl. 16<sup>11</sup>; daher übersetzt Sym. frei *ἡλαυνθήσονται*. Die Lesart des Hier. *ante faciem eorum* ist sicher falsch. LXX haben statt dessen *εἰς τὸν αἰῶνα*; Aq. Syr. Targ. wie Massora. — *יָכִן* er wird festen Halt haben und daher bestehn; so Sym. *διαμενεῖ*, Hier. *perseverabit*.

## 103

Im Gegensatz zu der verzweifelten Lage, die der vorige Psalm voraussetzte, spiegelt der vorliegende glückliche Verhältnisse wieder; die Bitte um Erlösung ist dem Dank für das gewährte Heil gewichen. Israels Schuld ist vergeben, seine Krankheit geheilt, es prangt in erneuter Jugendschönheit. Für diese Gnade zu danken, ist das Ziel des Psalms; mit Dank beginnt und schliesst er, und auch wo der Dank nicht direkt ausgesprochen wird, klingt er vernehmbar durch.

Da Jeremia, Hiob und Deuterocesaias vom Dichter benutzt sind (s. v. 9. 15. 16), ist der Psalm nachexilisch. Mit dieser Zeitbestimmung deckt sich sein Inhalt. Aus dem Todesschlaf des Exils ist das Volk zu neuem Leben erwacht. Wie lange nach diesem Zeitpunkt das Lied entstand, wird sich schwerlich nachweisen lassen. An der Not der Zeiten wurde unmittelbar, ja ein Jahrhundert nach der Rückkehr noch schwer getragen. Trotzdem erklärt sich der innige durch nichts gestörte Grundton aufrichtiger Dankbarkeit vielleicht am besten aus der Zeit, wo Jahves Gnade noch in frischem Gedächtnis lebte. — Dass die Gemeinde redet, zeigen die Plurale v. 10 ff. Die Singulare v. 1—5 müssen hiernach erklärt werden.

Metrum: Doppeldreier; v. 10 ein auffallender Doppelvierer.

1 Wie der Plural v. 10—14 zeigt, redet nicht der einzelne Israelit, sondern die personifizierte Gemeinde. *יְהוָה* will nicht etwa sagen, dass der Preis Gottes ein nur innerlicher sein soll, sondern dient zur Umschreibung der Selbstaurede, vgl. 105<sup>18</sup>. — Der Plural *קָרְבַי* nur hier; an dem Lobgesang sollen alle Fasern des Herzens, eigentlich alle inneren Teile, die Sitz der Empfindung sind, beteiligt sein. 2 *גְּבוּרָתִי* eigentlich »die Erweisungen«, nämlich die gnadenreichen. Sie werden v. 3—5 aufgezählt. Es sind solche, welche die Gemeinde als ganze erfahren hat, als Jahve sie aus dem Exil erlöste und sie in der Heimat zu neuem Leben erstehn liess. Die Partizipia, die bis v. 4 auf die Vergangenheit gehn, sind Appositionen zu *יְהוָה* in v. 2. Wegen der aramaisierenden Formen der Suffixe vgl. G-K 911 und 58g. 3 An der Spitze der Wohltaten steht die Sündenvergebung; sie ist als tatsächliche in die Erscheinung getreten in der Wiederherstellung Israels. — Dem Parallelismus gemäss sind die Krankheiten nicht im eigentlichen Sinn zu verstehn, sondern sind bildliche Bezeichnung der Exilsleiden, vgl. Dtn 29<sup>21</sup>. — Der bildliche Ausdruck 4a erklärt sich daraus, dass Israel in Babel gewissermassen bereits im Grabe war. — 4b Gnade und Erbarmen sind als glänzendes Diadem gedacht, vgl. Prv 33. 5 Das vorhergehende Bild macht es wahrscheinlich, dass *קָרְבַי* hier, wie überall, »Schmuck« bedeutet, wie Aq. Quinta Hier. (*ornamentum tuum*)

- <sup>6</sup>Gerechtigkeit schafft Jahve  
und Recht allen Unterdrückten.  
<sup>7</sup>Er tat seine Wege Moses kund,  
den Kindern Israel seine Taten.  
<sup>8</sup>Barmherzig und gnädig ist Jahve,  
langmütig und reich an Gnade.  
<sup>9</sup>Nicht für immer rechtet er  
und trägt nicht für ewig nach.  
<sup>10</sup>Er hat uns nicht nach unsern Sünden getan  
und nicht nach unserer Schuld uns vergolten;  
<sup>11</sup>Sondern so hoch der Himmel über der Erde ist,  
waltet seine Huld machtvoll über seinen Frommen;  
<sup>12</sup>So fern der Aufgang vom Abend ist,  
hat er unsere Sünden von uns entfernt.  
<sup>13</sup>Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt,  
so hat Jahve sich seiner Frommen erbarmt.  
<sup>14</sup>Denn er kennt unsere Natur,  
bedenkt, dass wir Staub sind.  
<sup>15</sup>Der Mensch — seine Tage gleichen dem Gras,  
wie eine Blume auf dem Felde, so blüht er;  
<sup>16</sup>Wenn ein Wind über ihn hinfährt, so ist er dahin,  
und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.

übersetzen, vgl. 329; LXX (*τὴν ἐπιθυμίαν σου*) hielt dies für ein Synonym von *שָׁמַיִם*, wie sonst *שָׁמַיִם*; vgl. JSir 3128, wo *עֵרִי* [עֵרִי] mit *ψυχὴ* übersetzt ist. Aber die Seele ist selbst angeredet. Targ. (»die Tage deines Greisenalters«) zog Prv 1631 2029 heran. Schmuck ist metonymisch gesagt für die geschmückte Erscheinung; *שִׁבְעָה* aber ist, wie der Parallelismus zeigt, nicht das Gute, sondern die Schönheit, vgl. Ex 22 I Sam 92. Israel ist vorgestellt als eine in neuer Jugend strahlende Jungfrau; vgl. dieselbe Personifikation, aber in entgegengesetzter Situation, Jes 326. Der Syrer (»deinen Leib«) war also nicht allzuweit vom Richtigen entfernt. Die Konjekturen *עֵרִי* »dein Flehen« ist nicht zu gebrauchen, ebensowenig *עֵרִי* »der dein Dasein mit Gut füllt« (Nestle). — 5b ist ein untergeordneter Umstandssatz G-K 156. — Der Adler wirft nach Bar Hebr., wenn er alt geworden ist, sein Gefieder ab und bekleidet sich mit neuem; vgl. auch Jes 4031. 6 Mit einer allgemeinen Glaubenswahrheit leitet der Dichter die Betrachtung dessen ein, was Jahve für sein Volk getan hat und noch tut. *בְּרִקוֹת* sind die Erweisungen der Gerechtigkeit Jahves zu gunsten seines Volks, wie Jdc 511, LXX *ἐλεημοσύνας*. Ebenso kommen die *מִשְׁפָּטִים* den Israeliten zu gute. — *עֵשָׂה* (stat. constr.) ist als Nomen behandelt; andere Hss. lesen *עֵשָׂה*, wobei *בְּרִקוֹת* Akkusativ ist. Bei der ersteren Lesart ist vor *מִשְׁפָּטִים* aus *עֵשָׂה* ein *עֵשָׂה* zu entnehmen. 7 Als Beleg für Jahves gnädiges Walten führt der Sänger zunächst an, was er durch Moses für Israel getan hat. Der Vers spielt an auf Ex 3313. Jahves Wege sind sein Walten, nämlich sein gnädiges (v. 8) Walten für Israel. Das Imperf. *יִרְיֶה* vergegenwärtigt, wie 10619. 8 Der aus Ex 346 entlehnte Satz ist hier ebenso wie die folgenden Verse in Bezug auf die gnädige Erlösung Israels aus dem Exil angeführt. 9 Eine Entlehnung aus Jes 5716 Jer 35. 12. — *יִרְיֶה* nämlich *שָׁמַיִם*, vgl. G-K 117g. 10 Seiner Sünden wegen hätte Israel völlige Vernichtung verdient; dennoch hat Jahve es zu neuem Leben erweckt, vgl. Esr 913. 11 Vgl. 366. 12 Vgl. Zch 55—11 Mch 719. 13a Zu ergänzen ist: auch wenn sie sich vergehn. 13b *יִרְיֶה* sind hier und v. 17 die Israeliten. 14f. Die Hinfälligkeit der menschlichen Natur bestimmt Jahve zur Milde, vgl. 7839. *יִרְיֶה* ist hier nicht, wie Gen 821, der böse Trieb, sondern bedeutet, wie der Parallelismus und die Grundstelle Gen 27 zeigt: aus welchem Stoff wir gebildet sind. 15 Vgl. 905f. Jes 406ff. Job 142. 16 Der Wind als Vertilgungsmittel des Menschen ist hervorgerufen durch das vorhergehende Bild von der Blume, die durch



- <sup>17</sup>Aber Jahves Gnade währt von Ewigkeit und in Ewigkeit über seinen Frommen,  
 und seine Gerechtigkeit auf Kindeskinde,  
<sup>18</sup>Für die, welche seinen Bund halten  
 und an seine Gebote denken, sie zu tun.  
<sup>19</sup>Jahve hat seinen Thron im Himmel aufgerichtet  
 und seine Herrschaft schaltet über dem All.  
<sup>20</sup>Preiset Jahve, ihr seine Engel,  
 ihr starken Helden, die sein Wort vollziehn,  
 Indem sie auf den Laut seines Wortes hören.  
<sup>21</sup>Preiset Jahve, all' seine Scharen,  
 seine Diener, die seinen Willen vollzieh'n.  
<sup>22</sup>Preiset Jahve, all' seine Werke,  
 an allen Orten seiner Herrschaft.  
 Preise Jahve, meine Seele.

104. *Jahves Herrlichkeit in der Natur.*

<sup>1</sup>Preise Jahve, meine Seele.  
 Jahve, mein Gott, gar gross bist du,  
 in Hoheit und Pracht bist du gekleidet.

den glühenden Samum getötet wird. 16b aus Job 7<sup>10</sup>. Die Wohnstätte des Menschen ist personifiziert; sie vergisst, wie ihr früherer Herr aussah, weil sie ihn nicht mehr sieht. Die Suffixe gehn, wie in der Grundstelle, auf den Menschen; daher ebenso in 16a. 17 Gegenüber der menschlichen Vergänglichkeit preist der Dichter, wie 102<sup>13</sup>, die Ewigkeit der göttlichen Gnade; parallel mit der letzteren steht wieder die (helfende) Gerechtigkeit. — Die beiden Worte על יראי machen das erste Versglied unverhältnismässig lang und nehmen zudem v. 18 vorweg; sie scheinen eine Glosse zu sein; ebenso י היללם. 18 הֵלֵלֵם leitet eine Beschränkung ein, wie Ex 20<sup>6</sup>. Die Bundesbrüchigen dürfen sich der göttlichen Gnade nicht getrösten. — 18a hat eine Hebung zu wenig, 19a eine zu viel. Beide Anstösse würden beseitigt sein, wenn man ירהוה v. 19 tilgte und v. 18 בריהוה ירהוה statt בריהוה läse. 19—22 Zum Schluss fordert der Sänger alle Diener und Geschöpfe Jahves auf, den Barmherzigen und Gnädigen, den er besungen hat, mit ihm zu preisen. Die Erwähnung der Weltherrschaft Jahves v. 19 dient als Einleitung und Grundlage für diesen Lobpreis. 20 Vgl. Eph 3<sup>10</sup> 6<sup>12</sup> Apk 10<sup>1</sup>. [לשבי] Der Infin. mit הֵלֵל bezeichnet den begleitenden Umstand, G-K 114<sup>o</sup>. Jedoch scheint das überschüssige und prosaische Versglied ein Glossem zu sein; es fehlt bei Syr. und Holmes 222. 21 Die Scharen scheinen, da sich der Kreis der Angeredeten auch v. 22 noch erweitert, von den Engeln verschieden zu sein. Der Dichter denkt wohl nicht allein an die in der Vorstellung des alten Testaments mit den Engeln eng verknüpften Sternenscharen Job 38<sup>7</sup>, sondern auch an die Kräfte der Natur, wie Winde und Feuer, 104<sup>4</sup>. 22 Die aus dem Anfang wiederkehrende Schlussformel אלה ירהוה hält Hupfeld, wohl mit Recht, für einen aus dem liturgischen Gebrauch herstammenden späteren Zusatz.

104

Ein Lob Gottes, wie der vorhergehende Psalm. Während aber Ps 103 Jahves gnadenreiches Walten in der Geschichte Israels pries, erweitert sich hier der Blick; der Dichter feiert die in der ganzen unbelebten und belebten Natur zu Tage tretende Herrlichkeit des Schöpfers. Der Psalm ist geradezu eine Fortsetzung des vorhergehenden, indem er die Verse 103<sup>21, 22</sup> entfaltet. Die dort in ihrer Gesamtheit zum Preise Jahves aufgerufenen Scharen und Werke werden hier auf einem von echter Künstlerhand gezeichneten Bilde im einzelnen vorgeführt. Die bunte Mannigfaltigkeit auf diesem Bilde, die die Bewunderung eines A. v. Humboldt erregte, seine Plastik und Lebendigkeit, end-

- <sup>2</sup> Er hüllt sich in Licht wie in einen Mantel,  
spannt den Himmel aus wie ein Zelttuch;  
<sup>3</sup> Der die Balken seines Söllers im Wasser aufstellt,  
Der Wolken zu seinem Fahrzeug macht,  
der wandelt auf Flügeln des Windes.  
<sup>4</sup> Er macht zu seinen Boten Winde,  
zu seinen Dienern loderns Feuer.  
<sup>5</sup> Er hat die Erde auf ihren Fundamenten gegründet,  
dass sie nicht wanke ewig und immerdar.  
<sup>6</sup> Die Flut — wie ein Gewand war 'ihre Hülle',  
auf den Bergen standen die Wasser;

lich die naive Freude des Dichters an seinem Gegenstande machen diesen Psalm zu einem hervorragenden Kunstwerk. Der Sänger schliesst sich in seiner Schilderung an die Schöpfungserzählung Gen 1 an; ausserdem benutzt er Deuterjesaias, Hiob und andere Psalmen; er ist aber trotzdem nichts weniger als Nachahmer. Wegen des Verhältnisses von 104 zu 103<sup>21f.</sup> ist der Dichter wahrscheinlich in beiden Psalmen derselbe.

Metrum: Doppeldreier; v. 1a. 3a. 8b. 24a. 29a. 35c einfache Dreier.

1—4 Jahve, der majestätische Herrscher, dessen Gewand das Licht ist, der im Himmel thront und auf Wolken und Winden einherfährt. 1 Das zweite יהיה ist des Metrums wegen zu tilgen (Dittographie). — 1c Ein Nachklang aus Job 40<sup>10</sup>. 2 Die Partizipia sind hier und in den folgenden Versen, wenn sie ohne Artikel stehn, prädikativ zu fassen, mit Artikel sind sie Apposition. — פָּרַח mit dem Akkus. als Verb des Bekleidens, G-K 117y. Das Licht ist der königliche Purpur, in den Jahve sich hüllt. Vgl. I Tim 6<sup>16</sup>. 2b Ein Nachklang aus Jes 40<sup>22</sup>. Als Zelt erscheint der Himmel auch 195. Diese Stelle zeigt, dass er nicht als ein für die Menschen errichtetes Wohnzelt zu denken ist. Auch Jes 40<sup>22</sup> gehört מַשְׁכָּנִי nur zum Bilde. 3 Das Wasser ist das über dem Himmelsgewölbe befindliche, vgl. Am 9<sup>6</sup>; in dieser haltlosen Masse steht Jahves Söller dennoch fest; vgl. Job 38<sup>6</sup> und 26<sup>7</sup> einen verwandten Gedanken in Bezug auf die Grundlagen der Erde. — 3b und c nach 18<sup>11</sup>, jedoch so, dass מְרִיבֵי durch מְרִיבֵי ersetzt ist. Als geflügelte Wesen wurden die Winde auch bei den Babyloniern gedacht, KAT<sup>3</sup> S. 631. 4 LXX (vgl. Hbr 17) übersetzen: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον, indem sie מַלְאָכָיו und מְרִיבֵי als näheres, מְרִיבֵי und מְרִיבֵי als entfernteres Objekt betrachten. Wie dies zu verstehn ist, zeigt Targ.: *qui facit nuncios suos veloces sicut ventum, ministros suos fortes sicut ignem flammantem*. Einfacher und natürlicher aber ist es, mit den Rabbinen מַלְאָכָיו und מְרִיבֵי als vorangestellte prädikative Akkusative zu betrachten. Wie die Wolken v. 3 der Wagen Jahves sind, so Winde und Feuer seine Boten und Diener, die seinen Befehl willig vollziehn und gehn, wohin er sie sendet, vgl. 148<sup>8</sup>. Das lodernde Feuer ist der Blitz. Die Verbindung mit den Winden und dem Wolkengefährt führt darauf, dass die Vorstellung eines Gewitters zu Grunde liegt. Das Gewitter dient aber nicht, wie Hupf. meint, dem Strafgericht, was dem ganzen Plan des Psalms fern liegt; vielmehr ist es grade die Erscheinungsform Jahves, in der er den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. Ps 18. Der Dichter preist Israels Gott, der über Wind und Blitze gebietet und sie im Dienste der Seinen verwendet. — Der Plural מְרִיבֵי bei dem Singular מְרִיבֵי hat eine Analogie an Prv 16<sup>14</sup>. מְרִיבֵי, sonst Fem., ist auch Job 20<sup>26</sup> Jor 48<sup>45</sup> Mask.; Olsh. vermutet מְרִיבֵי מְרִיבֵי. 5—9 Die Erschaffung der Erde und Scheidung von Land und Wasser nach Gen 1<sup>9, 10</sup> und Job 38<sup>8-11</sup>. 5 מְרִיבֵי ist dasselbe wie מְרִיבֵי Job 38<sup>6</sup>. Hier. *super basem suam*. Die Erde wird verglichen mit einem auf festen Fundamenten errichteten Gebäude. 6 גְּמַעֲיַת ist das die ganze Oberfläche der Erde bedeckende Urwasser Gen 1<sup>2</sup>. — Da מְרִיבֵי Femin. ist, so kann das Maskulinsuffix in מְרִיבֵי nicht auf die Erde gehn (Hier.: *abyssus quasi vestimento operuisti eam scilicet terram*), sondern nur auf מְרִיבֵי (Mask. wie 42<sup>8</sup> Job 28<sup>14</sup>); so Aq. Theod. ἄβυσσον ὡσεὶ ἔνδυμα

- <sup>7</sup>Vor deinem Dräun entflohn sie,  
durch deine Donnerstimme wurden sie verscheucht  
<sup>8</sup>(Berge stiegen empor, es senkten sich Täler)  
An die Stelle, die du ihnen gegründet hattest.  
<sup>9</sup>Du hast eine Grenze gesetzt, die dürfen sie nicht überschreiten,  
sie dürfen die Erde nicht wieder bedecken.  
<sup>10</sup>Der da Quellen in den Tälern entsendet,  
zwischen den Bergen fließen sie dahin;  
<sup>11</sup>Sie tränken alles Getier des Feldes,  
die wilden Esel löschen ihren Durst.  
<sup>12</sup>Über ihnen sitzen die Vögel des Himmels,  
lassen aus den Zweigen heraus die Stimme erschallen.  
<sup>13</sup>Er tränkt die Berge von seinem Söller her;  
an der Frucht deiner Werke (?) sättigt sich die Erde.  
<sup>14</sup>Er lässt Gras sprossen für das Vieh  
und Saat zum Nutzen der Menschen,  
Um Brot aus der Erde hervorzubringen,  
<sup>15</sup>und Wein, der des Menschen Herz erfreue,  
Das Aussehn glänzen zu machen durch Öl,  
und Brot, das des Menschen Mut kräftige.

*περιέβαλες αὐτήν*, d. h. über die Erde. Aber dann dürfte *קִיְיָ* (Ez 31 15 vgl. Job 38 9) nicht fehlen, das doch nicht in das Metrum passt. Es bleibt wohl nichts übrig, als mit LXX (*ἄβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβάλοιον αὐτοῦ*) *יְהוָה* auszusprechen, d. i. die Hülle des Tohom, mit dem er die Erde einhüllte, gleich einem Kleide. **7** Die Donnerstimme ist das Schöpfungswort Gen 1 9. Vgl. aber auch KAT<sup>3</sup> S. 508. 511. **8** Da das Wasser die Berge bereits bedeckte, kann *קִיְיָ* in v. 6 nicht, wie Targ. meint, Subjekt sein, und der Dichter nicht sagen wollen, dass die aufgeregten Gewässer bis zu den Gipfeln der Berge emporgestiegen wären; **8a** ist vielmehr Entfaltung der Worte *וַיִּשְׂרַבְּ הַיַּבֵּשׁ וַיִּשְׂרַבְּ הַיַּבֵּשׁ* Gen 1 9. Vgl. Ovid Metam. I 344 *Flumina subsidunt, montes exire videntur*. Der Satz müsste als Parenthese gefasst werden, was doch sehr hart ist. Schon Hitzig und Delitzsch hielten ihn für den Zusatz eines Lesers. Diese Ansicht wird durch das Metrum bestätigt. **8a** ist der einzige Vierer im Psalm. — **8b** schliesst sich nun sinngemäss unmittelbar an **7b**. — Die den Wassern bestimmte Stätte ist der *מְקוֹם מַיִם* Gen 1 9. — *קִיְיָ* ist Relativ G-K 138 g; davor der Status constructus nach G-K 130 c. — »Gegründet« d. i. bestimmt, Hab 1 12. **9** Nach Job 38 10. 11; vgl. auch Gen 9 11. **10** Die Quellen und Bäche in den Tälern wie Dtn 8 7. **11** *קִיְיָ* wie 50 10. — Auch für den Wildesel, das scheuste Steppentier (Job 39 5), hat Jahve gesorgt, indem er am stillen und ungestörten Ort die Quellen sprudeln liess. **12** *קִיְיָ* geht nicht auf die Quellen v. 10, sondern auf die unmittelbar vorher genannten wilden Esel, vgl. LXX Hier. *super ea*, scil. *animalia*. Die zwitschernden Vögel über dem sonst so scheuen, hier aber sorglos trinkenden Wild ist ein Bild von solch reizender Naturwahrheit, dass man es durch Umstellungen (Cheyne u. Duhm) nicht verderben sollte, vgl. 92 7. **13** Die Berge werden getränkt, weil sie für Menschen und Tiere Nahrung hervorbringen sollen, vgl. 72 3. Der Söller sind die Wolken, s. v. 3. — **13b** »Die Frucht deiner Werke«, ein Genetiv der Apposition, scheint Regen und Tau zu meinen; vgl. den Parallelismus. Vielleicht ist *מִשְׁכַּת* Singular. Immerhin ist der Ausdruck auffallend. Zudem hat das Glied eine Hebung zu viel. Vermutlich steckt in *מִשְׁכַּת מַיִם* ein Fehler. Die überschüssige Hebung lässt sich freilich schon dadurch beseitigen, dass man mit Schloegl *קִיְיָ* ohne Artikel liest. **14** *קִיְיָ* der Dienst, d. i. der Gebrauch. — *לְהִשְׂבֵּעַ* gibt den Zweck von *מִשְׁכַּת* an; ebenso v. 15 *לְהַשְׂבִּיעַ*. Wein, Öl und Getreide sind die hauptsächlichsten Produkte Palästinas Dtn 12 7. Dahor wird das Öl nicht bloss zum Zweck der Vergleichung genannt sein (»mehr als Öl«). Es dient zum Salben. Vgl. Plinius Hist. Nat. LXIV 22 *Duo sunt liquores corporibus humanis gratissimi, intus vini, foris olei*. Auch



- 16 Es werden satt die Bäume Jahves,  
 die Libanons-Zedern, die er gepflanzt,  
 17 Woselbst die Vögel nisten,  
 der Storch, dessen Haus die Cypressen sind.  
 18 Berge, die hohen, für die Steinböcke,  
 Felsen, eine Zuflucht für die Klippdächse.  
 19 Er hat den Mond für Festzeiten gemacht,  
 der Sonne 'weist er ihren Untergang an'.  
 20 Du setzest Dunkel, da wird es Nacht;  
 in ihr regt sich alles Getier des Waldes;  
 21 Die jungen Löwen brüllen nach Raub,  
 sie fordern von Gott ihre Nahrung.  
 22 Die Sonne geht auf, sie ziehn sich zurück  
 und lagern sich in ihrer Behausung.  
 23 Aus geht der Mensch an sein Werk,  
 und an seine Arbeit bis zum Abend.  
 24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve;  
 Du hast sie alle in Weisheit geschaffen,  
 die Erde ist deiner Schöpfung voll! —  
 25 Da ist das Meer, gross und weit und breit;  
 Darin ein Gewimmel ohne Zahl,  
 grosse und kleine Tiere.

Ps 235 ist Speise, Öl und Wein zusammengestellt.  $\text{בְּיַיִן}$  braucht nicht ausschliesslich das Gesicht zu bezeichnen.  $\text{לֵב צִהָה}$  hier =  $\text{צִהָה}$ , wovon  $\text{זֵיתֹן}$ , das glänzende Öl, mit Übergang des  $\text{ר}$  in  $\text{ל}$  wie in  $\text{מִצִּיחָה}$  und  $\text{מִצִּיחָה}$ ; vgl. Targ.  $\text{לְאַחֲרָיִם}$  *ad illustrandum faciem*. 16 Die Bäume Jahves, d. i. die Waldbäume (LXX erklärend  $\tau\acute{\alpha} \xi\acute{\upsilon}\lambda\alpha \tau\omicron\upsilon \pi\epsilon\delta\theta\omicron\upsilon$ ), die, wie das Parallelglied erläutert, von Jahve selbst gepflanzt sind, im Gegensatz zu den von den Menschen gepflanzten Fruchtbäumen. Für den Ausdruck vgl. 367. — 16b Vgl. Num 246. 17 Der Storch nistet nach Bochart auch auf hohen Bäumen. 18 Der Klippdachs (Prv 3026) ist ein in seiner Lebensweise dem Murmeltier ähnliches Tier; s. die Abbildung bei Riehm, HbA. s. v. Kaninchen. 19 Die verschiedenen Phasen des Mondes dienen zur Bestimmung grösserer und kleinerer Zeitfristen sowie der Feste, Gen 114. — Bei der Sonne ist nur der Untergang erwähnt, weil der Dichter zu dem folgenden Nachtmal überleiten will. Mit Aq. Sym. ( $\xi\gamma\gamma\omega\rho\iota\sigma\epsilon$ ) wird nach Job 3812  $\text{וַיִּשָׁבֵב}$  zu lesen sein. Auffallend ist das Maskulinsuffix in  $\text{בְּיַיִן}$  gegenüber  $\text{וַיִּשָׁבֵב}$  v. 22; doch vgl. 195—7. 20 Ein Bedingungssatz mit Jussiv im Vorder- und Nachsatz, G-K 109h 159d. 21  $\text{וְיִבְרָכֶם}$  ist ein den begleitenden Umstand ausdrückender Infinitiv wie 10320. 22  $\text{וַיִּסְתָּרֵם}$  ist nicht *συναχθήσονται* (LXX), sondern *ὑποχωρήσουσι recedent* (Sym. Hier.) II Sam 1713. 24 Ein bewundernder Ausruf über Jahves weise Schöpfertätigkeit. Statt des Plurals  $\text{וַיִּבְרָא$  ist der Singular  $\text{וַיִּבְרָא}$  fast besser bezeugt; den letzteren haben alle alten Versionen, Raschi und viele Ausgaben und Hss.; Aq. Sym. Theod. übersetzen  $\tau\eta\varsigma \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma \sigma\omicron\upsilon$ , Hier. *possessione tua*; dagegen LXX  $\tau\eta\varsigma \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma \sigma\omicron\upsilon$ . Dass die Wurzel  $\text{בָּרָא}$  nicht allein »besitzen«, sondern auch »schaffen« bedeutet, zeigt Dtn 326. Die Bedeutung »Schöpfung« oder »Geschöpfe« passt besser zu den Parallelgliedern. Zudem will ja der Psalm augenscheinlich die bunte Mannigfaltigkeit der Geschöpfe schildern; dagegen steht der Gedanke, dass sie Jahves »Besitz« sind, erst in zweiter Linie. 25 Nach dem bewundernden Ausruf v. 24 erinnert sich der Dichter, dass er bisher nur von der Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung auf der Erde gesprochen hat; er muss die Wunder des Meeres noch nachholen; doch kehrt er bald wieder zu der Gesamtheit der Geschöpfe zurück. v. 25. 26 basieren auf Gen 120. 21. v. 27. 28 spielen auf Gen 129. 30 an; auch im Psalm sind v. 27. 28 wohl alle Tiere gemeint. — Über  $\text{וְיָהִי הַיָּם}$ , das nicht mit LXX Hier. *hoc mare* übersetzt werden darf, vgl. G-K 136d. — Über  $\text{וְיָהִי הַיָּם}$  »ist der oder das, dessen beide

- <sup>26</sup> Daselbst ziehn Schiffe einher,  
 der Leviathan, den du geschaffen, mit ihm zu spielen.
- <sup>27</sup> Sie alle warten auf dich,  
 dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit;
- <sup>28</sup> Du gibst sie ihnen, sie lesen auf;  
 du öffnest deine Hand, sie sättigen sich des Guten.
- <sup>29</sup> Du verbirgst dein Antlitz, sie geraten in Schrecken,  
 Du ziehst ihren Odem ein, sie vergehn  
 und kehren zu ihrem Staube zurück.
- <sup>30</sup> Du sendest deinen Odem aus, sie werden geschaffen,  
 und du erneust der Erde Angesicht.
- <sup>31</sup> Möge Jahves Herrlichkeit für ewig währen,  
 möge er sich seiner Werke freuen,
- <sup>32</sup> Der auf die Erde herabblickt, dass sie zittert,  
 der die Berge anrührt, dass sie rauchen.
- <sup>33</sup> Ich will Jahve singen, so lange ich lebe,  
 ich will meinem Gott spielen, so lange ich bin.
- <sup>34</sup> Möge ihm mein Dichten wohlgefallen;  
 ich freue mich Jahves;
- <sup>35</sup> Möchte den Sündern auf der Erde ein Ende gemacht werden,  
 und möchten die Gottlosen nicht mehr sein!  
 Preise Jahve, meine Seele. Halleluja.

Hände (d. i. Seiten) weit sind, also was sich weit nach rechts und links erstreckt« Olsh. —  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  ein Umstandssatz durch  $\text{ו}$  angereicht. **26** Der Leviathan, Job 40<sup>25ff.</sup> das Krokodil, ist hier allgemeine Bezeichnung der grossen Seeungeheuer. Was der Mensch nicht wagen darf, nämlich mit dem Leviathan zu spielen, Job 40<sup>29</sup>, das darf Jahve tun; vor ihm sind auch die wildesten und gefährlichsten Tiere zahm. Unrichtig beziehn Aq. Sym. Hier. (*ut includeret ei*)  $\text{בְּ}$  auf  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  v. 25 und machen den Leviathan zum Subjekt von  $\text{לִשְׂרָאֵל}$ . **28—30** Bedingungssätze nach G-K 159 b. **29** b und c wie Job 34<sup>15</sup>. —  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  von  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  für  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$ . **30** Angesichts des so herrlich geschilderten reichen Lebens in der Schöpfung will der Dichter nicht mit dem Tode schliessen; an Stelle der vom irdischen Schauplatz abtretenden Generation tritt immer wieder eine neue, so dass nicht der Tod sondern das Leben in Gottes Schöpfung den Sieg behält. **31—35** Möge die Freude Jahves, die bei der Schöpfung in dem »siehe es war sehr gut« ihren Ausdruck fand, eine ewig dauernde sein! Aber der Ton des Sängers senkt sich plötzlich (v. 32) und wird ein tiefer und ernster. Warum erzittert die Erde vor dem Anblick des gütigen Gottes? warum rauchen vor Angst (im Erdbeben) die Berge, die Er doch auch aus seinem Söller tränkte? Die Antwort gibt v. 35. Eine Disharmonie gibt es in dieser schönen Welt: die Sünde; möchte auch sie gehoben werden, indem Jahve den unverbesserlichen Sündern (vgl. die Steigerungsform  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$ , nicht  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$ ) ein Ende macht. Der Sänger aber bittet um huldvolle Aufnahme seines Liedes; er darf sich seines Gottes freuen, denn nicht ihm, sondern den Sündern gilt jenes Dräun. Dass v. 32 vom Zorn Gottes über die Sünder die Rede ist, hat Bar Hebraeus richtig erkannt. **35**  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  wie 102<sup>28</sup>. — LXX ( $\delta\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \mu\eta\ \acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\chi\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) lasen  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$ . —  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  haben LXX Syr. hier nicht, dafür am Anfang des folgenden Psalms.

Der Psalm fordert die Gemeinde auf, Jahves Taten zu besingen und seiner Wunder zu gedenken, der seines mit den Vätern geschlossenen Bundes immer eingedenk gewesen ist. Dies weist der Dichter an den Führungen der Erzväter nach, indem er einen Überblick über die an Gnadenbeweisen so reiche Geschichte Israels von Abraham an bis zur Einnahme Kanaans gibt, wobei er mit besonderer Anteilnahme bei der Geschichte Josephs und des Auszuges verweilt. Mit einem paränetischen Schluss bricht

105. *Aus Israels Geschichte.*

- <sup>1</sup>Danket Jahve, ruft seinen Namen an,  
verkündet seine Taten unter den Völkern.  
<sup>2</sup>Singet ihm, spielet ihm,  
redet von allen seinen Wundern.  
<sup>3</sup>Rühmt euch seines heiligen Namens;  
es freue sich das Herz derer, die Jahve suchen.  
<sup>4</sup>Fraget nach Jahve und seiner Macht,  
suchet beständig sein Antlitz.  
<sup>5</sup>Gedenkt seiner Wunder, die er getan,  
seiner Zeichen und der Urteilsprüche seines Mundes,  
<sup>6</sup>Ihr Same Abrahams, 'seine Knechte',  
Jakobs Söhne, seine Erwählten.

der Hymnus ab. — Inhalt und Anlage berühren sich vielfach mit 78 und 106; aber der Ton ist ein anderer. Während 78 und 106 mehr den Charakter einer Busspredigt tragen, gibt im vorliegenden Psalm das Gefühl freudiger Dankbarkeit den Grundton an.

v. 1—15 finden sich wieder I Chr 16<sup>8</sup>—22 in einem David in den Mund gelegten Liede, dessen Fortsetzung (I Chr 16<sup>23</sup>—36) Ps 96 und 106<sup>1.47.48</sup> bilden. Dass der in sich abgerundete Psalm 105 gegenüber dem mosaikartig zusammengesetzten Liede des Chronikers das ursprüngliche ist, kann keinem Zweifel unterliegen, und ist nach dem völlig alleinstehenden Widerspruch Hitzigs heute allgemein anerkannt. Danach ist der Psalm vor ca. 300 a. Chr. entstanden. Jedoch hat Reuss die Behauptung aufgestellt, dass das Lied I Chr 16<sup>8</sup>—36 ein sehr später Einschub sei, und auch andere halten es für wahrscheinlich, dass v. 37 der Chronik sich ursprünglich unmittelbar an v. 7 angeschlossen habe; vgl. hierüber die allgemeine Einleitung. Nachexilisch ist der Psalm zweifelsohne, wie seine nahe Verwandtschaft mit anderen nachexilischen beweist. Dem Dichter lag, trotz einiger Abweichungen in der Aufzählung der ägyptischen Plagen, der Pentateuch in der jetzigen Gestalt vor.

Metrum: Doppeldreier; v. 11. 25 Sechser.

1—6 Den Eingang bildet ein Aufruf zum Preise Jahves, der seit alters Wunderbares für sein Volk getan hat. 1 Eine wörtliche Entlehnung aus Jes 12<sup>4</sup>. 1a scheint zu lang zu sein; ist  $\text{קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה}$  zu lesen? —  $\text{קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה}$  bedeutet eigentlich: »ruft unter Nennung seines Namens«, d. h. verkündet (Sym.  $\text{κηρύσσειτε}$ ), dass Jahve unser Gott ist. — Die Taten Gottes sind, ebenso wie die Wunder v. 2, die Machterweisungen, deren sich Israel seit alter Zeit zu erfreuen gehabt hat, und die im Psalm besungen werden. Dass diese unter den Völkern verkündet werden sollen, ist wohl nicht daraus zu erklären, dass die einzelnen Israeliten zerstreut unter den Völkern leben, sondern daraus, dass die Gemeinde inmitten der heidnischen Völkerwelt lebt. 3. 4 Jahve suchen und nach ihm fragen ist das Charakteristikum des rechten Israeliten. Daher wird die Gemeinde v. 3  $\text{בְּקִשְׁתֵּי יְהוָה}$  genannt. In v. 4 fordert der Sänger sie auf, nun auch durch ihr Verhalten und ihr Tun diesem Ehrentitel zu entsprechen. Die Gemeindeglieder sollen nach Jahve und seiner Macht fragen oder forschen dadurch, dass sie sich andächtig in ihre Geschichte versenken, in der diese Macht deutlich zu Tage tritt. Statt  $\text{קָרָא}$  lasen LXX ( $\text{καὶ κραταίωθῆτε}$ ) Syr. unpassend  $\text{קָרָא}$ , und Targ. beschränkt das Wort unrichtig auf das Gesetz; richtig Hier. *et virtutem eius*. — Das Antlitz Jahves, nämlich sein gnadenreiches, ist soviel wie seine Offenbarung, und zwar gemäss dem Parallelismus und Zusammenhange die in der Geschichte Israels zu Tage tretende. 5  $\text{מִשְׁפַּטֵּי יְהוָה}$  weist bereits auf die v. 27 erwähnten  $\text{τέρατα}$  in Ägypten hin. Demgemäss sind auch die  $\text{מִשְׁפַּטֵּי יְהוָה}$  nicht die im Gesetzo promulgierten sittlichen und kultischen Anforderungen Jahves an sein Volk, sondern die richterlichen Urteile und damit verbundenen Strafvollzüge an den Ägyptern, vgl. v. 7 Ex 6<sup>6</sup> 12<sup>12</sup>. 6 Der ganze Vers ist Vokativ (das Subjekt) zu den



- <sup>7</sup>Er, Jahve, ist unser Gott,  
über die ganze Erde ergehen seine Gerichte.
- <sup>8</sup>Er gedenkt seines Bundes in Ewigkeit,  
des Ausspruchs, den er geboten, auf tausend Geschlechter;
- <sup>9</sup>Den er mit Abraham geschlossen,  
und seines Schwurs an Isaak;
- <sup>10</sup>Den er für Jakob als Gesetz bestätigte,  
für Israel als ewigen Bund,
- <sup>11</sup>Sagend: »dir will ich geben das Land Kanaan als cuer zugemessenes  
[Erbes,
- <sup>12</sup>Als sie nur gering an Zahl waren,  
so wenige, und Gäste darinnen.
- <sup>13</sup>So zogen sie von Volk zu Volk,  
von einem Königreich zu einer andern Nation.

Imperativen v. 1—5. — יהוה ist Apposition zu *Abraham*, wofür die Chronik *Israel* hat. LXX Syr. *δοῦλοι αὐτοῦ* betrachten es hier und in der Chronik als Apposition zu יהוה und sprachen יהוה aus, was wegen des Parallelismus vorzuziehen ist, vgl. auch v. 43. Die massoretische Vokalisation wurde durch v. 42 veranlasst. 7—12 Das Thema des Psalms. Jahve ist Israels mächtiger Gott, der seinen mit den Vätern geschlossenen Bund allezeit aufrecht erhalten hat. 7 In der ersten Hälfte wird hervorgehoben, dass Jahve Israels besonderer Schutzgott ist; in 7b wird dieser Gedanke dahin vervollständigt, dass seine Herrschaft sich zugleich über die ganze Erde erstreckt. Aber das Verhältnis Jahves zu Israel ist ein anderes als das zu der ganzen Erde; denn während Israel sich der Treue und Gnade zu erfreuen hat, ergehen über die Erde die Gerichte Jahves, die seinem Volk zu gute kommen. Die Wahrheit des in v. 7 ausgesprochenen Satzes wird durch die folgende Übersicht über die Geschichte Israels bewiesen. יהוה hat also dieselbe Bedeutung wie in v. 5. 8 Statt יהוה hat die Chronik יהוה; aber die Aufforderung an die Gemeinde schloss mit v. 6 ab. Vom Dichter war wohl יהוה als Infin. hist. (G-K 113y) beabsichtigt (vgl. Jes 3719 mit IIReg 1918), woraus sich die doppelte Lesart erklärt. — יהוה das Verheissungswort an die Patriarchen, Synonym von ברייתו, ist als Befehl betrachtet, der unweigerlich vollzogen werden muss, vgl. 1119. — לאלה דור, der Ausdruck aus Dtn 79, entspricht auch nach den Akzenten לעילם im ersten Gliede und ist abhängig von יהוה, nicht von יהוה. 9 יהוה bezieht sich grammatisch auf יהוה (Hag 25), dem Sinne nach aber natürlich auch auf ברייתו. — 9b ושבעתי ב ist noch abhängig von יהוה. Der Schwur ist der Gen 263 erwähnte. 10 Das Suffix in ויעמידה geht auf שבעתי v. 9. Das Verb übersetzt Hier. gut *firmit illud (iuramentum)*; es ist wie Dan 1114 gebraucht für sonstiges יהוה. Der dem Isaak erteilte Schwur wurde auch Jakob bestätigt, Gen 2813ff. 359ff. — יהוה eigentlich: »so dass es eine unwandelbare Satzung sein sollte«. 11 Die Worte der Verheissung werden ausdrücklich angeführt. Zu הבל ההלכות vgl. 7855. 12 Der Vers enthält die Zeitbestimmung zum vorhergehenden, die aber zugleich dazu dient, das Wunderbare der Verheissung hervorzuheben. Es war ein Zeichen der göttlichen Gnade und Macht, dass Jahve den Ervätern mit ihren wenigen Leuten das reiche Land Kanaan, in dem sie als geduldete Fremdlinge weilten, als eignen Besitz verhiess und gewährleistete. — I Chr 1619 und Syr. Targ. sowie hebr. Hss. im Psalm lesen ביהוה יהוה, wobei die Israeliten mit den Patriarchen zu einer ideellen Einheit zusammengefasst sind. — יהוה, eigentlich »Leute von Zahl«, sind wenige Leute; vgl. Horaz: *nos numerus sumus*. Der Ausdruck findet sich Gen 3430 im Munde Jakobs. Das sogenannte *Kaph veritatis* in יהוה dient eigentlich einer wirklichen Vergleichung; vgl. das Deutsche »wie ein Nichts«. Im Sprachgebrauch dient es allerdings mehrfach dazu, den Vergleich nur mit einer gewissen Emphase einzuführen, vgl. G-K 118x. — יהוה sind die duldungsweise zugelassenen Fremdlinge. Abraham nennt sich Gen 234 selbst einen יהוה inmitten der kananitischen Bevölkerung. 13ff. Der Dichter schildert nun, wie dieso schutzlosen

- <sup>14</sup>Er erlaubte keinem Menschen, sie zu bedrücken,  
 und strafte um ihretwillen Könige.  
<sup>15</sup>»Tastet meine Gesalbten nicht an  
 und tut meinen Propheten kein Leid.«  
<sup>16</sup>Als er den Hunger rief in das Land,  
 zerbrach alle Stütze des Brotes,  
<sup>17</sup>Da sandte er ihnen einen Mann voraus;  
 als Knecht wurde Joseph verkauft.  
<sup>18</sup>Man zwang seine Füße in den Block,  
 in Eisen wurde er geworfen,  
<sup>19</sup>Bis dahin, wo sein Wort eintraf,  
 der Ausspruch Jahves ihn bewährte.  
<sup>20</sup>Der König sandte und liess ihn los,  
 der Völkergebieter, und befreite ihn.  
<sup>21</sup>Er machte ihn zum Herrn über sein Haus  
 und zum Gebieter über allen seinen Besitz,  
<sup>22</sup>Seine Fürsten zu fesseln nach seinem Belieben  
 und seine Ältesten zu witzigen.  
<sup>23</sup>Dann kam Israel nach Ägypten,  
 und Jakob war Gast im Lande Ham.  
<sup>24</sup>Und er machte sein Volk sehr fruchtbar  
 und grösser als seine Bedränger,

Fremdlinge sich überall des Schutzes durch ihren Gott zu erfreuen hatten. Bei den verschiedenen Völkern und Nationen, zu denen die Patriarchen auf ihren Nomadenzügen kamen, denkt der Dichter an die verschiedenen Volksstämme Kanaans einerseits und an das ägyptische Reich anderseits. **14** Für  $\text{עֲשֵׂה}$  hat die Chronik das gewöhnlichere  $\text{עֲשֵׂה}$  »irgendjemandem«. Der Dichter denkt an die Bewahrung der Patriarchenfrauen Sara und Rebekka vor dem Pharao und Abimelekh, vgl. Gen 12 20. 3. 7. 18 26 11. **15** Worte Jahves an jene Könige.  $\text{לִפְנֵי יְהוָה}$  spielt an auf Gen 26 11. — Die Patriarchen werden Gesalbte genannt, weil der Dichter ihnen als Stammesfürsten gleichen Rang mit gesalbten Königen zuschreibt; vgl. Gen 23 6. — Propheten heissen sie schwerlich deswegen, weil sie, wie der sterbende Isaak und Jakob (Gen 27 27 49) einen Blick in die Zukunft taten, sondern als Empfänger der v. 11 genannten göttlichen Offenbarungen. Direkt aber hat der Dichter den Ausdruck aus Gen 20 7 entlehnt, wo Abraham im Munde Gottes  $\text{נְבִיא}$  heisst. **16 ff.** Die gnädige Leitung der Geschieke Israels wird weiter an der Geschichte Jakobs und Josephs nachgewiesen. — v. 16 ist nur syntaktisch nach den Regeln der hebräischen Stilistik, welche die Koordination statt der Subordination liebt, dem 17. beigeordnet; logisch findet ein Verhältnis der Unterordnung statt. — Die Hungersnot ist die von Joseph geweissagte, die auch Kanaan traf Gen 41 54 ff. — Jahve ruft den Hunger, II Reg 8 1, oder sendet ihn, Am 8 11. —  $\text{עֲשֵׂה}$  ist ein Genet. der Apposition; das Brot heisst Stab oder Stütze (LXX  $\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\gamma\mu\alpha$ , Vulg. *fulcimentum*), weil es dazu dient, das Leben zu stützen, 10 4 15 Jes 31. **17** Dass Joseph durch seine Brüder verkauft wurde, war eine Veranstaltung Jahves zum Besten der Seinen, vgl. Gen 45 5. **18** Alle Versionen bezeugen das Kethib. —  $\text{בְּיָדוֹ}$  ist ein Akkus. der Richtung; so Sym. Hier.; Olsh. vermutet  $\text{בְּיָדוֹ}$ , vgl. 66 12. —  $\text{נִשְׁלַח}$  kann hier nur Umschreibung des Subjekts »er« sein, vgl. 57 5, **19** »Sein Wort«, nämlich Josephs Traumdeutung, s. Gen 41 12. 13. — »Der Ausspruch Jahves« ist die von Joseph gegebene Deutung, sofern diese von Jahve stammte. —  $\text{בְּיָדוֹ}$ , sonst »läutern«, hier: »als lauter erweisen«; Hier. *probavit eum*, vgl. 18 31, von wo der Ausdruck entlehnt zu sein scheint. **22**  $\text{בְּנִשְׁלַח}$  entspricht dem  $\text{עַל$   $\text{בְּיָדוֹ}$  Gen 41 40; richtig Hier. *secundum voluntatem suam*. Wahrscheinlich ist jedoch mit LXX Aq. ( $\alpha\tau\alpha\acute{\rho}\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\upsilon$ ) Syr.  $\text{עַל$  zu lesen; Targ.  $\text{בְּנִשְׁלַח}$  bietet beide Lesarten. —  $\text{יִהְיֶה}$  ist ironisch gemeint. Das Imperf. setzt den Infin. fort. **24**  $\text{יִהְיֶה}$  Imperf. Hif.

- 25 Er wandelte ihr Herz, sein Volk zu hassen, an seinen Knechten Arg-  
[list zu üben.
- 26 Er sandte Moses, seinen Knecht,  
Aaron, den er erwählt hatte;
- 27 'Er vollführte' unter ihnen seine Wundertaten  
und Zeichen im Lande Ham.
- 28 Er sandte Finsternis und machte es finster,  
aber sie 'achteten' nicht auf seine Worte.
- 29 Er verwandelte ihre Gewässer in Blut  
und liess ihre Fische sterben.
- 30 Ihr Land wimmelte von Fröschen,  
'die stiegen' in die Kammern ihrer Könige.
- 31 Er sprach, da kam das Ungeziefer,  
Mücken über ihr ganzes Gebiet.
- 32 Er gab ihnen Hagel als Regen,  
flammendes Feuer in ihrem Land,
- 33 Und schlug ihren Weinstock und Feigenbaum,  
und zerbrach die Bäume ihres Gebiets.
- 34 Er sprach, da kam die Heuschrecke  
und die Grillenschar ohne Zahl,
- 35 Die frass alles Kraut in ihrem Lande,  
und frass die Frucht ihrer Flur.

von פָּרַח wie נִקְלַח. Subjekt ist Jahve v. 19. — רִעַצְמֵהוּ bezeichnet den starken Zuwachs des Volkes; der Dichter spielt an auf Ex 17. 9. 20. 25—38 Rückblick auf die ägyptischen Plagen und den Auszug nach Ex 1—12. 25 הִזַּךְ fasst das Targ. (חִזְזֵהוּ) intransitiv auf: »ihr Herz wandelte sich«, weil der Übersetzer sich scheute, Gott zum Urheber der feindseligen Gesinnung der Ägypter gegen die Israeliten zu machen. Richtig fassen LXX (καὶ μετέστρεψεν τὴν καρδίαν αὐτῶν) Hier. Syr. das Verbum transitiv, vgl. zu 516. 27 Nach der Texteslesart מֹשֶׁה (so Targ.) sind Moses und Aaron Subjekt. Aber in der dem Dichter vorschwebenden Grundstelle Ex 102, vgl. Ps 7843, ist es Jahve selbst, der die Wunder tut (בָּרַח מֹשֶׁה), und LXX Aq. Sym. Hier. Syr. lasen auch im Psalm den Singular מֹשֶׁה, wobei Jahve Subjekt ist. Diese Lesart wird auch dadurch als ursprünglich erwiesen, dass von v. 24 an überall Jahvo das Subjekt zu dem am Anfang des Verses stehenden Verbum ist. — בָּרַח geht zurück auf מִצְרַיִם v. 24, vgl. Ex 102 Ps 7843. — הִזַּכְתֶּם sind die Tatsachen, wie 654. 28 In der Darstellung der Plagen hält der Dichter sich nicht genau an die Reihenfolge des Exodus; er beginnt mit der neunten Ex 1022. 23. — נִקְלַח־כָּמָרִים fassen die Versionen richtig als Causativum, nicht als Intransit. Die Form mit Chireq statt der gewöhnlicheren mit Šere, G-K 53 n. — Die Texteslesart וְלֹא מָרִי bezieht Hier. (*et non fuerunt increduli*) auf Moses und Aaron; dies ist aber wegen 27a nicht wohl möglich. Auch ist nicht abzusehn, wogegen sie hätten widerspenstig sein sollen. Daher können nur die Ägypter Subjekt sein, welche die Israeliten auf Jahves Befehl willig ziehn liessen. Jedoch taten sie dies erst nach wiederholten Plagen. LXX Sexta Syr. lassen willkürlich die Negation aus, die von Aq. Sym. Theod. Quinta Hier. Targ. bezeugt wird. Mit Hitzig wird וְלֹא מִצְרַיִם zu lesen sein. מִ und שֶׁ sehn in der althebr. Schrift sehr ähnlich aus. — Das Kethib מִצְרַיִם drücken LXX Aq. Hier. aus; Syr. Targ. das Qere. 29 Die erste Plage, s. Ex 717—21. 30 שֶׁ־יֵן mit dem Akkusativ als Verb der Fülle; die Maskulinform des Verbs nach G-K 145 o. — Die Kammern der Könige nach Ex 728. Nach dieser Stelle erscheint am Anfang von 30b נִקְלַח־כָּמָרִים ausgefallen zu sein. Im jetzigen Text ist 30b zu kurz. 31 Die vierte und dritte Plage zusammengefasst Ex 817ff. 812. 13. 14. 32. 33 Die siebente Plage, s. Ex 923. 24. — Flammendes Feuer ist das den Hagelschlag begleitende Gewitter. 33 In נִקְלַח ist nach v. 36 und 7847 nicht der Hagel sondern Jahve Subjekt. 34. 35 Die achte Plage Ex 105—6. 12—15 Ps 7846.



- <sup>36</sup>Er schlug alle Erstgeburt in ihrem Lande,  
den Erstling einer jeden Manneskraft;  
<sup>37</sup>Und führte sie aus mit Silber und Gold,  
kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.  
<sup>38</sup>Ägypten freute sich über ihren Auszug,  
denn Schrecken vor ihnen hatte sie befallen.  
<sup>39</sup>Er breitete Gewölk als [Schutz-]Decke aus,  
und Feuer, bei Nacht zu leuchten.  
<sup>40</sup>'Sie forderten', da brachte er Wachteln  
und sättigte sie mit Himmelsbrot.  
<sup>41</sup>Er tat den Felsen auf, dass Wasser flossen,  
in der Wüste rannen als ein Strom.  
<sup>42</sup>Denn er gedachte seines heiligen Worts  
an Abraham, seinen Knecht.  
<sup>43</sup>So führte er sein Volk unter Freuden aus,  
unter Jubel seine Erwählten,  
<sup>44</sup>Und gab ihnen die Länder der Heiden;  
den Erwerb der Nationen nahmen sie in Besitz,  
<sup>45</sup>Auf dass sie seine Rechte halten sollten  
und seine Gesetze bewahren. Halleluja.

106. *Jahves Gnade und Israels Undank.*

<sup>1</sup> Halleluja.

Danket Jahve, denn er ist freundlich,  
denn ewig währt seine Gnade.

**36** Die zehnte Plage nach Ex 11 ff. 12<sup>29ff.</sup>, vgl. Ps 78<sup>51</sup>. **37** Beide Suffixe gehn auf das Volk. — »Silber und Gold« nach Ex 12<sup>35.36</sup>. — כֶּסֶף וְזָהָב wie Jes 5<sup>27</sup>. **38** Nach Ex 12<sup>31-33</sup>. **39 ff.** Die Wunder während des Wüstenzuges. **39** Nach Ex 14<sup>19.20</sup>. **40** Alle Verss. lasen מַנְיָהּ. Das ך fiel bei folgendem ך versehentlich aus. — »Himmelsbrot« nach 78<sup>24</sup>; es ist das Manna Ex 16<sup>4.13</sup>. **41** Ex 17<sup>6</sup> Num 20<sup>11</sup> Ps 78<sup>20</sup>. **42** Der Dichter kehrt abschliessend zu seinem Thema v. 8 zurück. Alle im vorhergehenden genannten Wunderthaten waren veranlasst durch die Verheissung Gottes an Abraham. — אֵת אַבְרָהָם ist abhängig von דָּבַר קְדָשׁוֹ nach Ex 2<sup>24</sup>. הָדָר = בְּרִיָּה wie v. 8. **43** וַיִּזְכֹּר G-K 74<sup>1</sup>. **44** עֵצֵל = רִיזָה 78<sup>46</sup>. Vgl. Dtn 6<sup>10.11</sup>. **45** Der Zweck der Verleihung Kanaans, womit zugleich die Bedingung des ungestörten Genusses genannt ist, vgl. Dtn 31<sup>20</sup>. — הַלְלוּיָהּ fehlt bei LXX Syr.

106

Das Thema des Psalms wird v. 6 ausgesprochen; er enthält ein Bussgebet. Jahves unaussprechliche Wohltaten an den Vätern lassen ihre Treulosigkeit und Widerspenstigkeit während des Wüstenzuges (v. 7—33) und in Kanaan (v. 34—43) in grellem Licht erscheinen. Mit ihnen bildet die gegenwärtige Generation eine ideelle Einheit. Möge Jahve sich auch ihrer erbarmen, wie er einst den Vätern gnädig war, trotz ihrer Sünden. — Aus v. 47 folgt, dass der Psalm gedichtet wurde, als Israel unter die Völker zerstreut war, also in der exilischen und nachexilischen Zeit; da aber v. 47. 48 vom Chroniker I Chr 16<sup>35.36</sup> verwendet werden, so muss der Psalm früher sein als c. 330; vgl. indessen zu Ps 105.

Metrum: Doppeldreier; v. 4. 20. 48 Sechser; 5a einfacher Dreier; v. 6. 12. 30. 33. 35 Fünfer.

1 Den Eingang bildet ein seit alter Zeit (Jer 33<sup>11</sup>) im Gottesdienst verwendeter Liedervers, ein liturgischer Introitus wie 107<sup>1</sup> 118<sup>1</sup> 136<sup>1</sup> I Chr 16<sup>34</sup>. — הַלְלוּיָהּ fehlt bei LXX Syr. 2. 3 Die Gnade Jahves und seine Grosstaten mit Worten ausreichend würdig

- <sup>2</sup> Wer kann die Machttaten Jahves ausreden?  
all seinen Ruhm verkünden?
- <sup>3</sup> Heil denen, die das Recht beachten,  
die Gerechtigkeit üben zu jeder Zeit.
- <sup>4</sup> Gedenke mein, Jahve, in der Huld gegen dein Volk; such mich heim  
[mit deiner Hülfe,
- <sup>5</sup> Auf dass ich mich weide am Glück deiner Auserwählten,  
Mich der Freude deines Volkes erfreue,  
mit deinem Erbteil mich rühme.
- <sup>6</sup> Wir haben gesündigt samt unsern Vätern,  
wir haben gefehlt, gefrevelt.
- <sup>7</sup> Unsere Väter in Ägypten begriffen deine Wunder nicht,  
Gedachten nicht der Menge deiner 'Gnade',  
und empörten sich 'wider den Höchsten' am Schilfmeer.
- <sup>8</sup> Er aber rettete sie um seines Namens willen,  
um seine Macht kund zu tun;
- <sup>9</sup> Er bedräute das Schilfmeer, da ward es trocken,  
und führte sie durch die Tiefen wie durch eine Trift.

zu preisen, ist niemand imstande. Glückliche die, welche ihn durch ihren Wandel preisen!  $\text{נִשְׁבַּח}$  ist inkorrekte Schreibung für  $\text{נִשְׁבָּח}$ . — Zu v. 3 bildet v. 6 den Gegensatz. Die dazwischen liegenden Verse 4. 5 hält Bickell für die private Bitte eines Lesers, die er am Rande seines Exemplars verzeichnete. Wenn die Verse ursprünglich sind, was zu bezweifeln kein genügender Anlass vorliegt, so ist auch hier die Gemeinde das Subjekt, oder genauer die gegenwärtige Generation, die sich von dem Volk, sofern es der Geschichte angehört, unterscheidet. LXX Aq. Sym. Theod. Quinta Sexta haben  $\mu\eta\iota\sigma\theta\eta\iota\tau\iota\ \eta\mu\omega\acute{\nu}$ , und ebenso LXX (die übrigen fehlen) bei  $\text{בְּרִינָה}$  das Pluralsuffix. Hier. Syr. Targ. haben den Singular. 4  $\text{עַמִּי}$  neben  $\text{בְּרִינָה}$  ist Genetiv des Objekts. —  $\text{בְּרִינָה}$  übersetzt Hier. *in repropitiacione (populi tui)*, also: indem du dich deinem Volk wieder gnädig zuwendest: LXX  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\upsilon\delta\omicron\lambda\iota\varsigma\ (\tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\upsilon)$ , d. i. gemäss der Huld, die du deinem Volk alle Zeit erwiesen hast. —  $\text{בְּרִינָה}$  wie 85. 5 Die Infinitive mit  $\text{לֵךְ}$  nennen den Erfolg der göttlichen Heimsuchung.  $\text{לֵךְ}$  wie z. B. Jer 2932. — Die Auserwählten Jahves sind die Israeliten; ebenso sein Erbteil Dtn 929. —  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  vom isracl. Volk wie Zph 29. Worin die Freude, die der Sänger erbittet, bestehn wird, führt v. 47 weiter ans. 6 Indem die Gemeinde ihre Sünden offen bekennt, erkennt sie damit an, dass sie die erbetene göttliche Hülfe nicht verdient hat, sondern dass diese ein Guadengeschenk ist. Das  $\text{עַמִּי}$  wird im weiteren Verlauf des Psalms ausgeführt. Das Sündenbekenntnis erinnert an IReg 847, von wo es entnommen zu sein scheint. 7ff. Hier beginnt der Rückblick auf die Undankbarkeit der von Jahve begnadeten Väter, die sich zunächst beim Auszug aus Ägypten zeigte (bis v. 12). 7 In 7a ist das Metrum nicht in Ordnung; vielleicht steckt ein Sechser in dem Glied. — Statt des Plurals  $\text{הַכְּרִיבִים}$  (so Syr.) lasen LXX Aq. Hier. Targ. den Singular  $\text{הַכְּרִיבִי}$ , der somit besser bezeugt ist. — Den überlieferten Text in 7c bezeugen Quinta Hier. Targ. Syr. (bei letzterem ist  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  statt  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  zu lesen). Das Versglied enthält aber drei auffallende Erscheinungen.  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  wird sonst meistens mit dem Akkusativ konstruiert (doch vgl. v. 43); die Wiederholung von  $\text{עַמִּי}$  ist, da der Begriff nicht betont ist, unmotiviert; endlich befremdet der Wechsel der Präpositionen  $\text{לֵךְ}$  und  $\text{בְּ}$ . Jo 48 darf für letzteres nicht verglichen werden, da hier zu übersetzen ist: »den Sabäern, zu einem fremden Volke hins«. Nach der Überlieferung bei Field hat Aq.  $\text{עַמִּי}$ , Sym.  $\text{עַמִּי}$   $\text{לֵךְ}$  ausgelassen; jedoch ist diese Überlieferung vielleicht ungenau. LXX  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\lambda\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \xi\rho\nu\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta$  sprachen aus  $\text{עַמִּי}$ . In dieser Form ist diese Lesart freilich nicht zu gebrauchen, da  $\text{עַמִּי}$  hier nicht mit  $\text{בְּ}$  konstruiert werden kann. Aber die Zusammenziehung der vier Buchstaben  $\text{עַמִּי}$  zu einem Wort führt auf die richtige Fährte. Lies mit Venema  $\text{עַמִּי}$  nach 7817 ( $\text{עַמִּי}$   $\text{עַמִּי}$ ). Das  $\text{עַמִּי}$  des Textes statt des ur-

- <sup>10</sup>So errettete er sie aus des Widersachers Hand  
und erlöste sie aus der Hand des Feindes.
- <sup>11</sup>Die Wasser bedeckten ihre Bedränger;  
nicht einer von ihnen blieb übrig.  
<sup>12</sup>Da glaubten sie seinen Worten,  
sangen seinen Ruhm.
- <sup>13</sup>Schnell vergassen sie seine Taten,  
warteten nicht auf seinen Plan,
- <sup>14</sup>Denn ihr Gelüst regte sich in der Wüste,  
und sie versuchten Gott in der Einöde.
- <sup>15</sup>Und er gab ihnen, was sie beehrten,  
und sandte ihnen die Seuche.
- <sup>16</sup>Dann wurden sie eifersüchtig auf Moses im Lager,  
auf Aaron, den Heiligen Jahves.
- <sup>17</sup>Die Erde tat sich auf und verschlang Dathan  
und deckte die Rotte Abirams zu,
- <sup>18</sup>Und Feuer ergriff ihre Rotte,  
die Flamme verbrannte die Frevler.
- <sup>19</sup>Sie machten ein Kalb am Horeb  
und beugten sich vor einem Gussbild,
- <sup>20</sup>Und vertauschten ihren Ruhm mit dem Bilde eines Stiers, der Gras frisst.
- <sup>21</sup>Sie vergassen Gott, ihren Retter,  
der Grosses in Ägypten getan,

sprünglichen ך beruht auf einem Gehörfehler, indem der folgende Lippenbuchstabe ם die Aussprache des ך der eines ם ähnlich machte. Ähnlich ist Jes 35<sup>1</sup> ךׁׁׁׁ vor folgendem ם zu םׁׁׁׁ geworden, vgl. Dillmann ad. l. — Der Inhalt von 7c geht auf Ex 14<sup>11f.</sup> zurück. — Die Ausdrücke in 9b sind aus Jes 63<sup>13</sup> entnommen. 12 ךׁׁׁׁׁׁ aus Ex 14<sup>13</sup>. — 12b bezieht sich auf das Lied Ex 15. Der Vers dient dazu, gegenüber v. 13 das wankelmütige Verhalten der Israeliten um so mehr hervortreten zu lassen. 13—15 Die sündige Gier des Volks nach Fleisch im Anschluss an Num 11. 13 םׁׁׁׁׁׁ dient zur Umschreibung des Adverbs nach G-K 120g. — In 13b. 14 will der Dichter sagen, dass die Israeliten nicht warteten, bis Jahve aus freien Stücken für sie sorgen werde, sondern durch ihre gierige Ungeduld sündigten; vgl. Num 114. 15b ךׁׁׁ wie Jes 10<sup>16</sup>, eigentlich »das Hinschwinden«, vgl. Sym. ἀτροφίαν, steht hier im allgemeineren Sinne von Krankheit oder Seuche. Das Versglied bezieht sich auf Num 11<sup>20</sup>, wo es heisst, dass das reichliche Fleisch den Israeliten zum Ekel (םׁׁׁׁ) werden soll. Danach übersetzen LXX Syr. (vgl. Luther) im Psalm πλησμονήν für ךׁׁׁ. Der Psalmdichter, der םׁׁׁ »Ekel« seiner Vorlage durch ךׁׁׁ »Seuche« oder »Schwindsucht« ersetzt, scheint ebenso wie der von Ps 78<sup>31</sup> einer midraschartigen Deutung von Num 11<sup>33—35</sup> gefolgt zu sein, indem das hier erwähnte Hinsterben als Folge des zu reichlichen Fleischgenusses angesehen wurde. Diesen Midrasch bezeugen auch LXX zu Num 11<sup>20</sup>, wo sie die Worte םׁׁׁׁ םׁׁׁׁ ךׁׁׁׁ über- setzen: καὶ ἔσται ὑμῖν εἰς χολερίν (Cholera), was Theodoret erläutert: ἡ γὰρ ἀδηφασία τὴν νόσον ἐπήγαγε, καὶ πολλοῖς τὸν θάνατον ἢ θείλατος πληγή. — םׁׁׁׁׁ bezeichnet wie 105<sup>18</sup> die Person mit Einschluss des Körpers; man könnte übersetzen: »in den Leib«. 16—18 Die Empörung gegen Moses und Aaron nach Num 16. — Der »Heilige Jahves« heisst Aaron, weil er aus dem Volke zum Priestertum ausgesondert und Jahve angeeignet war. 17 םׁׁׁׁׁ steht poetisch für םׁׁׁׁׁׁ; als Objekt ist nach Num 16<sup>32</sup> zu ergänzen םׁׁׁׁׁׁ. — Korah ist unter den Empörern nach Dtn 11<sup>6</sup> nicht genannt. Nach R. Arama bei Qimchi wollte der Dichter seine zeitgenössischen Nachkommen des Korah schonen. 19—23 Die Versündigung durch das goldene Kalb nach Ex 32—34 und Dtn 9<sup>8</sup> (םׁׁׁ). 20 Der Ruhm Israels ist sein Gott, vgl. Dtn 46—s 10<sup>21</sup>. Nach Ochla w'Ochla 168 ist םׁׁׁׁׁ Tiquun Sopherim für ursprüngliches םׁׁׁׁׁ (richtiger םׁׁׁׁׁ), vgl. Röm 1<sup>23</sup> τὴν δόξαν



- <sup>22</sup>Wunderbares im Lande Ham,  
Furchtbares am Schilfmeer.
- <sup>23</sup>Da gedachte er sie zu vertilgen,  
wenn nicht Moses, sein Auserwählter,  
Ihm entgegen in die Bresche getreten wäre,  
seinen Grimm abzuwenden, dass er nicht vertilge.
- <sup>24</sup>Sie verschmähten das wonnige Land,  
glaubten seinem Worte nicht
- <sup>25</sup>Und murrten in ihren Zelten,  
hörten nicht auf die Stimme Jahves.
- <sup>26</sup>Da erhob er seine Hand wider sie,  
sie in der Wüste stürzen zu lassen
- <sup>27</sup>Und ihre Nachkommen unter die Heiden zu 'zersprengen'  
und sie in die Länder zu zerstreuen.
- <sup>28</sup>Sie hingen sich an Baal Peor  
und assen Opfer der Toten
- <sup>29</sup>Und erzürnten ihn durch ihre Taten;  
da brach die Plage unter sie ein.
- <sup>30</sup>Pinehas trat auf und vollzog Gericht,  
da wurde die Plage gehemmt.
- <sup>31</sup>Das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet,  
auf Geschlecht und Geschlecht für ewig.

τοῦ ἀφ' ἁρτίου θεοῦ. Wohl erst auf Grund dieser n.t. Stelle haben LXX im Cod. Alex. und im Sinait. von zweiter Hand, sowie auch Theodoret τὴν δόξαν αὐτοῦ. Die angeblich ursprüngliche Lesart בְּבִירָה stammt aus Jer 21. 23 וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידוֹ ist aus Dtn 9<sup>25</sup> entnommen. Jahve hegte diesen Plan בְּלִבִּי und sprach ihn auch aus. Das Glied ist reichlich kurz. — Das Bild von der Bresche, in die der Held tritt, um den Ansturm des Feindes abzuwehren, stammt aus Ez 22<sup>30</sup>. 24—27 Die Weigerung des Volks, nach Kanaan zu ziehn infolge des Berichtes der Kundschafter nach Num 13. 14. 24 Die Bezeichnung Kanaans als des wonnigen Landes stammt aus Jer 3<sup>19</sup> Zch 7<sup>14</sup>. 25 Vgl. Dtn 12<sup>7</sup>. 26 Jahve erhebt die Hand zum Schwur; Targ. fügt hinzu בַּשְׁבוּרָה; vgl. Dtn 32<sup>40</sup>. — Zu בְּהִיָּה vgl. Num 14<sup>29.32</sup>. 27 וְלִהְיֶינָה fassen LXX Syr. Hier. in demselben Sinne wie in v. 26; dem widerspricht aber der Parallelismus וְלִהְיֶינָה 27 b. Targ. übersetzt daher וְלִהְיֶינָה = *et ut deportari faceret*. Jedoch kommt der Ausdruck בְּהִיָּה sonst nirgend vor. Der Vers findet sich wörtlich wieder Ez 20<sup>23</sup>, nur dass hier וְלִהְיֶינָה statt וְלִהְיֶינָה steht. Letzteres wird daher im Psalm als einfacher Schreibfehler anzusehn sein. 28—31 Die Versündigung durch Teilnahme am moabitischen Götzendienst nach Num 25. 28 וַיִּצְמְדוּ, aus Num 25<sup>3</sup> entnommen, bedeutet »sich anhängen«, in religiösem Sinne, vgl. Targ. וַיִּצְמְדוּ. Die Übersetzung der LXX καὶ ἐτελέσθησαν, Hier. *consecrati sunt* beruht wahrscheinlich auf der Annahme, dass mit diesem Dienst Mysterien und Orgien verbunden waren. — 28b geht auf die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Moabiter Num 25<sup>2</sup>. Die Toten sind die heidnischen Götzen im Gegensatz zu dem lebendigen Gott Israels, Jer 10<sup>10</sup> Jes 8<sup>19</sup> Ps 115<sup>ff.</sup> 29 Lies וַיִּבְרַח וְהָיָה, vgl. 78<sup>58</sup> (Duhm). — במעלליהם übersetzen Aq. Sym. ἐν ταῖς κατατροπήσεσιν αὐτῶν (danach Hier. hier und v. 39 *in studiis suis*), dasselbe Wort, das sie Ez 14<sup>13</sup> für מַעַל »Treubruch« haben; sie lasen also בְּמַעַלְיָהֶם. Aber ein solcher Plural kommt nicht vor. 30 וַיִּבְרַח übersetzen Syr. Targ. »er betete«, eine Bedeutung, die nur dem Hithpael zukommt und zu der Tatsache Num 25<sup>7f.</sup> nicht stimmt. Richtig Hier. *diudicavit*, vgl. ISam 2<sup>25</sup>. LXX καὶ ἐξήλασάτο fassten den Erfolg des Gerichtsvollzuges ins Auge, vgl. Num 25<sup>13</sup> וַיִּבְרַח. 31 Der Eifer des Pinehas für Jahve wird belohnt durch das ihm und seiner Nachkommenschaft für immer zugesprochene Priestertum, Num 25<sup>12.13</sup>. Der Ausdruck וְהָיָה וְהָיָה ist aus Gen 15<sup>6</sup> von der Glaubensgerechtigkeit Abrahams genommen, hier aber auf eine aus dem Glauben entsprungene

- <sup>32</sup>Dann erregten sie den Grimm am Haderwasser;  
da ging es Moses schlecht ihretwegen;  
<sup>33</sup>Denn sie waren widerspenstig gegen seinen Geist,  
und er sprach unbedacht mit seinen Lippen.
- <sup>34</sup>Sie vertilgten die Völker nicht,  
die Jahve ihnen befohlen hatte,  
<sup>35</sup>Sondern liessen sich mit den Heiden ein  
und lernten ihre Werke,
- <sup>36</sup>Und dienten ihren Götzen;  
die wurden ihnen znm Fallstrick.
- <sup>37</sup>Sie opferten ihre Söhne  
und ihre Töchter den Teufeln
- <sup>38</sup>Und vergossen unschuldiges Blut,  
Das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans opferten,  
so dass das Land durch Blutschuld entweiht ward.
- <sup>39</sup>Sie wurden unrein durch ihre Werke  
und hurten in ihren Taten.
- <sup>40</sup>Da entbrannte Jahves Zorn gegen sein Volk,  
und er verabscheute sein Eigentum.
- <sup>41</sup>Er gab sie den Völkern preis,  
und ihre Widersacher herrschten über sie.
- <sup>42</sup>Ihre Feinde bedrängten sie,  
und sie wurden ihrer Hand unterworfen.
- <sup>43</sup>Viele Male rettete er sie,  
sie aber blieben trotzig bei ihrem Plan  
Und wurden erniedrigt durch ihre Sünde.

Tat bezogen. צדקה ist hier seinem Begriff nach bereits nahe verwandt mit dem nachbiblischen זכרה »Verdienst«, worüber zu vergleichen Weber, Synagogale Theologie S. 267 ff.

**32. 33** Das Murren am Haderwasser und die dadurch herbeigeführte Bestrafung auch des Moses nach Num 20<sup>3ff.</sup> **32** Dass es Moses schlecht erging um der Israeliten willen, hat der Dichter aus Dtn 137 32<sup>6</sup> entnommen. Num 20<sup>12</sup> wird als Grund, weswegen Moses das Volk nicht nach Kanaan einführen sollte, sein Unglaube an Jahves Allmacht genannt. Gegen alle andern Zeugen sprach Syr. נָפַרַע aus: »er (Jahve) tat dem Moses Übles an«, vgl. Num 11<sup>11</sup>. **33** Das Subjekt zu המרי könnten die Israeliten sein wie in v. 32a, vgl. 78<sup>40</sup>. Da aber bereits 32b und ebenso wieder 33b von Mosis Vergehn die Rede ist, so wird man mit Raschi und Qimchi המרי besser auf Moses und Aaron beziehn. Der Dichter bezieht sich auf Num 20<sup>10</sup>, wo ebenso wie in den beiden Gliedern des Psalmverses der Plural mit dem Singular wechselt. Das Suffix in ריהו geht demnach nicht auf Moses, dessen Geist die Israeliten betrübt hatten; sondern, wie Targ. (*spiritum sanctum eius*) richtig erläutert, auf Jahve, vgl. Jes 63<sup>10</sup> Num 27<sup>14</sup>. — Die unbedachten Worte Mosis sind die Num 20<sup>10</sup> erwähnten. Die alten Übersetzer haben, weil sie sich scheuten eine Sünde von Moses zu berichten, יבטא unrichtig übersetzt (Hier. *et praecepit* u. ä.). **34—43** Auch nach Kanaan gekommen fuhr das Volk fort, ungehorsam gegen seinen Gott zu sein. Deswegen kam auch hier die Not über sie; Jahve aber rettete sie allezeit. **34** Der Dichter bezieht sich auf das Gebot Ex 23<sup>32f.</sup> 34<sup>11—15</sup>, vgl. Jdc 127.29 22. **35** Zu ויהתירו vgl. Jes 36<sup>8</sup>. **36** Vgl. Ex 23<sup>33</sup> Jdc 23.11—15. **37 שֵׁדִים, nach KAT<sup>3</sup> S. 460f. ein babylon. Lehnwort, ist nach Dtn 32<sup>17</sup> Bezeichnung der heidnischen Götzen, die nicht wirkliche Götter sind; LXX Syr. Targ. Hier. *daemoniis*. **38** Das mittlere Glied, das eine Tautologie zu v. 37 enthält und das Metrum stört, scheint eine erläuternde Glosse zu קָרַם קָרַם zu sein. **39** Für וישמאי lasen LXX (*καὶ ἐμάνθη*, sel. ἡ γῆ) וישמאי. — In 39b denkt der Dichter wieder an den Götzendienst, vgl. Ex 34<sup>15.16</sup> Lev 17<sup>7</sup> 20<sup>5.6</sup>. **43** קָרַם המרה auch JSir 323. — וישמאי במהם ist aus Lev 26<sup>39</sup> וישמאי במהם geflossen, wie wahrscheinlich auch im Psalm zu lesen ist. Das Qal von מכך kommt sonst**





- <sup>2</sup>So mögen die Erlösten Jahves sprechen,  
die er aus der Drangsal erlöst hat
- <sup>3</sup>Und aus den Ländern gesammelt, vom Aufgang und vom Niedergang, vom  
[Norden und vom Meer.
- <sup>4</sup>Sie irrten in der Wüste, in der Öde,  
den Weg zur wohllichen Stadt fanden sie nicht,
- <sup>5</sup>Hungernd und durstend,  
ihre Seele verschmachtete in ihnen.
- <sup>6</sup>Da schrieten sie zu Jahve in ihrer Not,  
er rettete sie aus ihren Ängsten,
- <sup>7</sup>Und führte sie auf geradem Wege,  
zur wohllichen Stadt zu wandern.
- <sup>8</sup>Sie mögen Jahve für seine Gnade danken  
und für seine Wunder an den Menschenkindern;
- <sup>9</sup>Denn er sättigte die lechzende Seele  
und stillte die hungrige Seele mit Labung.

wogegen besonders die Verse 23—32 sprechen, sondern in allen Lebensnöten hat Jahve den Seinen geholfen. An vier Beispielen wird diese Errettung veranschaulicht: an der in der Wüste verirrtten Karawane v. 4—9, an den Gefangnen v. 10—16, den Kranken v. 17—22, den Seefahrern v. 23—32. Diese vier Bilder sind gleichmässig so ausgeführt, dass zunächst die Not geschildert wird; daran schliesst sich die Bitte um Errettung und der Bericht der Gewährung, und endlich folgt die Aufforderung zum Dank. v. 33—42 sind wieder allgemeiner gehalten; sie zeigen, was Israel in der messianischen Zukunft zu erwarten hat. Der Psalm enthält viele Reminiszenzen aus Deuterjesaias und aus Hiob. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er nachexilisch ist. — LXX haben zu Anfang des Psalms הללנו.

Metrum: Doppeldreier; v. 3. 25. 26(?). 37 Sechser.

1—3 Der Eingang richtet sich mit der Aufforderung, Jahve zu danken, an die »Erlösten Jahves«. Dieser Ausdruck ist aus Jes 62<sup>12</sup> entnommen, wo er die aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden Exulanten bezeichnet. Im Psalm ist er im weiteren Sinne gebraucht und bezeichnet hier die aus Gefahren aller Art, wie sie im weiteren Verlauf geschildert werden, Befreiten. 2 Das was die Erlösten sagen sollen, ist die v. 1 vorgespochene Dankesformel. — אֲנִי fassen die Alten als Konkretum (*hostis*). Aber der Gebrauch des Wortes im Kehrverse v. 6. 13 cet. spricht dafür, es mit Aben Esra und Qimchi als Abstraktum zu nehmen wie 106<sup>44</sup>. Zu אֲנִי vgl. 22<sup>21</sup>. 3 Unter dem Meer versteht das Targ., um vier Weltgegenden zu gewinnen, das Süd-Meer, vgl. 72<sup>s</sup>, d. i. der arabische Meerbusen oder der indische Ozean. Aber einfaches אֲנִי bezeichnet als Weltgegend sonst immer den Westen. מִצְפֹּן יָמִים ist eine Reminiszenz aus Jes 49<sup>12</sup>. Wegen dieser doppelten Bezeugung ist die Konjekturen »und vom Süden« abzuweisen. Auch findet sie in den Versionen keine Bestätigung. 4—9 Das erste Beispiel dafür, wie Jahve aus der Not errettet. Die Schilderung bezieht sich nicht auf die in der Not des Exils schmachtenden Israeliten (vgl. Targ.), sondern führt eine Szene vor, die sich in der Wüste immer von neuem wiederholt: die verirrtte und verschmachtende Karawane. Dem Dichter scheint bei seiner Schilderung Job 6<sup>18—20</sup> vorgeschwebt zu haben. 4 Die von den Alten ausser LXX bezeugte Verbindung בִּישִׁימִין דֶּרֶךְ müsste nach G-K 128<sup>f</sup>. erklärt werden »in einer Wüste von einem Wege«, d. i. ein Weg, welcher eine Wüste ist; so Hier. *in deserta via*. LXX (ὁδὸν πόλεως κατοικητηρίου οὐχ εἶδος) und Syr. zogen אֶרֶץ zu 4 b, vgl. v. 7. Das Metrum zeigt, dass LXX Recht haben. — עִיר מִשָּׁב bezeichnet irgend welche Stadt, in der die Verirrten gastliche Aufnahme finden; Hier. *civitatem quae habitaretur*. Der Ausdruck zeigt, dass es sich um wirkliche Karawanen handelt, nicht um die im Exil schmachtenden Israeliten. 5 Das Imperf. תִּחַנְנֶנָּה gegenüber den Perfekten in v. 4 tritt statt der Adjektiva רַעֲבִים und צָמְאִים ein und schildert den Zu-

- 10 Die da sassen in Finsternis und Todesnacht,  
 gefesselt in Elend und Eisen —  
 11 Denn sie hatten Gottes Geboten getrotzt  
 und den Rat des Höchsten verachtet,  
 12 So dass er ihren Mut durch Mühsal beugte,  
 sie strauchelten, und niemand half —  
 13 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,  
 er half ihnen aus ihren Ängsten,  
 14 Führte sie heraus aus Finsternis und Todesnacht  
 und zerriss ihre Bande —  
 15 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken  
 und für seine Wunder an den Menschenkindern;  
 16 Denn er zerbrach die ehernen Pforten  
 und zerschlug die eisernen Riegel.  
 17 Tore, die wegen ihres sündigen Weges  
 und wegen ihrer Schulden geplagt waren —  
 18 Jegliche Speise verabscheute ihre Seele,  
 so dass sie den Toren des Todes nahe waren —  
 19 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,  
 er half ihnen aus ihren Ängsten,  
 20 Sandte sein Wort und heilte sie  
 und befreite 'sie' aus ihren Gräbern.  
 21 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken  
 und für seine Wunder an den Menschenkindern,  
 22 Und mögen Dankopfer opfern  
 und seine Werke mit Jubel erzählen.

stand der Verirrten. 8 יָדָהּ ist mit dem Akkusativ der Sache, für die gedankt wird (הַסֵּהֶה), und dem Dativ des Empfängers des Dankes (לִיהוָה) konstruiert. — Das לָּ in לְבָנֵי אָרֶם fassen LXX (τοῖς υἱοῖς τ. ἀ.) Targ. ebenso wie das in לִיהוָה, also noch abhängig von יָדָהּ. Schwerlich wollte der Dichter auch die Menschen als Empfänger des Danks bezeichnen. Mit Sym. Syr. Hier. (*et mirabilia eius in filios hominum*) verbindet man daher לְבָנֵי אָרֶם besser eng mit יָדָהּ. 10—16 Das zweite Beispiel für die Errettung aus der Not sind die wegen ihrer Sünden im Kerker Schmachenden und von Jahve Befreiten. 10 Das Prädikat zu dem Subjekt יִשְׁבֵּי folgt erst v. 15. — Das Partizip יִשְׁבֵּי geht auf die Vergangenheit. Das Targ. versteht den Ausdruck wieder zu speziell von Zedekias und den vornehmen Israeliten, die nach Babel in die Gefangenschaft geführt waren. Die Ausdrücke in v. 10 sind teils aus Jes 427, teils aus Job 368 entlehnt. 16 Den Ausdruck hat der Dichter aus Jes 452 entnommen, ohne dass jedoch deswegen allein an die Befreiung der exilierten Juden aus Babel zu denken wäre. 17—22 Wie die beiden vorhergehenden Beispiele, so ruht auch dies auf einer Stelle aus Hiob (33 19—26). v. 18 und v. 20 zeigen, dass es sich um Kranke handelt, die aus Todesgefahr gerettet sind. 17 Den überlieferten Text erklärt Aben Esra dahin, dass יִשְׁבֵּי auch von יָדָהּ abhängig ist, אֵילִים also absolut voransteht und v. 19 durch וַיִּזְעַק wieder aufgenommen wird, vgl. v. 10 im Verhältnis zu v. 13. Die Torheit ist im sittlichen Sinn gemeint (vgl. יָדָהּ 141) und ist Ursache der Krankheit wie 386. Olsh. u. a. vermuten für אֵילִים ein Derivat von אֵיל 63 (Wellh. אֵילִים) oder הֵילִים: »die da hinsiechten infolge ihres sündigen Wandels«. Bei den alten Übersetzern findet diese Konjektur keinen Anhalt. — Das Hithpael יִדָּהּ hat hier nach aram. Sprachgebrauch passivische Bedeutung. 20 Das Wort Jahves ist hypostasiert gedacht als ein rettender Engel, vgl. 433 Jes 55 11. — Lies יִשְׁבֵּי. — שְׁדֵי־הַיָּם kann nicht ein Abstraktum (Targ. Hier. *de interitu*) sein, da es Thr 420, der einzigen Stelle, wo es noch vorkommt, die Gruben bezeichnet, in denen das Wild gefangen wird, also ein Plural zu שְׁדֵי. Im Psalm sind die Gräber gemeint, von denen die

- <sup>23</sup> Die sich einschifften auf dem Meer,  
Gewerbe trieben auf grossen Wassern,  
<sup>24</sup> Sie haben Jahves Werke gesehn  
und seine Wunder auf der Tiefe.  
<sup>25</sup> Denn er gebot, da 'entstand' ein Sturmwind, der seine Wellen emportrieb;  
<sup>26</sup> Sie steigen zum Himmel, fahren hinab in die Tiefen, ihre Seele vergeht  
[in Leid.  
<sup>27</sup> Sie tanzen und schwanken wie ein Trunkener,  
und all' ihre Kunst ist zu Ende —  
<sup>28</sup> Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,  
und er führte sie heraus aus ihren Ängsten,  
<sup>29</sup> Er stillte den Sturm zum Säuseln,  
dass 'des Meeres' Wellen sich legten.  
<sup>30</sup> Da freuten sie sich, dass sie ruhig geworden waren,  
und er sie führte zu dem von ihnen begehrten Markt.

Kranken gewissermassen schon verschlungen waren, vgl. 103<sup>4</sup> Job 33 18. 22. 28. 23—32 Die geretteten Seefahrer. Das Targ. bezieht die Stelle auf die Schiffsleute des Jonas. Vielleicht hat dem Dichter Jon 1. 2 vorgeschwebt; aber was er von ihrer Not und Errettung sagt, will er gewiss nicht auf jene allein bezogen wissen, sondern er spricht von allen, die ihr Beruf auf die See treibt. JSir 43<sup>24f.</sup> spielt auf unsere Stelle und auf 104<sup>25f.</sup> an. 23 Der Ausdruck הָקַם הַיָּם, wie Jes 42<sup>10</sup>, erklärt sich nach Jon 1<sup>3</sup> am einfachsten daraus, dass man in das Schiff hinabsteigt. Im Syrischen sagt man: נָהַר בַּאֲלַיָּא oder נָהַר בַּיָּם »er stieg zum Schiff« oder »zum Meer hinab«, Histoire de Mâr Jabalaha p. 49. 53. — Bei מַלְאכָה denkt der Dichter wohl besonders an Handelsgeschäfte, vgl. v. 30. — במים רבים bedeutet gegen alle alten Übersetzer nicht *in aquis multis* sondern »auf grossen Wassern«, nämlich dem Meer. — Über die „Nun inversa“ vor v. 23ff. 40 vgl. Delitzsch und ZATW 1902 S. 57 ff. Sie sollen auf Verrückung der betr. Verse von ihrer ursprünglichen Stelle hindeuten. 24 Die Werke und Wunder, welche die Seefahrer gesehn haben, sind nicht die Naturmerkwürdigkeiten, die der Seemann zu sehn bekommt, sondern die Errettung aus dem im folgenden beschriebenen Sturm. Der Seemann kann von Wundern sagen, wenn er mit dem Leben davongekommen ist. 25 ff. Der Dichter erläutert das v. 24 Gesagte in einer höchst anschaulichen Schilderung. Auf Jahves Geheiss (vgl. 105<sup>31. 34</sup>) erhob sich ein Sturmwind. — Die Hifil-Aussprache נִנְחַמְתִּי scheint zu bedeuten: »er liess einen Wind auftreten«, vgl. Neh 6<sup>7</sup> Dan 11<sup>11</sup>. Aber das synonyme נָקַם hat v. 29 die entgegengesetzte Bedeutung. LXX Hier. (*et surrexit*) sprachen wohl richtig נִנְחַמְתִּי aus wie 33<sup>9</sup>. Über das Verb im Masc. vor dem Femininnomen vgl. G-K 145<sup>o</sup>. — Subjekt zu נִנְחַמְתִּי ist הַיָּם; das Suffix in גַּלְיָי muss wohl mit LXX auf das entfernte הָקַם v. 23 bezogen werden, vgl. Syr. *fluctus maris* (s. zu v. 29). Hgstbg. bezieht es auf Gott, wie 42<sup>8</sup>. LXX (*καὶ ὑψώθη τὰ κύματα αὐτῆς*) Syr. Targ. sprachen aus נִנְחַמְתִּי, vgl. G-K 145<sup>k</sup>; Hier. *et elevavit*. 26 Das Subjekt sind, wie in 27<sup>f.</sup>, die Schiffer selbst, nicht die Wellen, zu denen der Ausdruck יָרְדוּ תְהוֹמוֹת nicht passt. — Die Imperfeka dienen der lebendigen Vergegenwärtigung. — v. 26 hat eine Hebung zu viel; vielleicht ist בִּרְעָה zu streichen. 27 Eine treffende Parallele zu dieser Schilderung bietet die bei Rosenm. u. a. angeführte Stelle aus Ovid, Trist. I 2

*Me miserum, quanti montes voluntur aquarum!*

*Jamjam tacturos sidera summa putes.*

*Quantae diducto subsidunt aequore valles!*

*Jamjam tacturas tartara nigra putes.*

*Rector in incerto est, nec quid fugiatve petatve*

*Invenit, ambiguus ars stupet ipsa malis.*

29 Das Suffix in גַּלְיָי beziehn Hupf. u. a. auf das weit entfernte במים רבים in v. 23, Hgstbg. Del. auf die Seefahrer. Vermutlich ist mit Syr. גַּלְיָי הָקַם zu lesen. LXX Hier.



- <sup>31</sup>Sie mögen Jahve für seine Gnade danken  
und für seine Wunder an den Menschenkindern
- <sup>32</sup>Und ihn in der Volksgemeinde feiern,  
und am Sitz der Alten ihn rühmen. —
- <sup>33</sup>Er wird Ströme zur Wüste machen  
und Kanäle zu dürrer Land,
- <sup>34</sup>Fruchtland zur Salzsteppe,  
wegen der Bosheit derer, die darin wohnen.
- <sup>35</sup>Er wird die Wüste zum Wasserteich machen  
und dürres Land zu Kanälen,
- <sup>36</sup>Und Hungrige daselbst wohnen lassen,  
dass sie eine wohlliche Stadt begründen,
- <sup>37</sup>Und Felder besäen und Weinberge pflanzen, und die geben Frucht Ertrag,
- <sup>38</sup>Er wird sie segnen, dass sie sich sehr mehren,  
und ihres Viehs wird er nicht wenig sein lassen.

übersetzen τὰ κύματα αὐτῆς, Targ. wie die Massora. 30 Subjekt zu יִשְׂרָאֵל sind nach Jon 1uf. die Wellen. — יִשְׂרָאֵל, nur hier, übersetzen LXX Syr. Hier. *portum*, was nur aus dem Zusammenhang geraten ist. Targ. behält das Wort *boi*. Im nachbibl. Hebr. bedeutet es »Stadt« und kommt zugleich als geographischer Eigenname vor (s. Levy). Die ursprüngliche Bedeutung ist »Grosstadt« (assyrl. *mahāzu*); es wird aber im Syrischen auch in der Bedeutung »Kleinstadt« gebraucht, hier etwa »Marktflecken«. Der Dichter greift mit diesem Wort auf יִשְׂרָאֵל v. 23 zurück. Die handeltreibenden Schiffer freuen sich, dass sie bei dem Markt angekommen sind, an dem sie ihre glücklich geretteten Waren austauschen wollen. 33ff. Von der Betrachtung dessen, was Jahve für die Seinen tut und getan hat, wendet sich der Sänger nunmehr noch zu der viel herrlicheren Zukunft, die Israel zu erwarten hat, indem er auf Grund von Deuterjesaias und Hiob ein Gemälde der messianischen Zeit entwirft, in der Israel reich gesegnet, seine Feinde aber gedemütigt werden. Die Kehrverse fallen hier fort. Richtig übersetzt Hieronymus die Imperfakta v. 33—38 und dann wieder v. 40—42 durch das Futur, ebenso Aq. und Sym., soweit sie erhalten sind. Dagegen beziehn LXX Targ. die Verba auf die Vergangenheit. Targ. deutet die Schilderung auf die Dürre zur Zeit Joels und die infolge der Busse des Volks eingetretene Begnadigung. Neuere meinen, es werde erzählt, was die aus dem Exil zurückgekehrten Israeliten erlobt hätten. Aber die wirklichen Verhältnisse bei und nach der Rückkehr entsprachen der hier gegebenen glänzenden Schilderung nicht, und mindestens v. 40 zeigt aufs deutlichste, dass es sich um die Zukunft handelt. Wegen der übrigen Verbalformen vgl. unten. 33 Der Dichter beginnt sein Zukunftsgemälde mit der Schilderung des Gerichts über die feindliche Weltmacht; diese Schilderung dient als Folie für das Israel bevorstehende Glück. Die Farben in 33a sind aus Jes 50<sup>2b</sup>, für 33b aus Jes 35<sup>7a</sup> entlehnt. — Das Jussiv יִפְּצֵן mit Futurbedeutung nach G-K 109k. יִפְּצֵן יָם יָם sind nach dem assyrl. *māšī mī Kanäle* (Cheyne). Der Dichter betrachtet Babel als Repräsentantin der feindlichen Welt. — Für v. 34 scheint die Zerstörung Sodoms und Gomorrhhas die Farben geliefert zu haben (Targ.). Unrichtig bezieht Targ. v. 33. 34 auf das israelitische Land, das wegen der Sünden seiner Bewohner verwüstet wurde wie Sodom. 35 Die Grundstelle Jes 41<sup>18</sup>, aus der dieser Vers entlehnt ist, zeigt, dass יִפְּצֵן auf die Zukunft geht. Auch das wüsteste Land wird in der messianischen Zukunft fruchtbar sein und (v. 36ff.) den Israeliten reichen Ertrag bringen. — 35b hat eine Hebung zu viel. Vielleicht schrieb der Dichter לְיִפְּצֵן יָם statt לְיִפְּצֵן יָם. Das doppelte יָם in v. 35 ist auch stilistisch hässlich. 36 Die Imperfakta consecutiva hier und v. 37. 38 zur Darstellung künftiger Ereignisse in Anlehnung an ein auf die Zukunft bezügliches Imperf. (יִפְּצֵן v. 35) nach G-K 111w. 37 Der Ausdruck פְּרֵי תְבוּאָה »Frucht des [jährlichen] Ertrages« (Hupf.), oder »einzusehender Frucht« (Delitzsch) ist auffallend. Auch Hier. *et facient fruges genimina* befriedigt nicht. Da der Sechser eine Hebung zu viel

- <sup>39</sup>Und werden sie wenig und sinken hin . . .  
 durch den Druck des Unglücks und Grams:  
<sup>40</sup>»Er schüttet Verachtung auf Fürsten  
 und lässt sie irren in unwegsamer Öde.«  
<sup>41</sup>Er wird den Armen aus dem Elend erhöhn  
 und die Geschlechter einer Herde gleich machen.  
<sup>42</sup>Die Frommen werden's sehn und sich freuen,  
 und alle Bosheit hat den Mund verschlossen.  
<sup>43</sup>Wer ist weise? der beachte dies,  
 und merken möge man auf Jahves Gnaden.

### 108. Dank und Bitte.

<sup>1</sup>Ein Lied, ein Psalm von David.

hat, betrachte ich פַּרִי als Variante zu תְּבוֹיָהּ. Subjekt zu וַיַּעַשׂ sind nicht die Menschen, sondern Felder und Weinberge. **39** Die Imperfecta consec. können hier nicht dieselbe Bedeutung haben, wie im vorhergehenden; Sym. Hier. haben das Präteritum. Der Vers ist ein Konzessivsatz, zu dem v. 40, ein Zitat aus Job 12<sup>21a.24b</sup>, den Nachsatz bildet. Israel ist wirklich gering an Zahl geworden und herunter gekommen (וַיִּשְׁתַּחֲוֶה, von שָׁחָה) durch den Druck (וַיִּצְרֶה) der Tyrannei; aber die Wahrheit des angeführten Wortes aus Hiob wird sich in der messianischen Zeit bewähren. — 39a hat eine Hebung zu wenig. **40** Das Partic. פָּזַעַת statt des zu erwartenden Imperfekts פָּזַעַת erklärt sich daraus, dass der Dichter an dem Zitat nichts ändern wollte. LXX sprachen aus פָּזַעַת, Syr. Targ. פָּזַעַת, Hier. dem Sinne nach richtig *effundet*. Unter den Fürsten sind die tyrannischen Bedrücker Israels zu verstehn. — Das Bild 40b besagt, dass die Tyrannen wie ein in der Wüste Verirrter elend umkommen müssen. **41** Der Arme ist Israel. Ebenso sind die Geschlechter (Hier. *familias*) die israelitischen. Das Bild in 41b ist aus Job 21<sup>11</sup> entnommen. **42** Eine Kombination aus Job 22<sup>19</sup> und 5<sup>16</sup>. Die Frommen sind wieder die Israeliten, die Bosheit ist die Bezeichnung der tückischen Feinde Israels. — Das Perf. פָּזַעַת sagt aus, was in der Zukunft geschehn sein wird. **43** Den Schluss hat der Dichter aus dem letzten Verse Hoseas (14<sup>10</sup>) entlehnt. Der weise Israelit wird ein Verständnis haben für das vom Dichter entrollte Zukunftsgemälde und wird die in Aussicht stehenden Gnadenerweisungen Jahves wohl beherzigen. — Für וַיִּתְבוֹיָהּ setzen Syr. Hier. (*et intelletet*) erleichternd den Singular ein.

### 108

Dieser Psalm, der im ersten Teil v. 2—6 ein Danklied ist und freudiges Gottvertraun atmet, im zweiten v. 7—14 unter Berufung auf ein göttliches Orakel flehentlich um Hülfe bittet, ist keine selbständige Dichtung, sondern eine einfache Zusammenstellung von zwei Psalmenfragmenten aus Ps 57 und 60. Ps 108<sup>2—6</sup> ist identisch mit 57<sup>8—12</sup>, 108<sup>7—14</sup> mit 60<sup>7—14</sup>. Dass wirklich Ps 108 durch Zusammenlöten dieser beiden Stücke entstanden ist, nicht umgekehrt die letzteren aus Ps 108 entlehnt sind, folgt daraus, dass 108 als einziger Elohim-Psalme unter lauter Jahve-Psalmen steht, während 57 und 60 den Gebrauch des Gottesnamens Elohim mit den übrigen Psalmen ihrer Umgebung teilen. Der Verfasser hat aus zwei nicht weit voneinander stehenden früheren Psalmen nach ihrer Reihenfolge je die zweite Hälfte herübergenommen (Hitz.). Der Grund für dieses Verfahren kann wohl nur in einem Mangel an eigener Produktionskraft gefunden werden. Schwerer noch ist der Zweck zu erkennen, den der Verfasser bei seiner Zusammenstellung befolgte, da der Inhalt der beiden Teile, erst Dank, dann Bitte, nicht gut zusammen passt. Nach Analogie von Ps 22 u. a. hätte man die umgekehrte Reihenfolge erwarten dürfen. Vermutlich sollte nach der Absicht des Verfassers, der seinen Psalm für den Gemeindegebrauch zusammenstellte, der Dank der

- <sup>2</sup>Mein Herz ist fest, 'Jahve',  
 'mein Herz ist fest'.  
 Ich will singen und spielen;  
 'wach auf', mein Preis.
- <sup>3</sup>Wach auf, du Harfe und Zither,  
 ich will das Morgenrot wecken.
- <sup>4</sup>Ich will dich preisen unter den Völkern, Jahve,  
 'will von dir singen unter den Nationen,
- <sup>5</sup>Dass deine Gnade gross bis über den Himmel ist,  
 und bis zu den Wolken deine Treue.
- <sup>6</sup>Erhebe dich über den Himmel, 'Jahve',  
 und über die ganze Erde deine Herrlichkeit.
- <sup>7</sup>Auf dass deine Lieben gerettet werden  
 hilf mit deiner Rechten, und erhöre mich.
- <sup>8</sup>Jahve hat in seinem Heiligtum geredet:  
 »Ich will frohlocken, will Sichern verteilen,  
 das Tal Sukkoth ausmessen!
- <sup>9</sup>»Mein ist Gilead, 'und' mein ist Manasse,  
 »Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,  
 Juda mein Scepter . . . ;
- <sup>10</sup>»Moab ist mein Waschbecken,  
 »Auf Edom werfe ich meinen Schuh;  
 über Philistää will ich jauchzen«.
- <sup>11</sup>Wer wird mich bringen zur festen Stadt?  
 wer wird mich nach Edom hinführen?
- <sup>12</sup>Hast du, 'Jahve', uns doch verstossen,  
 und ziehst nicht aus, 'Jahve', mit unseren Scharen!
- <sup>13</sup>Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,  
 denn eitel ist Menschenhülfe.
- <sup>14</sup>Mit 'Jahve' werden wir Heldentat vollbringen,  
 und er wird unsere Feinde niedertreten.

ersten Hälfte dazu dienen, Gott um so geneigter zu machen, die Bitte der zweiten Hälfte zu erhören.

Das Zeitalter des Psalms kann nur ein sehr spätes sein; Theod. v. Mops. hat ihn zuerst für einen makkabäischen erklärt.

Die Erklärung des einzelnen ist bereits oben bei 57 und 60 gegeben; hier seien die Varianten noch kurz berührt.

2 Die Worte נָבֵן לְבִי אֱלֹהִים stehn hier nur einmal, obgleich die nachdrückliche Wiederholung 57<sub>8</sub> von schöner Wirkung war und vom Metrum gefordert wird. — אֵה כְבוֹדִי ist hier ein zweites Subjekt zu וְאֶת־פְּרִי: auch mein Preis, d. i. meine Seele, soll singen. Aber das ist frostig. אֵה ist einfach vordorben aus עִירָה 57<sub>9</sub>. 4 Für אֶת־יְהוָה 57<sub>10</sub> heisst es hier יְהוָה, was im Grunde nur eine graphische Variante ist. — וְאֶת־פְּרִי 57<sub>10</sub> rhythmisch besser ohne Kopula. 5 נֶצֶל steht unpassend für צַר 57<sub>11</sub>, da nun in 5b ein niederes Mass genannt ist, wodurch eine Antiklimax hervorgerufen wird. 6 וְעַל 57<sub>12</sub> ohne Kopula. 7 Dieser Vers leitet die folgende Bitte ein: vgl. zu 60<sub>7</sub>. — Das Qere נֶצֶן wird von allen erhaltenen Versionen bezeugt; Baer hat es nach Norzi in den Text aufgenommen. 9 Das zweite לִי ohne Kopula; 60<sub>9</sub> rhythmisch besser וְלִי. 10c vgl. zu 60<sub>10</sub>. 11 Statt וְאֶת־יְהוָה hat 60<sub>11</sub> וְאֶת־יְהוָה. 12 Hinter הֵלֵא hat 60<sub>12</sub> אֶת־הָאֵל.

Der Sänger leidet unter den Verfolgungen grausamer Feinde; er wird von ihnen verhöhnt, bekämpft und besonders verleumdet. Er seinerseits hat ihnen nur Gutes und



109. *Gegen unbarmherzige Feinde.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von David ein Gesang.

Gott meines Ruhmens, schweige nicht;

<sup>2</sup>Denn 'gottlosen' Mund und trügerischen Mund tun sie auf wider mich,  
Reden mit mir mit Lügenzunge,

Liebes erwiesen und für sie gebetet. Wegen dieses ihres Verhaltens ruft er Gottes Strafe und Fluch auf sie herab, während er für sich selbst um Erbarmen fleht. In der Gewissheit der Erhörung schliesst er endlich mit einem Preis Jahves.

Ob der Psalm persönliche Verhältnisse oder die der Gemeinde widerspiegelt, lässt sich mit Gewissheit nicht ausmachen. Dass ein einzelner Israelit einem Gegner Verwünschungen wie die vorliegenden ins Gesicht schleudern konnte, zeigt Am 7.17. Aber die Verwandtschaft des Psalms mit dem 69. macht es wahrscheinlich, dass die unterdrückte und gequälte Gemeinde redet.

Während der Feind bald (v. 2—5. 25) als eine Mehrzahl, bald (v. 6 ff.) als ein einzelner auftritt, redet allerdings der Sänger von sich stets im Singular, jedoch hat dies an andern Gemeindeliedern z. B. Ps 100 eine Analogie; es erklärt sich daraus, dass Israels *עֲבָדֵי יְהוָה* (v. 28) vorgestellt ist.

Als die Gegner betrachtet Theod. v. Mops. Antiochus Epiphanes und die abtrünnigen Israeliten seiner Zeit. Olsh. denkt an die Zeit, wo Alkimos so verderblich im Lande waltete I Mak 7.8—25.9.1—27.50 ff. Die Klage über Verleumdung und der Hinweis auf die mit Undank vergoldenen Liebeserweisungen v. 4 f. zeigen, dass der Sänger Volksgenossen im Auge hat. Auf ähnliche Verhältnisse, wie die im Psalm vorausgesetzten, lässt Jes 65.15.66.5 schliessen. Cheyne weist sowohl diese Kapitel wie den Psalm der Zeit des Nchemias zu und ist geneigt, unter dem einzelnen Feinde Sanballat zu verstehen. Die Sprache weist den Psalm in junge Zeit, s. zu v. 8; jedenfalls ist er nachexilisch.

Eine schlagende Parallele zu den Verwünschungen unsres Psalms bietet der vierte der sogenannten Psalmen Salomos; vgl. 16 ff. (nach Wellh.s Übersetzung):

Möge deine Ächtung, Herr, sein Teil werden, sein Ausgang in Stöhnen und sein Eingang in Fluch! || 17 In Weh und Not und Mangel sein Leben, sein Schlaf in Qualen und sein Erwachen in Ängsten. || 18 Es fliehe der Schlaf von seinen Lidern in der Nacht, es versagen ihm die Arme schmachvoll zu jedem Werke! || 19 Mit leeren Händen komme er heim, und sein Haus leide Mangel an allem, was den Hunger stillt. || 20 Vereinsamt und kinderlos sei sein Alter, bis er fortgerafft wird. || 21 Möge der Leib der Menschenknechte von den Tieren zerrissen werden, und die Gebeine der Frevler ehrlos vor der Sonne bleichen! || 22 Mögen die Raben die Augen der Frevler aushacken, 23 weil sie vieler Leute Häuser schmachvoll verödet und in ihrer Wut zersprengt haben. || 24 Gottes gedachten sie nicht und fürchteten Gott nicht in alle diesem, || 25 sonderu sie reizten Gott und ärgerten ihn. || Er rotte sie aus dem Lande, weil sie harmloser Leute Leben mit Trug verrieten.

Metrum: v. 6—8. 11—15. 16bc. 19. 20. 22. 24. 25. 27. 29—31 Doppeldreier; v. 2a. 10. 16a. 21a Sechser; v. 3. 4. 5ab. 9. 17bc. 18bc. 23. 26 Fünfer; v. 1b. 2b. 5c. 17a. 18a. 21b Dreier. Der einzige Doppelvierer v. 28 ist sehr auffallend und jedenfalls in dieser Form wohl nicht ursprünglich. 11a scheint zu lang zu sein.

1—5 Den Eingang bildet die Bitte an Gott, nicht länger schweigend zuzusehn bei der herrschenden Gottlosigkeit, und eine Klage über den Uudank der Gegner. 1 LXX Theod. (*ὁ θεός, τὴν αἰνεσίαν μου μὴ παρασιωπήσης*) sprachen *הַלְלוּ* aus; aber abgeschn davon, dass es *הַלְלוּ* heissen müsste, ist der Psalm keine *הַלְלוּ*. Luther nach Targ. »Gott mein Ruhm« fasst *הַלְלוּ* als einen Genetiv der Apposition auf, vgl. Dtn 10.21 Jer 17.14. Nach Aq. Sym. (*θεὸς ἐξ ὑμνήσεως μου*) nennt der Dichter Gott so, weil dieser von der Gemeinde beständig gepriesen wird, vgl. 71.6. 2 Die Aussprache *עָוָו* befolgten bereits

- <sup>3</sup>Und mit Worten des Hasses umgeben sie mich  
und bekämpfen mich ohne Grund.
- <sup>4</sup>Für meine Liebe befehlen sie mich,  
und ich bin [doch ganz] Gebet.
- <sup>5</sup>Sie 'vergelt' mir Böses  
anstatt des Guten  
Und Hass für meine Liebe.
- <sup>6</sup>Bestelle einen Gottlosen wider ihn,  
und ein Ankläger stehe zu seiner Rechten.
- <sup>7</sup>Aus dem Gericht gehe er als Schuldiger hervor,  
und sein Gebet werde zur Sünde.
- <sup>8</sup>Seiner Tage seien wenige,  
seine Habe nehme ein anderer.
- <sup>9</sup>Seine Kinder sollen zu Waisen werden,  
und sein Weib zur Witwe.
- <sup>10</sup>Unstät mögen umherziehn seine Kinder und betteln, 'verscheucht werden'  
[aus ihren Trümmern.]
- <sup>11</sup>Ein Wucherer lege all seiner Habe Schlingen,  
und Fremde sollen sein Erworbenes plündern.
- <sup>12</sup>Er finde niemand, der Nachsicht mit ihm übt,  
und niemand erbarme sich seiner Waisen.
- <sup>13</sup>Seine Nachkommenschaft sei für die Vertilgung [bestimmt],  
im zweiten Glied erlösche ihr Name.

die Versionen (*os impii*). Bar Hebr. versteht darunter Antiochus Epiphanes. Auch die Punktatoren und Übersetzer scheinen an eine bestimmte Person gedacht zu haben. Neben  $\text{הַיְצִיִּי}$  wird aber der Dichter  $\text{עֲשֵׂה}$  beabsichtigt haben. — Zu  $\text{לְשׂוֹן הַבֵּרִי}$  vgl. G-K 117s.

4 Die Konstruktion  $\text{וְאֵינִי מִלֵּבָב}$  wie 1207. Der folgende Vers zeigt, dass das Gebet zum Besten der Gegner gesprochen wurde, vgl. 3513. 5 Die Texteslesart  $\text{וְיִשְׂמוּ}$  würde heissen: »sie legten mir wie eine Last auf Böses«; vermutlich ist mit dem Syrer zu lesen  $\text{וְיִשְׂבוּ}$ ; vgl. 4016. 5c ist fast identisch mit 4a. 6 ff. Die Gemeinde ruft nunmehr auf ihren oder ihre Gegner eine Reihe von Verwünschungen herab, welche zeigen, dass das beliebte arabische *la'anahu-llahu* »Gott soll ihn verfluchen« auch im alten Israel nicht unbekannt war. — In v. 6. 7 liegt die Vorstellung einer Gerichtsszene zu Grunde, in welcher der Feind des Sängers verurteilt wird. Der  $\text{עֲשֵׂה}$  6a ist identisch mit dem  $\text{עֲשֵׂה}$  6b; letzterer ist nicht der *Satan*, sondern der Ankläger vor Gericht, der nach Zch 31 zur Rechten des Angeklagten steht; Hier. im Kom. erklärt *criminator*.  $\text{עֲשֵׂה}$  und  $\text{עֲשֵׂה}$  bilden einen einzigen Begriff und sind nur rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt. 7  $\text{עֲשֵׂה}$  bedeutet hier, anders als v. 6, der Verurteilte, vgl. 3733  $\text{עֲשֵׂה}$ ; richtig LXX Syr. Targ. Hier. *condemnatus*. — In 7b ist vorausgesetzt, dass der Verurteilte um Gnade fleht, und zwar zu Gott, an den allein eine  $\text{עֲשֵׂה}$  gerichtet werden kann. Dies durch die Not erpresste Gebet soll nicht nur keine Erhörung finden, sondern sogar, als das eines Gottlosen, als Sünde gerechnet werden, vgl. Prv 289. 8 Der Plural  $\text{עֲשֵׂה}$  ist späthebräisch, nur noch Koh 51. In älterer Zeit wird  $\text{עֲשֵׂה}$ , weil Substantiv, auch bei pluralischem Nomen nur im Singular gebraucht. —  $\text{עֲשֵׂה}$  verstehn LXX Hier. (*την επισκοπήν αυτού*) Raschi (*prévostie*) als Amt, vgl. Akt 120. Man müsste dann annehmen, dass der eine Hauptgegner der Gemeinde eine hervorragende öffentliche Stellung einnahm, vgl. Jes 2215ff. Targ. übersetzt *numerus annorum eius*; aber diese Bedeutung lässt sich nicht belegen. Jes 157 bedeutet  $\text{עֲשֵׂה}$  »das Aufbewahrte, die Habe«, und diese Bedeutung wird bei dem folgenden Bilde der Verarmung auch hier vorzuziehen sein, vgl. 4911. 10 Die Texteslesart  $\text{עֲשֵׂה}$  würde heissen: »und sie mögen suchen«, nämlich Brot, »fern von ihren Trümmern«. Aber  $\text{עֲשֵׂה}$  konnte kaum entbehrt werden. Nach LXX *ἐκβληθήσονται* (ohne *καί*) ist zu lesen  $\text{עֲשֵׂה}$  Ex 1239. — »Aus ihren Rninen« ist kurzer Ansdruck für:

- <sup>14</sup>Gedacht werde der Schuld seiner Väter bei Jahve,  
und seiner Mutter Sünde werde nicht gelöscht;
- <sup>15</sup>Stets seien sie Jahve gegenwärtig,  
und er vertilge ihr Gedächtnis von der Erde,
- <sup>16</sup>Deswegen weil er nicht daran dachte, Liebe zu erweisen,  
Und einen elenden und armen Mann verfolgte  
und den, der ins Herz 'getroffen', um zu morden.  
<sup>17</sup>Er liebte den Fluch, 'so mög' er ihn treffen',  
Er verschmähte den Segen,  
'so bleib' er ihm fern'.  
<sup>18</sup>Er zog den Fluch an wie sein Hemd,  
'So mög' er' wie Wasser dringen in seinen Leib,  
und wie Öl in seine Glieder.
- <sup>19</sup>Er sei ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt,  
und wie ein Gürtel, den er stets umbindet.
- <sup>20</sup>Das sei der Lohn meiner Widersacher von Jahve,  
und derer, die Böses gegen mich reden.
- <sup>21</sup>Du aber, Jahve, Herr, verfare mit mir um deines Namens willen,  
'Nach der Güte' deiner Gnade errette mich;
- <sup>22</sup>Denn ich bin elend und arm,  
und mein Herz 'windet sich' in meiner Brust.

»aus ihren Häusern, die nun zu Ruinen werden«. 13 אהרירתי verstehn Syr. Targ. Hier. (*fiat novissimum eius interitus*) vom Ende des Gottlosen. Aber nach dem Parallelismus ist vielmehr die Nachkommenschaft gemeint. Richtig LXX τὰ τέτρα αὐτοῦ. So JSir 163; anders Ps 3737. — In 13b lasen LXX (ἐν γενεῇ μίῃ) בְּדוֹר אֶחָד. — Zu der Form קָמָה (von קָמָה) mit Patach (in Pausa v. 14 mit Qames) vgl. G-K 75y. — Für שָׁמָּה haben LXX Hier. *nomen eius*. Das Pluralsuffix bezieht sich schwerlich auf das Kollektivum אהרירתי, vgl. 15b. 14 Vgl. Ex 205. אֵל יְהוָה scheint aus metrischen Gründen Zusatz zu sein; neben 15a ist es mindestens überflüssig. Ebenso v. 20 מֵאֵת יְהוָה, und v. 21 אֲדִינִי neben יְהוָה. 15 Subjekt zu יְהוָה ist עַן und הַשָּׂמָּה v. 14. — LXX Hier. (*et intereat*) sprachen aus יְהוָה. 16 נִצָּאָה לִבָּב (von נִצָּאָה) wäre »der welcher erschreckten Herzens ist«, vgl. Ez 1322. LXX Hier. haben *compunctum corde*; Aq. Sym. περιληγμένον τῆ καρδίᾳ. Dasselbe Wort hat Aq. Prv 1722 für נִצָּאָה לִבָּב; alle scheinen נִצָּאָה לִבָּב gelesen zu haben. Diese Aussprache dürfte vorzuziehn sein; die Grausamkeit der Feinde tritt darin zu Tage, nicht dass sie einem Verzagten, sondern einem schon halb Toten noch nachstellen, um ihm den Garaus zu machen. Wellh. hält נִצָּאָה für eine Kombination von נִכָּא und נִכָּה. — לְמוֹתָהּ ist abhängig von וַיִּרְדֶּף. Auffallend ist das Fehlen des Suffixes (»um ihn zu morden«). Syr. las לְמִצְרָתָה: »und den, dessen Herz zum Tode betrübt ist«. 17. 18 Die von Syr. Targ. bezougten Imperfecta consecutiva וַיִּבְרַח וַיִּתְרַחַק וַיִּתְבַּח müssten so verstanden werden, dass der Sänger sich im Geiste in die Zukunft versetzt und von hier aus zurückblickt, was dem Frevler widerfahren ist. LXX Hier. (*veniet, elongabitur, ingreditur*) sprachen aus וַיִּתְבַּח, וַיִּתְרַחַק, וַיִּבְרַח. Dass diese Aussprache vom Dichter beabsichtigt war, zeigt der Optativ v. 19. 18 Das erste Bild besagt, dass der Fluch dem Frevler so vertraut war, wie das nächste Kleidungsstück. — Bei dem in den Leib eindringenden Wasser denkt JHM Michaelis an das Fluchwasser Num 522. Das Öl durchdringt die feinsten Poren und gelangt so gewissermassen bis zu den Knochen. 21 ff. Der Sänger kehrt nunmehr zu der Bitte und Klage v. 1—5 zurück; jedoch flechten sich auch wieder Verwünschungen ein. 21b Targ. übersetzt *iuxta bonitatem tuam et misericordiam tuam libera me*; dies setzt voraus מְשִׁיב הַרְדֵּךְ, vgl. 119<sup>124</sup> 257 3120. Da der Parallelismus hierdurch gleichmässiger wird, ist diese Lesart wohl die ursprüngliche. מְשִׁיב entspricht dem לִינֵי in 21a. 22 הִלַּל übersetzen Aq. Hier. *vulneratum est*, vgl. das Adj. הִלַּל. LXX Syr. τετράρακται, dasselbe



- <sup>23</sup>Wie ein Schatten, wenn er sich neigt, lässt man mich dahinfahren,  
ich bin ausgeschüttet wie die Heuschrecken.
- <sup>24</sup>Meine Kniee wanken von Fasten,  
und mein Fleisch schrumpft ein aus Mangel an Öl.
- <sup>25</sup>Und ich bin ihnen ein Hohn geworden;  
seh'n sie mich, so schütteln sie ihr Haupt.
- <sup>26</sup>Hilf mir, Jahve, mein Gott,  
errette mich nach deiner Gnade,
- <sup>27</sup>Und lass sie erkennen, dass dies deine Hand,  
dass du, Jahve, es getan.
- <sup>28</sup>Sie mögen fluchen, du aber wollest segnen;  
'meine Widersacher mögen zu Schanden werden', und dein Knecht freue sich.
- <sup>29</sup>Mögen meine Gegner in Schmach sich hüllen  
und ihre Schande wie einen Talar anzieh'n.
- <sup>30</sup>Ich will Jahve laut mit meinem Munde danken,  
inmitten vieler will ich ihn preisen;
- <sup>31</sup>Denn er steht dem Armen zur Rechten,  
zu helfen gegen die, welche sein Leben verdammen.

Wort wie 555 für יָהִי. Letztere Stelle schwebte dem Dichter vor. 23 Wenn die Schatten sich neigen oder strecken, ist die Sonne gesunken; die Zeit ist nahe, wo die völlige Dunkelheit hereinbricht und sie ganz verschwinden. Ebenso schwindet das Leben des Sängers dahin, vgl. 10212. — Das Nifal נִהְלַכְתִּי weist darauf hin, dass die Ursache des Dahinfahrens von aussen kommt; Hier. *abductus sum*. — 23 b Die Heuschrecke wird sonst vom Winde fortgestossen, Ex 1019 Jo 220, oder von der Sonne verscheucht, Nah 317. Hier heisst es statt dessen, dass sie ausgeschüttet wird, wie aus dem bauschigen Busen, Neh 513. Der Ausdruck ist eigentümlich und lässt sich wohl nur so erklären, dass der Dichter dem personifizierten Winde ein Gewand beilegte, aus dem dieser die Heuschrecken in das Meer schüttet, wo sie dem Untergange geweiht sind. Die Bedeutung »verjagen« hat נִיר nicht. 24 Durch Fasten und Trauer wollte der Sänger Gottes Erbarmen erlangen. נָחַשׁ, im Qal nur hier, übersetzen LXX Sym. Hier. *mutata est*, Targ. פִּתְרָן *macilentata est*. Im nachbibl. Hebr. (s. Levy) bedeutet es »abmagern« (der Ochse magert ab שָׁחַח durch viele Arbeit oder durch eine Wunde). Im Psalm scheint das Zusammenschrumpfen gemeint zu sein. נָחַשׁ ist eigentlich die Haut, vgl. 1026. — מִשְׁחָן übersetzen Targ. und Neuere: »so dass es kein Fett mehr hat«. Dem Parallelismus מִשְׁחָן entspricht besser die Auffassung des Sym. ὑπὸ ἀνηλεϊπίας, eigentlich *absque oleo* (Hier.). Das Salben, bei fröhlichen Anlässen vorgenommen 235, wird bei der Trauer unterlassen. 25 a hat eine Hebung zu viel. יָאִי ist auch sachlich überflüssig; die Betonung des »ich« ist nicht gerechtfertigt. Es ist wohl Variante zu יָאִי. 27 וְאֵת und das Suffix in עֲשִׂיהָ beziehn sich auf die erbetene und als bereits gewährt gedachte Hilfe. 28 Bei der Texteslesart קָמָה וְנָבְשָׁה wäre zu übersetzen: »sie standen auf und wurden zu Schanden«, was nicht gut in den Zusammenhang passt, da ja die Bestrafung erst erhofft wird. Lies mit LXX קָמָה וְנָבְשָׁה. 30 Für רִבִּים hat Hier. *populorum*. 31 Zur Rechten des Sängers steht Jahve als Helfer (1105) anstatt des Anklägers, der dem Gegner zur Rechten stehn soll v. 6; vgl. den Wechsel der Präpositionen בְּ und לְ. — שָׁחַח scheint hier die sonst nicht belegbare Bedeutung »zum Tode verurteilen« zu haben. LXX haben τοῦ σωσαι ἐκ τῶν δικαστῶν [leg. δικαστῶν] τῆν ψυχὴν μου, Hier. *a iudicibus animam meam*. Syr. . . . *a iudicibus animam eius*. Die Lesart קָשָׁחַח (das מִשְׁחָח geschrieben sein konnte) ist aber nicht zu gebrauchen, da dies eine zu schwache Bezeichnung der Feinde wäre. Targ. bezeugt den mass. Text. Wellh.: חָשַׁח מִפְּנֵי »vor seinem Widersacher« Job 915.

110. *An den priesterlichen König.*<sup>1</sup> Von David; ein Psalm.

So spricht Jahve zu meinem Herrn:

»Setze dich zu meiner Rechten,

»Auf dass ich deine Feinde lege  
zum Schemel deiner Füße.«

## 110

Ein göttliches Orakel verkündet dem im Psalm Gefeierten das Sitzen zur Rechten Jahves, willigen Gehorsam des Volks, priesterliche Würde mit der königlichen vereint und Sieg über die heidnischen Völker. Den Mittelpunkt bildet die Verbindung der priesterlichen Würde mit der königlichen. Fehlte v. 4, so würde das Lied auf jeden israelitischen König passen, von dem man beim Antritt seiner Regierung tapfere Taten erwartete. Ein König dagegen, der zugleich Priester gewesen wäre, ist, wenigstens in der älteren und mittleren israelitischen Geschichte nicht bekannt. Allerdings hat David, auf den Ewald den Psalm deutet, gelegentlich als Priester fungiert, vgl. II Sam 6<sup>14</sup>. 17. 18, und seine Söhne waren Priester II Sam 8<sup>18</sup>. Nirgends aber ist gesagt, dass er durch göttlichen Schwur zum Priester eingesetzt, und dass er es erst bei der II Sam 6<sup>14</sup> erzählten Einholung der Bundeslade wurde. Vielmehr hat er diese Funktionen als ein altes fürstliches Vorrecht ausgeübt. Noch weniger passen die Aussagen des Psalms auf Uzzia (de Wette), der einmal die alten priesterlichen Rechte des Königtums wieder geltend machen wollte, II Chr 26<sup>16ff</sup>. Deswegen bezieht Hitzig den Psalm auf einen der Makkabäer, die in der Tat die weltliche Gewalt mit der priesterlichen Würde vereinten. Bestehend ist die Deutung auf Jonathan. Dieser wurde nach dem Tode seines Bruders Judas zum Führer (*ἄρχων καὶ ἡγούμενος* = שׂוֹפֵר) erwählt, um den Krieg gegen die Syrer zu führen, I Mak 9<sup>30f</sup>. Später wurde er von Alexander Balas zum Hohenpriester ernannt und mit Purpur und Krone bekleidet. Als solcher sammelte er ein Heer und brachte viel Kriegsrüstung zusammen, I Mak 10<sup>20f</sup>. Der Psalm würde, wenn diese Beziehung richtig, auf die Annahme des Pontifikats durch Jonathan gehen und im Jahre 151 v. Chr. gedichtet sein. Dass Jonathan nicht König sondern *Nasi* war, verschlägt nicht allzuviel, denn auch im Psalm ist der Königstitel nicht gebraucht. Auch verdient Beachtung, dass sich kein Hinweis auf davidische Abstammung des Gefeierten im Psalm findet. קֹהֵן v. 4 kann zweifelsohne Hoherpriester bedeuten. Bei Jonathan wie bei dem im Psalm Gefeierten war die weltliche Gewalt das Primäre, die hohepriesterliche Würde das Hinzukommende. Als Hoherpriester endlich traf Jonathan seine kriegerischen Zurüstungen, vgl. im Psalm zu v. 5. S. auch noch ZATW 1901 S. 79f. Trotz alledem macht auch diese Deutung Schwierigkeit. Graetz hat richtig gesehen, dass nach dem unmissverständlichen Texte von v. 2 die angeredete Persönlichkeit noch nicht Fürst war, sondern es erst werden sollte. Jonathan aber war bereits längere Zeit *Nasi*, als ihm die Hohepriesterwürde übertragen wurde. Auf seine Tätigkeit, die er als Hoherpriester entfalten würde, lassen sich aber die Aussagen von v. 1. 2 wegen der Vergleichung mit Melchisedek nicht beziehen. Das kraftvolle Scepter in der Hand des Gefeierten, das Jahve von Zion ausstrecken wird, ist nicht der Aaronstab, sondern das Fürstenscepter. — Cheyne endlich erblickt in dem Psalm eine Verherrlichung Simons, der durch die Vertreibung der Syrer aus der Acra im Jahre 142 das Werk der Befreiung Jerusalems vollendet hatte. Er meint, der Psalm (vgl. v. 4) rechtfertige den Volksbeschluss zu Gunsten Simons I Mak 14<sup>41</sup>: *εὐδόκησαν οἱ Ἰουδαῖοι τοῦ εἶναι Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα*. Aber sollte der Dichter wirklich sein Thema einem vielleicht öffentlich aufgestellten Volksbeschluss entnommen und diesen sodann zu einem göttlichen Schwur umgestempelt haben? Zudem war bei Simon nicht einmal in dem Grade wie bei Jonathan das (Hohe)priestertum etwas Neues, zu der fürstlichen Würde

<sup>2</sup>Dein machtvolles Scepter  
wird Jahve von Zion ausstrecken:  
»Herrsche inmitten deiner Feinde«.

Hinzugekommenes, wie es im Psalm vorausgesetzt ist. Endlich erklärt Willrich (Juden und Griechen S. 70) I Mak 1427—47 für eine Interpolation. — Der Einfall, dass die Anfangsbuchstaben von v. 1b—4 שִׁמְעוּ ein Hinweis auf Simon seien, wird dadurch genügend widerlegt, dass man nach derselben Methode Alexander Jannaeus und seine Frau als Dichterpaaar von Psalm 2 erweisen könnte; s. ZDMG 1903 S. 371f.

Zur Zeit Christi wurde der Psalm unwidersprochen auf den Messias gedeutet Mt 22<sup>41ff.</sup> vgl. 26<sup>28</sup> Act 2<sup>32ff.</sup> 5<sup>31</sup> 7<sup>55f.</sup> Röm 8<sup>34</sup> Eph 1<sup>20</sup> Kol 1<sup>3</sup> I Pt 3<sup>22</sup> Hbr 1<sup>13</sup> 8<sup>1</sup> 10<sup>12ff.</sup> Apk 5<sup>1. 7</sup> 3<sup>21</sup> I Kor 15<sup>24ff.</sup> Hbr 5<sup>5ff.</sup> 7<sup>17—22</sup>. Dieser Deutung folgte bereits der, welcher dem Psalm die Überschrift »von David« gab, denn Davids Herr konnte nur der Messias sein. Noch Saadja und R. Obadja hielten an ihr fest, während die übrigen Rabbinen des Mittelalters und einige frühere sie nur im polemischen Interesse aufgegeben zu haben scheinen.

Ganz ähnlich wie der 110. Psalm wurde nun freilich der 45. von der ganzen alten Kirche und von der Synagoge messianisch gedeutet, und doch liess sich diese Deutung als die vom Dichter beabsichtigte nicht festhalten, obgleich es, ebenso wie bei 110, nicht gelang, die geschichtliche Persönlichkeit nachzuweisen, auf die der Psalm sich ursprünglich bezog. Aber bei 45 liess sich nur der Name des Königs nicht mehr konstatieren; bei 110 gagegen gelingt es nicht, in der Geschichte Israels überhaupt eine Persönlichkeit nachzuweisen, auf die der Psalm auch nur ganz zutreffen könnte. Sodann aber sind die Einwürfe, die bei 110 gegen die messianische Deutung geltend gemacht sind, nicht so unwiderleglich, wie bei 45. Am stärksten pflegt betont zu werden, dass ein gegenwärtiger König angeredet, nicht von einem zukünftigen geweissagt werde. Aber eine Weissagung soll der Psalm nach v. 1 (מָלֵךְ) und v. 2 jedenfalls sein, wenn auch die Erfüllung vielleicht als unmittelbar bevorstehend gedacht ist. Die Anrede an den künftigen Messias findet sich auch Jes 88. Dass der Messias ein Gegenstand der Psalmdichtung sein kann, beweist Ps 132 und die Psalmen Salomos 17. 18<sup>6—10</sup>. Analogieen und Anknüpfungspunkte für das im Psalm gezeichnete Messiasbild fehlen im alten Testament nicht. Nach Jer 30<sup>21</sup> wird der zukünftige Herrscher Israels vor Jahve treten (wie sonst der Priester zum Altar, vgl. Graf ad. l.); und Zacharja 6<sup>13</sup> (vgl. 38) sieht in der Person des zukünftigen Messias die priesterliche Würde mit der königlichen vereint. In einer Zeit, in der das Ansehn des Priestertums immer mehr stieg, war es nur natürlich, dass die priesterliche Funktion in dem Bilde des Messias eine Stelle erhielt. Der Dichter des Psalms scheint sein Messiasbild in Anlehnung an Zacharja entworfen zu haben. Für späte Abfassungszeit spricht schon die Stellung mitten unter gleichfalls späten. Der Dichter hat Genesis 14 gelesen. מְלִיכָה v. 3 ist ein spätes Wort; der Plural מְלִיכִים v. 3 (wenn richtig) vermutlich auch eine junge Bildung; מְלִיכָה v. 4 ist die jüngere Form für מְלִיכָה, vgl. Koh 3<sup>18</sup> 7<sup>14</sup> 8<sup>2</sup>. Der kriegerische Ton des Psalms erklärt sich sehr gut aus der makkabäischen Zeit, in die auch der nahe verwandte Ps 2 mit Wahrscheinlichkeit verlegt wurde.

Metrum: v. 1. 2ab. 4bc. 5 Fünfer. v. 2c. 3a. 4a Dreier; v. 7 Doppeldreier; v. 3b Sechser; v. 6 Doppelvierer.

1 נִאֻם יְהוָה, eigentlich: »das Orakel Jahves«, d. h. das, was Jahve dem Dichter zugerant hat, lautet folgendermassen. Durch diese feierliche Formel kennzeichnet sich der Dichter selbst als Prophet, der einer göttlichen Offenbarung gewürdigt ist. Der direkte Empfänger des Orakels ist nicht der als מְלִיכָה Angeredete, sondern der Dichter, aber natürlich gilt das Orakel jenem. מְלִיכָה steht in seltenerer Weise am Anfang des Satzes, wie Jes 1<sup>24</sup> 56<sup>8</sup> ISam 2<sup>30</sup> Num 24<sup>3f.</sup> 15f. IISam 23<sup>1</sup> Prv 30<sup>1</sup>. Den Inhalt des נִאֻם bildet der ganze Psalm von שִׁמְעוּ לִי an, zunächst jedoch bis v. 3 Ende. Er geht nach



<sup>3</sup>Dein Volk stellt sich dir willig an deinem Heerestage;  
Auf heiligen 'Bergen' aus des Frührots Schoss taut dir deine Jugend.

v. 2 nicht auf schon vorhandene, sondern auf erst kommende Ereignisse. Noch sitzt der Angeredete nicht zur Rechten Jahves; noch waltet sein Scepter nicht in Zion, sondern es wird ihm verheissen, dass Jahve es von Zion ausstrecken wird, nämlich dadurch, dass er es ihm in die Hand gibt. — יָדָךְ wird gebraucht in der Anrede an Höherstehende, Gen 236 33 8 447; besonders in der Anrede an den König I Sam 22 12. Im Psalm ist es der Messias, den der Dichter mit dem Auge des Geistes als vor Gott gegenwärtig schaut. — [שֶׁב לְיְמִינֶיךָ] Der Sitz zur Rechten des Königs ist der höchste Ehrenplatz I Reg 2 19. Zugleich gewährte er bestimmte Rechte. Bei den altarabischen Königen von Hira war der, dem der Sitz zur Rechten zukam, der *Ridf*, der Stellvertreter des Königs und hatte bei Kriegen Anspruch auf den vierten Teil der Beute; vgl. Rosem. und zahlreiche weitere Beispiele bei de Wette. Diesen Platz zur Rechten Jahves soll der im Psalm Gefeierte einnehmen; er wird dadurch als der Stellvertreter Jahves gekennzeichnet. Es geschieht dadurch, dass er den Thron in Jerusalem einnimmt. Dieser ist eigentlich der Thron Jahves I Chr 29 23. Der irdische König, der auf ihm sitzt, wird von Jahve יְמִינֵיךָ יָדָךְ »der Mann, der mir der nächste ist« genannt, Zch 13 7. Somit wird der Gefeierte durch das שֶׁב לְיְמִינֶיךָ zu königlicher Würde erhoben. — Das letzte Versglied nennt den Erfolg des Thronens zur Rechten Jahves: die Feinde sollen dem Messias-König besiegt zu Füßen gelegt werden, so dass sie gleichsam der Schemel sind, auf den er tritt; vgl. Jos 10 24. 25 und die Abbildungen bei Riehm HbA<sup>2</sup> S. 889. Schwerlich will der mit יָדָךְ eingeführte Satz besagen, dass das Thronen zur Rechten aufhören soll, wenn die Feinde unterworfen sein werden (I Kor 15 24—28); יָדָךְ oder יְמִינֵיךָ יָדָךְ (1128) bezeichnet nicht immer den zeitlichen Endpunkt, sondern mehrfach auch das Ziel einer Handlung und bedeutet dann *usque eo, adeo ut, dermassen, dergestalt dass*, wie das entsprechende arab.

حَتَّى und syr. ערמא (vgl. Bernstein, Chrestom. Syr. S. 362), vgl. 1128 Gen 28 15 Dtn 7 24.

— Der gleich hier am Anfang des Psalms und dann wieder am Schluss stark hervortretende kriegerische Zug in dem Messiasbilde hat, abgesehen von Ps 2, eine Parallele an Psalt. Sal. 17 23ff.:

Blicke her, o Herr, und erwecke ihnen ihren König,  
Den Sohn Davids, für die Zeit, die du weisst, o Gott,  
Dass er herrsche über Israel, deinen Knecht.  
Und gürtete ihn mit Kraft,  
Ungerechte Fürsten zu zermalmen,  
Jerusalem von Heiden zu reinigen,  
Die es zertreten mit Vernichtung,  
In Weisheit, in Gerechtigkeit;  
Sünder aus dem Erbe auszustossen,  
Den Übermut von Sündern wie Töpfergeschirr zu zerbrechen;  
Mit eisernem Scepter ihren ganzen Bestand zu zerschmettern;  
Gesetzlose Heiden durch das Wort seines Mundes zu vernichten,  
Dass bei seinem Drohn die Heiden vor seinem Antlitz fliehn;  
Und Sünder zu strafen wegen ihrer Gesinnung.

2 Obwohl in 2a der Dichter, nicht Jahve, den zukünftigen König apostrophiert, gehören doch auch diese Worte mit zu dem Orakel. — In מַטֵּה עֵזְךָ geht das Suffix wie in v. 3 בְּיַד הַיָּדָךְ auf den zusammengesetzten Begriff »Macht scepter«, vgl. Jer 48 17 Ez 19 14; es ist gemeint das machtvolle königliche Scepter, welches das Symbol der Herrschaft ist. Das Ausstrecken des Scepters ist Emblem des Strafvollzuges, vgl. Jes 10 26. 24. Das Scepter ist hier nicht als Hirtenstab, sondern als Werkzeug des Schlagens gedacht. Jahve aber reckt das Scepter aus, weil er selbst der Arm des Königs sein will. — In

<sup>4</sup>Geschworen hat Jahve, er bereut es nicht:  
 »Du bist ein Priester ewiglich  
 nach Melchisedeks Weise«.

2b redet wieder Jahve, der mit diesen Worten seinem Stellvertreter die dauernde Herrschaft sichert. Auch wenn Feinde den König von allen Seiten umgeben, soll er doch siegreich und kraftvoll die Herrschaft über sie ausüben. Der Ausdruck בקרב איבֿיך macht es wahrscheinlich, dass es zur Zeit des Dichters für Israel hiess: »Feinde ringsum«, und dass der Dichter es auch für die messianische Zeit nicht anders erwartete. 3 Die Erwähnung der drohenden Feinde leitet auf den Gedanken, dass das Volk sich seinem zukünftigen Könige willig zum Kampf stellen wird, wie etwa zur Zeit Deboras, Jde 52. 9. — יִקְרָבֶנָּה ist emphatisches Prädikat (G-K 141c) und stärker als יִקְרָבֶנָּה; das Volk ist ganz Freiwilligkeit, vgl. 1094. Auch der Plural statt des Singulars יִקְרָבֶנָּה dient dazu, den Begriff noch zu verstärken, vgl. 6810 494. Dass es sich nicht um freiwillige Opfer des Volks an den König, sondern um willige Heeresfolge handelt, zeigt das folgende בַּיּוֹם הַהוּא, d. i. an dem Tage, an welchem das Heer zum Kampf geführt wird. — 3b Der Gedanke der ersten Vershälfte wird unter einem Bilde wiederholt und weiter ausgemalt. Subjekt ist hier טל יִלְדֶרְךָ; als Prädikat ergänzt sich aus 3a leicht: »fällt dir zu«. Der aus dem Schoss der Morgenröte geborene Tau ist Hos 146 Jes 2619 ein Bild der belebenden Frische. Im Psalm, wo die zum Kriegszug herbeiströmende junge Mannschaft selbst Tau genannt wird, ist das tertium comparationis wohl noch mehr die zahllose Menge, Mch 56. Nach der überlieferten von LXX Aq. Theod. Quinta, Syr. Targ. bestätigten Lesart בְּהַדְרָה erscheint das Heer in heiligem Schmuck. Jedoch bietet diese Lesart grosse Schwierigkeiten. שֵׁשׁ הַהֲדָרָה ist sonst die Priesterkleidung, 969 I Chr 1629 II Chr 2021, mit der auch die anbetenden Engel bekleidet gedacht sind, 292. Wäre es nun auch möglich, dass der Dichter die blinkende Waffenrüstung des messianischen Heeres als heiligen Schmuck bezeichnet hätte, so ist doch der Plural von הַהֲדָרָה ganz singular und kaum erklärlich. Daher wird trotz der schwächeren Bezeugung mit Sym. Hier. und vielen Cod. und Edit. nach 871 בְּהַדְרָה קִישׁ zu lesen sein. Die heiligen Berge sind entweder die Jerusalems (871) oder des heil. Landes. Der Tau auf Bergen wie 1333. — יִשְׁפָּרֶה für יִשְׁפָּרֶה nur hier. Zu der Personifikation vgl. Job 39 3812. 13. — בְּגִלְדֵּי, ein junges Wort, Koh 119f., bedeutet sonst die Jugendzeit, hier als Konkretum die junge Mannschaft. Es ist ein Genetiv der Apposition zu טל. Übrigens stand der Text von 3b in alter Zeit nicht fest. Die meisten Übersetzungen lasen יִשְׁפָּרֶה, und Origenes transkribierte μεσσααρ; LXX lassen טל לך aus und sprachen יִלְדֶרְךָ aus (πρὸ ἑωσφορου ἐγέννησά σε), vgl. JprTh 1882, 656. 4 Der König soll zugleich Priester sein, wie jener alte Priesterkönig Melchisedek Gen 1418. Dies ist ein unabänderlicher göttlicher Beschluss. יִשְׁפָּרֶה entspricht dem יִשְׁפָּרֶה v. 1, ist aber ein noch stärkerer Ausdruck, und erhält zudem noch ein besonderes Gewicht durch das hinzugefügte וְיִלְדֶרְךָ. Die mit der königlichen Würde verbundene priesterliche ist demnach der Schwerpunkt, auf den der Dichter den Nachdruck legt. Dabei ist es freilich auffallend, dass im weiteren Verlauf des Psalms scheinbar nicht die priesterliche, sondern nur die königliche Tätigkeit des Gefeierten ausgemalt wird; doch s. unten zu v. 5. — לְעוֹלָם kann nach I Mak 1441 bedeuten: »für immer« im Sinne einer relativ langen Zeit, deren Endpunkt aber doch abzusehn ist. Wenn aber der Psalm richtig auf den Messias gedeutet ist, so ist vielmehr Jes 96 als Parallele heranzuziehn. Das Priestertum des messianischen Königs soll überhaupt kein Ende nehmen. — [כל הברתי] LXX κατὰ τὴν τάξιν, Hier. secundum ordinem; vgl. Hbr 715 κατὰ τὴν ὁμοίωσιν. Wegen des Chireq compaginis vgl. G-K 901. Das Priestertum nach der Weise Melchisedeks kann nach Gen 14 nur ein solches sein, das zugleich die königliche Würde mit umfasst. Der Gefeierte soll beides in einer Person sein, König und Priester. Worauf sich seine priesterliche Tätigkeit beziehn wird, sagt der Dichter nicht; es kommt ihm nur darauf an, dass die beiden höchsten Würden, die es in Israel

<sup>5</sup>Der Herr zu deiner Rechten

zerschmettert Könige am Tage seines Zorns.

<sup>6</sup>Er wird Gericht halten unter den Völkern, erfüllend mit Leichen,  
zerschmetternd das Haupt auf weitem Gefild.

<sup>7</sup>Aus dem Bache wird er trinken auf dem Wege;  
darum wird er das Haupt erheben.

gab, in der messianischen Zeit nicht mehr auf zwei Personen verteilt, sondern in einer einzigen vereinigt sein sollen. Als Anknüpfungspunkt für diesen Gedanken wird dem Dichter die Weissagung Zeh 612. 13 gedient haben, wo nur übersetzt werden kann: »und er (der Zemach) wird Priester sein auf seinem Throne«, nicht: »und es wird (ausser dem Zemach) ein Priester (vorhanden) sein auf seinem Throne«; s. Köhler ad. l. 5 Die Schilderung der kriegerischen Tätigkeit des Messias wird wieder aufgenommen. Wenn zwischen v. 4 und 5 ein Zusammenhang besteht, und v. 4 nicht völlig abgerissen dastehn soll, muss man annehmen, dass der König als Priester das Heer in den Kampf gegen die Feinde führen wird. So geschah es tatsächlich in makkabäischer Zeit, und nach diesen ihm bekannten Verhältnissen wird der Dichter sein Messiasbild gezeichnet haben. Er erwartet, dass der siegreiche König der Zukunft, wie seine heldenmütigen makkabäischen Zeitgenossen, das Heer als Priester anführen wird. —  $\text{יְהוָה}$  ist nicht, wie Ältere annahmen, der Messias, sondern, wie überall, Jahve, wie auch 17 Codd. Kennicott  $\text{יְהוָה}$  statt  $\text{יְהוָה}$  lesen. Jahve steht im Kampf schützend zur Rechten (16s 1215) des Königs, während er auf dem Throne links von ihm sass v. 2. —  $\text{יָמָּן}$  fassen die Alten als Präteritum an (*percussit*). Aber das Imperfekt  $\text{יָמָּן}$  v. 6, das augenscheinlich die Schilderung von v. 5 fortsetzt, zeigt, dass es Perf. propheticum ist; der Sänger sieht prophetisch die feindlichen Könige bereits zerschmettert und das Feld mit Leichen angefüllt. — Der Zornestag ist der Tag, an dem Jahve durch seinen Schützling über die heidnischen Könige und Völker Gericht halten wird, vgl. 25. 12 Jes 139. 13. —  $\text{בְּלִיָּם}$  ohne Artikel, d. i. Leute, wie hoch sie auch gestellt sein mögen. 6 Subjekt zu  $\text{יָמָּן}$  scheint nach v. 5 Jahve zu sein. Da aber die Aussagen v. 7 nur auf den König passen, so kann auch v. 6 schon von ihm die Rede sein. Gegen Schluss des Psalms verlässt der Dichter die Form der Anrede und spricht von seinem Helden als einem dritten. Das Gericht, das der zweite Melchisedek hält, ist hier ein Strafgericht über die Israel bedrängenden Völker. —  $\text{בְּבָיִם}$  deutet an, dass die Völker, von ihm beschieden, um ihn versammelt sind. —  $\text{מְלֵא}$  fassen alle Alten transitiv. Wellh. vokalisiert  $\text{מְלֵא}$ . Als Objekt wird mit Targ.  $\text{עַל אֶרֶץ רִבָּה}$  aus dem Folgenden zu entnehmen sein.  $\text{מְלֵא}$  ist zweiter Akkus., welcher angibt, womit angefüllt wird, G-K 117 cc. Aq. Sym. Hier. (*implebit valles*) lasen  $\text{מְלֵא}$ . Die Perfekta  $\text{מְלֵא}$  und  $\text{מְלֵא}$  gegenüber dem Imperf.  $\text{יָמָּן}$  sind als verbale Umstandssätze aufzufassen, vgl. G-K 156 d. — Zu  $\text{מִיַּד רֹאשׁ}$  vgl. Hab 313 Ps 6822.  $\text{רֹאשׁ}$  bezeichnet nach diesen Stellen nicht den Führer des feindlichen Heeres, sondern das Haupt jedes Einzelnen, der sich dem Helden auf dem Blachfeld zum Kampf stellt.  $\text{עַל אֶרֶץ רִבָּה}$  gehört hiernach nicht zu  $\text{רֹאשׁ}$ , in welchem Falle es  $\text{לְאֶרֶץ רִבָּה}$  heissen müsste (Num 14), sondern zu  $\text{יָמָּן}$ , vgl. Hier. *in terra multa*. An die Hauptstadt der Ammoniter *Rabbah* (so schon Rabbinen) ist nicht zu denken, da diese keine  $\text{עָרָא}$  war. 7 Die Schlacht, die der Dichter prophetisch geschaut hat, sieht er schon beendet. Aber obgleich die Feinde geschlagen sind, und obgleich der Held durch den Kampf ermüdet ist, stärkt er sich doch durch den erfrischenden Trank (369 Jer 319 II Sam 2315) zur Verfolgung, um sie völlig zu vernichten. —  $\text{בְּבָרֵךְ}$  zieht die Akzentuation richtig nicht zu  $\text{בְּבָרֵךְ}$ , sondern zu  $\text{בְּבָרֵךְ}$ ; auf dem Wege, d. i. auf der Verfolgung wird der Held trinken, und zwar aus dem ersten besten Bach, vgl. Jdc 75. 6. —  $\text{עַל כֵּן}$  bezieht sich nicht ausschliesslich auf den erquickenden Wassertrank, sondern auf die ganzen v. 5—7 geschilderten Vorgänge. Als triumphierender Sieger über alle seine Feinde schreitet der Priester-König orhobenen



## 111. Preis Jahves.

<sup>1</sup> Halleluja

א Ich will Jahve von ganzem Herzen preisen  
ב in der Frommen Kreis und Gemeinde.

<sup>2</sup> ג Gross sind die Werke Jahves,

ד durchforschenswert für alle, die sie lieben.

<sup>3</sup> ה Hoheit und Pracht ist sein Tun,

ו und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.

<sup>4</sup> ז Er hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet;

ח barmherzig und gnädig ist Jahve.

Hauptes einher. — Der Schluss des Psalms hat etwas Abruptes, weswegen mehrere An-  
leger annehmen, dass etwas ausgefallen ist.

## 111 und 112

Diese beiden Psalmen bilden ein eng zusammengehöriges Paar. Während der erste Jahves Herrlichkeit schildert, die in der Geschichte seines Volks zu Tage tritt, preist der zweite das Glück des Frommen in der Weise, dass die Prädikate, die Ps 111 von Jahve ausgesagt waren, im 112. mit sinniger Umbiegung des Sinnes auf den Frommen angewandt werden; vgl. 112<sub>1</sub> mit 111<sub>2</sub>. 112<sub>3</sub> mit 111<sub>3</sub>. 112<sub>4</sub> mit 111<sub>4</sub>. 112<sub>5b</sub> mit 111<sub>7a</sub>. 112<sub>6b</sub> mit 111<sub>4a. 10c</sub>. 112<sub>8a</sub> mit 111<sub>8a</sub>. 112<sub>9a</sub> mit 111<sub>5a</sub>. Die enge Zusammengehörigkeit tritt ausserdem am Schluss von 111 und am Anfang von 112 zu Tage. Der Schlussgedanke von 111, dass die Furcht Jahves der Weisheit Erstes ist, wird in 112 tatsächlich zum Anfang und zum Thema gemacht. Endlich ist die formelle Anordnung in beiden Psalmen völlig gleich. Sie ist alphabetisch gehalten, und zwar so, dass die einzelnen Versglieder in ihren Anfangsbuchstaben der Reihenfolge des Alphabets folgen; jeder Vers enthält zwei Glieder, nur auf die beiden letzten Verse kommen in beiden Psalmen je drei Glieder. Nach alle diesem kann es nicht zweifelhaft sein, dass 112 im Hinblick auf 111 gedichtet ist und ein Gegenstück zu diesem Psalm bilden soll. Ob der Dichter in beiden Psalmen derselbe ist, bleibt trotzdem ungewiss.

In der ursprünglichen LXX hatten beide Psalmen die Überschrift τῆς ἐπιστροφῆς Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου, worin die richtige Wahrnehmung zum Ausdruck gekommen ist, dass sie der nachexilischen Zeit angehören. Sie sind abhängig von anderen Psalmen und von den Proverbien. Wie lange nach dem Exil sie entstanden sind, lässt sich nicht mehr ausmachen.

Metrum: (in beiden Psalmen) Doppeldreier; v. 9c. 10c Dreier.

## 111

1 Halleluja ist hier wie 112<sub>1</sub> ein für liturgische Zwecke später hinzugefügtes Responsorium. Dass es nicht ursprünglich zum Psalm gehört, folgt daraus, dass es ausserhalb der alphabetischen Ordnung steht. — יִשְׂרָאֵל sind die Israeliten, Num 23<sub>10</sub>. Aber das Fehlen des Artikels deutet an, dass nicht alle Israeliten zu den Frommen gehören; der Sänger mit seinen Gesinnungsgenossen bildet eine ecclesiola in ecclesia. — הַגְּדָה, dichterisch frei für הַגְּדָהּ. 2 וְרוֹשֵׁים übersetzt Hier. gut *exquirenda*; die Werke Jahves, d. i. seine Taten für sein Volk v. 6, verdienen es, dass man sich liebevoll in sie versenkt; vgl. G-K 116e, wo jedoch das Qal mit Unrecht von diesem Gebrauch angenommen ist. — הַלְלֵיהֶם halten LXX Hier. (*in cunctis voluntatibus suis*) für einen Plural des Substantivs הַלְלָהּ, I Reg 9<sub>11</sub>, was keinen klaren Gedanken gewährt. Sym. ἐν πάσῃ τῇ χρείᾳ αὐτῶν sprach das Wort als Sing. aus. Einfacher und natürlicher sehn Aq. Syr. Targ. (*omnibus qui complacuerunt sibi in eis*) es als einen Plural von dem Adjektiv הַלְלָהּ an, worauf auch die Nachbildung 112<sub>1</sub> הַלְלֵהּ hinweist. Von הַלְלֵיהֶם kann der stat. constr. neben הַלְלֵיהֶם auch הַלְלֵיהֶם lauten, wie שִׁבְחֵיהֶם Jes 24<sub>7</sub> neben שִׁבְחֵיהֶם Ps 35<sub>26</sub>. 4 Bar Hebr. erklärt: durch

- 5 ט Er hat Nahrung gegeben denen, die ihn fürchten,  
     י für ewig gedenkt er seines Bundes.  
 6 כ Seiner Taten Macht hat er seinem Volk kund getan,  
     ל indem er ihnen Völker als Erbe gab.  
 7 מ Seiner Hände Tun ist Treue und Recht,  
     נ zuverlässig sind alle seine Befehle,  
 8 ס Gestützt für immer und ewig,  
     ע vollzogen getreulich und redlich.  
 9 פ Er hat seinem Volk Erlösung gesandt,  
     צ für ewig seinen Bund bestellt,  
     ק Heilig und furchtbar ist sein Name.  
 10 ר Der Weisheit Erstes ist die Furcht Jahves,  
     ש heilsame Einsicht allen, die sie üben;  
     ח Sein Preis bleibt ewig bestehn.

### 112. Segen des Gerechten.

<sup>1</sup>Halleluja.

א Glücklich der Mann, der Jahve fürchtet,  
 ב seine Gebote innig liebt.

ג Ein Recke im Lande wird sein Same sein;  
 ד der Frommen Geschlecht wird geseget.

jüngst vollbrachte Wunder hat er uns an die der Vorzeit erinnert. Andere finden hier einen speziellen Hinweis auf das Passah, das Ex 12<sup>14</sup> als זָרְיָן an das in Ägypten Erlebte bezeichnet wird. Einfacher ist es, an die in Israel fortlebende Tradition zu denken, 78a. 5 נַחֲמָה Nahrung, wie Prv 315; der Ausdruck wurde gewählt, weil der Dichter ein mit ש beginnendes Wort gebrauchte. 5b ist Umstandssatz G-K 156d. Sym. *μνημονεύων αἰωνίου σπουδαίας αὐτοῦ*. 6 גַּיִם ist Genetiv der Apposition, vgl. 28. Der Dichter denkt an die Eroberung des gelobten Landes unter Josua. 7 Treue, insofern die Taten Erfüllung der gegebenen Verheissungen sind; Recht, sofern die Israel ausgelieferten Völker durch ihre Gottlosigkeit das Einschreiten Jahves provoziert hatten, vgl. Dtn 95. — *בְּקִרְוֵי* sind hier die Anordnungen, die Jahve als Weltregierer trifft, und für deren Vollzug er sorgt v. 8. 8 Gestützt d. i. unwandelbar feststehend (Hier. *firmata*). Die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Geschicke der Völker stehn unwandelbar fest und werden unter allen Umständen vollzogen. — Die Texteslesart נִקְּרָיִם müsste ein adverbialer Akkusativ zu עֲשִׂים sein. Viel einfacher und natürlicher liest man nach 2521 mit den Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) נִקְּרָיִם. 9 Die Erlösung ist nicht auf die aus Ägypten beschränkt. — Die Prädikate der Heiligkeit und Furchtbarkeit beziehn sich auf Jahves Verhalten gegenüber Israel einerseits, gegenüber dessen Feinden anderseits. 10a Ein Spruch aus Prv 17 910, vgl. Job 2828. Erstes = Bestes. 10b שֶׁל טוֹב ist zweites Prädikat zu יִרְאֵת יְהוָה. — Das Suffix in עֲשִׂים kann schon deswegen nicht auf *בְּקִרְוֵי* v. 7 gehn, weil dies Wort die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Völkergeschichte bezeichnete, nicht die einzelnen Gebote des Gesetzes. Das Suffix bezieht sich vielmehr auf Weisheit und Gottesfurcht. Beispiel für Maskulin-Suffixe, die sich auf weibliche Substantive beziehn, sind zahlreich, s. G-K 135o. LXX Hier. Syr. übersetzen *qui faciunt eam*. — Das Suffix in תְּהַלְלֵהוּ bezieht sich auf Jahve, vgl. 3b.

### 112

Vgl. die Vorbemerkungen zu 111. — »Der Schluss von 111 (יִרְאֵת יְהוָה) wird im Anfang von 112 וְיִרְאֵת יְהוָה weiter fortgeführt« (Gractz).

1 וְיִרְאֵת יְהוָה ist Aufnahme von הַפְּצִיחָם 1112 und bestätigt somit die dort gegebene Erklärung. 2 גִּבּוֹר bezieht sich hier nicht auf kriegerische Eigenschaften, sondern bezeichnet die männliche Tüchtigkeit im allgemeinen und die mit ihr verbundene angesehene

- <sup>3</sup> ה Fülle und Reichtum ist in seinem Hause,  
 ו und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.  
<sup>4</sup> ו Als ein Licht geht er im Dunkel den Frommen auf,  
 ה ein barmherziger und gnädiger und gerechter.  
<sup>5</sup> ט Wohl geht's dem Mann, der Barmherzigkeit übt und leiht,  
 ו der seine Angelegenheit auf Recht stützt;  
<sup>6</sup> כ Denn er wird auf ewig nicht wanken,  
 ל in ewigem Gedächtnis bleibt der Gerechte.  
<sup>7</sup> נ Vor schlimmer Botschaft fürchtet er sich nicht;  
 נ sein Herz ist getrost in Jahve, vertrauend.  
<sup>8</sup> ס Sein Herz ist fest, er fürchtet sich nicht,  
 ע bis er seine Lust an seinen Feinden sieht.  
<sup>9</sup> פ Er hat ausgestreut, den Armen gegeben;  
 צ seine Gerechtigkeit besteht für ewig,  
 ק Sein Horn ragt hoch in Ehren.  
<sup>10</sup> ר Der Gottlose sieht's und ärgert sich,  
 ש knirscht mit den Zähnen und vergeht;  
 ה Der Gottlosen Wunsch wird zunichte.

Stellung, wie Rt 21 I Sam 91 II Reg 1520. — Zu 2b vgl. Jes 6523. ישירים ist Genetiv der Apposition. 3a entspricht 1113a; 3b ist identisch mit 1113b, aber mit anderer Bedeutung des Wortes ברוקה. Ein unbekannter Übersetzer gibt es 1123 mit *ελεημοσύνη* wieder, was zu eng ist. Nach dem Parallelgliede ist an ein erworbenes Gut, nicht an eine Eigenschaft zu denken. Wie Ez 1820 ist ברוקה v. 3 und v. 9 fast identisch mit Verdienst, so Targ. זכותיה *meritum eius*; vgl. Weber, Altsynagog. Theol. S. 280ff. 4 Da der Psalm im Gegensatz zu 111 nicht Jahves Lob verkündet, sondern das des Frommen, so müssen die Aussagen auch dieses Verses auf den letzteren bezogen werden. Der Dichter wendet Ausdrücke, die sonst von Gott gebraucht werden, ebenso wie 3b auf den Frommen an, was Hengstenberg nicht unzutreffend als »heilige Parodie« bezeichnet. Dem ersten Gliede liegen die Stellen 9711 Jes 5810 zu Grunde, aber so, dass das, was dort von Jahve gesagt ist, hier auf den Frommen übertragen ist. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher Jahve als Licht für die Frommen bezeichnet wäre, und die Ausdrücke הניך הניך den Inhalt von איי entfaltet, scheidet schon daran, dass der Dichter nicht, wie sonst überall im Psalm, den Singular לְאִשְׁרֵי gebraucht; v. 2 war der Plural wegen הוּר unvermeidlich. יְשִׁירִים steht parallel den אֲבִיבֵינִים v. 9. Endlich wird v. 5 mit dem Worte הַיִּנֵּק deutlich der v. 4 auf den Frommen angewandte Ausdruck הַיִּנֵּק erläutert. Subjekt zu זָרַח ist der im Psalm glücklich Gepriesene; איי ist Apposition zu diesem Subjekt; vielleicht ist es Glosse (Sievers streicht בהשך). 5 Nach 3721. — טוב איש kann nicht bedeuten *bonus vir* (Sym. Hier. Targ.), da das טוב איש heissen müsste. טוב ist vielmehr = אשיר v. 1 Jes 310. — Da der, welcher aus Barmherzigkeit leiht, nicht vor Gericht gezogen wird, so kann 5b nicht heissen: »er wird seine Sache im Gericht behaupten«; auch würde man in diesem Falle erwarten בְּאִשְׁפָּט mit Artikel. Das Imperf. tritt vielmehr an Stelle des Partizipiums und setzt die Beschreibung des Frommen fort, vgl. G-K 116x. Richtig Sym. *οικονομῶν τὰ πράγματα αὐτοῦ μετὰ κρίσεως*, vgl. Targ. כהלכתי = *secundum ius* und Luthers treffende Übersetzung. Das Glied entspricht 1117a und will besagen, dass der Fromme kein ישק ist. 6 זיי begründet oder erläutert das טוב in v. 5. — 6b entspricht 1114a. Auch der Gerechte stiftet sich durch seine Taten ein ewiges Gedächtnis, vgl. Prv 107. ברוק scheint Glosse zu sein. — Zu 7b und 8a vgl. Jes 263. In 7b scheint בטוח Glosse zu sein. 8 Über den Gebrauch von אֲשִׁירֵי vgl. 1101. Der Gerechte weiss sicher, dass der Zeitpunkt noch einmal eintreten wird, wo er sich an der Bostrafung seiner Feinde weidet. 9 זיי von reichlichem Spenden von Wohltaten wie Prv 1124. — ברוקתי in demselben Sinne wie v. 3. — 9c ist eine Entlehnung aus I Sam 21.



113. *Jahve erhöht die Niedrigen.*<sup>1</sup> Halleluja.Lobet, ihr Knechte Jahves,  
lobet den Namen Jahves.<sup>2</sup> Der Name Jahves sei gepriesen  
von nun an bis in Ewigkeit;<sup>3</sup> Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang  
sei Jahves Name gelobt.<sup>4</sup> Erhaben über alle Völker ist Jahve,  
den Himmel überragt seine Herrlichkeit.<sup>5</sup> Wer ist wie Jahve, unser Gott,  
der in der Höhe thront,<sup>6</sup> Der in die Tiefe schaut  
im Himmel und auf Erden?<sup>7</sup> Der aus dem Staub den Niedrigen erhebt  
und aus dem Kot den Armen erhöht,<sup>8</sup> Um [ihn] zu setzen neben Fürsten,  
neben Fürsten seines Volks?

10 Die Schlussworte des Psalms sind ebenso wie seine Anfangsworte eine Nachbildung von Ps 1.

## 113

Der Sänger fordert auf zum Lobe Jahves zu allen Zeiten und an allen Orten. Preiswürdig ist er wegen seiner Erhabenheit wie wegen seiner Herablassung. Diese letztere erfährt Israel, das in den Staub getretene und wieder erhöhte, das kinderlose, und zur fröhlichen Mutter gewordene.

Da v. 9 ein Zitat aus Deuterocesaias ist, so muss der Psalm der nachexilischen Zeit angehören. v. 3 hat eine Parallele an Maleachi 11.

Metrum: Doppeldreier; v. 5. 6 Fünfer.

113 bis 118 bilden in der jüdischen Liturgie das sogenannte Hallel, das am Neumond, der Tempelweihe und den drei Wallfahrtsfesten, Passah, Wochenfest und Laubhüttenfest gesungen wird. 113 und 114 werden beim Passah vor dem Mahl, 115—118 nach beendetem Mahle gesungen. Die Sitte wird im Talmud Pesachim 117 erwähnt, und Mt 26<sup>30</sup> καὶ ὑμνήσαντες bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Hallel. S. Buxtorf, Lexicon Chald. 612ff., wo auch über den Unterschied des einfachen Hallel von dem grossen (118—137 oder 120—137) gehandelt wird. Vgl. auch ZATW 1900 S. 126 ff.

3 Der Sänger denkt nicht bloss an die in aller Welt zerstreut lebenden Israeliten, sondern auch an die Heiden, von denen der Name Jahves ebenfalls gepriesen werden soll, weil er nach v. 4 auch ihr Herrscher ist, vgl. 99<sup>2</sup>. 4 לַיְהוָה ist hier nicht, wie 8<sup>2</sup> »am Himmel«, sondern nach dem Parallelismus »über den Himmel hinaus«, d. i. höher als der Himmel. — Über die bedeutungslos gewordenen Reste alter Kasusendungen in v. 5—9 vgl. G-K 90k. Nirgend im alten Testament treten sie so gehäuft auf, wie hier; sie sind als künstlicher Archaismus anzusehn. 5 Wer, nämlich unter den Göttern. — Über die Verbindung הַיְהוָה לְשֵׁבַת וְהַיְהוָה לְשֵׁבַת und analog v. 6, worin לְשֵׁבַת das Objekt einführt (eigentlich: »der hoch macht das Thronen«) s. G-K 114 m. 6 Der Vers leitet zu dem Grundgedanken der folgenden Verse 7—9 über. Obgleich Jahve so hoch thront, übersieht er doch den Elenden im Staube nicht. Derselbe Gedanke 138<sup>6</sup> Jes 57<sup>15</sup>. — בְּשֵׁבַת יְהוָה וּבְשֵׁבַת יְהוָה wird am natürlichsten mit לְרֵאיוֹת verbunden; der Gesichtskreis Jahves umspannt Himmel und Erde. 7 und 8 a ein Zitat aus ISam 2<sup>8</sup>. — Zu v. 8 vgl. Job 36<sup>7</sup>. — Zu הַיְהוָה לְשֵׁבַת muss, wenn der Text richtig ist, aus v. 7 לַיְהוָה und לְשֵׁבַת יְהוָה als Objekt ergänzt werden, vgl. LXX Hier. *ut eum sedere faciat*. Da aber der Niedrige und Arme ebenso wie die Un-

<sup>9</sup>Der die von unfruchtbarem Hause  
als Mutter der Kinder fröhlich wohnen lässt! Halleluja.

114. *Israels Auszug aus Ägypten.*

- <sup>1</sup>Als Israel aus Ägypten zog,  
Jakobs Haus aus stammelndem Volk,  
<sup>2</sup>Da wurde Juda sein Heiligtum,  
Israel seine Herrschaft.  
<sup>3</sup>Das Meer sah [ihn] und flob,  
der Jordan strömte zurück,  
<sup>4</sup>Die Berge sprangen wie Böcke,  
die Hügel wie Lämmer.

fruchtbare v. 9 im Grunde nur die Gemeinde bezeichnet (vgl. zu v. 9), so ist es freilich auffallend, dass »der Arme« wohnen soll »bei Fürsten seines Volks«. Vielleicht schrieb der Dichter statt  $\text{וְיָדֹבֵר}$  wieder  $\text{וְיָדֹבֵר}$ , so dass die poetische Form der Anadiplosis, wie 120 ff., vorliegt. Auf diese Weise ist dann in  $\text{וְיָדֹבֵר}$  das jetzt fehlende Objekt zu  $\text{לְהוֹשִׁיבֵי}$  gewonnen. 9 Die Erwähnung der Unfruchtbaren ist ebenfalls herbeigeführt durch ISam 25; damit aber ist verknüpft eine Erinnerung an Jes 541 (vgl. 668), wo die Unfruchtbare Bild Zions ist. Richtig umschreibt Targ. עקרת des Psalms: »die Gemeinde Israels, welche einer Unfruchtbaren gleicht«.  $\text{וְיָדֹבֵר מוֹשִׁיבֵי}$  heisst dann: er macht, dass sie einen Wohnsitz hat und nicht heimatlos umherirren muss.  $\text{וְיָדֹבֵר בְּיָדָהּ עֲקָרָה}$  ist soviel wie  $\text{וְיָדֹבֵר בְּיָדָהּ עֲקָרָה}$ . Der stat. constr. nach G-K 128 f. — In  $\text{וְיָדֹבֵר אֶם הַבְּנִיִּים}$  geht der Artikel nicht auch auf das Nomen regens, G-K 127 e.  $\text{וְיָדֹבֵר אֶם הַבְּנִיִּים}$  ist determiniert, weil die bestimmten Kinder dieser Mutter gemeint sind (Hitzig), nämlich die Israeliten und die sich ihnen anschliessenden Heiden; vgl. Targ.: »reich an Scharen, wie eine Mutter, die sich ihrer Söhne freut«. —  $\text{וְיָדֹבֵר לְלִיָּה}$  ziehn LXX zu 114.

114

Der Auszug aus Ägypten war die Geburtsstunde der Gottesherrschaft in Israel. Meer und Berge feierten diesen heiligen Augenblick, denn auch sie müssen die Allmacht Jahves, der seinem Volk alles dienstbar macht, preisend verkünden. — In lyrischem Schwung und dramatischer Lebendigkeit feiert der Psalm das Ereignis, dessen Erinnerung das Passah gilt. Sein Inhalt schliesst sich an den Schluss des vorhergehenden an, und die Vorliebe für alte Kasusendungen in v. 8 legt die Vermutung nahe, dass beide von einem und demselben Dichter stammen. — Über diesen Psalm bei den Mandäern vgl. de Lagarde in Gött. gel. Anz. 1890 S. 101 ff.

Metrum: Doppeldreier.

1 LXX ziehn  $\text{וְיָדֹבֵר לְלִיָּה}$  von 113<sup>9</sup> hierher. —  $\text{וְיָדֹבֵר}$  LXX Hier.  $\text{βαρβάρου}$ , Aq.  $\text{ἐτερογλώσσου}$ . Die beiden Prädikate des barbarischen und fremdsprachlichen sind nach der Anschauung der Alten und unserer Volkskreise eng mit einander verknüpft. Auch  $\text{וְיָדֹבֵר}$  enthält beides. 2 Der Vers geht zurück auf Ex 19<sup>6</sup>  $\text{וְיָדֹבֵר קְדוֹשׁ}$ . »Sein Heiligtum« ist das von der Welt abgesonderte und Jahve zugeeignete Volk, vgl. Jer 23. Juda, durch Israel erklärt, ist das Volk, daher als Feminin konstruiert, vgl. Ausdrücke wie  $\text{בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל}$  Jes 224. Die Voranstellung von Juda erklärt Delitzsch daraus, dass Jahve in diesem Stamm sein Heiligtum aufrichtete. Wahrscheinlicher ist der Grund der, dass zu Zeiten des Dichters nur Juda existierte. — Der Plural  $\text{מִמְשַׁלְתֵיהֶם}$  ist wohl nach Analogie der Herrschaftsplurale (G-K 124 a) gebildet, aber eigentümlich, weil schon der Singular ein Abstraktum ist. Da auch das Metrum nicht ohne Anstoss ist, darf man vielleicht vermuten, dass der Dichter beabsichtigte  $\text{וְיָדֹבֵר יְהוָה}$  ( $\text{י}$  Abkürzung von  $\text{יְהוָה}$ ). Das Pronomen 2a vor dem Eigennamen, auf den es sich bezieht (2b) wie 87<sup>1.2</sup>. 3 Das Zurückweichen des roten Meers und des Jordan (Ex 14<sup>21</sup> Jos 3<sup>14-16</sup>) erscheint hier als Aus-

- <sup>5</sup> Was ist dir, Meer, dass du fliehst,  
du Jordan, dass du zurückströmst?  
<sup>6</sup> Ihr Berge, dass ihr springt wie Böcke,  
ihr Hügel wie Lämmer?  
<sup>7</sup> Vor dem Herrn erbebe, Erde,  
vor dem Gott Jakobs,  
<sup>8</sup> Der den Fels zum Wasserteich verwandelt,  
den Kiesel zur Wasserquelle.

115. *Dem wahren Gott die Ehre.*

- <sup>1</sup> Nicht uns, Jahve, nicht uns,  
sondern deinem Namen gib Ehre,  
Um deiner Huld 'und' um deiner Treue willen.  
<sup>2</sup> Warum sollen die Heiden sagen:  
»wo ist doch ihr Gott«?  
<sup>3</sup> Aber unser Gott ist im Himmel;  
alles was er will, tut er.

druck des Schreckens vor dem Anblick des gewaltigen Gottes Israels, 7717. Nach dieser Stelle ist als Objekt zu יהוה Jahve hinzuzudenken. — אור is Aorist. 4 Dies bezieht sich auf das Erzitern des Sinai Ex 1918, vgl. Ps 689 Jde 55. Die Ausdrücke aus 296. 7 Anstatt eine Antwort des Meeres und der Berge abzuwarten, gibt der Dichter vielmehr seine Zustimmung zu ihrem Tun als einem wohlbegründeten zu erkennen; Jahves Tun ist so gewaltig, dass sie allen Grund haben, vor ihm zu erzittern. Die Übersetzung der Alten (mit Ausnahme des Targ.) *contremiscit* u. ä. verwischt die dichterische Schönheit. 8 S. Ex 176 Num 208.11. Die Ausdrücke aus Jes 4118 Dtn 815. — Die beiden Wunder werden erwähnt, weil sie ein besonders schlagender Beweis der Macht Jahves auch über die Natur sind, die deswegen vor ihm zittern soll. Wegen der alten Kasusendungen s. zu 1135. — Für לַיַּמִּים haben LXX Hier. Syr. *in fontes*; da sie aber auch vorher *silices* und *paludes* haben, ist die Annahme, sie hätten לַיַּמִּים gelesen, unstatthaft.

115

Israel, von den Heiden schwer bedrängt, bittet Jahve, um seiner selbst willen seinem Volk zu helfen und das Heidentum nicht triumphieren zu lassen. Die Bitte schlägt sofort in freudige Gewissheit um, denn Jahve ist der Gott des Himmels, den Göttern der Heiden aber, welche Menschenwerk sind, fehlt die Kraft, ihren Dienern den Sieg zu verleihn. Darum auf Jahve vertraut! Er wird der Seinen gedenken und sie segnen, so dass sie ihn dauernd preisen können. — Die hervorragende Stellung, welche die Priester einnehmen, während vom König und von Propheten nicht die Redo ist, zeigt, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Cheyne will ihn, wie die folgenden, der makkabäischen Zeit zuweisen, wie bereits Ältere. LXX Theod. Syr. Hier. und einige hebr. Handschriften verbinden ihn mit dem vorhergehenden. Aber der Inhalt und Ton beider Psalmen ist zu verschieden, um dies für ursprünglich zu halten.

Metrum: Doppeldreier; 1 c. 7 c. 12 a Dreier.

1. 2 Durch die Unterdrückung Israels von seiten der Heiden wird der göttliche Name entehrt, insofern es den Anschein gewinnt, Jahve könne seinem Volk nicht helfen. Der Sänger bittet daher, Jahve möge, nicht aus Rücksicht auf das Volk, sondern in Rücksicht auf seine eigne Ehre die Heiden eines Besseren belehren, vgl. Ez 3622.23. Mit den Worten »wegen deiner Gnade und Treue« drängt sich aber die eben abgewiesene Rücksichtnahme auf das Volk doch unwillkürlich wieder vor, weil Jahve tatsächlich doch unauflöslich mit seinem Volk verbunden ist. — 1 c lies nach 1382 קַל אֲמַתְךָ. 2 Wörtlich wie 7910. 3 ff. Die höhnende Frage der Heiden wird triumphierend abgewiesen



- <sup>4</sup>Ihre Götzen sind Silber und Gold,  
Werk von Menschenhänden.
- <sup>5</sup>Sie haben einen Mund und reden nicht,  
sie haben Augen und sehen nicht,
- <sup>6</sup>Sie haben Ohren und hören nicht,  
sie haben eine Nase und riechen nicht.
- <sup>7</sup>Ihre Hände — sie fühlen nicht,  
ihre Füße — sie gehen nicht,  
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
- <sup>8</sup>Ihnen werden ihre Bildner gleichen,  
jeder, der auf sie Vertrauen setzt.
- <sup>9</sup>Israel, vertraue du auf Jahve —  
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
- <sup>10</sup>Haus Aarons, vertraue du auf Jahve —  
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
- <sup>11</sup>Ihr, die ihr Jahve fürchtet, vertraut auf Jahve —  
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
- <sup>12</sup>Jahve gedenkt an uns, wird segnen,  
Wird segnen das Haus Israel,  
wird segnen das Haus Aarons,
- <sup>13</sup>Wird segnen, die Jahve fürchten,  
die Kleinen samt den Grossen.
- <sup>14</sup>Jahve wolle euch mehren,  
euch selbst und eure Kinder.
- <sup>15</sup>Ihr seid gesegnet von Jahve,  
dem Schöpfer Himmels und der Erde.
- <sup>16</sup>Der Himmel ist Himmel für Jahve,  
aber die Erde hat er den Menschen gegeben.

mit dem Hinweis darauf, dass es Israels Gott nicht an Kraft zum Helfen fehlt, da er als der im Himmel thronende der allein Allmächtige ist, während die Götter der Heiden Menschenwerk und daher empfindungslos sind und nicht helfen können. Diese Erwägung gibt dem Sänger v. 8 ff. die Gewissheit, dass Israel doch über seine Feinde triumphieren wird. Zu der Schilderung der Nichtigkeit der Götzen v. 4—7 vgl. Dtn 428 Jes 449—20. Eine Entlehnung aus unserm Psalm ist 135<sup>15</sup>—18. 4 LXX Syr. Hier. lesen *idola gentium* nach 135<sup>15</sup>; Aq. Targ. wie die Massora. Wen der Dichter mit dem Suffix in עֲבֹדֵיהֶם meinte, brauchte er nicht erst ausdrücklich zu sagen; vgl. zudem v. 2. 6 Bei dem Hören denkt Theodoret an Gebete, beim Geruch an Opfer. 7 יהיהם und יִלְיֵהֶם sind absolut vorangestellt; LXX Hier. erleichternd nach 135<sup>16</sup> *manus habent . . . pedes habent*. Subjekt zu den Verben sind die Götter, s. 7 c. 9. 10. 11 LXX Syr. lesen statt der Imperative die Perfektformen בָּרַךְהוּ בָרַךְ, was auf den ersten Blick zu der Aussage im jedesmaligem zweiten Versglied besser passt. Die Vokalisation als Imperativ scheint anzudeuten, dass die zwei Vershälften antiphonisch gesungen wurden. Die Dreiteilung der Angeredeten findet sich auch v. 12f. 118<sup>2</sup>—4 und 135<sup>19</sup>. 20, wo noch das Haus Levi hinzugefügt ist. LXX Syr. lesen בָּרַךְ יִשְׂרָאֵל wie 135<sup>19</sup>; Hier. Targ. wie der mass. Text. 11 Unter denen, die Jahve fürchten, versteht schon Theodoret, dann Aben Esra und Raschi Proselyten, vgl. Act 10<sup>1</sup>. 22 13<sup>16</sup>. 26. Proselyten werden schon Jes 56<sup>6</sup> erwähnt. 12 וְזָכְרָה übersetzen LXX Hier. durch das Partizipium (*dominus recordatus nostri benedicet*); das Perf. ist Ausdruck der Gewissheit. 13 Die Kleinen und Grossen sind Proselyten von geringer und vornehmer Herkunft, vgl. Jer 6<sup>13</sup>. Dagegen ist der Wunsch v. 14 nicht auf die Proselyten beschränkt. — בָּרַךְ bezieht Luther nach Rabbinen auf den wachsenden Segen; es ist aber nach Dtn 1<sup>11</sup> von der Vermehrung der Volkszahl zu verstehen; ein für die zusammengeschmolzene Gemeinde (119<sup>87</sup>) besonders nahe liegender

- <sup>17</sup>Nicht die Toten loben Jah,  
 noch alle, die zur Stille hinabgefahren;  
<sup>18</sup>Aber wir wollen Jah loben  
 von nun an bis in Ewigkeit. Halleluja.

116. *Gottvertraun in tiefer Not.*

<sup>1</sup>Ieh hab' 'dich' lieb; denn Jahve hört  
 mein lautes Flehn;

Wunseh. 16 Der Dichter entfaltet die beiden letzten Worte von v. 15. Als Schöpfer Himmels und der Erde kann Jahve über beide verfügen. Den Himmel hat er sich vorbehalten; die Erde ist der Schauplatz, auf dem die Menschen sich des von ihm gespendeten Segens erfreuen. LXX Syr. Targ. Hier. übersetzen falsch *caelum caelorum domino*; vielmehr ist **השמים** Subjekt und **שמים** Prädikat dazu. Anstatt zu sagen: »der Himmel ist eine Wohnung für Jahve« tritt der spezielle Name dieser Wohnung sofort wieder ein. 17 Naeh 66 9417. Der Vers enthält in Verbindung mit dem folgenden eine Selbstaufforderung, Jahve zu preisen, so lange es Tag ist. Hinter **וְאֵהָרֵי** v. 18 schieben LXX ein **הַיְהוֹיִם**, vgl. Jes 3819. — **הַלְלוּיָהּ** stellen LXX Hier. an den Anfang von 116.

116

Der Sänger hebt an mit einem Bekenntnis seiner Liebe zu Jahve, der sein Gebet erhört. In Not und Kummer wendet er sich zu dem Barmherzigen und Gnädigen, der sich der Hülflösen annimmt, und beruhigt seine Seele mit dem Hinweis auf den, der vom Tode erlöst und die Tränen trocknet. Er hält am Glauben fest, auch wenn der Schmerz sich gewaltsam vordrängt, denn er weiss, nicht bei Menschen, sondern nur bei Gott steht seine Hilfe. Darum kann er danken, als wäre er schon erlöst von den Leiden, unter denen er seufzt.

Der Psalm ist seinem wesentlichen Charakter nach ein Bittpsalm; die Träne des Sängers rinnt noch. Aber die Klage wird durch den Dank für die mit festem Gottvertraun erwartete Rettung erstickt. Die Überschrift in Luthers Übersetzung: »Wie man sich im Kreuz trösten und erhalten soll« trifft durchaus das Richtige.

Die Streitfrage, ob der Psalm das Gebet eines einzelnen oder das des Volks enthalte, erledigt sich dahin, dass das Volk als Ganzes nach v. 18 freilich nicht redet; wohl aber spricht der Sänger nach v. 15 im Namen einer Mehrzahl, nämlich aller derer, die mit ihm in der gleichen Lage sind. Vielleicht sind die **הַיְהוֹיִם** v. 15 die *Ἰουδαῖοι* der Makkabäerzeit, vgl. zu 149. Auf diese Zeit bezieht schon Theodoret den Psalm, während R. Obadja ihn auf die Gemeinde der Gefangenen vor der Ankunft des Messias deutet. Jedenfalls ist er nachexilisch, was die rein aramäischen Suffixe v. 7. 12 und die zahlreichen wörtlichen Entlehnungen aus anderen Psalmen beweisen. Der Sänger war mit den Liedern seines Volks vertraut und hat mit Benutzung derselben für sich und seine Leidensgenossen ein zartes und inniges Gebet geschaffen; mit Recht nennt Ewald es ein herrliches Lied.

Metrum: Doppeldreier; v. 2. 5. 8. 9. 15. 19 Fünfer; 3e Dreier. v. 8 scheint in Unordnung zu sein; vielleicht ist **אֵת רֵגְלֵי כַדְהָהּ** Zusatz eines Lesers aus 5614.

Über die Zerlogung in zwei selbständige Psalmen bei LXX Hier. s. zu v. 10.

1 LXX Hier. zieht das **הַלְלוּיָהּ** von 11518 hierher. — Qimchi und andere ergänzen als Objekt zu **אֵהָבְתִי** aus dem Folgenden den Namen **יְהוָה**, Hierfür spricht allerdings der Umstand, dass der Dichter, wie sich aus v. 3. 4 ergibt, Ps 18 vor Augen hatte und dieser Psalm mit einem Bekenntnis der Liebe zu Gott beginnt. Aber das Objekt zu **אֵהָבְתִי** aus dem Subjekt des nachfolgenden Nebensatzes zu ergänzen, ist sehr hart. **יְהוָה** vor **כִּי יִשְׁמַע** zu stellen, ist willkürlich. Daher ist die Erklärung Rasehis und Luthers:

- <sup>2</sup>Denn er hat sein Ohr zu mir geneigt,  
und mein Leben lang will ich rufen.
- <sup>3</sup>Haben mich Todesnetze umfassen,  
und der Hölle Ängste mich getroffen,  
Treffe ich Drangsal und Kummer an,
- <sup>4</sup>So rufe ich Jahves Namen aus:  
ach, Jahve, rette meine Seele. —
- <sup>5</sup>Jahve ist gnädig und gerecht,  
und unser Gott ist barmherzig.
- <sup>6</sup>Jahve behütet die Einfältigen;  
bin ich schwach, so hilft er mir.
- <sup>7</sup>»Kehr zurück, meine Seele, zu deiner Ruhe,  
denn Jahve tut wohl an dir«.
- <sup>8</sup>Ja, du entreisst meine Seele dem Tode,  
mein Auge der Träne,  
Meinen Fuss dem Straucheln.
- <sup>9</sup>Ich werde vor Jahve wandeln  
in der Lebenden Landen.
- <sup>10</sup>Ich glaube, wenn ich rede;  
ich, ich bin tief gebeugt.

»Das ist mir lieb« immer noch vorzuziehn (Jes 56<sup>10</sup> Jer 53<sup>1</sup> Am 45), obgleich auch sie nicht ohne Bedenken ist. Bruston, Graetz und Cheyne ändern nach v. 10 **האמת**; wahrscheinlicher ist hinter **סרה** etwas ausgefallen. Vielleicht genügt **אֶתְהַבְּחֶיךָ** (das folgende Wort beginnt mit **ב**). Der schroffe Übergang von der Anrede in die dritte Person wie v. 17, und umgekehrt v. 7. 8. Der Sänger setzte für das ungewohnte **אֶתְהַבְּחֶיךָ** 182 das gewöhnliche Wort ein. — Die Worte **קִלֵּי הַדְּמִיָּה** stehn nach den Akzenten asyndetisch neben einander; LXX und Hier. (*vocem deprecationis meae*) sehn darin einen stat. constr., vgl. 282. Das Chireq ist alte Kasusendung, wie v. 15 das **הָ** in **הַמְּוֹתָהּ**, und Rebia mugrasch ist durch! Merkha zu ersetzen. **2** **יָ** erläutert das **יִשְׁמַע** aus v. 1. — Zu **בְּרַחֲמֵי** vgl. II Reg 20<sup>19</sup> Jes 39<sup>8</sup> Bar 4<sup>20</sup>. Hupf. will lesen [הויה] **רַבְּשָׁם**. — **אֶתְהַבְּחֶיךָ**, etwa: **אֶתְהַבְּחֶיךָ** 184. **3** Die drei ersten Worte aus 185, die folgenden drei aus 186. Zu **אֶתְהַבְּחֶיךָ** vgl. 118<sup>5</sup> Thr 1<sup>3</sup>. Der Satz ist Vordersatz zu v. 4. **6** Die Einfältigen sind die, welche sich selbst nicht zu schützen verstehn und daher auf Jahves Schutz angewiesen sind (Qimchi). — **לְדִמְיָה** setzt einen Fall, der öfter eingetreten ist und eintreten kann. **הַיְשִׁיעַ** die aufgelöste Form für **יִשְׁעֵי**. **7** Die Selbstanrede, mit welcher der Dichter sich im Unglück zu trösten pflegt. Richtig schiebt Qimchi ein: *sic solitus sum dicere*. Die Formen des Suffixes sind wie in v. 12 die aramäischen, G-K 911. — Der Plural **כְּנִיחֵיהֶם** nur hier. LXX Hier. drücken den Singular aus, und Qimchi deutet das Wort auf Gott, der die Ruhe des Sängers ist. Der Plural ist dann wie 114<sup>2</sup> gebraucht, und dient vielleicht der Verstärkung. Gegen die Auffassung, dass mit dem Worte die Ruhestätten gemeint wären, auf denen der Sänger im Gegensatz zu den drohenden Gefahren v. 3 sicher weilen kann, spricht der Umstand, dass der Sänger wohl wünschen kann, zu ihnen zurückzukehren, dass dieser Wunsch aber keinen Trost gewährt, sondern im Gegenteil die Seele nur noch unruhiger machen würde. — Zu **בְּלֵיל** vgl. 136. **8. 9** Aus 56<sup>14</sup>. **יָ** in v. 8 bestätigt v. 7 b. Der Übergang aus der dritten Person in die Anrede ist unbedenklich. LXX Syr. Hier. lesen wie Ps 56 **יִשְׁעֵי** und ebenso **יִשְׁעֵי**. Für das zweite und dritte Glied von v. 8 ist das Verbum per zeugma aus **הַלְבֵּתָהּ** (56<sup>14</sup> **הַלְבֵּתָהּ**) zu entnehmen. **הַלְבֵּתָהּ** geht, wie v. 9 (**אֶתְהַבְּחֶיךָ**) zeigt, auf die Zukunft, s. v. 16. Hier. *eruet*. — Für Lando (vgl. 27<sup>13</sup>) hat 56<sup>16</sup> Licht. — Mit v. 10 beginut bei LXX und Hier. ein neuer Psalm, dem sie *ἀλληλοῦια* voranschicken. Dagegen bemerkt Hier. im Kommentar: *Hunc psalmum quinta et sexta editio cum superioribus copulant; Symmachus vero et Septuaginta interpretes dividunt*. Schon Theodoret sah, dass die Trennung in dem Inhalt des zweiten Teils durchaus keinen



- <sup>11</sup> Ich, ich spreche in meinem Zagen:  
alle Menschen lügen. —
- <sup>12</sup> Was soll ich Jahve vergelten  
'für' alle seine Wohltaten an mir?
- <sup>13</sup> Den Rettungsbecher will ich erheben  
und Jahves Namen ausrufen,
- <sup>14</sup> Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,  
ja doch, vor seinem ganzen Volk.
- <sup>15</sup> Zu schwer ist in Jahves Augen  
die Tötung seiner Heiligen.
- <sup>16</sup> Ach ja, Jahve, ich bin ja dein Knecht,  
ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd, du löst meine Banden.

Anhalt hat. — האמנתי ist aus 27<sup>13</sup> entnommen, wie die Abwandlung des vorigen Verses (Lande statt Licht) beweist. Das absolut gebrauchte Verb kann nur das Vertrauen auf Gott bezeichnen. Dies Vertrauen wird weiter erläutert in v. 11, wo der Dichter erklärt, sich nicht auf menschliche Hilfe verlassen zu wollen. Die auf האמנתי folgenden Worte in v. 10 sind sehr umstritten. LXX und danach Paulus II Kor 4<sup>13</sup> übersetzen ἐπιστευσσα διὸ ἐλάλησα, was sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Am einfachsten versteht man den Satz wohl folgendermassen: »Ich habe Vertrauen, wenn ich [von meinem Unglück] rede [und sage]: ich bin tief gebeugt«. Der Dichter will dem vorbeugen, dass seine Klage als Verzweiflung aufgefasst wird. Schon die Verse 5—9 hatten den tatsächlichen Beweis für sein Gottvertrauen gebracht. Jetzt, wo der Schmerz sich aufs neue vordrängt, fühlt er das Bedürfnis, dies sein Vertrauen ausdrücklich zu bezeugen. Die Worte אני עבדך יהוה bilden also den Inhalt seines Redens, formell bilden sie aber einen selbständigen Satz. Man denke vor ihnen ein אֲנִי hinzu. 11 a Eine Entlehnung aus 31<sup>23</sup>. Zu 11 b vgl. 60<sup>13</sup> 62<sup>10</sup>. Aq. Hier. sprachen, wie an dieser Stelle, אֲנִי aus. 12 Statt אֲנִי ist wohl nach 18<sup>21</sup> אֲנִי zu lesen. LXX Hier. *pro omnibus*. 13 Die Dankesaktion des Sängers wird erläutert durch die Stele des Königs Jehawmilk von Gebal (Corp. Inscr. Sem. I 1). Der König ist hier abgebildet, wie er mit einer Schale in der Hand vor die Göttin hintritt, um ihr durch ein Trankopfer seinen Dank abzustatten. Dass es sich auch im Psalm um ein Opfer und zwar um ein Dankopfer handelt, zeigt v. 14 und 17—19. כוס ישיבה ist der Becher, der für die verschiedenen vom Dichter erfahrenen göttlichen Hülfeleistungen geleert werden soll. Sym. ἐπέθω σπονγίας. Bei der Spende will der Sänger zugleich den Namen Jahves ausrufen (v. 2 80<sup>19</sup>), um zu erkennen zu geben, dass Jahve es ist, dem er seine Rettung verdankt. — v. 14 kehrt v. 18 völlig gleichlautend wieder; er fehlt bei LXX im Cod. Alex. und Parsons 55. Ohne dies zu wissen, hat Hitzig ihn für unecht erklärt. »Vom Halbverse 13 b irrte ein Auge auf die nämlichen Worte 17 b ab; und der verfrühte Vers wurde der Schönheit der Hdschr. halber stehn gelassen«. — נדה ist etwa soviel wie אֲנִי II Reg 1<sup>13</sup>. — Die Wunschartikel אֲנִי, hier hinter der Präposition, wie sonst hinter Partikeln und Interjektionen, dient dazu, die innere Anteilnahme des Redenden und seinen Wunsch, dass das ganze Volk bei dem Dankopfer zugegen sein möge, auszudrücken. 15 Nach der Ausscheidung von v. 14 schliesst sich v. 15 gut an v. 13 an. Der Vers zeigt den Anlass für das Trankopfer; es ist der Dank für Bewahrung des Lebens. Dieser einzelne Fall wird aber zu einem allgemeingültigen Grundsatz erhoben: die Frommen werden von Jahve nicht leicht dem Tode preisgegeben. Die Worte אֲנִי werden meistens erklärt: »kostbar ist in den Augen Jahves der Tod seiner Frommen«, d. h. er legt Wert darauf, sie am Leben zu erhalten. Aber dann würde man statt »der Tod« vielmehr »das Leben« oder nach 72<sup>14</sup> das synonyme »das Blut« erwarten. Mit Aben Esra ist, wenn der Text richtig ist, nach 49<sup>9</sup> zu erklären: etwas zu Schweres (was nicht vollbracht werden kann und darf) ist u. s. w. — Über המיתה mit alter bedeutungslos gewordener Akkusativendung vgl. G-K 90 f. Vielleicht ist aber mit Olsh. המיתה zu lesen, 79<sup>11</sup> 102<sup>21</sup>. Das ל in להסירי dient

- <sup>17</sup>Dir will ich ein Dankopfer bringen  
und Jahves Namen ausrufen.  
<sup>18</sup>Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,  
ja doch, vor seinem ganzen Volk,  
<sup>19</sup>In den Höfen an Jahves Hause,  
in deiner Mitte, Jerusalem. Halleluja.

117. *Aufruf an alle Völker zum Lobe Jahves.*

- <sup>1</sup>Lobet Jahve, alle Heiden!  
preiset ihn, alle Nationen!  
<sup>2</sup>Denn seine Gnade waltet machtvoll über uns,  
und Jahves Treue währt in Ewigkeit. Halleluja.

118. *Dank- und Siegeslied beim Laubhüttenfest.*

- <sup>1</sup>Danket Jahve, denn er ist gütig,  
denn seine Gnade währt ewig.

zur Umschreibung des Genetivs wie 37<sup>16</sup> ISam 14<sup>16</sup> G-K 129. 16 Das 2. לִי אֵינִי ist Ditto-  
graphie. — »Sohn deiner Magd« nach 86<sup>16</sup>. Dass der Sänger mit diesem Ausdruck nicht  
etwa seiner frommen Muttergedenkt (Del.), ist dort gezeigt. אֶת־יְהוָה ist, wie das vorhergehende  
הַיָּם zeigt, perfectum confidentiae und drückt zugleich den sehnlichen Wunsch aus wie Gen  
40<sup>14</sup>, G-K 106n. — Die Bande sind die des Elends. הַיָּם führt nach aramäischem und spät-  
hebräischem Sprachgebrauch das Objekt ein, G-K 117n. 19 הַלְלוּ־יְהוָה setzen LXX zu Anfang 117.

117

Wegen seiner Kürze wird dieser Psalm in manchen Handschriften unrichtig mit  
dem vorhergehenden oder folgenden verbunden. Die Aufforderung an die Heiden, Jahve  
für die Israel erwiesene Barmherzigkeit zu preisen, gibt, wie schon Qimchi sah, dem  
Psalm einen messianischen Charakter. Sein Sprachcharakter weist ihn in späte Zeit.

Metrum: Doppeldreier.

1 הַיָּמַי »preisend die Hände ausbreiten«, ist ein aramäisches Wort, 63<sup>4</sup> 145<sup>4</sup> 147<sup>12</sup>  
Koh 4<sup>2</sup> 8<sup>15</sup>. — אֶת־יְהוָה nur hier, für früheres אֶת־יְהוָה, Gen 25<sup>16</sup> Num 25<sup>15</sup>. Vielleicht ist  
aber אֶת־יְהוָה zu lesen; denn man sieht nicht ein, weswegen der Artikel הַיָּמַי bei vorher-  
gehendem artikellosen אֶת־יְהוָה gebraucht sein sollte. 2 אֶת־יְהוָה wie 103<sup>11</sup>. — הַלְלוּ־יְהוָה setzen LXX  
zu Anfang 118.

118

Ein festlicher Anlass v. 24 hat die Gemeinde am Tempel zu Lob und Dank ver-  
sammelt, nach v. 27 wahrscheinlich das Laubhüttenfest. Die Festgenossen ziehn in  
feierlicher Prozession in den Tempel ein und bringen Jahve den Dank für ihre Errettung  
dar v. 19 ff. Israel ist allen Gefahren nicht unterlegen; die von Jahve verhängten Leiden  
haben es nicht vernichtet sondern nur erzogen, und das Bewusstsein seines weltgeschicht-  
lichen Berufs ist durch die Errettung aus der Todesgefahr nur um so lebendiger ge-  
worden v. 22.

Dass der Psalm aus der Seele der Gemeinde gedichtet ist, ergibt sich gleich  
aus dem Eingang v. 1—5; weil Israel errettet ist, sollen alle Glieder und Stände der  
Gemeinde Jahvo danken. Ferner ist »von allen Völkern« v. 10 nicht ein einzelner, son-  
dern die Gemeinde umgeben; von ihr nur gilt es, dass sie nicht stirbt v. 17; der durch  
die Tore des Tempels Eingehende v. 19 besteht aus einer Mehrzahl von Personen v. 20.  
15; vgl. den Plural 23. 24. 26. 27.

Der Zusammenhang der einzelnen Verse ist zum Teil ein ziemlich loser; sie

<sup>2</sup>Es sage denn 'das Haus' Israel:  
denn seine Gnade währt ewig.

scheinen von verschiedenen Chören gesungen zu sein; jedoch lässt sich die genauere Verteilung nicht mehr mit Sicherheit nachweisen. Die älteste Autorität, das Targ., lässt an folgenden Stellen einen Stimmenwechsel eintreten: 23a. 23b. 24a. 24b. 25a. 25b. 26a. 26b. 27a. 27b. 28. 29. Vgl. ZATW 1900 S. 124 Anm. 1.

Der Psalm ist jedenfalls nachexilisch. Hierfür spricht schon die nahe Verwandtschaft mit 115. 116, besonders die Erwähnung der Proselyten v. 4, die neben Priestern und Volk als besonderer Stand auftreten. Ferner die Benutzung anderer Psalmen und sonstiger a.t. Schriftstücke v. 6. 7. 14. 21. 22. 28. Als die besondere Veranlassung, für die der Psalm gedichtet wurde, betrachtet Ewald die Feier des ersten Laubhüttenfestes im ersten Jahr nach der Heimkehr 536, als zunächst nur ein einfacher Altar errichtet war, Esr 31—4; Hgstbg. die Grundsteinlegung des Tempels im zweiten Jahr der Rückkehr 535, Esr 3ff. Beides ist unmöglich, da v. 19. 20 der Bestand des Tempels vorausgesetzt ist. Delitzsch denkt an die Einweihung des Tempels im 6. Jahr des Darius 515, Esr 615. Aber der siegestrunkene Ton, der den Psalm durchzieht, vgl. besonders v. 10ff., erklärt sich aus dieser Zeit nicht genügend. Deswegen haben Venema, de Wette (früher), Hitzig und in neuester Zeit mit besonderem Nachdruck Cheyne den Psalm auf die makkabäische Zeit bezogen. Letzterer hält die Reinigung und Neuweiheung des Tempels durch Judas Makkabaeus i. J. 165 I Mak 437. 59 II 101—7 für völlig geeignet, um sowohl den Ton als auch die Ausdrücke dieses Festliedes zu erklären. Und es lässt sich nicht leugnen, dass der drei Mal wiederholte Refrain v. 10—12: »in Jahves Namen, ich will sie niedermähen (?)« vortrefflich zu dem Charakter des »furchtbaren Helden« Judas passen würde. Mich dieser Datierung anzuschliessen hindert mich vor allem der Umstand, dass v. 25 des Psalms unzweifelhaft von Nehemias in seinem Gebet (Neh 111) zitiert wird. Dass die beiden einzigen Stellen des A.T., in denen das אָן יְהוָה הַצְּלִיחָה נָּ vorkommt, nicht unabhängig von einander sein können, dürfte einleuchten. Auch hier aber gilt es, wie bei Ps 1, dass nicht der Dichter den Prosaiker zitiert, sondern umgekehrt der Prosaiker den Dichter. Zudem kommt die Formel bei Nehemias in einem privaten Gebet vor. Die Annahme, dass sie von dem Beter aus einem öffentlichen Gemeindeliede entlehnt wurde, lässt sich um so weniger abweisen, als das ganze Gebet Neh 15—11 aus Reminiscenzen aus der früheren Literatur zusammengestellt ist.

Ich vermute, dass Nehemias das אָן יְהוָה הַצְּלִיחָה נָּ selbst singen gehört hat, und zwar bei Gelegenheit des Neh 8 erzählten grossen Laubhüttenfestes. Im 6. Monat (Elul) des 21. Jahres des Artaxerxes (444) war der Bau der Mauer Jerusalems zu Ende geführt, Neh 615. Nehemias erzählt im Anschluss hieran: »Als nun alle unsere Feinde das hörten, da fürchteten sich alle Heiden, die rings um uns her siud, und der Mut entfiel ihnen; denn sie erkannten, dass durch unsern Gott dies Werk vollführt war« v. 16, vgl. dazu Ps 118z3. Einen Monat später (Neh 773) wurde das Neh 814—18 beschriebene Laubhüttenfest gefeiert, wie es seit den Tagen Josuas nicht bogaugen war, »und es war eine sehr grosse Freude«, Neh 817, vgl. dazu Ps 118z4. Das vom Bau hergenommene Bild des Psalms (v. 22) erinnert an den Abschluss des Mauerbaus. Alle diese Parallelen scheinen mir so schlagend zu sein, dass ich mit Sicherheit glaube sagen zu können: Ps 118 wurde zum ersten Mal bei der Feier des Laubhüttenfestes im Jahre 444 a. Chr. gesungen. Der Dank, den der Psalm atmet, die Freude, das gesteigerte Selbstbewusstsein der Gemeinde, die trotzdem wohl weiss, wie sehr sie der göttlichen Hilfe bedarf, erklären sich bei dieser Datierung in jeder Hinsicht genügend. Geschichtlich überliefert ist, »dass zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubhüttenfestes ein Mal und am 7. Tage sieben Mal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hiess אֶרְבַּע עָשָׂר יוֹם (Del.). Vgl. ZATW 1900 S. 123.

Metrum: Doppeldreier; v. 8. 9. 13—15 Fünfer; 15c. 27a Dreier.



- <sup>3</sup>Es sage denn das Haus Aarons:  
denn seine Gnade währt ewig.  
<sup>4</sup>Es sagen denn die Gottesfürchtigen:  
denn seine Gnade währt ewig.  
<sup>5</sup>Aus der Bedrängnis rief ich Jah,  
mit Rettung hat mich Jah erhört.  
<sup>6</sup>Jahve ist für mich, ich fürchte mich nicht,  
was können mir Menschen tun?  
<sup>7</sup>Jahve ist für mich unter meinen Helfern,  
und ich werde meine Lust an meinen Gegnern sehn.  
<sup>8</sup>Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,  
als auf Menschen zu vertraun.  
<sup>9</sup>Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,  
als auf Fürsten zu vertraun.  
<sup>10</sup>Alle Völker umringten mich,  
im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie;

1—4 Der Eingang fordert auf, den Dankesruf laut ertönen zu lassen, wie 106<sup>1</sup> 107<sup>1</sup> 136. In Bezug auf die Dreiteilung der Angeredeten vgl. 115<sup>9</sup>—11. 2 LXX lasen, wohl richtig, בֵּית יִשְׂרָאֵל, vgl. zu 115<sup>9</sup>. — In v. 2. 3. 4 schieben LXX vor dem jedesmaligen zweiten Halbverse כִּי טוֹב ein, wie v. 1. 5—9 Die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit, bekennt nun dankbar, dass Jahve es ist, der sie aus der Not errettet hat; hat sie ihn, so braucht sie sich nicht zu fürchten; auf ihn allein, nicht auf Menschen, will sie ihr Vertraun setzen. 5 Der Artikel in הַצָּרָה deutet auf eine bestimmte Bedrängnis hin, in der die Gemeinde sich befand; Hier. *cum tribularer*. Es ist wohl nicht die Not des Exils gemeint, das um die Zeit des Psalms schon 100 Jahre rückwärts lag, sondern die Nahestellungen und Angriffe der Samaritaner, Araber, Ammoniter und Asdoditer, Neh 4<sup>7f</sup>. — Das Dagesch f. im ersten הָ dient dazu, den konsonantischen Charakter des Jod nach vorausgehendem קִאֲרֵי zu behaupten, G-K 20g. — עָנִי בַמְּרֹהֵב יָהּ ist eine prägnante Konstruktion für עָנִי וְנִצְמַחְתִּי בַמְּרֹהֵב יָהּ, vgl. 31<sup>9</sup>. Nach der Massora soll בְּמִרְיָהּ בְּיָהּ in einem Wort und ohne Mappiq im He gelesen werden; so bereits LXX Sym., welche יָהּ unübersetzt lassen. Auch Jastrow (in ZATW 1896 S. 1ff.) hält יָהּ für einen Bestandteil des vorbergehenden Wortes, und zwar für ein »emphatisches Afformativ«. 6 LXX Syr. ergänzen בְּעִזְרֵי hinter dem ersten לִי, wie v. 7; Hier. *dominus meus es*. — 6b ist eine Reminiscenz aus 565. 12. 7 Vgl. 54<sup>6</sup>. 9. 8 בְּאָדָם (mit Art.) neben בְּנֹדְבֵיבִים v. 9, weil בְּאָדָם nach massor. Grundsätzen nicht »auf Menschen«, sondern »auf Adam« bedeutet hätte (Suchow). 9 Bei den Fürsten wird man an den König Artaxerxes zu denken haben, der die Erlaubnis zum Bau der Mauern gegeben hatte, Neh 2. Diese Erlaubnis hinderte aber nicht die heftigsten Angriffe von seiten der Nachbarvölker auf die Gemeinde. In diesen Kämpfen hat sie es erfahren, dass das Vertrauen auf Menschen und Fürsten eine schwache Stütze ist. 10ff. Die Gemeinde ruft sich diese Kämpfe ins Gedächtnis zurück und knüpft daran den drei Mal wiederholten triumphierenden Siegesruf. — Die Völker, von denen Israel umringt war, sind besonders die Neh 4<sup>1f</sup>. genannten. Zum Ausdruck vgl. Neh 6<sup>16</sup> כָּבְדוֹתַי אֲשֶׁר סָבְבוּתַי. — Das כִּי in v. 10. 11. 12 lassen LXX Sym. Hier. unübersetzt; Targ. schiebt vorher ein: »ich vertraue (dass ich sie vernichte)«. Es dient aber wohl nur der Bekräftigung, vgl. zu 128<sup>2</sup>. — In אֲמַלֵּם hat das Suffix ausnahmsweise den Bindevokal Patach (nach anderen Zeugen Qames) statt Sere, vgl. G-K 60d. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Hifil ist ungewiss. LXX Aq. ἠμύρασαν αὐτοῦς, Hier. *ultus sum eas*, Sym. δὲέθρασα αὐτοῦς und ähnl. Syr. אֲסִיפָה אֹנֶן = *extirpavi eas*. Die Bedeutung »beschneiden« hat nur das Qal מָלַם. Da das Wort augenscheinlich im Gegensatz zu כָּבְדוֹתַי im ersten Versgliche steht, wird es besagen sollen, dass Israel sich mit Hilfe seines Gottes der Feinde, von denen es umgeben ist, zu wehren weiss, vgl. LXX Aq.; Delitzseh hält es für ein Synonym von מָלַם, vgl. Luther. Richtig haben die Versionen



- <sup>16</sup>»Die Rechte Jahves erhöhet,  
die Rechte Jahves tut grosse Taten«!  
<sup>17</sup>Ich werde nicht sterben, sondern leben  
und Jahs Werke erzählen.  
<sup>18</sup>Wohl hat mich Jah gezüchtigt,  
aber dem Tode mich nicht preis gegeben.  
<sup>19</sup>Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit,  
ich will durch sie eingehn, Jah loben.  
<sup>20</sup>Dies ist das Tor Jahves,  
Gerechte gehn durch es ein.  
<sup>21</sup>Ich danke dir, dass du mich erhört,  
und meine Rettung wurdest.  
<sup>22</sup>Der Stein, den die Bauleute verworfen,  
ist zum Eckstein geworden.

führt. — רִיבְיָהּ ist Part. Polel von רָיַם mit abgeworfenem ך̄ für רִיבְיָהּ mit transitiver Bedeutung (LXX ὑψώσε με); die intransitive Bedeutung (Hier. *excelsa*, ein anderer Grieche ὑψίστη) ist nicht nachweisbar; vielmehr ist hierfür das Passiv רִיבְיָהּ Neh 95 gebräuchlich. **17** Aus der erfahrenen Errettung ist Israel aufs neue dessen gewiss geworden, dass es nicht untergehn wird, sondern leben, um Jahves Macht- und Heilstaten zu verkünden. **18** Die Gemeinde hat jetzt erkannt, dass die von Jahve über sie verhängten Leiden nur den Zweck gehabt haben, sie zu erziehen, nicht aber sie zu vernichten. — Der Inf. abs. wie v. 13. — Über das Dagesch forte affectuosum in יִרְיָהּ (Ez 27<sup>19</sup>) vgl. G-K 20i **19** ff. Die Aufforderung, die (Tempel)-Tore zu öffnen, scheint anzudeuten, dass der festliche Zug unter Lobliedern von der Stadt heraufgekommen und jetzt bei der Umfassungsmauer des Tempels angekommen ist. Die Tore der Gerechtigkeit, identisch mit dem Singular v. 20, sind die Tore, durch die man zum קָדָשׁ kommt. Letzteres Wort hat hier, wie so häufig bei Deuterjesaias, beinahe die Bedeutung »Heil«, eigentlich: die Gerechtigkeit Jahves, die zu Gunsten der Seinen waltet. Dass der Sänger wirklich das göttliche Heil meint, das im Tempel den Frommen gewährt wird, zeigt Jer 31<sup>23</sup> קָדָשׁ יְהוָה, d. i. die Stätte, an der das göttliche Heil wohnt, vgl. bei Jer. das parallele יְהוָה יִקְדָּשׁ. **20** Mit einer leichten und schönen Umbiegung des Begriffs קָדָשׁ sagt eine zweite Stimme, dass die, welche durch das Tor Jahves eingehn wollen, des dort zu erlangenden Heils würdig sein müssen, sie müssen selbst קָדָשׁים sein. v. 20 drückt dies Wort eine sittliche Eigenschaft aus (vgl. Jes 26<sup>2</sup>), v. 19 bezeichnet קָדָשׁ ein zu erstrebendes Gut. — Das ל in לִיהוָה dient zur Umschreibung des Genetivs wie 116<sup>15</sup>; gemeint ist das Tor, das zu Jahve führt. **21** Der Festzug scheint nunmehr durch die Tore eingezogen zu sein. Im Vorhof ertönt aufs neue der Dank, wiederum (wie v. 14) mit einer Anspielung auf Ex 15<sup>2</sup>. **22** קָדָשׁ יְהוָה ist der Eckstein, eigentlich: der erste an der Ecke (Sym. ἀκρογωνιαίος), der den ganzen Bau hält, vgl. Jer 51<sup>26</sup> Eph 2<sup>20.21</sup>. Wie es an dieser Jeremiasstelle heisst, dass von dem zerstörten Babel niemand »einen Stein für die Ecke und einen Stein für die Grundlagen« nehmen wird, so sagt umgekehrt der Psalmdichter, dass das zerstörte und noch zum Teil in Trümmern liegende Zion der feste Grund des wahren Gottesreichs werden soll. Das Perfekt קָדָשׁהּ gebraucht der Dichter, weil er den Bau im Geiste schon vollendet sieht. Der eben glücklich vollendete Mauerbau bildete eine äusserliche Gewähr für die Erfüllung dieser Hoffnung und hat wahrscheinlich die Wahl des Ausdrucks beeinflusst. Das Targum und die jüdischen Ausleger deuten den Eckstein auf David oder den Messias, vgl. Mt 21<sup>42</sup>. Dass aber der Dichter eine Persönlichkeit im Auge gehabt hätte, ist nicht wahrscheinlich, denn nirgends im Psalm wird auf eine solche hingewiesen. Die neueren Ausleger verstehn meistens unter dem Eckstein das von den Heiden verachtete Israel. Aber das Bild vom Stein und das Gegenbild Jer 51<sup>26</sup> macht es wahrscheinlich, dass der Dichter etwas Konkretes im Auge hatte. Ihm scheint Jes 28<sup>16</sup> vorgeschwebt zu haben. Hier sagt der Prophet (nach Analogie von Jes 14<sup>32</sup>), dass Jahve



- <sup>23</sup> Durch Jahve ist das geschehn,  
wunderbar 'ist' es in unsren Augen.  
<sup>24</sup> Dies ist der Tag, den Jahve gemacht,  
lasst uns jubeln und fröhlich an ihm sein.  
<sup>25</sup> O Jahve, hilf doch,  
o Jahve, lass wohl gelingen!  
<sup>26</sup> Gesegnet sei wer kommt, im Namen Jahves;  
wir segnen euch aus Jahves Hause.  
<sup>27</sup> Jahve ist Gott, und er leuchtete uns.  
Knüpft den Reigen mit Zweigen —  
bis an des Altars Hörner.

Zion selbst als festen, kostbaren Eckstein für das Gottesreich gegründet hat. Dieser Eckstein ist von den Heiden verworfen, d. h. von ihnen verachtet und gering geschätzt (Jdc 938 Jes 86), und doch soll er den Bau des Gottesreichs tragen und zusammenhalten. Natürlich ist es aber nicht der Zion als Fels, der diesem Zweck dienen soll, sondern Zion als Wohnsitz des allein wahren und allmächtigen Gottes. Dass bei dieser Auffassung die Heiden als die Bauleute erscheinen, während sie doch den Bau des Gottesreiches nicht aufführen, darf an ihrer Richtigkeit nicht irre machen; denn  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  gehört nur zum Bilde, ist also dem Sinne nach nur soviel wie »man«, vgl. 1271. Die Verwendung des Wortes durch Christus Mt 21<sup>42</sup> ist dadurch gerechtfertigt, dass tatsächlich nicht Israel oder Zion, sondern er selbst der Eckstein des Gottesreichs geworden ist; vgl. zu Ps 22. **23** Durch Gott, nicht durch Menschen, ist diese wunderbare Wendung herbeigeführt. Der Ausdruck ist fast gleichlautend mit Neh 616  $\text{בַּיּוֹם הַהוּא הָיָה הַיְצִיָּהוּ הַזֶּה לְעוֹלָם וָעוֹלָם}$ . — Die Form  $\text{בָּרַךְ}$  ist Perf. für  $\text{בָּרַךְ}$ , G-K 74g. Vermutlich ist aber die Vokalisation als Perfekt (so Sym. *παράδοξον ἐξάνη ἡμῶν*) nur durch das Perf. im ersten Glied herbeigeführt, und es ist, da das Bewundern fort dauert, das Partizip  $\text{בָּרַךְ}$  (Dtn 3011) zu lesen; so LXX Aq. Targ. Hier. *et hoc est mirabile*. **24** Jahve hat diesen Tag gemacht, d. h. er hat dies Fest veranlasst durch die von ihm gewährte Hülfe. — Zu der Aufforderung zur Freude vgl. Neh 817. **25** Die Bitte um Hülfe und Wohlgelingen bezieht sich zunächst auf den Verlauf des Festes. Gewiss aber hat der Dichter in Hinblick auf v. 22 mit seiner Bitte auch noch einen tieferen Sinn verbunden. Israel bedurfte, wenn es auch äusserlich gegen die Heiden gesichert war, doch des fort dauernden göttlichen Schutzes, um seinen hohen Beruf zu erfüllen. — Über  $\text{הַיּוֹם הַזֶּה}$  als Name des 7. Laubhüttenfesttages vgl. die Vorbemerkungen. Im zweiten Targum Est. 38 ist  $\text{הַיּוֹם הַזֶּה}$  Bezeichnung der an diesem Tage festlich umhergetragenen Zweige, vgl. Mt 218.9. **26** Nach den Schlussworten des Verses  $\text{בְּיָמֵינוּ יְהוָה}$  scheinen diese Worte von den Priestern gesprochen zu sein, welche den in den Vorhof eingezogenen Festzug segnen. — Die Worte  $\text{בְּשֵׁם יְהוָה}$  sind nach den Akzenten nicht zu  $\text{בְּשֵׁם}$  zu ziehen: »wer im Namen Jahves kommt«; sondern zu  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ , vgl. 1298 Dtn 215. Bei dem Segenswunsch wurde der Name Jahve gesprochen, Num 627 II Sam 618. — Der Artikel in  $\text{בְּשֵׁם יְהוָה}$  bezeichnet, wie der Plural »euch« im Parallelgliede zeigt, nicht einen einzelnen Kommenden, sondern ist generisch gebraucht, vgl. G-K 1261. Gemeint ist jeder Teilnehmer an dem festlichen Zuge, der v. 19. 20 zum Tempel kommt. — Das Perf.  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  steht bei der im Vollzug begriffenen Handlung nach G-K 106i. — Vor  $\text{בְּיָמֵינוּ יְהוָה}$  ist nicht  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  zu ergänzen, vgl. Luther: »die ihr vom Hause des Herrn seid«, sondern nennt den Standort der Segnenden (so die Versionen). **27** In dem ersten Versglied wird der Dank noch fortgesetzt. Die Gemeinde bekennt, dass Jahve Gott ist, d. h. dass er sich als solcher bewährt hat. Der Ausdruck  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  geht zurück auf Ex 1321. Wie Jahve nach dem Auszug aus Ägypten Israel bei Nacht als Feuersäule vorleuchtete, so ist er auch jetzt in der Unglücksnacht Israels Leuchte gewesen; vgl. 1829 mit II Sam 2229. Die Übersetzung von LXX Hier. *et apparuit nobis* ist also nicht ganz genau; noch weniger die Luthers: »der uns erleuchtet«. — Die Verbindung zwischen 27a und 27b scheint so aufgefasst werden zu müssen, dass 27a den Grund zu der Auf-

- <sup>28</sup>Du bist mein Gott, und ich will dir danken,  
mein Gott, ich will dich erheben.  
<sup>29</sup>Danket Jahve, denn er ist gütig,  
denn seine Gnade währt ewiglich.

forderung 27b enthält. Weil Jahve Israel in der Unglücksnacht vorgeleuchtet hat, deswegen soll Israel das tun, wozu 27b aufgefordert wird. Der Sinn von 27b וַיִּזְכֹּר יְהוָה ist aber sehr umstritten. Nur soviel scheint festzustehn, dass das in diesen Worten Geforderte einen Akt der Danksagung an Jahve für die von ihm gewährten Wohltaten enthält. Nach dem Vorgange des Targum (und Aq.) erklären die meisten Neueren: »Bindet das Festopfer mit Seilen [und führt es her bis ihr es opfert und sein Blut streicht] bis an die Hörner des Altars«. וַיִּזְכֹּר יְהוָה wird dabei als Festopfer gefasst wie Ex 23<sup>18</sup> Mal 23, vgl. II Chr 30<sup>22</sup> וַיִּזְכֹּר יְהוָה; und וַיִּזְכֹּר יְהוָה wie 23 al. Aber die in Klammer stehenden Worte zu ergänzen, ist Willkür, und die Präposition וַיִּזְכֹּר passt weder zu »bindet«, noch zu »streicht«; in beiden Fällen würde man לְ erwarten. Luthers Übersetzung »Schmücket das Fest mit Maien« geht zurück auf LXX συστήσασθε ἐξορίην ἐν τοῖς πυκάζουσιν (»mit dichten Zweigen«); deutlicher Sym. συνδήσατε ἐν πενήγυρει πυκάσματα ἕως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου, was Chrysostomus erklärt: στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῶ. Allein der Ausdruck »bindet das Fest mit Zweigen« für »bindet Zweige am Fest zu Kränzen« wäre sehr natürlich. Richtig aber erkennen alle diese Übersetzer wie auch Hier. (*frequentate sollemnitatem in frondeosis*) in וַיִּזְכֹּר יְהוָה dichte Zweige, vgl. Ez 19<sup>11</sup> al. וַיִּזְכֹּר יְהוָה ist ursprünglich der heilige Reigen um den Altar oder um ein Heiligtum, der, wie bei den alten Arabern (Wellhausen, Skizzen III 100ff.), so auch bei den Israeliten einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes bildete, vgl. zu 266 425. Das Verb וַיִּזְכֹּר bedeutet »tanzen« 425 107<sup>27</sup> ISam 30<sup>16</sup>, und das Nomen וַיִּזְכֹּר scheint auch Ex 13<sup>6</sup> nicht »Fest« sondern »heiliger Tanz« zu bedeuten. Wie וַיִּזְכֹּר יְהוָה I Reg 20<sup>14</sup> heisst »den Streit anknüpfen«, so וַיִּזְכֹּר יְהוָה »den Reigen knüpfen«. So bereits Bar Hebr. Er erläutert die Übersetzung der Peschita וַיִּזְכֹּר יְהוָה בַּשְּׁלֵחַת עַד אֲדָרְךָ (»und bindet unser Fest mit Ketten«) folgendermassen: »d. h. durch Scharen von Männern und Weibern, welche reihenweise wie die Glieder einer Kette sich gegenseitig an der Hand fassen von dem äusseren Tor des Tempels bis zu den Hörnern des Altars«. Diese Erläuterung bedarf jedoch in einigen Punkten der Modifikation. וַיִּזְכֹּר יְהוָה sind Zweige, die von den Festteilnehmern getragen und freudig geschwenkt wurden. In dem Gesetz über die Feier des Laubhüttenfestes Lev 23<sup>39ff.</sup> sind Zweige (v. 40 וַיִּזְכֹּר יְהוָה) erwähnt; nach II Mak 10<sup>7</sup> (bei der Tempelweihe) Joseph Arch. III 104. XIII 135 wurden sie wie Thyrsusstäbe getragen. Später heisst ein solcher Zweig, oder vielmehr das Bündel von Zweigen, וַיִּזְכֹּר יְהוָה; nach dem Talmud besteht der Lulab aus Palm-, Myrten- und Weidenzweig, vgl. Dillmann zu Lev 23<sup>39</sup>. Nach dem Talmud, *Sukka* wurde der Lulab nach rechts und links, nach oben und unten geschwenkt, wobei der Altar umkreist wurde, vgl. Rosenmüller. Das וַיִּזְכֹּר יְהוָה in וַיִּזְכֹּר יְהוָה ist das sogenannte *Beth concomitantes* wie 66<sup>13</sup> Jdc 15<sup>1</sup>, also Zweige tragend. — Die Worte וַיִּזְכֹּר יְהוָה können nun nicht mit וַיִּזְכֹּר יְהוָה verbunden werden, was keinen befriedigenden Sinn gibt, sondern gehn auf die Zweige, die bis zu den Hörnern des Altars reichen sollen, damit sie diese berühren. Die Berührung hatte den Zweck, die in den Altarhörnern konzentrierte Heiligkeit auf den Lulabträger überzuleiten, vgl. Wellhausen a. a. O. S. 105f. Der Einwurf, dass der Lulab die Altarhörner nicht habe erreichen können, ist nicht zutreffend; denn wir wissen nicht, wie lang er zu Nehemias Zeit war. Nach *Sukka* IV 5 wurde zur Zeit des zweiten Tempels der Brandopferaltar am Laubhüttenfest mit grossen Bachweidenzweigen umpflanzt, die sich oben über den Altarrand neigten (Del.). Dass die Worte וַיִּזְכֹּר יְהוָה etwas abgerissen lauten, erklärt sich vielleicht daraus, dass sie antiphonisch gesungen wurden; sie würden dann als ein Ausruf aufzufassen sein. **28** Gegen Schluss des Psalms tönt das Siegeslied Ex 15<sup>2</sup> zum dritten Mal wieder. — LXX Syr. Hier. haben וַיִּזְכֹּר יְהוָה auch hinter וַיִּזְכֹּר יְהוָה. — Am Schluss von v. 28 wiederholen LXX v. 21.

119. *Das Wort Gottes, ein Trost und Hort in schwerer Zeit.*

<sup>1</sup>α Glücklich die, deren Weg unsträflich,  
die im Gesetz Jahves wandeln;

## 119

Den Inhalt des Psalms bildet ein Lob des Wortes Gottes, seiner Gebote, seiner Segnungen und seiner Verheissungen. In 22 mal 8 Versen wird derselbe Grundgedanke fortwährend wiederholt und von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Wie sehr das ganze Sinnen und Denken des Dichters durch diesen einen Gegenstand in Anspruch genommen wird, zeigt der Umstand, dass in jedem Verse ein Synonym für den Begriff »Wort Gottes« vorkommt. — Der Dichter hat seine Sprüche alphabetisch geordnet in der Weise, dass je 8 mit einem und demselben Buchstaben nach der Reihenfolge des Alphabets beginnen; diese künstliche Anordnung sollte wahrscheinlich zur Unterstützung des Gedächtnisses beim Auswendiglernen dienen. Den Grund dafür aber, weswegen er Abschnitte von je acht Versen formte, findet DHMüller wahrscheinlich mit Recht darin, dass er acht aus Ps 198—201 (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff »Wort Gottes«, nämlich אָמַרָה, דָּבַר, דִּקְרוּם, מִצְוָה, מִשְׁפָּטִים, עֲדוּת, פְּקוּדִים, תּוֹרָה, zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בְּהַחֲרִיטָה beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Text noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschnitten דַּמְסַקְרִישָׁה kommt je eine Abweichung vor, und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synonyma. DHMüller hat den Nachweis erbracht, dass diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach nur Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf DHMüller zurück.

Nach v. 9 liegt die Annahme nahe, dass der Psalm als Vademecum für israelitische Jünglinge gedichtet wurde. Ein innerer Gedankenfortschritt ist neben und innerhalb der alphabetischen Folge nicht vorhanden. Jeder Vers bildet in der Regel einen für sich abgeschlossenen Gedanken; nur selten (z. B. 89—91. 97—100) hängen mehrere Verse enger zusammen.

Wie der Sänger seine Spruchsammlung für andere verfasst hat, so sind auch die Empfindungen und Erfahrungen, die er ausspricht, nicht seine rein persönlichen, sondern die seines Volks. Wider Israel als Volk, nicht wider den einzelnen Israeliten beraten sich Fürsten v. 23; Israel als Volk wird von den Fürsten verfolgt 161, ist fast auf Erden vernichtet 87, ist gering und verachtet 141, und irrt in der Welt umher wie ein verlorenes Schaf 176. Israel hat, bevor es gedemütigt wurde, geirrt 67, aber die Demütigung hat dazu gedient, ihm Jahves Gesetz einzuprägen 71 (vgl. 118is), und ist somit ein Beweis der Treue Jahves 75. Nur von Israel gilt es in eigentlichem Sinne, dass es durch das Gesetz am Leben erhalten ist 93, denn nur durch dies hat es im Exil inmitten der heidnischen Umgebung seine Selbständigkeit bewahren können. Durch sein Gesetz ist es weiser als seine Feinde, die heidnischen Völker 98. 99, und darum redet es von ihm ohne Scheu vor den Königen, unter deren Botmäßigkeit es steht 46.

Zur Zeit als der Psalm entstand, hatte das Volk viel Schmach und Verfolgung, Verachtung und Spott zu erdulden 22. 25. 28. 39. 41. 49. 83—86. 92. 107. 134. 141. 143. 153. 157 und sonst. Die Feinde sind z. T. Heiden 61. 95. 109. 110. 119 al. und ihre Fürsten; z. T. aber auch abtrünnige Israeliten. Deutlich sind solche gemeint mit den Verfluchten, die von Jahves Geboten abirren 21. 118, die sein Gesetz verlassen 53, brechen 126, und vergessen 139; über die der Sänger deswegen bitterlich weint 136, und sich vor Eifer verzehrt 139; die Halben 113, die ihn von der Beobachtung des Gesetzes





- <sup>7</sup> א Ich will dir mit aufrichtigem Herzen danken,  
 wenn ich deine gerechten Ordnungen erlerne.  
<sup>8</sup> א Deine Rechte will ich beachten;  
 verlass mich nicht ganz und gar.  
<sup>9</sup> ב Wodurch hält rein ein Jüngling seinen Pfad? Indem er acht gibt  
 [nach deinem Wort].  
<sup>10</sup> ב Von ganzem Herzen suche ich dich;  
 lass mich nicht abirren von deinen Geboten.  
<sup>11</sup> ב In meinem Herzen berge ich dein Wort,  
 damit ich nicht wider dich sündige.  
<sup>12</sup> ב Gelobt seiest du, Jahve;  
 lehre mich deine Rechte.  
<sup>13</sup> ב Mit meinen Lippen zähle ich auf  
 alle Ordnungen deines Mundes.  
<sup>14</sup> ב Des Weges deiner Mahnungen freue ich mich,  
 wie über allerlei Reichtum.  
<sup>15</sup> ב Über deine Befehle will ich nachsinnen  
 und schauen auf deine Pfade.  
<sup>16</sup> ב An deinem 'Gesetz' ergötze ich mich;  
 ich vergesse nicht dein Wort.

und fester Blick auf das göttliche Gesetz (v. 6) führen zum Ziel. Worin dies Ziel besteht, sagt der Dichter nicht; er denkt vermutlich sowohl an sittliche Vollkommenheit als auch an das damit verbundene äussere Glück. 7 איהר geben alle Alten durch das Futur wieder, בלתי Hier. *cum didicero*. Der Dichter versetzt sich in die Seele des Jünglings oder Mannes, der noch auf dem Wege des Studiums des göttlichen Gesetzes begriffen ist. Noch kennt er nicht alle göttlichen מצוות, die zur Vollkommenheit (v. 6) nötig sind. Er hofft sie aber mit Gottes Hülfe zu lernen, und verspricht, dafür seinen Dank abstatten zu wollen. Der Infin. בלתי hat also Futurbedeutung, vgl. G-K 114q. 8 איהר will Qimchi mit איהר verbinden wie v. 4; aber die Wortstellung spricht dafür, es zu אל המוכי zu ziehn. Der Ausdruck deutet darauf hin, dass Israel sich zur Zeit des Sängers von Jahve verlassen fühlte, vgl. 222. 9 Die ersten vier Füsse enthalten die Frage, die zwei letzten die Antwort; so alle Verss. (gegen Olsh., der den ganzen v. 9 als Frage und v. 10 als direkte Antwort auffasst). — וקה, rein erhalten, nämlich von der Befleckung durch die Sünde; Sym. λαμπρυνε. Der Infin. לשמר entspricht einem latein. Gerundium. Objekt hierzu kann nicht כדברי sein (LXX Hier. *cum custodierit verba tua*); vielmehr ist nach v. 4. 8 zu ergänzen תהיה. Durch sorgfältige Beobachtung der göttlichen Gebote, wie das Wort Gottes es verlangt (כדברי), wird der Jüngling jenes Ziel erreichen. — פה ברהם fassen alle alten Übersetzer und die Massora als Plural auf, und viele Hss. haben פה ברהם. Dieselbe Variante findet sich noch mehrmals im Psalm; vgl. JprTh 1882 S. 658f. Jedoch scheint vom Dichter das göttliche Wort hier in seiner Einheit ins Auge gefasst zu sein. 10 אל השגיח übersetzt Aq. in seiner buchstäblichen Weise: μη ἀγνοματσης με, d. i. lass mich kein ἀγνόημα, keine פגמה (Versehenssünde) begehn. Absichtlich will Israel nicht sündigen; es bittet auch vor Irrtums- und Übereilungssünden durch Jahves Gnade bewahrt zu bleiben; vgl. zu 1913. 11 Der gewählte Ausdruck צנתי deutet an, dass Gottes Wort ein Schatz ist, den man sorgfältig hütet. 13 ספתי, ich zähle rühmend auf. 14 Das ב in פה ברהם führt das Objekt zu פהם ein: »ich habe Freude an dem Wege, welchen deine Mahnungen mir vorschreiben, d. h. am sittlichen Wandel«. In 14b ist für ב die Präposition על eingetreten (wie v. 162), das also nicht im Sinne von »über . . . hinaus« zu nehmen ist; richtig LXX Hier. *quasi in omnibus divitiis*. פה ברהם ist Reichtum allerlei Art, Prv 113 al. Der Dichter sagt, der sittliche Wandel sei ihm so viel wert, wie aller mögliche Reichtum. — עוונותי (édwō-taekha) ist Plur. von עוונת und gleichbedeutend mit עוונותי (v. 22 al.) von עוונת. 15 Die

- 17<sup>ג</sup> Gewähre deinem Knecht, dass ich lebe,  
so will ich dein Wort beachten.
- 18<sup>ג</sup> Deck' meine Augen auf, dass ich schaue  
Wunder aus deinem Gesetz.
- 19<sup>ג</sup> Ich bin ein Gast auf Erden,  
verbirg mir nicht dein 'Wort'.
- 20<sup>ג</sup> Meine Seele reibt sich in Sehnsucht auf  
nach deinen Ordnungen immerdar.
- 21<sup>ג</sup> Du hast bedrängt die verfluchten Übermütigen,  
die von deinen Gesetzen abweichen.
- 22<sup>ג</sup> Wälze Schmach und Schande von mir ab,  
denn ich habe deine 'Befehle' beachtet.
- 23<sup>ג</sup> Sitzen selbst Fürsten [zusammen], bereden sich wider mich,  
dein Knecht sinnt nach über deine Rechte.
- 24<sup>ג</sup> Auch sind deine Mahnungen mein Ergötzen,  
sind meine Berater.

Kohortative וְשִׁיחָה und אֲבִישָׁה übersetzt Sym. durch das Imperf., richtiger LXX Hier. durch das Futur. 16 בְּחֻקֶיךָ für בְּחֻקֶיךָ. Es heisst in diesem Psalm sonst immer חָקִים, nicht חֻקִּים. 17 Hier. übersetzt richtig: *tribue servo tuo ut vivam*, so dass חָקֶיךָ den Inhalt des חָקִים bildet. 17a bildet den Vordersatz eines virtuellen Bedingungssatzes mit 17b als Nachsatz. Andere wollen, weil es v. 77. 116. 144 in ähnlichem Zusammenhange חָקֶיךָ heisst, חָקֶיךָ zu 17b ziehn: »lebe ich, so will ich . . .«; aber diese Auffassung verstösst gegen die Akzente und hat die alten Verss. gegen sich. 18 Der wunderbare Reichtum des göttlichen Gesetzes ist dem natürlichen Auge verborgen; Gott muss es erst öffnen. לֵב apokopiert von חָקֶיךָ wie חָקֶיךָ von חָקֶיךָ. — Die Wunder des Gesetzes sind seine tiefen Gedanken. 19 Die erste Hälfte ist aus 39<sup>13</sup> entnommen, wonach Syr. חָקֶיךָ für חָקֶיךָ einsetzt. Der in einem fremden Lande als Gast Weilende muss dessen Gesetze kennen lernen, um die gewährte Gastfreundschaft nicht unabsichtlich zu verletzen. Ein solcher auf Duldung zugelassener Gast ist Israel auf Erden; es bittet daher Jahve, seinen Patron, ihm die Kenntnis dessen, was es zu tun und zu lassen hat, nicht vorzu-enthalten. 19a bildet den Grund für die Bitte 19b. חָקֶיךָ für חָקֶיךָ. 20 חָקֶיךָ, im Qal nur hier, wird im Hifil Thr 3<sup>16</sup> von den auf Kies stumpf geriebenen Zähnen gebraucht. Die alten Übersetzungen drücken meistens (LXX Aq. Syr. Targ. Hier.) den Begriff *desideravit* aus. Cheyne macht darauf aufmerksam, dass das Wort im Aramäischen auch »studieren« bedeutet (s. Buxtorf), und dass der Dichter vielleicht einen Doppelsinn beabsichtigt hat. — חָקֶיךָ in חָקֶיךָ dient dazu, das Verbum näher zu bestimmen; Sym. *ἡλούσα*. 21 Dieser Vers gibt vielleicht den inneren Grund für v. 20 an. Weil der Dichter die Drohung Jahves gegen die verfluchten Übermütigen kennt, deswegen bestrebt er sich, nicht zu ihnen zu gehören. Olsh. dagegen setzt v. 21 in Verbindung mit v. 22, indem er ergänzt: so mache nun deine Drohung wahr und nimm die Schmach von mir, die jene auf mich häufen. Unter den חָקֶיךָ werden nach 21b solche zu verstehn sein, die sich um das Gesetz nicht kümmern, also abtrünnige Israeliten. — חָקֶיךָ ziehn LXX Syr. Hier. (*maledicti qui recedunt* etc.) als Prädikat zu 21b. Mit der massor. Akzentuation geht Targ. 22 חָקֶיךָ ist hier schwerlich wie v. 18 Imperat. von חָקֶיךָ »decke ab«, so dass die Schande als eine Decke gedacht wäre, sondern von חָקֶיךָ (Jos 5<sup>9</sup>) für sonstiges חָקֶיךָ (vgl. G-K 67p), wie Ew. u. a. aussprechen wollen. Alle Alten übersetzen *aufer* u. ä. Als aufgeladene Last wird die Schmach gedacht 69<sup>8</sup> al. — חָקֶיךָ für חָקֶיךָ. 23 חָקֶיךָ übersetzen LXX Hier. *etenim*, so dass dieser Vers den vorhergehenden erläuterte. Vermutlich aber ist 23a ein Konzessivsatz, und חָקֶיךָ gehört zu dem Subjekt חָקֶיךָ. Unter den Fürsten sind heidnische zu verstehn. Haben sich diese auch vereint um zu beratschlagen, wie sie Israel vernichten wollen, Israel lässt sich darum im Studium des göttlichen Gesetzes nicht stören. 24 Hier steigert חָקֶיךָ, zu חָקֶיךָ gehörig, den Begriff חָקֶיךָ v. 23. —



- <sup>25</sup> 7 Meine Seele klebt am Staube;  
 belebe mich nach deinem Wort.
- <sup>26</sup> 7 Ich erzählte meine Angelegenheiten, und du erhörtest mich:  
 lehre mich deine Rechte.
- <sup>27</sup> 7 Unterweise mich über den Lauf deiner Befehle,  
 so will ich über deine Wunder nachsinnen.
- <sup>28</sup> 7 Meine Seele trânt vor Kummer;  
 richte mich auf 'durch dein Wort'.
- <sup>29</sup> 7 Den Weg der Lüge halte fern von mir  
 und begnade mich mit deinem Gesetz.
- <sup>30</sup> 7 Den Weg der Wahrheit hab' ich erwählt,  
 deine Ordnungen 'begehre ich'.
- <sup>31</sup> 7 Ich hange an deinen Mahnungen;  
 Jahve, lass mich nicht zu Schanden werden.
- <sup>32</sup> 7 Den Weg deiner Gebote will ich laufen,  
 denn du machst mir das Herz weit.
- <sup>33</sup> 7 Lehre mich, Jahve, den Weg deiner Rechte, und ich will ihn be-  
 [wahren als Lohn.
- <sup>34</sup> 7 Unterweise mich, dass ich dein Gesetz bewahre,  
 und es von ganzem Herzen beachte.
- <sup>35</sup> 7 Führe mich den Pfad deiner Gebote,  
 denn an ihm habe ich Freude.
- <sup>36</sup> 7 Neige mein Herz deinen Mahnungen zu  
 und nicht der Habsucht.
- <sup>37</sup> 7 Lenke ab meine Augen vom Anschauen des Eitlen; belebe mich durch  
 [dein 'Wort'.

עבתי ist zweites Prädikat zu עזובתי; so Aq. Sym. Quinta Hier. Syr. Targ. Dagegen LXX καὶ αἱ συμβουλῆαι μου τὰ δικαιώματα [al. κρίματα] σου. Sie fanden am Schluss des Verses עזבתי oder עזבתני [עזבתני] vor. **25** Das Bild in 25a (vgl. 446) scheint besagen zu sollen, dass Israel dem Tode nahe oder ihm in gewisser Weise schon verfallen ist. Daher bittet es um Wiederbelebung, vgl. 71<sup>20</sup> 85<sup>7</sup>. — Das Wort Jahves ist hier das Verheissungswort. **26** Israel hat sich in seinen Angelegenheiten (עניי) stets an seinen Gott gewandt und bei ihm Erhörung gefunden; darum darf es auch jetzt vertrauensvoll darum bitten, in den Rechten, d. i. Forderungen Jahves von ihm unterwiesen zu werden. 26a enthält die Begründung für die Bitte in 26b. Diese Bitte wird v. **27** noch weiter fortgeführt. **28** LXX lasen בדרךך. Lies באמתך. **29** Der Weg der Lüge scheint der zu sein, den die Abtrünnigen gehn. Von der Gefahr, diesen Weg zu betreten, bittet der Sänger durch Belehrung mittelst des göttlichen Gesetzes bewahrt zu bleiben. — עניי ist mit doppeltem Akkus. konstruiert. **30** שריתי [Sym. προείαξα, Hier. proponebam, vgl. 168. Ungern vermisst man ענייך. LXX οὐκ ἐπελαθόμεν. Lies mit Zenner ענייך, vgl. 132<sup>13</sup>, wo איה ebenfalls parallel mit בהר steht. **32b** Nach Jes 60<sup>5</sup> ist das weite Herz soviel wie freudiger Mut. Weil dieser von Jahve an Israel verliehn wird, kann es seinen Geboten eifrig nachjagen. **33** עקב erklären alle neueren Ausleger hier und v. 112 »bis zu Ende«. So v. 33 schon LXX διαπαντός, vgl. Targ. עד גמריא, v. 112 עד סיומא in finem. Dagegen haben LXX v. 112 δι' ἀναιμύτων; Hier v. 33 per vestigium, v. 112 (nach Sym.) propter (aeternam) retributionem. Die Bedeutung »bis zum Ende« für עקב ist unbelegbar. Nach Analogie von 19<sup>12</sup> bedeutet das Wort gewiss auch Ps 119 »Lohn«. Während aber 19<sup>12</sup> für die Beobachtung des Gesetzes ein Lohn erwartet wird, ist Ps 119 der gottgefällige Wandel selbst als Lohn gedacht (vielleicht für die Treue gegen Jahve); vgl. v. 56. 57. **36** Die Gier nach irdischen Gütern steht im Gegensatz zu der Hingabe des Herzens an das göttliche Gesetz. In v. **37** tritt für die Habsucht die Augenlust ein, vgl. Job 31<sup>1. 7</sup>. — In den beiden letzten Worten bittet der Dichter nach der Les-

- 38 **ה** Halt' deinem Knecht deine Verheissung aufrecht,  
die der Furcht vor dir [gegeben ist].
- 39 **ה** Entferne meine Schmach, vor der mir graut, denn deine Ordnungen  
[sind gut].
- 40 **ה** Ja, mich verlangt nach deinen Befehlen;  
belebe mich durch deine Gerechtigkeit.
- 41 **י** Und deine Gnaden mögen über mich kommen, Jahve,  
dein Heil nach deiner Verheissung,
- 42 **י** Dass ich meinem Lästere ein Wort antworten kann,  
denn ich vertraue auf dein Wort.
- 43 **י** Und entziehe meinem Munde das Wort der Wahrheit nicht ganz und gar,  
denn auf deine Gerichte harre ich.
- 44 **י** Und ich will dein Gesetz beständig beachten,  
für immer und ewig,
- 45 **י** So werde ich wandeln auf weitem Plan,  
denn deinen Geboten frage ich nach.
- 46 **י** Und ich will reden von deinen Mahnungen vor Königen ohne Scheu,  
47 **י** Und habe meine Lust an deinen Geboten,  
die ich liebe,
- 48 **י** Und hebe meine Hände zu deinen Geboten, die ich liebe,  
und sinne über deine Rechte.
- 49 **י** Gedenke des Worts an deinen Knecht,  
dieweil du mich hast harren lassen.

art **בְּרִיבִיךָ** um die göttliche Lebenskraft, die ihn befähigt, auf dem von Jahve vor-gezeichneten Wege zu wandeln und den Versuchungen 37a Widerstand zu leisten. Jedoch wird zu lesen sein **בְּרִבְּךָ**, vgl. v. 3. 25. 107. 38 Gemeint ist die Verheissung, die der Gottesfurcht gegeben ist, wie z. B. Ex 206. Andere erklären: »welche darauf abzielt, dass man dich fürchte«, so Targ. und LXX Hier. *in timorem tuum* (mit ausgelassenem **אֶפְסָ**); vgl. 1304. Noch andere beziehen **אֶפְסָ** nicht auf **אֶפְסָךָ**, sondern auf **עֲבִירְךָ**; »der deiner Furcht ergeben ist«, so Syr.; vgl. v. 85. 39 Die Schmach, vor der dem Sänger graut, ist die, welche er wegen seiner Treue gegen das göttliche Gesetz erduldet, vgl. v. 22. **יָ** begründet diese Bitte damit, dass Jahves Ordnungen gut sind, und ihre Befolgung daher keine Schmach verdient. Dagegen verstehen die alten Übersetzer **מִשְׁפַּחְךָ** als die göttlichen Gerichte über den Frevler, deren der Sänger sich getröstet, vgl. v. 43. 40 Um Jahves Befehle ganz erfüllen zu können, bedarf Israel neuer Lebenskraft. Diese wolle Jahve ihm durch seine Gerechtigkeit, mit der er den gewalt-sam Unterdrückten hilft, gewähren. 41 LXX lasen gegen Hier. Syr. Targ. **יְיָ אֱלֹהֵינוּ**. 42 Der Lästere ist ein Kollektivum, daher haben LXX Syr. Hier. den Plural; Targ. Sing. 43 Das Wort der Wahrheit ist die göttliche Wahrheit, mit welcher der Sänger den Lästere zurückweisen und widerlegen will. — **יָ** wie v. 8. Da es aber in den Zusammenhang nicht gut passt und metrisch überschüssig ist, wird es zu streichen sein. 45 Der Kohortativ **וְיָחֵלְלֵנָה** drückt hier die Folge von v. 44 aus, vgl. G-K 108d. 46 Auch unter heidnischer Herrschaft verleugnet Israel das väterliche Gesetz und seinen Glauben nicht. Die Könige sind nichtisraelitische. Der Vers ist (nach der Übersetzung der Vulgata) das Motto der Augustana. 47 LXX ergänzen am Schluss des Verses **אֶפְסָ**. 48 Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens, 282. Hier werden sie zum Gesetz hin (**לְךָ**) erhoben, wie sonst zu Jahve hin. Der Ausdruck erinnert an die spätere Anbetung des Gesetzes. Graetz und Müller wollen **אֶפְסָ** für **מִשְׁפַּחְךָ** lesen. — **אֶפְסָ אֶפְסָ** scheint durch Versehn aus 47 wiederholt zu sein. 49 Hinter **יָ** ergänzen LXX Theod. Syr. dem Sinne nach richtig *σου*; dagegen Aq. *θήματος τῶν δούλων σου*, Sym. *λόγων ἐμῶν τοῦ δούλου σου*. Hier. Targ. wie Massora. — **יָ** = »weil« (so Aq. Sym.) Dtn 2924. LXX Hier. Syr. *quem me sperare fecisti*, was aber **יָ** **אֶפְסָ** heissen müsste. — Das





- 67 <sup>ח</sup> Ehe ich die Leiden trug, irrte ich,  
nun aber achte ich auf dein Wort.  
68 <sup>ח</sup> Du bist gut und handelst gut;  
lehre mich deine 'Rechte'.
- 69 <sup>ח</sup> Es dichten mir an eine Lüge die Frechen; ich will von ganzem Herzen  
[deine Befehle halten.
- 70 <sup>ח</sup> Stumpf wie Fett ist ihr Herz;  
ich erfreue mich an deinem 'Zeugnis'.
- 71 <sup>ח</sup> Es war mir gut, dass ich gezüchtigt ward,  
damit ich deine Rechte lernte.
- 72 <sup>ח</sup> Deines Mundes Gesetz ist besser für mich  
als Tausende Goldes und Silbers.
- 73 <sup>י</sup> Deine Hände haben mich gemacht und zubereitet;  
unterweise mich, dass ich deine Gebote lerne.
- 74 <sup>י</sup> Die dich fürchten, sehn mich und freuen sich,  
denn ich habe auf dein Wort geharrt.
- 75 <sup>י</sup> Ich weiss, Jahve, dass deine Gerichte gerecht, und du mich in Treue  
[gedemütigt hast.
- 76 <sup>י</sup> Lass deine Gnade mir zum Trost reichen  
nach deiner Verheissung an deinen Knecht.
- 77 <sup>י</sup> Dein Erbarmen lass über mich kommen, dass ich lebe,  
denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
- 78 <sup>י</sup> Die Frechen mögen zu Schanden werden, weil sie mich ungerecht be-  
[drücken; ich sinne über deine Befehle.
- 79 <sup>י</sup> Zu mir mögen, die dich fürchten, sich wenden,  
und die deine Mahnungen kennen.
- 80 <sup>י</sup> Mein Herz sei unsträflich in deinen Rechten,  
damit ich nicht zu Schanden werde.
- 81 <sup>כ</sup> Meine Seele schmachtet nach deinem Heil;  
auf dein Wort harre ich.
- 82 <sup>כ</sup> Meine Augen schmachten nach deinem Wort;  
sie sagen: »Wann wirst du mich trösten?«

ganz unpassend. 63 Diese Worte soll jeder fromme Israelit sprechen. 66 LXX (*χρησιό-  
τητα καὶ παιδείαν καὶ γνώσων διδάξόν με*) Syr. betrachten die drei ersten Worte als koordi-  
niert; aber <sup>ח</sup> gehört einer anderen Kategorie an als die anderen beiden. <sup>ח</sup> bildet  
einen einzigen Begriff wie <sup>ח</sup>, אג, Aq. Quinta *ἀγαθὸν γέυμα*, vgl. Hier. *bonum sermonem*.  
Olsh. und Hitz. dagegen: »das Gut des Verständnisses und der Erkenntnis«. Wellh.  
streicht <sup>ח</sup> als aus v. 65 eingedrungen. 67 Israel erkennt den Wert seiner Züchtigungs-  
leiden an. אנה muss mit LXX Targ. intransitiv verstanden werden wie 116<sup>10</sup>. 68 Lies  
<sup>ח</sup>. 69 <sup>ח</sup> eigentlich: »sie kleben mir Lügen an«, vgl. Job 134. Sym. *ἀφῆκτόν  
μου*, Hier. *adplicabant mihi*. Es scheint sich um Verleumdungen zu handeln. — Der  
Vers hat eine Hebung zu viel; streiche das aus v. 34 eingedrungene <sup>ח</sup>. 70 Vgl.  
17<sup>10</sup>. Das Herz der Gottlosen ist empfindungslos gegen alle Eindrücke des göttlichen  
Gesetzes, während der Sänger seine Lust daran hat. — <sup>י</sup> ist hier reflexiv gebraucht  
(Jes 8<sup>11</sup>) und mit dem Akkus. <sup>י</sup>, wofür <sup>י</sup> zu lesen ist, statt mit <sup>י</sup> konstruiert.  
71 Vgl. v. 67. 73 Ein Zitat aus Job 10<sup>8</sup>. Der Sänger bittet, dass der Schöpfer des  
Leibes auch die rechte Einsicht schaffen möge. 74 Alle Frommen, welche sehn, dass es  
mit Israel wieder besser geht, freuen sich, dass das Gottvertrauen nicht zu Schanden ge-  
worden ist. 75 אנה ist ein adverbialer Akkus. G-K 118m. Jahves Treue gegen Israel  
war der Beweggrund der Züchtigung. 78 <sup>י</sup> wie v. 75 אנה; LXX Hier. *inique*.  
79 Das Qere <sup>י</sup> haben schon LXX Syr. Hier.; das vom Targ. bezeugte Kethib <sup>י</sup>  
würde heissen: »so werden sie . . . kennen lernen«, vgl. v. 125. 83 <sup>י</sup> leitet einen Kon-

- <sup>83</sup> Bin ich auch wie ein Schlauch im Rauch,  
deine Rechte habe ich nicht vergessen.
- <sup>84</sup> Wieviel sind 'meine' Tage? wann wirst du vollzieh'n an meinen Ver-  
[folgern Gericht?
- <sup>85</sup> Freche haben mir Gruben gegraben,  
Leute, die deinem Gesetz nicht gemäss.
- <sup>86</sup> Alle deine Gebote sind Wahrheit;  
mit Lüge verfolgt man mich; hilf mir.
- <sup>87</sup> Fast hätten sie mich auf Erden vernichtet,  
und ich habe deine Befehle nicht verlassen.
- <sup>88</sup> Nach deiner Gnade erhalte mich am Leben,  
dass ich deines Mundes Mahnung beachte.
- <sup>89</sup> Dein Wort, Jahve, bleibt ewig,  
fest steht es mit dem Himmel,
- <sup>90</sup> Für Geschlecht und Geschlecht dein 'Wort';  
du hast die Erde aufgestellt, und sie bleibt stehn;
- <sup>91</sup> Nach deinen Ordnungen bestehn sie heute,  
denn alles ist dir dienstbar.
- <sup>92</sup> Wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen gewesen wäre,  
so wäre ich zu Grunde gegangen in meinem Elend.
- <sup>93</sup> Ich will deine Befehle in Ewigkeit nicht vergessen,  
denn durch sie hast du mich am Leben erhalten.
- <sup>94</sup> Ich bin dein, hilf mir,  
denn ich durchforsche deine 'Rechte'.

zessivsatz ein; Hier. *et cum essem*. Dagegen LXX *ὅτι ἐγενήθην* als Begründung von v. 82. Der mit Wein gefüllte Schlauch wurde in den Rauchfang gehängt, um den Wein früher reif und milde zu machen (s. Rosenm.). Dabei wird der Schlauch runzlich und schwarz. So ist auch Israel durch die Leiden, deren Bild das Feuer ist, unansehnlich geworden und trägt die Farbe der Trauer an sich; aber sein wertvollstes Gut, das göttliche Gesetz, trägt es in seinem Innern. — קִשְׁיָרִי geben LXX Sym. Syr. Hier. auffallender Weise *pruina* wieder; richtig Quinta Targ. **84** Die Kürze des Lebens, nämlich der einzelnen Israeliten, dient als Motiv dafür, das Gericht über die Frevler zu beschleunigen. Jene möchten nicht eher sterben, als bis sie das Gericht erlebt haben. Des Metrums wegen lies קָרַי statt עֲבֹדֶךָ. **85** אֲשֶׁר beziehen LXX Sym. Targ. Hier. auf den ganzen Satz 85a: »was deinem Gesetz nicht gemäss ist«; aber das wäre ein banaler Gedanke. Daher betrachtet man den Relativsatz besser mit Hgstbg. Hupf. als ein zweites mit יָרִים paralleles Subjekt. Übrigens führt der Ausdruck darauf, dass es sich um gottlose Israeliten handelt. **86** אֲשֶׁר wie v. 69. **87** Auch hier spricht deutlich Israel, das fast auf der Erde ausgerottet wäre. — **87 b** bildet einen Kontrast zu 87a, um das Gottlose jenes Unterfangens hervorzuheben. **89** LXX Targ. Hier. (*in aeternum, domine, verbum tuum perstat in caelo*) betrachten den Vers als einen einzigen Satz ohne Gliederung. Nach der Akzentuation ist zu übersetzen: »Für ewig ist Jahve; dein Wort steht fest mit dem Himmel«. Eine bessere Gliederung erreicht man und vermeidet zugleich den schroffen Übergang von der dritten Person in die Anrede, wenn man den Athnach zu בִּרְךָ setzt. Hierfür spricht auch der Umstand, dass 90a augenscheinlich parallel mit 89a ist, wie 90b mit 89b. — בְּשִׁירִים wie 89a. **90 b** Die Festigkeit der Erde dient als Gewähr oder vielleicht nur als Vergleich für die Beständigkeit des göttlichen Wortes (lies אֲמִתְּךָ) 90a. **91** Auch dieser Vers dient noch als Beleg für die Beständigkeit und Verlässlichkeit des göttlichen Wortes. Subjekt sind Himmel und Erde. Das לְיָ in לְיָשֻׁבֶיךָ ist das normative (LXX τῆ διατάξει σου). — הֵי יום Hier. dem Sinne nach richtig *usque hodie*. **92. 93** Wirklich ist in den Nöten der Zeit, besonders des Exils, das Gesetz der einzige Halt Israels gewesen, und ohne dies würde es sicher untergegangen und in den Heiden aufgegangen

- <sup>95</sup> Die Gottlosen warten auf mich, mich umzubringen;  
 auf deine Mahnungen merke ich.  
<sup>96</sup> Von jeder Vollkommenheit habe ich ein Ende gesehn,  
 dein Gebot ist gar sehr weitreichend.  
<sup>97</sup> Wie habe ich dein Gesetz so lieb,  
 den ganzen Tag ist es mein Sinnen.  
<sup>98</sup> Weiser als meine Feinde macht mich dein Gesetz,  
 denn in Ewigkeit ist es mein.  
<sup>99</sup> Ich bin klüger als alle meine Lehrer,  
 denn deine Mahnungen sind mein Sinnen.  
<sup>100</sup> Ich bin einsichtiger als Alte,  
 denn ich halte deine 'Rechte'.  
<sup>101</sup> Von jedem bösen Wege hielt ich meine Füße zurück, wegen der Be-  
 [achtung deines Worts].  
<sup>102</sup> Von deinen Ordnungen wich ich nicht,  
 denn du lehrtest mich.  
<sup>103</sup> Wie süß sind meinem Gaumen 'deine Worte',  
 mehr als Honig meinem Munde.  
<sup>104</sup> Durch deine Gebote werde ich verständig, darum hasse ich jeden  
 [Lügenweg].  
<sup>105</sup> Dein Wort ist meinem Fuss eine Leuchte  
 und ein Licht meinem Wege.  
<sup>106</sup> Ich habe geschworen und 'will es halten',  
 deine gerechten Ordnungen zu beachten.

sein. 94  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$  nach LXX. 96  $\text{הַתְּמִימָה}$  nur hier, von  $\text{תָּמָא}$ , wie  $\text{תְּמִימָה}$  39<sup>11</sup> gebildet; LXX *συντελείας*. Wahrscheinlich ist es gleichbedeutend mit  $\text{הַתְּמִימָה}$  Job 28<sup>3</sup>. Der Dichter will sagen: alle irdische Vollkommenheit hat doch eine Grenze, ist also beschränkt; nur Jahves Gesetz ist unbeschränkt hinsichtlich seines Inhaltes und seines Wertes. 98 Der Singular des Prädikats  $\text{תְּחִימָה}$  neben dem Subjekt  $\text{מִצִּיּוֹתֶיךָ}$  im Plural nach G-K 145k. Auch das Pronomen  $\text{הִיא}$  steht im Sing., weil  $\text{מִצִּיּוֹתֶיךָ}$  soviel wie  $\text{הַתְּמִימָה}$  ist. LXX Hier. (*instruis me mandata tua*) sehn  $\text{תְּחִימָה}$  für die zweite Person an; jedoch fügt sich dazu nicht gut  $\text{מִצִּיּוֹתֶיךָ}$ , statt dessen man  $\text{בְּמִצִּיּוֹתֶיךָ}$  erwarten würde. — Die Feinde, von denen der Sänger spricht, sind nicht persönliche, sondern nationale. Durch den Besitz des Gesetzes ist Israel weiser als alle anderen Völker. 99 »Alle meine Lehrer« glossiert Bar Hebr., wahrscheinlich nach Theod. v. Mops.: »das sind die Chaldäer, die mich Schlechtes lehrten«. Diese Beziehung ist schwerlich richtig; aber der Exeget hat richtig gesehn, dass es sich, ebenso wie v. 98, nicht um ein privates Verhältnis handelt. Die Lehrer sind die, welche Israel einen andern Glauben und ein anderes Verhalten predigen, als ihm von Jahve anbefohlen ist (Olsh.). Vielleicht darf man an die Griechen denken. Das Wort »Lehrer« ist in diesem Zusammenhange nicht frei von Spott. 100  $\text{מִזְקֵנִים}$  übersetzen Aq. Quinta Targ. *ἀπὸ πρεσβυτέρων*, so dass Israel sagt, es habe seine Einsicht von den Alten geerbt. Dagegen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. *super senes*. Der Parallelismus von 100b mit 99b zeigt, dass auch 100a und 99a parallel stehn, die Auffassung der LXX also die richtige ist. — Lies  $\text{הַקָּדוֹשׁ}$ . 101 Über die Form  $\text{כְּאֵלֵי}$  vgl. G-K 75<sup>00</sup>. Die ursprüngliche LXX (Cod. 55 und Ital.) scheint  $\text{כְּאֵלֵי}$  gelesen zu haben. —  $\text{אֲשֶׁר־}$  ist des Metrums wegen zu streichen. 102b steht im Gegensatz zu den Lehrern v. 99. Israel hat nicht Menschen, sondern Jahve zum Lehrer gehabt. 103 LXX Syr. Targ. sprachen  $\text{אֲשֶׁר־יְהִי}$  aus, was bei dem Plural  $\text{כְּאֵלֵי}$  natürlicher ist; vgl. 127. Die von Hier. bezeugte massor. Aussprache als Singular hat ihren Grund in der defektiven Schreibung, die in diesem Psalm doch öfter vorkommt. — Zu dem Bilde vgl. 19<sup>11</sup>. 104 Der Lügenweg ist die falsche Religion, vgl.  $\eta\ \delta\delta\acute{o}\varsigma$  Akt 9<sup>2</sup>. 105 LXX Syr. sprachen aus  $\text{לִבְיָדָי}$  und  $\text{לִבְיָדָי}$ ; Hier. Targ. wie Massor. — Lies  $\text{אֲשֶׁר־יְהִי}$ . 106 Die Punk-



- 107; Ich bin gar sehr gebeugt;  
 Jahve, belebe mich nach deinem Wort.
- 108; Lass dir meines Mundes freie Opfer gefallen,  
 und lehre mich deine 'Gebote'.
- 109; Ich trage mein Leben beständig in meiner Hand  
 und habe dein Gesetz nicht vergessen.
- 110; Die Gottlosen haben mir eine Schlinge gelegt,  
 und von deinen Befehlen bin ich nicht abgeirrt.
- 111; Ich habe deine Mahnungen für ewig als Erbe bekommen,  
 denn sie sind meines Herzens Freude.
- 112; Ich neige mein Herz, deine Rechte zu tun; für ewig ist Lohn.  
 113; Die Halben hasse ich,  
 und dein Gesetz liebe ich.
- 114; Du bist mein Schirm und mein Schild,  
 auf dein Wort harre ich.
- 115; Weicht von mir, ihr Bösewichter,  
 ich will die Gebote meines Gottes halten.
- 116; Stütze mich nach deinem Wort, dass ich lebe,  
 und lass mich nicht zu Schanden werden an meiner Hoffnung.
- 117; Halte mich, dass ich gerettet werde,  
 so will ich mich an deinen Rechten stets 'ergötzen'.
- 118; Du verwirfst alle, die von deinen 'Geboten' abirren,  
 denn ihre List ist vergeblich.
- 119; Für Schlacken 'erachtest' du alle Gottlosen der Erde,  
 darum liebe ich deine Mahnungen.

tation נִאֲקִימָה (so LXX Syr. Targ.) würde besagen, dass Israel seinen Schwur auch wirklich gehalten hat, was doch nicht zutrifft. Daher wird mit Hier. (*et perseverabo*) נִאֲמַנְתָּה auszusprechen sein. 108 Die freiwilligen Opfer sind hier nicht, wie 50<sup>14</sup>, Dankgebete, sondern die Bitte 108b. — Lies מִצִּיּוֹתֶיךָ. 109 Die Redensart des ersten Gliedes bedeutet nach Jdc 12<sup>3</sup> I Sam 19<sup>5</sup> 28<sup>21</sup> Job 13<sup>14</sup>: ich bin in beständiger Lebensgefahr. LXX, die den Tropus nicht verstanden, änderten *ἐν ταῖς χερσὶ σου*, vgl. Field. — Der Zusammenhang zwischen 109a und b wie v. 87. 110. 111 Israels נְהִלָּה ist zur Zeit nicht sowohl Kanaan, das sich zum grössten Teil in fremden Händen befindet, sondern das Gesetz seines Gottes. Statt des Verbs נְהִלָּה sprach Hier. (*hereditas mea*) נְהִלָּתִי aus, wodurch jene Gegenüberstellung noch klarer hervortritt. — Das Mask. נְהִלָּה steht ungenau für נְהִלָּה. 112 Wegen der Bedeutung von נִקְנָה vgl. zu 33. In 112 nennt die dritte Dipodie das Motiv für die beiden ersten. 113 נִקְנָה nach der Nominalbildung *qittel*, welche Gebrechen bezeichnet, wie נִקְנָה הַרְשָׁה. Die genaue Bedeutung ist den Alten nicht mehr bekannt gewesen. Nach I Reg 18<sup>21</sup> sind vermutlich solche Israeliten gemeint, deren Neigungen zwischen dem alten und dem neuen Glauben, zwischen Jahvereligion und Heidentum geteilt waren, also nicht sowohl *δύλωσσοι* (Hitz.), als *δύψυχοι* Jak 1<sup>8</sup>. Dass solche ein Gegenstand des Hasses für den echten Israeliten sein konnten, ist nicht zu bezweifeln, vgl. Apk 3<sup>15</sup>. Übrigens ist der Vers reichlich kurz. Ist etwa שִׁנְאָה שִׁנְאָה statt שִׁנְאָה zu lesen? 115 Ein Zitat aus 69. 116 Aq. Targ. lasen נִקְנָה נִקְנָה. 117 Die Vokalisation נִקְנָה statt נִקְנָה («und ich will hinblicken») findet sich nur noch einmal am Hithp. desselben Verbs לִ"ה Jes 41<sup>23</sup>, vgl. G-K 751. Alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ.) lasen נִקְנָה נִקְנָה wie 16. 47. 118 כִּלְיָה im A.T. nur hier; richtig Hier. nach dem Syrischen *abiecisti*. — Lies מִצִּיּוֹתֶיךָ. — Das zweite Glied besagt, dass alle schlaunen Versuche der Frevler, ihr gottloses Werk zu Ende zu führen, vergeblich sind, weil Jahve sie an der Ausführung hindert. נִי ist also nicht sowohl begründend als vielmehr erläuternd, LXX Theod. Quinta Syr. Hier. (*quia mendax cogitatio eorum*) lasen נִי נִי für נִי נִי, wodurch der Gedanke einfacher wird. Aber נִי נִי ist ein rein aramäisches Wort. Die Rezepten

- 120 **ד** Mir schaudert die Haut vor deinem Schrecken,  
und vor deinen Gerichten fürchte ich mich.
- 121 **ע** Ich habe Recht und Gerechtigkeit geübt,  
überlasse mich nicht meinen Bedrückern.
- 122 **ע** Verpfände dein 'Wort' zum Guten,  
dass die Übermütigen mich nicht unterdrücken.
- 123 **ע** Meine Augen schmachten nach deinem Heil  
und nach deiner gerechten Verheissung.
- 124 **ע** Handle mit deinem Knecht nach deiner Gnade  
und lehre mich deine Rechte.
- 125 **ע** Ich bin dein Knecht, unterweise mich,  
und lass mich deine Mahnungen erkennen.
- 126 **ע** Zeit ist's zu handeln für Jahve,  
sie haben dein Gesetz gebrochen.
- 127 **ע** Darum liebe ich deine Gebote.  
mehr als Gold, ja Feingold.
- 128 **ע** Darum 'wandle ich geraden Wegs nach deinen Geboten',  
ich hasse jeden Lügenweg.
- 129 **פ** Deine Mahnungen sind Wunderdinge,  
darum beachtet meine Seele sie.
- 130 **פ** Das 'Tor' deiner Worte leuchtet,  
unterweist Einfältige.
- 131 **פ** Ich sperre meinen Mund auf und lechze,  
denn mich verlangt nach deinen Geboten.

wird bezeugt von Aq. Sym. (*ματαία ἡ δολιότης αὐτῶν*) Targ. 119 Die bei der Läuterung des Metalls übrig bleibenden Schlacken werden als etwas Wertloses bei Seite geworfen. Danach ist der rezipierte Text zu übersetzen: »Als Schlacken hast du beseitigt alle Gottlosen«; vgl. zu השבתי Ex 1215. Jedoch steht der Text bei השבתי nicht fest. Aq. Sym. Hier. (*computasti*) lasen השבתי, LXX השבתי. Bei der letzteren Lesart schliesst sich 119b nicht gut an; dagegen ist השבתי Aq.s der Recepta vorzuziehn. — לֹאֶן d. i., damit ich nicht unter dasselbe Urteil falle wie die Gottlosen. 120 סַרֵּךְ wird Job 415 von den sich vor Schrecken sträubenden Haaren gebraucht; vgl. Sym. im Psalm *ὄρροισι γαῖῃ*, Hier. *horripilavit*. 122 Nach der Recepta עֲבֹדֶךָ wäre zu übersetzen: »Verbürge dich für deinen Knecht zum Guten«. Aber dies wäre der einzige Vers im ganzen Psalm, der kein Synonym für den Begriff »Wort Gottes« enthielte. In den acht Versen der ע-Gruppe fehlt der Ausdruck רַב־יָדָי. Danach darf man mit Sicherheit עֲבֹדֶךָ für עֲבֹדֶךָ einsetzen. 126 Als Subjekt zu לַעֲשׂוֹת betrachtet Targ. (»Zeit ist es, den Willen Jahves zu tun«) die Israeliten, לַיהוָה also = für Jahve. Die Begründung 126b zeigt aber, dass das gerechte und strafende Handeln Jahves gemeint ist, durch das die von ihm gewollte Ordnung wiederhergestellt wird; so ein Grieche: *καὶρὸς κατορθώσεως, κύριε*, und Hier.: *tempus est ut facias domine*. 127 Worauf sich לֹאֶן hier und im folgenden Verse bezieht, ist nicht klar; Hupf. meint, es sei nur das Alphabets wegen gewählt; Olsh. will es auf das erste Glied von 125 zurückbeziehn. — Die Kopula in וְיָמֵינוּ wie 1911, woher der Ausdruck entlehnt ist. 128 Den rezipierten Text übersetzt Rosenm.: *omnia mandata omnis scil. rei recta et bona iudico*. Aber das ist ein ungereimter Gedanke, denn nicht »alle Gebote jeder Art« kann der Dichter für recht halten, sondern nur die göttlichen. Hinter נִקְרָאֵי fehlt das Pronomen »deines«, während לִי überflüssig ist. LXX Hier. *propterea in universa praecepta tua direxi*. Sie lasen also das zweite לִי nicht. Vermutlich ist aber (des Metrums wegen) auch das erste zu streichen. לִי־נִקְרָאֵי יִשְׂרָאֵל. Als Objekt zu יִשְׂרָאֵל ist aus 128b אֲנִי vorwegzunehmen; wörtlich: »ich habe gemäss deinen Geboten [den von mir zu befolgenden Weg] zu einem geraden gemacht«. 130 אֲנִי übersetzen Sym. Hier. richtig *ostium*. Die Worte Jahves selbst werden ein leuchtendes Tor genannt (Genet. der Apposition),

- 132 **W**ende dich zu mir und sei mir gnädig  
nach dem Recht derer, die deinen Namen lieben.
- 133 **M**ach' meine Schritte fest in deinem Wort  
und lass nichts Böses über mich herrschen.
- 134 **E**rlöse mich von dem Druck der Menschen,  
und ich will deine Befehle halten.
- 135 **L**ass dein Antlitz leuchten auf deinen Knecht  
und lehre mich deine Rechte.
- 136 **M**eine Augen strömen Wasserbäche,  
weil man dein Gesetz nicht beachtet.
- 137 **D**u bist gerecht, Jahve,  
und deine Ordnungen sind richtig.
- 138 **D**u hast in Gerechtigkeit deine 'Satzungen' geboten  
und in Wahrheit gar sehr.
- 139 **M**ich verzehrt mein Eifer,  
dass meine Bedränger deine Worte vergessen.
- 140 **D**ein Wort ist wohl geläutert,  
und dein Knecht hat es lieb.
- 141 **I**ch bin klein und verachtet,  
deine Befehle vergesse ich nicht.
- 142 **D**eine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit,  
und dein Gesetz ist Wahrheit.
- 143 **D**rangsal und Not haben mich getroffen,  
deine Gebote sind mein Ergötzen.
- 144 **G**erechtigkeit sind deine Mahnungen auf ewig,  
unterweise mich, so werde ich leben.
- 145 **I**ch rufe von ganzem Herzen: erhöre mich Jahve!  
ich will deine Rechte bewahren.
- 146 **I**ch rufe dich, hilf mir,  
dass ich deine 'Befehle' beachte.
- 147 **I**ch bin früh beim Morgengraun auf und schreie,  
auf dein Wort harrend.

durch das man zur Erkenntnis eingeht, vgl. Hos 217 **הַתְּקִינָה** und Apk 21 12—21. Weil dieser bildliche Ausdruck nicht verstanden wurde, glaubten LXX (*ἡ δῆλωσις*) und die Neueren **הַתְּקִינָה** hier in der Bedeutung »Eröffnung, Offenbarung« verstehen zu müssen, und auch die massoretische Vokalisation mit Šere statt Segol beruht auf dieser Voraussetzung, ist aber tatsächlich eine blosser Künstelei. 136 **יְיָ** mit dem Akkus. wie Thr 347. — **לְךָ** ist mit dem Perf. konstruiert nach G-K 158c. Richtig LXX Hier. *quia*; vgl. v. 139. Dagegen Sym. *περὶ τῶν μὴ φυλασσόντων τὸν νόμον σου* = **יִשְׁמְרוּ**. 137 **יְיָ** vor dem Plural **יְיָ** ist unflektiertes Adjektiv im Nominalsatz, G-K 145r; ebenso v. 155. 138 **צַדִּיק** und **אֱמִינָה** sind adverbielle Akkusative zu dem Verbum **צִיִּיתָ**, und **מֵאֵד** ist nähere Bestimmung zu **אֱמִינָה**, gehört dem Sinne nach aber auch zu **צַדִּיק**. Jahves Satzungen (lies **תְּקִינָה**) sind in hohem Masse Ausdruck seiner Gerechtigkeit und Wahrheit; der letzteren, insofern das Gesetz durchaus dem göttlichen Willen entspricht. 139 LXX (Aq.) haben *ὁ ζήλος σου* »der Eifer um dich« nach 6910. 140 Eine Entlehnung aus 127. 141 **יְיָ** ist hier nicht *νεώτερος* (LXX), sondern *μικρός* (Sym. Hier.), wie das folgende **יְיָ** zeigt, vgl. Jdc 615. Israel bildet ein kleines und verachtetes Gemeinwesen; aber es hat den Ruhm, dass es das göttliche Gesetz treu hält. 145 Die Perfekta hier und in den folgenden Versen bezeichnen das gewohnheitsmässige Tun. 146 Lies **יְיָ**. 147 Bei **יְיָ** (LXX *προέφθασα*) ist eigentlich ein Akkusativ (etwa **שָׁהר** 1083) zu ergänzen. — Das zweite Glied ist nicht ein selbständiger Satz, sondern eine nähere Bestimmung zu 147 a, vgl. Sym. Hier. *verbum tuum expectans*, G-K 156d. Das Wort ist das Verheissungswort. LXX Sym. bezeugen



- 148 ק Meine Augen kommen den Nachtwachen zuvor,  
um über dein Wort nachzusinnen.
- 149 ק Höre meine Stimme nach deiner Gnade,  
Jahve, lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
- 150 ק Es nahen sich solche, die 'mich verbrecherisch' verfolgen,  
von deinem Gesetz sich fernhalten.
- 151 ק Du bist nahe, Jahve,  
und alle deine Gebote sind Wahrheit.
- 152 ק Von alters her weiss ich aus deinen Mahnungen,  
dass du sie für ewig gegründet.
- 153 ׀ Sieh mein Elend und errette mich,  
denn ich habe dein Gesetz nicht vergessen.
- 154 ׀ Führe meinen Streit und erlöse mich,  
nach deinem Wort lass mich leben.
- 155 ׀ Den Gottlosen ist fern das Heil,  
denn sie suchen deine Rechte nicht.
- 156 ׀ Dein Erbarmen ist gross, Jahve,  
lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
- 157 ׀ Meine Verfolger und Bedränger sind zahlreich;  
von deinen Mahnungen bin ich nicht abgewichen.
- 158 ׀ Ich sehe die Treulosen und empfinde Abscheu,  
sie, die deine 'Gebote' nicht beachten.
- 159 ׀ Sieh, dass ich deine Befehle liebe,  
Jahve, lass mich leben nach deiner Gnade.
- 160 ׀ Die Summe deines Wortes ist Wahrheit,  
und in Ewigkeit wahren alle deine gerechten 'Ordnungen'.

das Kethib; Hier. Syr. Targ. das in den Zusammenhang besser passende Qere. 148 Der Sinn scheint zu sein: Meine Augen erwachen, bevor die Zeit da ist, wo ich mich zur Nachtwache (im Tempel) stellen muss. Hier scheint ein individueller Zug aus dem Leben des Dichters vorzuliegen; er war danach ein Levit. 149 כַּנְשִׁימָהּ sprechen LXX Hier. Targ. als Singular, Syr. als Plural aus. Nach der letzteren Lesart bittet der Sänger, dass er leben möge, wie die göttlichen Ordnungen es fordern; nach der ersteren bittet er Jahve, dass dieser ihn in Gemässheit seiner Heilsordnung am Leben erhalte. 150 Statt der vom Targ. bezeugten Texteslesart וְיָצִיאוּ אֶתְּךָ »Leute die dem Verbrechen nachjagen« sprachen LXX Sym. Syr. Hier. (*persecutores mei sceleri*) וְיָצִיאוּ אֶתְּךָ aus, worin וְיָצִיאוּ ein adverbialer Akkusativ ist. — 150b ist ein Umstandssatz wie 147 b. 151 Dieser Vers steht in schönem Gegensatz zum vorbergehenden. Mögen die Verfolger auch nahe kommen, Israel ist getrost in dem Bewusstsein, dass sein Gott ihm nahe ist. — 151b schliesst sich nicht gut an. Olsh. erläutert: »und überdies sind alle seine Befehle . . . zuverlässig, so dass man ohne Furcht und voll Vertrauen sie vollziehen mag«. LXX haben unrichtig αὐτὸς ὁδοῦ σου für בְּצִוְיֶיךָ. 152 קָרָם fasst Sym. als Akkus. zu יִרְדְּתִי auf: τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἔγνω ἀπὸ τῶν μαρτυρίων σου. Dann würde קָרָם die alte Geschichte Israels bezeichnen, וְיָצִיאוּ auf den Pentateuch gehn. Bei dieser Auffassung schliesst sich aber das zweite Glied nicht an. Alle anderen (LXX Aq. Syr. Targ.) fassen קָרָם in der Bedeutung von וְיָצִיאוּ (ἀρχῆθεν). Von alters her hat Israel aus den Mahnungen Jahves die Gewissheit gewonnen, dass sie für immer Gültigkeit haben sollen. וְיָצִיאוּ steht ungenau für וְיָצִיאוּ. 154 Es ist אֶתְּךָ gegen die Heiden gemeint, wie 431. — אֶתְּךָ ist nicht soviel wie באֶתְּךָ (Hier. in *sermone tuo*), auch nicht διὰ τὸν λόγον σου (LXX), sondern es ist das normative לְ, das etwa den Sinn von לְ 156 hat. 155 Wegen des Mask. רָחוּק neben יָשׁוּבָה vgl. zu 137. 157 Eine Reminiszenz aus 34. 158 Die Treulosen sind die von Jahves Gesetz zum Heidentum Abgefallenen. — אֶתְּךָ LXX Hier. *quia*, Targ. Syr. *qui*. — אֶתְּךָ wäre hier das Gesetz; lies aber בְּצִוְיֶיךָ. 160 ראש ist nicht mit

- 161 <sup>ש</sup> Fürsten verfolgen mich ohne Grund,  
und mein Herz bebt vor deinen Geboten.
- 162 <sup>ש</sup> Ich freue mich über dein Wort  
wie einer, der grosse Beute gewann.
- 163 <sup>ש</sup> Lüge hasse und verabscheue ich,  
deine 'Satzungen' habe ich lieb.
- 164 <sup>ש</sup> Siebenmal des Tages lobe ich dich  
wegen deiner gerechten Ordnungen.
- 165 <sup>ש</sup> Reichen Frieden haben die Freunde deines Gesetzes,  
und für sie gibt es keinen Anstoss.
- 166 <sup>ש</sup> Ich hoffe auf dein Heil, Jahve,  
denn deine Gebote habe ich vollführt.
- 167 <sup>ש</sup> Meine Seele beachtet deine Mahnungen,  
und ich liebe sie sehr,
- 168 <sup>ש</sup> Ich beachte deine Befehle und deine Mahnungen,  
denn alle meine Wege liegen dir vor.
- 169 <sup>ה</sup> Lass nahen meine Klage deinem Antlitz, Jahve; nach deinem Wort  
[*'lass mich leben'*].
- 170 <sup>ה</sup> Möge mein Flehn vor dein Antlitz kommen,  
nach deiner Verheissung rette mich.
- 171 <sup>ה</sup> Meine Lippen sollen Lobpreis sprudeln,  
denn du lehrst mich deine Rechte.
- 172 <sup>ה</sup> Meine Zunge soll deine 'Wahrheit' besingen,  
denn alle deine 'Zeugnisse' sind gerecht.
- 173 <sup>ה</sup> Möge deine Hand mir helfen,  
denn deine Befehle habe ich erwählt.
- 174 <sup>ה</sup> Mich verlangt nach deinem Heil, Jahve,  
und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
- 175 <sup>ה</sup> Lass meine Seele leben, dass sie dich lobe,  
und deine Gerichte mögen mir helfen.
- 176 <sup>ה</sup> Ich bin verirrt wie ein verloren Schaf;  
suche deinen Knecht,  
Denn deine Gebote vergass ich nicht.

den Alten als »Anfang«, sondern als »Summe«, »Inbegriff« aufzufassen, wie 139<sup>17</sup>. — In 160<sup>b</sup> lasen LXX richtig <sup>שששש</sup> wie 164. 161 Das zweite Glied steht wieder im Kontrast zu dem ersten: obgleich ich aufs peinlichste deine Gebote beachte. LXX Hier. bezeugen das Kethib, Syr. Targ. das Qere. 163 Die Lüge ist der falsche Glaube des Heidentums, nicht *ἄδικτα* (LXX). — Die Lesart <sup>שששש</sup> als Imperf. cons. (nicht <sup>שששש</sup>) ist durch die Versionen bezeugt; wegen der bedeutungslos gewordenen Kohortativform vgl. G-K 108g. — Lies <sup>שששש</sup>. 164 Siebenmal, d. i. immer und immer wieder; vgl. 127. 165 Der Friede ist hier nicht der äussere, da der Sänger ja vielmehr von allen Seiten befehdet wird, sondern der Friede des Herzens. Demnach kann auch <sup>שששש</sup> (LXX *σάκευλον*) nicht den Anlass zum Straucheln in äusserem Sinne meinen. Vielmehr will der Dichter sagen, dass die, welche Jahves Gesetz lieb haben, sich über ihre Leiden und das Glück der Gottlosen nicht ereifern, da sie wissen, dass diesen das Gericht bevorsteht. Für den Dichter existieren also die inneren Kämpfe, die der Sänger von Ps 73 durchzumachen hatte, nicht. 166 Eine Anspielung auf Gen 49<sup>18</sup>; jedoch ist dortiges <sup>שששש</sup> durch das mehr aramäische <sup>שששש</sup> ersetzt. — Für <sup>שששש</sup> haben LXX *ἡγάπησα*, wie 163. 168 D. H. Müller streicht <sup>שששש</sup> als Dittographie aus 167. 169 Statt <sup>שששש</sup> las Syr. <sup>שששש</sup> wie 159 al. Dies passt besser zu dem »lauten Geschrei« (<sup>שששש</sup>) und zu v. 170 <sup>שששש</sup>. 172 <sup>שששש</sup> in der Bedeutung »besingen« und mit dem Akkus. wie Ex 32<sup>18</sup>. — Für <sup>שששש</sup> lies <sup>שששש</sup>; desgl. <sup>שששש</sup> für <sup>שששש</sup>. 175 Die Gerichte sind diejenigen, in denen die Frevler verurteilt

## 120. Gebet der Frommen um Erlösung von Lug und Trug.

<sup>1</sup>Wallfahrtenlied.Zu Jahve in der Drangsal mein  
rufe ich, und er erhört mich.<sup>2</sup>Jahve, errette meine Seele von lügender Lippe,  
von falscher Zunge!

werden. Syr. sprach aus הַיְשִׁעַתְּךָ וְצַדִּיקִי. 176 Das verlorene, d. h. verirrt, Schaf ist Israel in der Zerstreung, wie Jer 50. 17, vgl. Jes. 27. 13. Anders dagegen ist Jes 56. 6 gemeint. — Nach der Akzentuation wäre zu übersetzen: »Ich bin verirrt (oder: bin ich verirrt) — wie ein verlorenes Schaf suche deinen Knecht.« Jedoch haben alle alten Übersetzer, soweit erkennbar, כִּשֶׁה אֶבֶר mit הַיְשִׁיעַתְּךָ verbunden, vgl. LXX Aq. Hier. *erravi quasi ovis perditā*, und das nackte הַיְשִׁיעַתְּךָ würde leicht den falschen Gedanken hervorrufen können, dass es sich um ein sittliches Irren handle.

## 120

Israel betet in der Not und zugleich in der Gewissheit der Erhörung zu seinem Gott um Errettung von Lügner und Betrüger v. 1. 2. Hat Er doch wahrlich keinen Gewinn von ihnen, die nur Wunden schlagen und Hader anstiften v. 3. 4. Ach, warum muss die fromme Schar bei diesen friedehassenden Barbaren wohnen, die allein die Ursache alles Haders sind! v. 5—7.

Die Feinde, über die der Sänger klagt, sind nicht wirkliche Heiden, wie es nach v. 5 scheinen könnte; denn diese gebrauchten bei der Bedrückung der Israeliten andere Waffen als die Zunge. Vielmehr sind gottlose und gewalttätige Volksgenossen gemeint, welche die Frommen befehlen und durch Mittel des Lugs und Trugs Zwistigkeiten hervorrufen. Da v. 5 bildlich verstanden werden muss, so folgt aus diesem Vers auch nicht, dass der Sänger sich ausserhalb Jerusalems oder des heil. Landes befindet. Er wünscht nur, wie der Sänger von 55. 7ff., von dieser friedehassenden Umgebung befreit zu sein. Dass er im Namen einer Mehrzahl, nämlich aller Frommen spricht, zeigt 123. 4, die Parallelstelle zu v. 6, wo der Plural statt des Singulars eintritt. Nach allem diesem führt uns der Psalm in eine Zeit, wo von einer gottlosen Partei Hader und Streit in Jerusalem geschürt wurde, unter dem die Frommen schwer seufzten. Genauer lässt sich diese Zeit aus dem Psalm nicht bestimmen. Vermutlich aber gehört er, wie die übrigen Lieder der Sammlung 120—134, der nachexilischen Zeit an, wenn auch wohl nicht der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil. Cheyne ist geneigt, ihn der Zeit vor der Ankunft Nehemias oder einer noch späteren zuzuweisen. Schulz versteht unter den Feinden die Araber und Samaritaner zur Zeit Nehemias (er will v. 5 יִשְׂרָאֵל für יִשְׂרָאֵל lesen). Nahe verwandt mit dem unsern ist der zwölfte unter den Psalmen Salomos.

Metrum: Fünfer; v. 5 Doppeldreier.

1 Nach Theodoret haben Aq. Sym. לְהַשְׁמִיעַתְּךָ gelesen, wie 121. 1; dagegen nach dem hexaplar. Syrer הַיְשִׁיעַתְּךָ. — Die alten Übersetzer und viele Ausleger beziehn die Verba קִרְאתִי וַיִּשְׁמַע auf die Vergangenheit (*clamavi et exaudivit me*) und denken dabei meistens an die Erlösung aus dem Exil. Aber nach Analogie von 61. 4, vgl. G-K 106i, ist קִרְאתִי vielmehr als Präsens aufzufassen, und das Waw cons. in וַיִּשְׁמַע drückt nicht sowohl die zeitliche als vielmehr die logische Folge aus (»und in Folge dessen erhört er mich«). Mit dem Aufruf an Jahve ist die Gewissheit der Erhörung zugleich aufs engste verbunden. Zu dem קִרְאתִי bilden die übrigen Verse die weitere Ausführung. — In Betreff der alten aber bedeutungslos gewordenen Akkusativendung in וַיִּשְׁמַע vgl. G-K 90g. 2 Das motrisch überschüssige וַיִּשְׁמַע ist Zusatz eines Lesers. Die lügender Lippe und falsche Zunge scheint hier nicht grade Verleumdungen zu reden, sondern ist, nach וַיִּשְׁמַע v. 4 zu urteilen, vielmehr Werkzeug des gewalttätigen Ränkeschmieds, vgl. 124. 5 52. — Da es ein Ad-



<sup>3</sup>Was kann dir geben und was dir hinzutun  
die falsche Zunge?

<sup>4</sup>Tyrannenpfeile, geschärfte,  
samt Ginsterkohlen!

jektiv  $\text{לִּשְׁנֵי}$  nicht gibt, so steht  $\text{לִּשְׁנֵי}$  als Substantiv im Appositionsverhältnis zu  $\text{לִּשְׁנֵי}$ , vgl. G-K 131c; eigentlich: eine Zunge, die [ganz] Falschheit ist. Aq. übersetzt: *γλωσσα κατεπιθέσεως*, die übrigen: *lingua dolosa*. 3. 4 Der Sinn dieser Verse ist sehr streitig. Die Dunkelheit entsteht besonders dadurch, dass nicht sofort klar ist, wer Subjekt zu  $\text{לִּשְׁנֵי}$  ist, und wer mit  $\text{לִּשְׁנֵי}$  (dafür in Pausa bei Rebia  $\text{לִּשְׁנֵי}$ ) angeredet wird. Am nächsten liegt es jedenfalls, in v. 3 denselben angeredet sein zu lassen, wie im vorhergehenden (v. 2), also Jahve. Subjekt zu  $\text{לִּשְׁנֵי}$  ist dann die Zunge. Das Verb steht im Maskulin, obgleich  $\text{לִּשְׁנֵי}$  gen. fem. ist, nach G-K 145o. Der Sinn des Verses wird erläutert durch Job 10<sup>3</sup>, wo der gequälte Hiob an Gott die Frage richtet: »Hast du gut davon, dass . . . du zu dem Plan des Gottlosen leuchtest?«. Jahve scheint sich, da er die Frommen dulden lässt, der falschen Zunge, d. i. der Lügner, anzunehmen, als ob er von ihnen etwas zu erwarten hätte. Die Frage ist ein Sarkasmus.  $\text{לִּשְׁנֵי}$  steht in gutem Sinne wie 115<sup>14</sup> Gen 30<sup>24</sup>. Der Dichter will sagen: welche Mehrung deines Reichtums kannst du davon erwarten, dass du die Frommen auf Kosten der Gottlosen bedrücken lässt; vgl. den ähnlichen Gedanken 44<sup>13</sup>. Den folgenden Vers 4 betrachtet Olsh. als eine Erweiterung des Subjekts in v. 3: was geben und nützen dir geschärfte Kriegerpfeile samt Ginsterkohlen? Die Frage bliebe dann ohne Antwort, weil diese selbstverständlich wäre. Näher liegt es doch wohl, mit Targ. v. 4 als Antwort auf die Frage v. 3 zu betrachten. Auch diese Antwort ist ein bitterer Sarkasmus. Das was die Frevler Gott bieten können, sind scharfe Pfeile und glühende Kohlen, d. i. (s. unten) sie richten durch ihr Tun nur Hader und Streit an. — Von den übrigen Auffassungen dieser beiden Verse sei vor Erklärung der Einzelausdrücke nur die von den meisten neueren Auslegern und schon von Theodoret vertretene genannt, nach welcher das Subjekt zu  $\text{לִּשְׁנֵי}$  v. 3 Jahve, mit  $\text{לִּשְׁנֵי}$  aber die Zunge angeredet wäre: Was wird er (Jahve) dir (du Lügenzunge) geben und mehren? scharfe Pfeile (wird er dir geben) u. s. w. Man findet in dieser Frage und Antwort eine Androhung der göttlichen Strafe an den Frevler; die Zunge werde mit denselben Waffen gestraft, mit denen sie gesündigt habe. Gegen diese Auffassung spricht zunächst das Mask.  $\text{לִּשְׁנֵי}$  neben dem Femin.  $\text{לִּשְׁנֵי}$ . Sodann aber ist die Androhung der Strafe an den Frevler in Form der Frage und Antwort frostig. Auch können die scharfen Pfeile und Ginsterkohlen nicht wohl göttliches Züchtigungsmittel sein. 4 Der Ausdruck  $\text{לִּשְׁנֵי}$  v. 2. 3 ist ein vom unzuverlässigen Bogen entlehntes Bild, dessen Pfeile nicht geradeaus gehn. Hier ist er auf die Zunge übertragen, die unzuverlässige oder unwahre Worte redet. Dieser bildliche Ausdruck macht es sehr wahrscheinlich, dass auch die scharfen Pfeile v. 4 von der Zunge geschossen zu denken sind, d. h. dass es sich um unwahre und zugleich wundenschlagende Worte handelt. Diese Wunden werden allerdings nicht Gott geschlagen, sondern den Seinen, treffen dadurch aber indirekt auch ihn. Als Bogen erscheint die Zunge auch Jer 9<sup>2</sup>, vgl. Ps 64<sup>4</sup>.  $\text{לִּשְׁנֵי}$  ist ein Tyrann, der ebenso wie hier auch 52<sup>3. 4. 5</sup> mit der Zunge frevelt, vgl. Jer 9<sup>2</sup>  $\text{לִּשְׁנֵי}$ . — Die Ginsterkohlen sind ein zweites Bild für die verderblichen Wirkungen der Lügenzunge; sie richtet Brandstiftungen an, d. h. sie verursacht Hader. Dasselbe Bild ist in dem oben angeführten Psal. Salom. v. 3 verwendet; vgl. Jak 3<sup>5. 6</sup>. In Levit. 1. bei Levy s. v.  $\text{לִּשְׁנֵי}$  heisst es von der Zunge  $\text{לִּשְׁנֵי הַדָּם שִׂירֵצוֹת הָיָא שׁוֹרֵף}$  »siehe, welche Brandstiftungen sie anrichtet«. — Der  $\text{לִּשְׁנֵי}$ , nach den jüdischen Auslegern (vgl. Luther) der Wachholder, nach dem Arabischen wahrscheinlicher der Ginster, liefert, weil sein Holz sehr hart ist, die besten Kohlen, welche die Glut besonders lange halten; sie sind daher zu Brandstiftungen vor anderen geeignet. 5 Der Schmerz über die von den Gegnern verursachten Brandstiftungen ruft die Klage hervor, bei solchen Menschen weilen zu müssen. Der Zusammenhang, in dem

<sup>5</sup>Weh mir, dass ich bei Mesek gaste,  
bei Kedars Zelten weile!

<sup>6</sup>Lange genug weilt meine Seele  
bei dem Friedensfeinde.

<sup>7</sup>Ich bin [ganz] Friede, doch wenn ich [nur] rede,  
so sind sie kampfbereit.

### 121. Der Hüter Israels.

<sup>1</sup>Lied für die Wallfahrten.

Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:  
von wannen wird meine Hilfe kommen?

diese Klage auftritt, zeigt, dass es sich nicht um etwas handelt, was dem Sänger früher einmal widerfahren ist, sondern um das, worüber er noch jetzt seufzen muss. Die Perfekta נִרְתִּי und שָׁנִיתִי bezeichnen also die Gegenwart, vgl. G-K 106g. Dauach kann auch die von allen alten Übersetzern ausser Targ. vertretene Auffassung des ersten Gliedes: *heu mihi, quia peregrinatio mea prolongata est*, wonach נִשְׁךְ ein Appellativum wäre, nicht richtig sein. Wie der Parallelismus נִרְתִּי zeigt, ist mit נִשְׁךְ das Gen 10<sup>2</sup> al. genannte Volk gemeint, das zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer wohnte. Kedar, der zweite Sohn Ismaels (Gen 25<sup>13</sup>), war ein noch zu Theodoret's und Bar Hebr. Zeiten bis nach Persien hin zeltender Araberstamm. An und für sich wäre es denkbar, dass der Sänger tatsächlich bei diesen beiden weit von einander entfernten Völkern in der Verbannung gelebt hätte, oder, da er als Vertreter einer Mehrzahl redet, noch unter ihnen lebte. Der Psalm würde dann, wie Olsh. meint, für die israelitische Gemeinde in der Diaspora bestimmt sein. Da aber diese Völker den Israeliten andere Leiden zugefügt haben würden als Verletzungen durch die Zunge, so sind sie vielmehr als Typen für friede hassende (Gen 16<sup>4</sup>) Barbaren aufzufassen. Der Sänger meint mit ihnen seine erbarmungslosen Volksgenossen, die wie Türken und Araber handeln. — נִרְתִּי mit dem Akkus. wie 5<sup>2</sup>. Aq. übersetzt *προσηλύτευσα*, d. h. ich weile unter ihnen als ἑγώ, *προσήλυτος*. Der Sänger kommt sich unter jenen Barbaren vor wie ein nur duldgungsweise zugelassener Fremdling, den man ungestraft verletzen kann, obgleich doch die fromme Schar, in deren Namen er spricht, das gute Recht hat, im Lande zu wohnen. 6 רַבָּה ist Adverb, wie 65<sup>10</sup> 123<sup>4</sup> al., in der Bedeutung »lange genug«, oder »zu lange schon«. Diese Adverbialbildung gehört der späten Zeit an. — Wegen des Dat. ethic. אֵלַי vgl. G-K 119s. — Der Friedensfeind ist ein Kollektivum, vgl. 7b. 7 Der Ausdruck אֵי שָׁלוֹם wie 45<sup>9</sup> ISam 25<sup>6</sup>; vgl. G-K 141c. — Die Worte וְכִי אֶדְבַר נִי scheinen zu besagen, dass schon das blosse Reden der Frommen über die ihnen zugefügte Unbill die Gegner in Harnisch bringt. Andere wollen hinter אֶדְבַר ergänzen אֶשְׁפָּז (Gen 37<sup>4</sup>): wenn ich zum Frieden rede. — Zu לִמְלַחְמָה ist ein Wort wie בְּנִיִּים »sie sind bereit« zu ergänzen. LXX übersetzen *επολέμουν με δωρεάν*, worin das letzte Wort eine richtige Sinnergänzung ist.

### 121

Israel hat in aller Not die freudige Gewissheit, dass der, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, sein Volk vor allen Gefahren beschützen wird. Die zaghafte Frage v. 1 weicht sofort dem Ausdruck gläubigen Vertrauens v. 2; und die zunächst nur subjektive Überzeugung v. 3 wird durch die objektive Aussage v. 4 überholt. Endlich schliesst sich an die Erklärung, dass Jahve nicht untätig ist, die positive Ausführung, wie er die Seinen in allen Lagen und zu allen Zeiten schirmt v. 5—8.

Die Behauptung, dass die einzelnen Verse der ersten Hälfte von wechselnden Stimmen vorgetragen wären, lässt sich nicht erweisen; die wechselnden Stimmungen erklären sich sehr wohl, auch wenn der Redende überall ein und derselbe ist. Dass dies die Gemeinde ist, zeigt das Verhältnis von v. 5 zu v. 4, wo Israel mit dem angeredeten

- <sup>2</sup>Meine Hülfe kommt von Jahve,  
dem Schöpfer Himmels und der Erde.  
<sup>3</sup>Er kann deinen Fuss nicht wanken lassen,  
dein Hüter kann nicht schlafen!  
<sup>4</sup>Nein, nicht schläft noch schlummert der Hüter Israels.  
<sup>5</sup>Jahve ist dein Hüter, Jahve dein Schatten zu deiner rechten Hand.  
<sup>6</sup>Am Tage wird die Sonne dich nicht stechen, noch der Mond bei Nacht.  
<sup>7</sup>Jahve wird dich behüten vor allem Übel, wird behüten deine Seele.  
<sup>8</sup>Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang von nun an und für  
[ewig.

Subjekt des Psalms wechselt. Während die Gemeinde v. 1 und v. 2 selbst redet, scheint sie von v. 3 an angeredet zu werden. Doch ist dies vermutlich nur die dichterische Form der Selbstanrede. — Über die Situation, aus welcher der Psalm gedichtet ist, lässt sich nur soviel sagen, dass die Gemeinde als solche wieder in der Heimat weilt. Sie schaut sehnsüchtig nach Hülfe aus; aber der innige und friedvolle Ton, der den Psalm durchzieht, deutet darauf hin, dass die Not nicht so drückend ist, wie in Ps 120. Die Alten haben den Psalm meistens auf die Rückkehr aus Babel gedeutet. Wahrscheinlich aber würde der Ton in diesem Fall ein triumphierender sein. Für ein Lied der Pilger, die nach Jerusalem wallfahrten, würde er sich wohl eignen.

Metrum: v. 1—3 Doppeldreier, v. 4—8 Sechser.

1 Der Aufblick zu den Bergen ist nicht etwa der Ausdruck der Sehnsucht oder des Heimwehs, sondern, wie 1b zeigt, der hilfeschuchende Blick. Demnach sind mit den Bergen auch nicht die Berge Palästinas gemeint, wie Tabor und Karmel, nach denen der Sänger vom mesopotamischen Flachlande sehnsuchtsvoll ausschaute, sondern es sind die Berge, auf denen Jerusalem gegründet ist, 871 1252, und auf denen Jahve thront, 786s. Wellh. meint, es seien die Grenzen des Horizonts, vgl. Ps. Sal. 36. 7. —  $\text{יְהוָה}$  hat nie relative Bedeutung (vgl. Luther) im Sinne von  $\text{עֲזָרָה} \dots \text{עֲזָרָה}$ , sondern leitet immer die direkte (Jos 24 die indirekte) Frage ein; richtig hier. *unde veniet auxilium mihi*. 2 Die freudige Antwort auf die zaghafte Frage in der Form der Anadiplosis. Zugleich ist der Gedanke des ersten Verses vertieft. Nicht von den sichtbaren Bergen her erwartet Israel seine Hülfe, sondern allein von dem unsichtbaren Gott. Er, der Himmel und Erde geschaffen hat, kann und wird seinem auserwählten Volk helfen. 3  $\text{לֹא}$  kann nach der vorhergehenden bestimmten Aussage nicht optativisch gemeint sein (Hier. *non det*), sondern gibt dem Satz nur eine subjektive Färbung; es dient zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn könne, G-K 107p. Der Übergang in die zweite Person erklärt sich daraus, dass bereits v. 1 und 2 gewissermassen ein Wechselgespräch darstellten; der zaghaft Fragende, der v. 2 Antwort erhielt, wird v. 3ff. von dem besseren Selbst in der zweiten Person angeredet und gehoben, vgl. 426. 4  $\text{יְהוָה}$  dient zur starken Betonung der folgenden Aussage, die sich durch das objektive  $\text{אֵל}$  über die noch subjektiv gehaltene Überzeugung v. 3 erhebt. 5 Der Schatten ist Bild des Schutzes, eigentlich gegen die glühenden Sonnenstrahlen, vgl. v. 6, dann aber auch ohne diese spezielle Beziehung, Num 149, weswegen  $\text{יְהוָה}$  unmittelbar mit den folgenden Worten verbunden werden kann. Sollten diese einen selbständigen Satz bilden, so würde man erwarten  $\text{יְהוָה עִלְיָהּ יְהוָה}$ . Zur Rechten, nicht zur Linken des Schützlings steht der Beschützer als der Mächtigere und Stärkere, 168 10931. 6 Das Bild vom Schatten führt das von der Sonne herbei. — Gefährliche Einwirkungen des Mondes kannte das Altertum, vgl. Macrob. Sat. I 17 (bei Hitzig) *similes sunt solis effectus lunae in iuvando nocendoque*, und kennt der heutige Volksglaube; wenn der Mond einem Schlafenden direkt in das Gesicht scheint, so wird er mondsüchtig. Ähnliche Einwirkungen des Mondes konnten als Mondstich bezeichnet werden. 8 Ausgang und Eingang ist nach Dtn 286 312 Bezeichnung des täglichen Tuns und Treibens. Dass der Ausdruck so zu verstehn ist, zeigt das hinzu-





<sup>4</sup> Wohin die Stämme hinaufziehen,  
die Stämme Jah's.  
Ein Gesetz für Israel,  
zu preisen den Namen Jahve's.

<sup>5</sup> Denn dort thronen Stühle zum Gericht, Stühle vom Hause Davids.

<sup>6</sup> Bittet um Frieden für Jerusalem;  
mögen Ruhe haben die dich lieben.

<sup>7</sup> Friede herrsche vor deiner Mauer,  
Ruhe in deinen Türmen.

<sup>8</sup> Um meiner Brüder und Nächsten willen  
lasst mich vom Frieden in dir sprechen.

eine Vergleichung zu Grunde liegt, vgl. G-K 118x. — Bei  $\text{הַבְּרִיחַ}$  wird man vermutlich an die Ausfüllung der Lücken in der Ringmauer zu denken haben, Jes 58<sup>12</sup>. Das auffallende  $\text{וְיִהְיֶה}$  soll die Vorstellung des Geschlossenseins noch verstärken, vgl. Sym. *συνάφεια ἔχουσαν ὁμοῦ*. Dagegen denken LXX Hier. (*cuius participatio eius simul*) und Aben Esra an das Zusammenkommen oder Sichvereinigen der Festgenossen in der Stadt an den drei Hauptfesten; danach Luther. Aber abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit spricht  $\text{הַבְּרִיחַ}$  für die erstere Auffassung. —  $\text{כִּי}$  ist ein Dat. ethic. G-K 119s. **4** Die jetzige Pilgerfahrt ist die Fortsetzung eines altheiligen Brauchs, der auf göttlicher Anordnung begründet ist. —  $\text{כִּי}$  für  $\text{כִּי}$   $\text{וְשָׁמָּה}$ . Da nach unserer Auffassung von  $\text{הַבְּרִיחַ}$  v. 3 dieser Satz keine Begründung für das Vorhergehende sein kann, so ist nicht mit LXX Aq. Hier. zu übersetzen *ἐκεῖ γὰρ, quia ibi, sondern quo (illuc)*.  $\text{כִּי}$  steht für  $\text{כִּי}$  wie Koh 17. — Das Perf.  $\text{כִּי}$  bezeichnet nicht ausschliesslich die Wallfahrten, die in früherer Zeit stattgefunden haben, sondern die sich immer wiederholende Tatsache, wie der aoristus gnomicus der Griechen, vgl. G-K 106k. Wie vor alters, so ziehn auch jetzt die Stämme zum Fest nach Jerusalem. Als Stämme Jahves konnte der Dichter auch die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde bezeichnen, vgl. Mt 19<sup>28</sup> Jak 1<sup>1</sup> Apk 7<sup>5f</sup>. — Die Worte  $\text{וְיִהְיֶה לִישׁׁוֹן}$  sind eine Apposition zum ganzen vorhergehenden Satz, und  $\text{וְיִהְיֶה}$  hat dieselbe Bedeutung wie 19s. Die Wallfahrt geschieht gemäss dem göttlichen Gesetz Ex 23<sup>17</sup> 34<sup>23</sup> Dtn 16<sup>16</sup>. — Der Zweck der Wallfahrten ist ein doppelter; der erste, v. 4c genannte, ist der, Jahve an seinem heiligen Wohnsitz zu preisen. Ein anderer, v. 5 durch  $\text{כִּי}$  eingeführter, besteht darin, dass man die bürgerlichen Streitigkeiten bei dieser Gelegenheit in Jerusalem, dem Sitz des Obergerichts, entscheiden lassen will. — Die Endung  $\text{וְיִהְיֶה}$  in  $\text{וְיִהְיֶה}$  (in Jerusalem) ist bedeutungslos geworden, wie 764. — Die Stühle, d. i. die Gerichtssessel 95, sind metonymisch genannt statt der Richter, die auf ihnen sitzen, vgl. Jer 17<sup>6</sup>  $\text{וְיִהְיֶה}$  vom Lande, und Apk 42 *θρόνος ἔκειτο*. — Die Gerichtssessel wurden eingenommen von Angehörigen des davidischen Hauses; solche fehlten auch in der nachexilischen Gemeinde nicht, wie z. B. Serubabel ein solcher war. — Das  $\text{כִּי}$  vor  $\text{וְיִהְיֶה}$  dient dazu, die Indetermination zu wahren. **6** Die hervorragende Bedeutung der Stadt für Gottesdienst und Rechtspflege veranlasst die Pilger, sich gegenseitig zu ermahnen, für den ungestörten Bestand der Metropole zu beten. Nur im Frieden kann sie ihre hohen Aufgaben erfüllen. An die Bitte für die geliebte Stadt schliesst sich sodann die Bitte für das geliebte Volk; vgl. den entgegengesetzten Wunsch 129<sup>5</sup>. Für  $\text{וְיִהְיֶה לִישׁׁוֹן}$  liest eine alte Handschrift  $\text{וְיִהְיֶה לִישׁׁוֹן}$  wie Job 12<sup>6</sup> (in Verbindung mit  $\text{וְיִהְיֶה}$ ). Diese Lesart würde besonders auch im Hinblick auf v. 7 gut passen, wird aber von keiner der alten Versionen bestätigt. — Wegen der Form  $\text{וְיִהְיֶה}$  vgl. G-K 75u. LXX *καὶ εὐθηνία* lasen  $\text{וְיִהְיֶה}$ , wie  $\text{וְיִהְיֶה}$  v. 7.  $\text{וְיִהְיֶה}$ , Aq. *προτείχισμα*, bezeichnet den sturmfreien Raum ausserhalb der Mauer. Dem entsprechend sind  $\text{וְיִהְיֶה}$  nicht Paläste (Sym. *ἐν τοῖς βασιλείοις σου*), die es zur Zeit des Dichters auch schwerlich in Jerusalem gab, sondern Türme und Burgen, wie I Reg 16<sup>18</sup>, vgl. LXX *ἐν τοῖς πύργοις σου*. Der Dichter wünscht, dass Jerusalem vor den Schrecken des Kriegs bewahrt bleiben möge; kein Feind, nur friedliche Pilger mögen ihm nahen. **8** Die Bitte um Frieden für Jerusalem ist zunächst veranlasst durch das Interesse des

<sup>9</sup>Um des Hauses Jahves, unsres Gottes, willen  
will ich dein Bestes suchen.

123. *Erbarmen!*

<sup>1</sup> Wallfahrtenlied.

Zu dir erhebe ich meine Augen,  
der du im Himmel thronst.

<sup>2</sup>Ja, wie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn,  
wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Gebieterin,  
So blicken unsere Augen auf Jahve, unsern Gott,  
bis er sich unser erbarmt.

<sup>3</sup>Erbarme dich unser, Jahve, erbarme dich unser,  
denn wir sind satt genug des Hohns!

<sup>4</sup>Satt genug ist unsere Seele  
des Spottes der Sicherer, des Hohns der Übermütigen.

Sängers für seine Volksgenossen, wobei in erster Linie wohl an die Bewohner Jerusalems gedacht ist. Sofort aber nennt er v. 9 einen noch höheren Gesichtspunkt, der die Bitte für Jerusalems Frieden gebietet: der Tempel Jahves, welcher der Mittelpunkt und die Gewähr für das Bestehn der Gemeinde ist. Der Dichter ist damit abschliessend zum Ausgangspunkt des Psalms zurückgekehrt. — Da  $\text{לְיְהוָה}$  Objekt zu  $\text{אֶבְרָא}$  ist, kann das parallele  $\text{בְּיְהוָה}$  in v. 8 nicht als selbständiger Satz genommen werden (»lasst mich sagen: Friede sei in dir«), sondern ist ebenfalls als Objekt zu  $\text{אֶבְרָא}$  anzusehn wie 85<sup>9</sup> Est 10<sup>3</sup>; so auch die Alten, vgl. Sym.  $\lambda\alpha\lambda\eta\sigma\omega\ \delta\eta\ \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\mu\eta\nu\ \epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota$ .

123

Die Gemeinde, von übermütigen und hochfahrenden Feinden schwer bedrückt, schaut demütig wartend nach göttlichem Erbarmen aus. — Ob die Bedrücker Heiden oder gottlose Israeliten sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Auch die Prädikate, mit denen die Gegner v. 4 bezeichnet werden, beweisen nicht unbedingt, dass sie Heiden sind.

Das Ich des ersten Verses wird sofort durch den Plural ersetzt; es ist die duldende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat.

Der Anfang ( $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ ) erinnert auffallend an 121<sup>1</sup>; der Schlussvers  $\text{רַבְרַב שְׂבַעֲנָה}$  an 120<sup>6</sup>; die demütige Gesinnung, die sich in v. 2 ausspricht, an 131.

Das Metrum scheint aus freien Rhythmen zu bestehn. v. 1 ist ein Fünfer, v. 2 Doppelvierer und Fünfer, v. 3 Doppeldreier, v. 4 Siebener (3 + 4).

1  $\text{אֶל־יְיָ}$  steht an betonter Stelle: zu dir, o Gott, weil ich bei keinem andern Hülfe finden kann. — Das Perf.  $\text{יְשַׁחֲדָהּ}$  wie 120<sup>1</sup>. — Über das Jod compaginis in  $\text{הַיְשִׁבֵי}$  s. G-K 901. 2 Das tertium comparationis kann nicht die gespannte Aufmerksamkeit auf die Befehle Jahves sein, wovon im ganzen Psalm nicht die Rede ist. Nach dem Schluss des Verses ist Jahve zur Zeit ungnädig; er straft sein Volk. Ebenso sind Herr und Gebieterin als ungnädig zu denken; ihre Hand ist die strafende, und der Blick des Sklaven ist flehend auf sie gerichtet, ob sie nicht bald aufhören werde zu schlagen.  $\text{אֶל־יְיָ}$  = ihres Herrn, wie Gen 40<sup>1</sup> Jdc 3<sup>25</sup> II Sam 10<sup>3</sup>. 3 Syr. las  $\text{שְׂבַעֲנָה}$  statt  $\text{רַבְרַב שְׂבַעֲנָה}$ . 4 Wegen  $\text{רַבְרַב}$  s. 120<sup>6</sup>; wegen  $\text{יְיָ}$  122<sup>3</sup>. — In  $\text{הַלֵּנֵי הַשְּׂאֲנִיִּים}$  ist der Artikel vor dem ersten Wort inkorrekt; vgl. Ew. 290d. Nach LXX ist in Analogie mit dem folgenden vielleicht  $\text{לְשִׂאֲנִיִּים}$  zu lesen; über dies den Genetiv umschreibende  $\text{ל}$  vgl. G-K 129.  $\text{שְׂאֲנִיִּים}$  sind die sorglos und sicher Dahinlebenden, die für das Unglück nur Spott haben, Job 12<sup>5</sup> Am 6<sup>1</sup>. Schwerlich sind die Samaritaner damit gemeint. — Das letzte Wort ist nach dem Kethib  $\text{יְיָ יְיָ יְיָ}$  zu lesen; das Qere will statt dessen  $\text{יְיָ יְיָ יְיָ}$  »der Stolzen unter den Bedrückern« aussprechen, vom Sing.  $\text{יְיָ}$  und  $\text{יְיָ}$  »unterdrücken«, Zph 3<sup>1</sup>. Doch wäre dies ein sehr



124. *Der Helfer in Not.*<sup>1</sup> Wallfahrtenlied. Von David.

Wär' es nicht Jahve gewesen, der für uns war, soll Israel sagen,  
<sup>2</sup> Wär' es nicht Jahve gewesen, der für uns war, als Menschen sich gegen  
 [uns erhoben,

<sup>3</sup> Alsdann hätten sie uns lebendig verschlungen,  
 da ihr Grimm gegen uns entbrannte;

<sup>4</sup> Alsdann hätte das Wasser uns überflutet,  
 ein Strom wäre über uns dahin gegangen;

<sup>5</sup> Alsdann wäre über uns dahin gegangen  
 das übermütige Wasser.

<sup>6</sup> Gepriesen sei Jahve, der uns nicht gab zum Raub ihren Zähnen.

<sup>7</sup> Unser Leben entkam wie Vögel  
 dem Netz der Vogler;

Das Netz zerriss, und wir sind frei.

<sup>8</sup> Unsere Hilfe steht im Namen Jahves,  
 des Schöpfers Himmels und der Erde.

gezwungener Ausdruck, und die Versionen bezeugen das Kethib. — LXX übersetzen die beiden letzten Versglieder: τὸ ὄνειδος τοῖς ἐδοθηνοῦσι καὶ ἡ ἕξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις. Sie fanden hier eine Verwünschung der Frevler. Aber dann steht נָחַץ zu nackt da, und Spett und Hehn wäre zu wenig als Strafe der Frevler.

## 124

In freudiger, glaubensvoller Stimmung erkennt die Gemeinde dankbar an, dass sie ihre Erhaltung und Errettung allein der gnadenreichen Hilfe ihres Gettes zu danken hat. Die Gefahr, in der Israel schwebte und die es nahe an den Abgrund der Vernichtung brachte, deutet schon Theod. v. Mops. auf das babylonische Exil. Das Bild von den aus dem Netz befreiten Vögeln v. 7 passt besonders gut auf die aus Babel zurückgekehrte kleine Gemeinde. לַיהוָה der Überschrift fehlt bei Hier.

Metrum: v. 1. 2. 6 Sechser; 3. 4. 8 Doppeldreier; 5. 7 ab Fünfer. Der Vierer 7c ist gewiss aus einem Fünfer verderbt. Zwischen הַצֶּהַר und נִשְׁבַּר wird ein Wort ausgefallen sein (Schleegl: הַצֶּהַר נִשְׁבַּר).

Die Verse 1. 2 bilden einen doppelten Verdersatz, v. 3. 4. 5 den dreifachen Nachsatz eines Bedingungssatzes, beides im Perfekt, vgl. Gen 3142. — Über die Zurückziehung des Tones in נִשְׁבַּר־הָאֵשׁ vgl. G-K 29e. Für den Gebrauch des הָ vgl. Gen 3142. 2 אֶרֶץ ist kollektivisch gemeint, vgl. den Plural v. 3. 4. Bei Menschen war nicht nur keine Hilfe zu finden, sondern sie erheben sich sogar gegen Israel, es zu vernichten. 3 אֶרֶץ, nur in diesem Psalm vorkommend, ist die Urform für אֶרֶץ; das sonst im zeitlichen Sinn gebrauchte Wort hat hier legische Bedeutung. — Die Feinde werden zuerst mit einem Meerungetüm verglichen, vgl. v. 6 Jer 5134; dies Bild führt dann v. 4 das zweite von dem überflutenden und alles mit sich fortreisenden Wasser herbei; vgl. 1817 693. 16 Jes 88. — Über נִשְׁבַּר mit alter bedeutungslos gewordener Kasusendung vgl. G-K 90f. Gemeint ist der vom geschmelzenen Schnee angefüllte, alles mit sich fertzerrende Giessbach. — נִשְׁבַּר dient zur Umschreibung des Pronomens. 5 Über den Sing. נִשְׁבַּר vor נִשְׁבַּר vgl. G-K 145o. Dem Wasser wird Übermut zugeschrieben, wie Job 3811 Stelz, hier besonders passend, weil Personen damit gemeint sind. 7 נֶזֶר ist das Klappnetz, zwei vierseitige Rahmen, wie Buchdeckel verbunden, jeder mit bauschigem Netz bespannt. Daraus erklärt sich der Ausdruck נִשְׁבַּר, eigentlich »zerbrach«, der sich auf den hölzernen Rahmen bezieht. Da in solichem Netz mehrere Vögel zugleich gefangen werden, und da im Psalm die Gemeinde redet, so ist נִשְׁבַּר kollektivisch zu verstehn wie 89. — נִשְׁבַּר = unser Leben. Der Vergleich der Seele mit dem Vogel fand sich auch 111. — Richtig ziehn die Versionen נִשְׁבַּר zu נִשְׁבַּר (Hier. *anima nostra quasi avis erepta est*), nicht zu נִשְׁבַּר

125. *Gottvertraun in schwerer Zeit.*<sup>1</sup> Wallfahrtslied.

Die auf Jahve vertraun sind wie der Zionsberg, der nicht wankt, der  
[ewig steht.

<sup>2</sup>Um Jerusalem rings sind Berge,  
Und Jahve ist rings um sein Volk  
von nun an bis in Ewigkeit.

<sup>3</sup>Denn nicht wird bleiben das gottlose Scepter auf dem Los der Ge-  
[rechten,

Damit nicht ausstrecken die Gerechten  
ihre Hand zum Frevl.

(*quasi avis, quae erepta est*). 8 Der Name Jahve gewährleistet seine ewige Treue gegen sein Volk; als Schöpfer Himmels und der Erde hat er die Macht zu helfen, 121z.

## 125

Israel steht unter heidnischer Herrschaft, und der Druck hat heimlichen Abfall zur Folge gehabt v. 5. Aber das wahre Israel wankt nicht; weiss es doch, dass Jahve die Seinen schirmen und nicht über ihre Kräfte versuchen wird. Für sie darf der Sänger bitten, während die Falschen und Heuchler in das Verderben stürzen werden. — Der Gegensatz der Frommen und Unfrommen ist derselbe wie in Ps 1; jedoch sind die letzteren in unserm Psalm solche, die sich durch den heidnischen Druck verleiten lassen, von der geraden Strasse des alten Glaubens abzuweichen. Solche hat es nicht erst in der makkabäischen Zeit gegeben. Nur so viel ist sicher, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Als Beweis dafür, dass dieser Psalm einer der jüngsten ist, führt Delitzsch folgendes an. Das umständliche *בְּלִבְיָהוּבָה* statt des alten *וַיִּשְׁתַּבֵּחַ*; ferner *עֲלֵי-הָאָרֶץ* statt des sonstigen *אֶת-עֲלֵי-הָאָרֶץ*, und *לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא* statt *לֹא יִמְצָא* oder *פָּן*.

Metrum: v. 1. 3a. 5 Sechser; v. 2 Dreier und Doppelvierer; v. 3bc. 4 Fünfer. Die letzten drei Worte in v. 5 scheinen liturgischer Zusatz zu sein.

1. 2 Es handelt sich nicht, wie Olsh. meint, um das unerschütterliche Glück der auf Jahve Vertrauenden, sondern um das Vertrauen selbst. Das tertium comparationis ist die unerschütterliche Festigkeit des Zionsberges und derer, die auf Jahve vertraun. Beide werden durch keinen Sturm ins Wanken gebracht. Für das Bild würde an und für sich jeder beliebige Berg genügt haben; der Sänger nennt den Zion, weil von ihm auch in höherem Sinne gilt, dass er nicht wanken und ewig bestehn wird, weil Jahve ihn gegründet hat, vgl. Jes 14<sup>32</sup> 28<sup>16</sup>. — *יִשׁב* wie 122<sup>5</sup>. 2 Der Vergleich wird fortgesetzt und zugleich begründet. Wie Jerusalem von schützenden Bergen wie von einem Wall umschlossen ist, so schützt Jahve sein Volk von allen Seiten, so dass es getrost den Gefahren ins Auge sehn kann, vgl. Zch 2<sup>9</sup>. Alle Hügel um Jerusalem sind höher als die Stadt selbst; im Osten der Ölberg, im Süden der Berg des bösen Rats, im Westen eine allmähliche Erhebung und im Norden ein mit dem Ölberg zusammenhängender Rücken. Die Vergleichung ist durch einfache Parataxe angedeutet, wie oft in den Proverbien; ein *ἄλλος* bei Field: *ὁ δὲ κύριος κτλ.* 3 Die Aussage v. 2 wird begründet. Der jetzige Druck, unter dem Israel leidet, und der in Widerspruch mit dem göttlichen Schutze zu stehn scheint, ist nur ein vorübergehender. LXX (*ὄχι ἀφήσει*) lasen *וְיָרֶם*, wobei Jahve Subjekt sein würde, vgl. Jes 30<sup>32</sup>. Das Qal hat eine Stütze an Jes 25<sup>10</sup>. — Das Scepter ist Symbol der Herrschaft, Gen 49<sup>10</sup>. LXX Sym. Syr. lasen *וְיָרֶם*, Hier. Targ. wie die Massora. Letztere Lesart besagt deutlicher als die erste, dass nicht bloss die Inhaber der Herrschaft Gottlose, d. i. die Heiden waren, sondern dass auch die Art und Weise, in welcher die Herrschaft ausgeübt wurde, eine dem entsprechenden war. Vgl. *וְיָרֶם* JSir 35<sup>23</sup>. — Das Los der Gerechten ist das heilige Land, vgl. Jos 18<sup>11</sup>. — *לִמְעַן* leitet die Absicht ein, die Jahve bei seinem Tun leitet.

<sup>4</sup>Tue Gutes, Jahve, den Guten,  
und solchen, die redlich im Herzen sind.

<sup>5</sup>Die aber ihre krummen Pfade wählen, die wird Jahve dahinfahren lassen  
[mit den Übeltätern.]

Friede über Israel.

### 126. *Trost in Tränen.*

<sup>1</sup>Wallfahrtslied.

Als Jahve wandte Zions Geschick, wars uns, als träumten wir.

<sup>2</sup>Damals war voll unser Mund von Lachen und unsere Zunge von Jubel;  
Damals sprach man unter den Heiden: Jahve hat Grosses an diesen  
[getan.]

<sup>3</sup>Ja, Grosses hatte Jahve an uns getan, wir waren fröhlich.

<sup>4</sup>Wende, Jahve, unser Geschick gleich Regenbächen im Südland.

Dauernde Unterdrückung könnte die Folge haben, dass Israel strauchelte, vgl. 73<sup>1</sup>sf. — Zu בעִלְתָּה vgl. G-K 90g. <sup>4</sup> Die Guten sind dieselben, welche vorher die Gerechten heissen, nämlich die Israeliten. — Mit den beiden letzten Worten וְלִישְׂרָאֵל בְּבִרְתּוֹ deutet der Sänger an, dass die aufrichtige Gesinnung des Herzens unentbehrlich ist, um zum wahren Israel gerechnet zu werden. Er leitet damit über zu den Heuchlern v. 5. Die, welche krumme Pfade wandeln, vgl. Jdc 56, sind solche, deren Gesinnung nicht mit ihrem Tun übereinstimmt, ἄνδρες δόψυχοι, vgl. Prv 215. Gemeint sind die, welche äusserlich noch zu der Gemeinde gehören und zu ihr gehören wollen, in Wirklichkeit aber auf seiten der Heiden stehn, die Halben, vgl. 119<sup>113</sup>. — Grammatisch ist עֲקֵלְתָּה ein Akkus. des Produkts, und der Ausdruck ist verkürzt aus: »die ihre Wege abbiegen lassen, so dass sie zu krummen werden«; so Aq. Theod. Weniger genau LXX Sym. Hier. *qui autem declinant ad.* — יִלְכֶנּוּ wie das Nif. 109<sup>23</sup>. Zum Gedanken vgl. Mt 25<sup>41</sup>. — אֵת פְּעֻלַּי הָאֵתן bezeichnet die Kategorie, zu der auch sie gehören, also wohl nicht allein die Heiden.

### 126

Die Gemeinde ist aus Babel zurückgekehrt; aber die dankbare Erinnerung an diese Grosstat Gottes steht in schmerzlichem Kontrast zu der traurigen Lage der Gegenwart. Möchte Jahve sein Werk der Wiederherstellung vollenden! Er wird es tun, denn Tränensaat bringt Freudenernte. — Der Kontrast zwischen den beiden Hälften des Psalms ist ähnlich wie der in Ps 85. Aus dem elegischen ersten Teil erhebt sich die glaubensvolle Bitte des zweiten.

Metrum: v. 1—4 Sechser; v. 6ab Dopeldreier; v. 5. 6c Vierer.

1 Da die Perfekta v. 1 und v. 3 nur auf die Vergangenheit bezogen werden können, so müssen auch die dazwischen stehenden Imperfekta derselben Zeitsphäre angehören, und ebenso geht בְּשִׂיבָה auf die Vergangenheit. Für das sonst nicht vorkommende שִׂיבָה ist wohl wie v. 4 שִׁיבָה zu lesen. Für den Ausdruck vgl. zu 147. Dass es sich Ps 126 um die Wiederherstellung des Volks nach dem babyl. Exil handelt, ist mindestens sehr wahrscheinlich. — Die Freude über die Befreiung war so gross, dass die Heimkehrenden an die Wirklichkeit nicht glauben konnten, sondern einen schönen Traum zu sehn glaubten, Jes 29<sup>7</sup>. 8 Lk 24<sup>41</sup> Akt 12<sup>9</sup> 2 Über וָאֵת mit dem Imperfekt der Vergangenheit vgl. G-K 107c. — 2a klingt an Job 8<sup>21</sup> an; 2d wie Jo 220. 21. 3 Die Gemeinde eignet sich bestätigend die Worte der Heiden an. 4 Die Erinnerung an die damalige Freude ruft den Wunsch und die Bitte wach, dass Jahve doch auch jetzt wie damals helfend eingreifen möchte. — Im heissen Südländ Palästinas trocknen die Bäche im Sommer aus und füllen sich erst wieder durch den Herbstregen, vgl. Job 6<sup>15</sup>—17. Wie Jahve ihnen ihr Wasser wiedergibt und damit dem Lande neue Fruchtbarkeit verleiht, so bittet der Sänger, möge er auch der jetzt unter der Glut und der Dürre der



<sup>5</sup>Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten.  
<sup>6</sup>Unter Weinen schreitet man dahin  
den Samen zur Aussaat tragend,  
Unter Jubel kehrt man heim seine Garben tragend.

127. *An Gottes Segen ist alles gelegen.*

<sup>1</sup>Wallfahrtenlied. Von Salomo.

Wenn Jahve ein Haus nicht baut,  
so haben sich seine Erbauer umsonst daran abgemüht.  
Wenn Jahve eine Stadt nicht behütet,  
so hat der Wächter umsonst gewacht.

Not lechzenden Gemeinde die Ströme seiner Gnade wieder zuwenden und ihr damit neues Gedeihen schenken. 5 Die Bitte geht in den Ausdruck freudiger Gewissheit über. Das Bild vom Säemann war schon v. 4 Ende vorbereitet. Die Bemühungen der Gemeinde auf dem verwüsteten Boden der alten Heimat neues Leben zu erwecken, werden mit der Tätigkeit des Säemanns verglichen. Da die Bestellung des Ackers freilich mit Widerwärtigkeiten verknüpft ist, aber doch nicht unter Tränen geschieht, so gehört בִּדְמֵי וַיִּבְנֶה und ebenso וַיִּבְנֶה v. 6 nicht mehr zum Bilde, sondern schon zu dem abgebildeten Gedanken; nicht der wirkliche Säemann weint, sondern die Israeliten, die mit einem Säemann verglichen werden. Das Saatausstreuen in der neuen Gemeinde war ein schmerzliches im Hinblick auf die Not der Zeit und die vielen Hindernisse, die sich dem Ausbau entgegenstellten; aber wer Gerechtigkeit säet, hat sicheren Lohn, Prv 11 18. Daher glaubt der Sänger an eine freudreiche Ernte, und dieser Glaube hilft ihm über die Not der Gegenwart hinweg. 6 Über den doppelten inf. abs. vgl G-K 113s. מִשֵּׁךְ הַזֶּרַע ist eigentlich der Saatwurf, vgl. Am 9 13 מִשֵּׁךְ הַזֶּרַע »der, welcher die aus dem Saattuch genommene Saat weithin streut«. מִשֵּׁךְ הַזֶּרַע für מִשֵּׁךְ הַזֶּרַע ist gewählt, um den Gegensatz zu נָשָׂא um so stärker hervortreten zu lassen. Subjekt zu מִשֵּׁךְ sowohl wie zu נָשָׂא ist das unbestimmte »man« (der Landmann); מִשֵּׁךְ ist beide Male Apposition zum Subjekt. Das נָשָׂא findet selbstverständlich nicht an demselben Tage statt, wie das מִשֵּׁךְ, sondern erst am Abend des Erntetages. Syn. Hier. (*qui ambulans ibat et flebat, portans ad seminandum semen, veniens veniet in exultatione, portans manipulos suos*) nehmen an, dass das Subjekt in beiden Verben das gleiche ist. Doch ist das nicht unbedingt notwendig, vgl. Job 436. 38. Die säende Gemeinde lebt nur der Gewissheit, dass ihrer Saat einmal eine fröhliche Ernte folgen wird; ob aber dieselbe Generation, welche die Saat ausstreut, auch die erntende sein wird, steht dahin. v. 5 darf hiergegen nicht geltend gemacht werden; denn vermutlich hat der Dichter in v. 6 den Gedanken des vorhergehenden Verses weitergeführt und nicht einfach eine poetische Ausmalung des vorhergehenden Bildes gegeben.

127

Der Sänger wendet sich im ersten Teil gegen die, welche sich in ruheloser Vielgeschäftigkeit mühen und plagen; ohne den Beistand Gottes ist all dies Sorgen doch umsonst und mit Gottes Beistand bedarf es des Sorgens nicht. Die zweite Hälfte v. 3—5 preist das Glück des Kindersegens; die Söhne gewähren, wenn sie herangewachsen sind, dem Vater Schutz und Rückhalt.

Nach gewöhnlicher Annahme hängen diese Verse mit dem ersten Teil so zusammen, dass sie ein besonders schlagendes Beispiel für den Satz bringen, wie an Gottes Segen alles gelegen ist. Aber nicht diesen Gedanken betont der zweite Teil, sondern den Nutzen, den der Vater von den Söhnen hat; und die Vergeblichkeit des Sorgens, deren Betonung den Mittelpunkt des ersten Teiles ausmacht, wird im zweiten Teil nicht berührt, ja, der Schluss stellt die Sache nicht Gott anheim, sondern atmet sehr energisches Selbstgefühl. Daher liegt die Vermutung nahe, dass jeder der beiden Teile ursprünglich ein

<sup>2</sup>Umsonst für euch, die ihr früh aufsteht, euch spät niedersetzt!  
Ihr, die ihr das Brot der Mühsal esst,  
so gibt Er's seinem Geliebten im Schlaf.

selbständiges Lied ausmachte. Diese kleinen Lieder sind nicht kürzer als 133. 134, und das zweite beginnt, wie die genannten beiden Psalmen, mit לִירֵדָה. — Die Überschrift »von Salomo« scheint durch die Erwähnung des Hauses v. 1 hervorgerufen zu sein, das auf den Tempel gedeutet wurde, sowie durch Zusammenstellung von לִירֵדָה v. 2 mit יִירֵדָה II Sam 12<sup>5</sup>, endlich im Hinblick darauf, dass Salomo im Schlaf Weisheit und Reichtum gewann, vgl. v. 2 mit I Reg 3<sup>5</sup>—14. Bei LXX fehlt לִשְׁלֵמָה; aber Aq. Sym. Hier. Targ. haben es bereits gelesen. — Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Störungen des Tempelbaus nach der Rückkehr der Gemeinde aus Babel. Wenn diese Beziehung auch zu speziell ist (s. die Erklärung von v. 1), so wird der Exeget doch darin recht haben, dass er den Psalm, wie die übrigen dieser Sammlung, der nachexilischen Zeit zuweist. Die Verse 3—5 sind nahe verwandt mit Ps 128, weswegen Hitzig beide Psalmen einem Verfasser zuschreibt.

Metrum: Doppeldreier; v. 2 a. 5 a Sechser.

1 Das Haus ist nicht, wie Ältere meinen, der Tempel, und die Stadt nicht ausschliesslich Jerusalem; wäre dies gemeint, so müssten בַּיִת und יְרוּשָׁה den Artikel haben. Gemeint ist vielmehr jedes Haus, das einer bauen mag; ohne Gottes Beistand wird der Bau nicht zum glücklichen Ende geführt. Und ebenso genügen in einer Stadt nicht die Wächter (vgl. Cnt 3<sup>3</sup> 5<sup>7</sup>), um Feuerschaden oder feindliche Angriffe zu verhindern, wenn Gottes Schutz nicht über ihr ist, vgl. Prv 10<sup>22</sup>. Beide Sätze sind nur Beispiele für die allgemeine Wahrheit, dass Gott es ist, der das Gelingen schafft, vgl. Röm 9<sup>16</sup> I Kor 3<sup>6</sup>. 7. — בֵּיִת gehört zu עֲבָדָה, Jon 4<sup>10</sup> Koh 2<sup>21</sup>. 2 Alles Sorgen und mühselige Arbeiten ist ohne Jahves Hülfe vergeblich. Von v. 1 her wirkt der Gedanke »wenn Jahve nicht hilft« noch fort. Über die von Partizipien abhängigen Infinitive קָרַב und שָׁפַט vgl. G-K 116 f. Genau wörtlich übersetzt Aq. εἰς ἡμῶν ὀφθαλμοῦσιν ἀνίστασθαι, βραδύνοσσι καθεῖσθαι. Subjekt zu שָׁפַט לֵבָב is der aus den Partizipien mit Infinitiv zu entnehmende Begriff »das Frühaufstehn u. s. w.« — מֵאֲרֵרֵי שְׁבֵתָה versteht Luther vom langen Sitzen bei der Arbeit, vgl. Jes 5<sup>11</sup>. Da aber sitzende Arbeit bei den alten Israeliten nicht das gewöhnliche war, so denkt man besser an das Ruhen nach der Arbeit; der Schluss des Verses führt darauf, dass der Dichter zunächst an das Sichniedersetzen zur Abendmahlzeit denkt, vgl. I Sam 20<sup>24</sup>. Das Brot, das von solchen gegessen wird, ist im Schweisse des Angesichts erworben und heisst deswegen nach Gen 3<sup>17</sup>. 19 Brot der Mühsal; vgl. für den Ausdruck Prv 4<sup>17</sup> Dan 10<sup>3</sup>. Das Metrum zeigt, dass die drei Worte als Vokativ gegen die Akzentuation zum folgenden zu ziehn sind. — Am Schluss des Verses wird der Gedanke dahin weiter geführt, dass der göttliche Segen nicht nur notwendig ist, um die menschliche Arbeit erfolgreich zu machen, sondern dass er sie auch ersetzen kann, vgl. Prv 10<sup>22</sup>. עַן, d. i. ebenso reichlich wie euer durch Schweiss und Nachtwachen erworbenes Brot. Das Subjekt zu עַן ist Gott. — שָׁפַט, mit ungenauer Orthographie statt שָׁפַט (G-K 80h) fassen die Alten als Objekt zu עַן auf; vgl. Hier. sic dabit diligentibus se somnum. Aber das wäre eine zu spezielle Gabe, und zudem würde kein Gegensatz gegen das Vorhergehende erreicht. שָׁפַט ist daher als Accus. temp. anzusehn, G-K 118i. Es steht im Gegensatz zu dem frühen Aufstehn und dem späten zur Ruhe Gehn. — לִירֵדָה ist kollektivisch zu verstehn, weswegen LXX Hier. Syr. den Plural einsetzen; gemeint sind die Frommen, die alle ihre Sorge auf Gott werfen, und die eben deswegen von ihm geliebt sind, vgl. Joh. 15<sup>14</sup>. Übrigens versteht es sich von selbst, dass mit diesen Versen nicht etwa der Faulheit, die im A.T. so euergisch verurteilt und verspottet wird (Prv 6<sup>9</sup> 31<sup>15</sup>. 27 Ps 128<sup>2</sup>), das Wort geredet sein soll. Nicht gegen das Arbeiten, sondern gegen das sorgenvolle Arbeiten spricht der Dichter; und das Sorgen will er damit verscheuchen, dass er darauf hinweist, wie denen, die auf Gott vertrauen, der Segen gleichsam über Nacht kommt, sie wissen nicht wie; vgl. Mt 6<sup>24</sup>—34.

## 127a. Söhne eine Himmelsgabe.

- <sup>3</sup>Ja, das Erbteil von Jahve sind Knaben,  
eine Belohnung die Leibesfrucht.  
<sup>4</sup>Wie Pfeile in der Hand eines Helden,  
also die Söhne der Jugend.  
<sup>5</sup>Glücklich der Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat;  
Sie werden nicht zu Schanden, wenn sie reden  
mit den Feinden im Tor.

## 127a

Die Ausleger suchen den Zusammenhang zwischen v. 3 und dem Vorhergehenden so herzustellen, dass mit dem יהוה auf ein neues und besonders augenfälliges Beispiel für den Satz hingedeutet werde, wie an Gottes Segen alles gelegen ist. Olsh. erkennt an, dass der Zusammenhang durch das vorangestellte יהוה nur schwach angedeutet sei. Hitz. dagegen meint, das Schlusswort von v. 2 (שנא) leite selbst nach Sapient. Salom. 72 ἡδονῆς ὑπνω συνελθούσης zum folgenden über. Kindersegen lasse sich nicht erzwingen. Aber so unart ist der Dichter nicht gewesen. Dass alles Sorgen um Nachkommenschaft vergeblich ist, wenn Jahve sie nicht verleiht, ist im folgenden nicht gesagt. Vielmehr will der Dichter nur eine der edelsten Gaben, die Gott verleiht, preisen, und ihren hohen Wert hervorheben. Hiernach findet, wie Hupf. richtig erkannt hat, v. 3ff. eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt. Man wird sich dann aber auch der in den einleitenden Bemerkungen zu 127 gezogenen Folgerung nicht entziehen können, dass v. 3—5 einen selbständigen Psalm bilden.

יהוה ist nicht »eine Gabe des Herrn« (Luther), sondern »das Erbteil Jahves«, d. i. das Erbteil, das direkt von Jahve kommt im Gegensatz zu dem von den Vätern ererbten Hause und Vermögen, Prv 1914. Jahve gewährt einen höheren Segen als die Ahnen. — Bei יבני ist dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden יהוה zu ergänzen; Kinder sind eine Belohnung, die Jahve erteilt. Das Targ. fügt hinzu: für gute Werke; nach 1284 wird richtiger ergänzt: für Gottesfurcht. Der ganze Psalm 128 ist eine Ausführung von 1273b. 4 בני הנעורים sind nicht »die jungen Knaben«, sondern die in der Jugend erzeugten Söhne; so Aq. Syr. *filii pubertatum (pubertatis)*, vgl. Jes 546 die »Jugendgemahlin«. Deu Gegensatz bildet יבן Gen 373 »der im Alter erzeugte Sohn«. Jene sind einerseits die kräftigsten; andererseits sind sie bereits herangewachsen, wenn der Vater alt wird, und können ihn dann gegen seine Feinde schützen v. 5. — Der Vergleich von tapferen Männern mit Pfeilen findet sich auch im Arabischen. Man sagt von einem Mann: »er ist der zuverlässigste Pfeil in meinem Köcher« (Meidâni II 867), und wackere Söhne gelten als Lanzen spitze ihres Vaters (Hamâsa 384f.), s. Hitz. Rosenm. Umgekehrt heissen die Pfeile »Söhne des Köchers« Thr 313. Zum Gedanken vgl. Dalman, Paläst. Divan S. 299 in einem neuarab. Liede: *quwat errağul birğalu* »die Stärke des Mannes besteht in seinen Männern«, d. i. seinen Angehörigen, die für ihn eintreten. 5 Subjekt zu יבני sind nicht die Eltern, sondern die Söhne. — Im letzten Gliede betrachtet man nach dem Vorgange des Targ. und der Sexta (*ἐν πόσει*) das Tor meistens als Stätte des Gerichts, vgl. Dtn 2119 al.; der Sinn würde dann sein, dass die Söhne sich durch Ankläger und ungerechte Richter nicht verblüffen lassen. Jedoch passt dies nicht gut zu dem Bild von den Pfeileu, das auf kriegerische Tätigkeit hindeutet. Es handelt sich um einen Kampf um die Tore, Jdc 58, bei dem die Söhne nicht unterliegen werden. Die Bedeutung *perimere* (Rosenm. *sed periment hostes in porta*) hat יבני allerdings nie; wohl aber kann und wird mit יבני die deutliche Sprache der Kriegswaffen gemeint sein; vgl. Gen 2217 2460. — יבני haben bereits die Alten richtig in der Bedeutung *δταν* genommen.



128. *Haussegen.*<sup>1</sup> Wallfahrtenlied.

Wohl jedem, der Jahve fürchtet,  
auf seinen Wegen wandelt.

<sup>2</sup>Ja, deiner Hände Arbeit wirst du geniessen,  
wohl dir, du hast es gut.

<sup>3</sup>Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock  
im Innern deines Hauses;  
Deine Söhne wie eine junge Ölbaumpflanzung  
um deinen Tisch.

<sup>4</sup>Ja wahrlich, also wird der Mann gesegnet,  
der Jahve fürchtet.

<sup>5</sup>Jahve möge dich segnen von Zion,  
und weide dich an Jerusalems Wohlstand  
alle deine Lebenstage;

<sup>6</sup>Und erblicke Söhne deiner Söhne.  
Friede über Israel.

## 128

Ein glückliches Familienleben ist von jeher und bis auf den heutigen Tag ein schöner Ruhm Israels gewesen. Der Säuger weiss, dass die Gottesfurcht dafür die Voraussetzung ist. Andererseits ist die Familie als die ursprünglichste Form aller sittlichen Gemeinschaft die Grundlage für die umfassendere sittliche Gemeinschaft des Staats oder der Gemeinde. Wenn die Familie in Israel gedeiht, darf auch Glück und Friede für Israel selbst erhofft werden, vgl. Zch 85.

Der Psalm ist nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Dass er für den öffentlichen Gebrauch bestimmt war, zeigt v. 5 und 6b. Das Zeitalter ist vermutlich dasselbe, wie das der übrigen Psalmen dieser Sammlung.

Metrum: Fünfer.

2 In v. 1 war jeder Gottesfürchtige glücklich gepriesen; in v. 2 richtet sich die Aurede, wie das folgende zeigt, speziell an den israelitischen Hausvater. — כִּי lassen LXX unübersetzt. Sym. (*κόπον χειρῶν σου ἐσθίων μακάριος ἔσῃ*) Hier. Olsh. wollen es als Zeitpartikel fassen. Aber der Mensch lebt nicht von Brot allein. Aq. Targ. endlich (*ὅτι*) fassen es als Begründung. Am einfachsten wird es, wie 118<sup>10ff.</sup>, versichernd genommen, vgl. Gen 1820 G-K 148d. — Die Arbeit der Hände steht metonymisch für den Ertrag. Den Arbeitsertrag des Frommen werden nicht andere, sondern er selbst geniessen, Lev 2616 Dtn 2833 Job 318 Jes 310. — לֵךְ וְשֵׂב לְךָ ist Ausdruck für das Wohlbefinden Dtn 1516 Hos 29. 3 Nicht nur was zur Leibesnahrung nötig ist, erhält der Fromme, sondern auch das, was das Leben schön macht, und was zugleich Israels Bestand verbürgt. Als Wunsch (»dein Weib sei«, so Olsh.) lässt sich der Satz nach v. 2 nicht fassen. — Die Vokalisation תְּשֻׁבָּה für תְּשֻׁבָּה findet sich nur hier. — Wegen der Partizipialform תְּשֻׁבָּה, wie תְּשֻׁבָּה Thr 116, vgl. G-K 75v. — Wegen der בִּירְכֵתִי בֵּיתְךָ bezieht sich nicht, wie Luther es versteht, auf den an den Wänden des Hauses wachsenden Weinstock, sondern nach dem Parallelismus כִּיבֵּי לְשֵׁבֶתְךָ auf die Frau, die sich sitzsam im Hause aufhält, vgl. Am 610 הַבַּיִת הַזֶּה כִּיבֵּי, so richtig die Alten. Der innerste, d. i. am weitesten zurückgelegene Raum des Hauses, war das Frauengemach, der חֵמֶר, Cnt 34. — Die grünen Ölbäume sind ein Bild fröhlichen Gedeihens, 5210. שְׂתִילִים (vgl. JSir 5012) sind eigentlich Setzlinge (LXX *νεόφυτα*), also junge Bäume. Dasselbe Bild bei Eurip. Medea 1098 *τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα*. 4 כִּי lassen LXX Hier. auch hier unübersetzt. Neuere wollen es von תְּשֻׁבָּה abhängig sein lassen in der Bedeutung: »Merkt auf! denn also u. s. w.« — כִּי weist auf die vorher beschriebene Art des Segens hin. 5 יִבְרַכְךָ fassen LXX Hier.

129. *Israels Drangsal und Sieg.*<sup>1</sup> Wallfahrtenlied.

Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,  
so sage Israel,

<sup>2</sup> Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,  
doch mich nicht überwältigt.

<sup>3</sup> Auf meinem Rücken haben Pflüger gepflügt,  
weit ausgedehnt ihr Feld.

und die meisten Neueren als Optativ auf, andere als Futur; die folgenden Imperative, die einen Jussiv fortsetzen (G-K 110i), sprechen für die erstere Auffassung. — Von Zion her erwartet und erbittet der Sänger den Segen, weil Jahve dort in seinem Tempel thront und von dort aus seine Gabe spendet, vgl. 134<sup>3</sup>. — 5b ist metrisch überschüssig, und der Wunsch für Jerusalems Wohlergehen ist mitten zwischen den persönlichen Wünschen nicht recht angebracht (anders am Schluss des Psalms). Die Zeile ist daher wohl die Randbemerkung eines Lesers. 6 Das  $\dot{\text{ל}}$  in  $\text{לִבִּי}$  statt eines vorhergehenden Stat. constr. dient dazu, die Indetermination zu wahren, G-K 129; der Dichter will sagen: mögest du es noch mit deinen Augen erblicken, wie deinen Söhnen Kinder geboren werden. —  $\text{שָׁלוֹם}$  ist nicht mehr von  $\text{רַחֵם}$  abhängig (LXX Hier. *pacem super Israel*), sondern die beiden Worte bilden einen selbständigen Satz. Die Wünsche für den einzelnen gehn hier zum Schluss ganz in dem Wunsch für Gesamtisrael auf.

## 129

Israel hat von Jugend an Drangsale und Misshandlungen zu erdulden gehabt, aber es ist nicht überwältigt v. 1—3, denn Jahve hat die Fesseln der Tyrannen zerschnitten v. 4. Darum weiss es, dass auch in Zukunft seine Feinde zu Schanden werden, und dass ihre Blütezeit nur von kurzer Dauer ist v. 5—8.

Der Psalm ist dem 124. nahe verwandt, z. T. auch in der Form; aber in 129 ist die Gewissheit, dass die Feinde Israels auch in Zukunft unterliegen werden, stärker betont. 129<sup>4</sup> weist wohl auf dasselbe Ereignis hin wie 124<sup>6</sup>.

Metrum: Fünfer; v. 6 Doppeldreier; v. 7 Sechser.

1 ff. Israel wird aufgefordert, dankbar anzuerkennen, dass es trotz aller Bedrückungen, die es im Lauf seiner Geschichte und vom Anfaug an erlitten hat, doch nicht unterlegen ist. — Über  $\text{רַחֵם}$  vgl. 120<sup>6</sup> 123<sup>4</sup>. — Israels Jugend und Geburt fällt in die Zeit des Aufenthalts in Ägypten, Hos 25. 17 Jer 22 Ez 23<sup>3ff</sup>. Schon damals wurde es von den Ägyptern bedrängt; dieser Druck durch fremde Völker hat sich aber durch die ganze Geschichte Israels bis auf die Gegenwart fortgesetzt. 2 Die Wiederholung desselben Satzes bezeugt die Energie der Empfindung, von der Israel bei der Erinnerung an diesen Druck erfüllt wird. — Über das entgegengesetzende  $\text{עַל}$  in der Bedeutung »dennoch« vgl. Ewald 354a und Siedfried-Stade s. v. —  $\text{לִי}$  ein Grieche gut *ὑπερλόχυσάν μου*. 3 Israels Rücken wird verglichen mit einem Ackerfeld, das von der scharfen Pflugschar aufgerissen und verwundet wird, wie Jes 51<sup>23</sup> mit einer Strasse, auf die man tritt. Das Bild erklärt sich daraus, dass in der Vorstellung des Dichters die Begriffe Volk und Land in einander übergeh'n. Zugleich spielt aber hinein das Bild von einem Sklaven, dessen Rücken überall mit Striemen bedeckt ist, vgl. Jes 16. —  $\text{הַרְשִׁים}$  sind nicht *ἁμαρτωλοί* (LXX), d. i.  $\text{הַרְשִׁים הַרְשִׁים}$  (Prv 329), sondern das Wort dient dazu, in echt hebräischer Weise das unbestimmte »man« auszudrücken. — Das Kethib  $\text{הַרְשִׁים הַרְשִׁים}$  drückt die Quinta (*τοὺς ἀλλάξας αὐτῶν*) aus; alle anderen Übersetzer (LXX Aq. Sym. Syr. Targ.) bezeugen den Singular, lasen also das Qere  $\text{הַרְשִׁים}$ . Hier. übersetzt *sulcum suum*, dagegen Aq. *πλήθρον αὐτῶν*. Da die Furche im Hebr. sonst  $\text{הַרְשִׁים}$  heisst, scheint die von

Aq. gebotene Bedeutung die richtige zu sein. Nach Wetzstein bei Delitzsch ist *معناة*

<sup>4</sup>Jahve, der gerechte, hat durchhauen  
der Gottlosen Strang.

<sup>5</sup>Es mögen zu Schanden werden und rückwärts weichen  
alle Feinde Zions;

<sup>6</sup>Sie seien wie Gras auf den Dächern,  
das, ehe es schiesst, verdorrt,

<sup>7</sup>Mit dem nicht füllt der Schnitter seine Hand und seinen Arm der Binder;

<sup>8</sup>Und die Vorübergehenden sagen nicht:

»Der Segen Jahves über euch«.

»Wir segnen euch im Namen Jahves«.

ein Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt. Die weite Ausdehnung des Ackerfeldes deutet an, dass allenthalben auf Israels Rücken die Wunden gerissen sind. — Das  $\dot{\text{h}}$  in  $\text{לְעֵינֵיהֶם}$  dient dazu, das Objekt einzuführen, vgl. G-K 117n; eigentlich aber: sie haben ihrem Ackerfeld eine lange Ausdehnung gegeben.  $\text{צַדִּיק}$  kann nicht Prädikat zu  $\text{יְהוָה}$  sein, da es in diesem Fall heissen müsste  $\text{צַדִּיק יְהוָה}$ , vgl. 145<sup>17</sup> II Chr 12<sup>6</sup>. Richtig versteht es Luther mit LXX Hier. als Apposition. —  $\text{עֲבוֹרָה}$  übersetzen Aq. Sym.  $\beta\rho\acute{\alpha}\chi\omicron\upsilon\varsigma$ , Theod. Quinta  $\kappa\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma$ . Beides bedeutet die Fessel, die einem Tier um den Hals gelegt wird. Der Dichter meint das Geschirr (Jes 5<sup>18</sup>), das die Heiden dem Pflugstier Israel aufgelegt haben. Das Bild ist etwas abgewandelt; vorhin war Israel der Acker, jetzt ist es der abgetriebene Ackerstier. **5** Auf Grund dessen, was Jahve bisher für Israel getan hat, hofft und wünscht der Sänger, dass auch die jetzigen Feinde zu Schanden werden. Die Imperfakta fassen die alten Übersetzer hier und v. 6 wahrscheinlich richtig als Optative auf. **6** Der erhoffte schnelle Untergang der Feinde wird unter dem Bilde schnell vertrocknender Pflanzen ausgemalt. Die auf den flachen Dächern der orientalischen Häuser liegende dünne Erdschicht wird bald von der Frühlingssonne durchwärmt; besonders bei feuchtem Wetter wächst dann bald so viel Gras auf den Dächern, dass es ordentlich gemäht und als Futtergras verkauft wird (s. Nowack). Dies Gras, das etwa von ausgefallenen Getreidekörnern herkommt, verdorrt aber auch eben so schnell wieder, ohne zur Blüte gekommen zu sein, weil es keine tiefe Wurzeln schlagen kann; vgl. Jes 37<sup>27</sup>. Hiernach bestimmt sich die Bedeutung von  $\text{שָׁב}$ . Dies Wort bedeutet »ausziehen«, und wird gebraucht z. B. vom Ausziehen des Schwertes aus der Scheide. Theod. Quinta und jetzt die meisten Hss. der LXX haben  $\text{πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι}$ , und danach Luther: »ehe man es ausrauft«. Aber das Gras auf den Dächern wird schwerlich ausgerauft, und jedenfalls würde es hierfür nicht darauf ankommen, ob es noch grün oder schon vertrocknet ist. Die ursprüngliche Übersetzung der LXX war  $\text{πρὸ τοῦ ἐξανθῆσαι}$ , vgl. Aq.  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\theta\alpha\lambda\epsilon\nu$ , Hier. *statim ut viruerit*, und ähnlich Targ. alternativ *priusquam efflorescat*. Alles dies erklärt sich aus der trefflichen Übersetzung des Sym.  $\text{πρὸ τοῦ ἐκκαυλῆσαι}$  »bevor es (das Gras) den Halm getrieben (herausgezogen) hat«.  $\text{שָׁב}$  ist also auch hier nur scheinbar intransitiv gebraucht. Dem Sinne nach richtig auch Sexta  $\text{ἐκστρεῶσαι}$ . Solches Gras verwelkt, bevor es zur vollen Kraftentwicklung gekommen ist. Vgl. noch ZATW 1902 S. 112. —  $\text{רַגְלֶךָ}$ , nur hier im Hebr. für sonstiges  $\text{רַגְלֶיךָ}$ , ist eine Bildung wie  $\text{רַבֵּךְ}$  v. 1. Im Aramäischen ist es häufiger (Esr 5<sup>11</sup> Dan 6<sup>11</sup>). **7. 8** Das Bild aus v. 6 wird weiter ausgemalt. Bei dem von der Sonne verbrannten Gras oder Getreide auf den Dächern findet keine fröhliche Ernte statt, wie bei dem Einheimsen des Getreides auf den Feldern. Ebenso werden die Feinde Israels einen vorzeitigen Untergang finden. —  $\text{רַחֲמֶיךָ}$  (vgl.  $\text{רַחֲמֶיךָ}$  von  $\text{רַחֵם}$ ) ist eigentlich der vordere bauchige Teil des Gewandes, in dem man auch Garben trägt; vgl. Aq. Quinta *complexionem brachii sui*, nach Field =  $\text{τὰς ἀγκύλας αὐτοῦ}$ . **8b** Der fröhliche den Schnittern zugerufene Gruss, vgl. Rt 24. — **8c** fasst das Targ. als Antwort der Schnitter auf, andere als eine blosser Umschreibung des vorhergehenden Segenswunsches. Da das Glied metrisch überschüssig ist und vier Hebungen hat, ist es wohl späterer Zusatz.



130. *Aus tiefer Not.*<sup>1</sup>Wallfahrtenlied.

Aus der Tiefe rufe ich dich an, Jahve, <sup>2</sup>Herr,  
höre auf meine Stimme!

Lass deine Ohren lauschen  
auf mein lautes Flehn.

<sup>3</sup>Wenn du, Jah, Sünden bewahrtest,  
Herr, wer könnte bestehn?

<sup>4</sup>Denn bei dir ist die Vergebung,  
damit man dich fürchte.

<sup>5</sup>Ich harre auf Jahve, es harrt meine Seele, und auf sein Wort hoffe ich.

## 130

Die Gemeinde bittet um Errettung aus tiefster Not. Sie weiss, dass ihre Sünden die Ursache ihrer Leiden sind, und dass, wenn Jahve jene im Gedächtnis bewahren wollte, auf Rettung nicht zu hoffen wäre. Aber bei Jahve ist Vergebung; darum hält Israel die Hoffnung fest und harrt sehnsuchtsvoll und gläubig auf die Erlösung.

Dass der Psalm nicht das Bussgebet eines einzelnen Israeliten ist, sondern vom Dichter für die Gemeinde bestimmt war, zeigen die Verse 7. 8. Bar Hebr. gibt ihm nach Theod. von Mops. die Überschrift: »aus der Seele der Edlen des Volks in Babel«. Da der Chroniker II Chr 640 (vgl. zu Ps 132) unsern Psalm gekannt hat, so fällt er vor 300 a. Chr. Dass er nicht vorexilisch ist, zeigen, abgesehen von seiner Verwandtschaft mit den übrigen Wallfahrtenliedern, die späten Worte  $\text{הַיְיָ בְּיָמֵינוּ}$  und  $\text{וּבְיָמֵינוּ}$ , vgl. Delitzsch. Ob er wirklich der Exilszeit angehört oder etwa den Nöten der nachexilischen Zeit entsprungen ist, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. — Im kirchlichen Gebrauch ist er der sechste unter den Busspsalmen. Für Luther ist er die Grundlage zu dem Liede »Aus tiefer Not schrei ich zu dir« geworden.

Metrum: Fünfer; v. 5. 6 Sechser (jedoch ist der Text in 5. 6 wahrscheinlich nicht intakt); v. 7 Dreier und Doppeldreier. v. 2 ist  $\text{אֲנִי}$  Qere.

1 Aus der Tiefe erläutert Theodoret  $\xi\zeta\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\acute{\epsilon}\mu\pi\omega\ \tau\eta\iota\ \iota\kappa\epsilon\tau\epsilon\lambda\alpha\nu$ , indem er zugleich darauf hinweist, dass Gott ein nur mit den Lippen gesprochenes Gebet verschmäht. Allein das Wort  $\text{מַיְיָ בְּיָמֵינוּ}$  wird sonst immer von Wassertiefen gebraucht, die hier wie 69<sup>3</sup>. 15 ein Bild für die höchste Not sind. Israel ist in Gefahr, von den Wellen verschlungen zu werden. In einer Hs. des Psalterium Hieronymi findet sich zum Psalm der Zusatz: *legendus ad lectionem ionae profetae*. — Das Perf.  $\text{קִרְאתֶיהֶן}$  geben alle Alten durch das Präteritum wieder; da aber der Hülferruf augenscheinlich noch andauert, so erklärt man es besser nach 120<sup>1</sup>. 3 Das Gefühl seiner Schuld lastet schwer auf Israel; es weiss, dass, wenn Jahve seine Sünden dauernd im Gedächtnis behalten wollte ( $\text{רִשְׁמֵיהֶן}$ ) anstatt sie auszulöschen (vgl. 51<sup>3</sup>), es dadurch dem völligen Untergange geweiht wäre. Mit diesem Bekenntnis seiner Schuld hat es indirekt die Bitte um Vergebung ausgesprochen, vgl. 65<sup>4</sup>. — Bei  $\text{יְיָ יִרְאֶה}$  ist wohl an den Zornesblick des strengen Richters zu denken, vgl. Esr 9<sup>15</sup>. 4 Der Satz mit  $\text{כִּי}$  begründet die in 3a liegende virtuelle Verneinung, dass Jahve tatsächlich die Sünden nicht im Gedächtnis bewahrt. Der Sache nach kommt diese Begründung auf einen Gegensatz hinaus: »vielmehr ist bei dir«. —  $\text{לִיבְנֵי חַיִּים}$  ist von den alten Übersetzern wie von neueren Auslegern nicht verstanden (vgl. JprTh 1882 S. 662), weil sie sich nicht in den Gedanken finden konnten, dass der Zweck der Sündenvergebung die Furcht vor Jahve ist. Aber in der Tat verfolgt Gott bei der Sündenvergebung den Zweck, die Menschen zu seiner Furcht hinzuleiten, vgl. I Pt 1<sup>17</sup> Neh 1<sup>11</sup>. Die Sündenvergebung soll nachfolgendes Sündigen nicht erleichtern, sondern erschweren. 5 Weil Israel weiss, dass Jahve die Sünden vergibt, deswegen hofft es, dass ihm diese Vergebung zu teil werden und es damit von den



<sup>2</sup>Ja, ich habe beruhigt und gestillt meine Seele wie ein entwöhntes Kind  
[an seiner Mutter;  
Wie das entwöhnte Kind ist in mir meine Seele.

<sup>3</sup>Warte, Israel, auf Jahve  
von nun an bis in Ewigkeit.

### 132. Zions Verheissung.

<sup>1</sup>Wallfahrtenlied.

Gedenke Jahve David 'deinem Knecht' all' seine Mühsal.

בְּנִשְׁלֹטָתוֹ, nicht auch zu נִשְׁלֹטָתוֹ, da im andern Fall die Präposition בְּ nicht wiederholt sein würde (Hitz.). 2 Ehe Israel zu der demütigen Ergebung gekommen war, glich sein Herz einem aufgeregten Meer, Jes 57<sup>20</sup> Jer 49<sup>23</sup>; vom Sturm der Leidenschaft gepeitscht konnte es nicht zur Ruhe kommen. Jetzt dagegen gleicht es einer spiegelglatten Wasseroberfläche. — לֹא אֵסֵא fassen die Alten und Luther in der Bedeutung *si non*; dann aber ergibt sich kein natürlicher Nachsatz. Es wird daher als Schwurpartikel anzusehn sein, G-K 149. — נִשְׁבַּח wird Jes 28<sup>25</sup> vom Ebenen des Ackerfeldes gebraucht; hier von der aufgeregten Meeresfläche. In יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו, Aq. Hier. richtig *silere feci*, wirkt ebenfalls das Bild vom aufgeregten Meer noch fort; sofort aber geht der Dichter zu einem andern Bilde über. Wie das entwöhnte Kind nicht mehr das Nähren verlangt, sondern zufrieden ist, wenn es sich nur an die Mutter anschmiegen darf, so verlangt Israel nichts weiter, als von Jahves Liebesarmen umfassen zu sein. — Nach der massoretischen Akzentuation (Haupttrenner bei נִשְׁבַּח) beginnt mit יִשְׁבַּח ein neuer Satz; so auch LXX Hier. (*sicut ablactatus ad matrem suam, ita ablactata ad me anima mea*). יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו hat dann dieselbe Bedeutung wie יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו Gen 18<sup>25</sup>, vgl. zu 139<sup>12</sup>. Dagegen fasst das Targum יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו als selbständigen Satz auf, des Metrums wegen mit Recht. — יִשְׁבַּח wie 42<sup>6</sup>. 7. A. Schulz (De psalmis gradualibus 1897) will יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו für יִשְׁבַּח אֶת אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו lesen. 3 In dieser Stimmung darf nun Israel vertrauensvoll darauf harren, dass Jahve es gut mit ihm machen wird, denn den Demütigen gibt er Gnade.

### 132

Die Gemeinde bittet Jahve, der Verdienste Davids eingedenk zu sein, d. h. sie zu belohnen v. 1. 10. Dieser hatte Jahve geschworen, eine feste Wohnstätte für ihn zu finden v. 2—5. Ebenso hat Jahve geschworen, Davids Haus zu sichern, indem stets Nachkommen von ihm in dem von Gott gesegneten Zion auf dem Thron sitzen sollen v. 11—18. Der göttliche Schwur des zweiten Teils dient als Gewähr dafür, dass die Bitte des ersten erfüllt werden wird. Wegen der Verse 6—9 vgl. die Erklärung. Zur Zeit unsres Dichters schien Jahve seine Verheissung vergessen zu haben. Die sichere Erwartung, dass er dennoch einen Herrscher aus Davids Stamm entsprossen lassen wird, macht den Psalm zu einem messianischen im strengsten Sinne des Worts, vgl. zu v. 10 und v. 17 f.

Theodoret beginnt seine Erklärung folgendermassen: Πολλὴν ὁ ψαλμὸς οὗτος πρὸς τὸν ὀγδοηκοστὸν ὄγδοον (hebr. 89) ἔχει συγγένειαν. καὶ γὰρ ἐπιταῦθα καὶ αἰὲν τῶν ὀκτὼ θεῶν ἱκετεύουσιν οἱ ἐν Βαβυλῶνι δορυάλοιοι, τὰς πρὸς τὸν μέγαν Λαβιδ ἐπ' αὐτοῦ γεγεννημένας ὑποσχέσεις ἀνθ' ἱκετηρίας προσφέροντες, καὶ τυχεῖν ἀξιοῦντες συγγνώμης. ἔχει δὲ καὶ πρόρρησιν τοῦ κατὰ σάρκα βασιτήσαντος ἐκ γένους Λαβιδ τῆς οἰκουμένης σωτήρος. Hierin ist richtig erkaunt, nicht nur dass der Psalm ein messianischer ist, sondern auch, dass er gedichtet wurde, als Israel keinen König hatte. Die mit Recht von Theod. hervor gehobene Verwandtschaft mit Ps 89 und das sehnsüchtige Ausschauen nach dem verheissenen Davidspross machen es sicher, dass zur Zeit kein König Davids Thron inne hat. Aber die Verse 6—9 und 15—17 machen es wahrscheinlich, dass der Psalm nicht sowohl der exilischen als vielmehr nachexilischen Zeit angehört, wo Jerusalem freilich wieder erstanden, aber der gehoffte Segen noch nicht erschienen war. Andererseits ist



- <sup>2</sup>Der Jahve schwur,  
dem Starken Jakobs gelobte:  
<sup>3</sup>»Ich will nicht in die Hütte meines Hauses gehn,  
»mich nicht auf meines Bettes Lager legen,  
<sup>4</sup>»Ich will nicht gönnen Schlaf meinen Augen, meinen Wimpern Schlummer,  
<sup>5</sup>»Bis ich eine Stätte für Jahve gefunden,  
»eine Wohnung für den Starken Jakobs«.  
<sup>6</sup>Ja, wir haben's in Ephrata gehört,  
'verbreitet' auf waldigem Gefild:

er älter als die Chronik. Der Schluss von Salomos Gebet bei der Einweihung des Tempels II Chr 642 ist eine Komposition aus Ps 132<sup>10b</sup>, v. 1 und Jes 55<sup>3</sup>; ebenso II Chr 641 aus Ps 132<sup>8</sup>. 9. 16 (יְהוָה-יְהוָה). II Chr 640 enthält ein Zitat aus Ps 130<sup>2</sup> und JSir 51<sup>12</sup> mehrere Anspielungen an Ps 132.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 4 Sechser.

1 Dass die Bitte, Jahve wolle dem David all' seine Mühsal gedenken, nicht von einem einzelnen ausgesprochen wird, sondern vom Dichter der Gemeinde in den Mund gelegt ist, schliesst Rosenm. mit Recht daraus, dass v. 6. 7 der Plural »wir haben gehört« u. s. w. eintritt. Die Bitte selbst will sagen, Jahve möge David seine Verdienste, die im Ertragen von allerlei Mühsal und besonders in seinen Bemühungen um die Bundeslade bestanden, in seinen Nachkommen zu gute kommen lassen, indem der verheissene Spross aus Davids Stamm den Thron besteigt. Die Lehre von dem Verdienst der Väter ist im späteren Judentum reich ausgebildet; vgl. Weber, System der altsynag. Theologie S. 280 ff. — Für die Ausdrucksweise יְהוָה יְהוָה vgl. Neh 13<sup>14</sup>. 22. 31; an der letzteren Stelle ist erläuternd hinzugefügt יְהוָה יְהוָה »so dass es mir zum Guten gereicht«. — עֲבָדָה des Metrums wegen nach v. 10 ergänzt. — Das im Akkus. von יְהוָה abhängige כְּלֵי-עֲבָדָה ist das Verdienst, das David sich erworben hat und um dessen Belohnung die Gemeinde bittet. LXX (τῆς πρωτότης αὐτοῦ) Syr. sprachen aus יְהוָה יְהוָה, indem sie die Demut als Bezeichnung der Frömmigkeit Davids auffassten; die übrigen Übersetzer (Aq. κακουχίας αὐτοῦ Qu. ταπεινώσεως αὐτοῦ) bezeugen die Aussprache des massor. Textes. יְהוָה יְהוָה ist ein Inf. Pual, der als Nomen gebraucht ist, eigentlich »das Geplagtsein«. Damit sind gemeint die vielen Sorgen und Mühen, die David während seines Lebens um Jahves willen erduldet hat. Aus diesen wird im folgenden v. 2—5 ganz besonders hervorgehoben seine Bemühung, für Jahve, d. i. für die Bundeslade, eine feste Wohnstätte zu finden. 2 Von einem Schwur Davids in Bezug auf die Bundeslade oder auch den Tempelbau erzählen die historischen Bücher nichts; es wird nur die Tatsache der Einholung der Bundeslade berichtet II Sam 6, und sein Entschluss, einen Tempel für Jahve zu bauen, in dem Gespräch mit Nathan II Sam 7<sup>2</sup> angedeutet. Diese beiden Stellen hat der Psalmist in dichterischer Freiheit verwendet. — Die alte Gottesbezeichnung יְהוָה יְהוָה ist aus Gen 49<sup>24</sup> entnommen. Neuere deuten den Namen »der Stier Jakobs«, und meinen, יְהוָה יְהוָה sei nur eine künstliche Vokalisation für יְהוָה יְהוָה. Aber auch letzteres bezeichnet keineswegs allein und in erster Linie den Stier, sondern den Starken oder den Helden, z. B. Jdc 5<sup>22</sup>. In letzterer Bedeutung wird das Wort auf Gott angewendet sein; Aq. τῷ δυνάστη, LXX Syr. Hier. *deo*. Sym. (τῷ ὀρατῷ) übersetzt, als hätte er gelesen יְהוָה יְהוָה. 3—5 Der Schwur Davids, für die Bundeslade, die sich bisher bald hier, bald dort aufhielt, eine feste Wohnstätte zu schaffen. Über עֲבָדָה als Schwurformel in negativen Sätzen vgl. G-K 149. — יְהוָה יְהוָה und יְהוָה יְהוָה sind Genetive der Apposition, vgl. 55<sup>24</sup>. 4 Für den David in den Mund gelegten Schwur verwendet der Dichter hier ein Zitat aus Prv 64. — Wegen der Form יְהוָה יְהוָה statt יְהוָה יְהוָה (so Prv 64) vgl. G-K 80g. — Am Schluss von v. 4 fügt der jetzige Text der LXX noch hinzu καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου. Dies ist, wie bereits Agellius gesehen hat, die in den Text der LXX gedrungene Übersetzung des Theod. und somit nur eine Duplette zu der Übersetzung der LXX καὶ τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμόν. 5 יְהוָה יְהוָה ist die dauernde Wohnstätte der Bundeslade wie I Chr 15<sup>1</sup>. 3. — Über den

7»Lasst uns zu seiner Wohnung gehn,  
»niederfallen vor dem Schemel seiner Füße.

amplifizierenden Plural מִשְׁמַעֲתֵינוּ vgl. G-K 124a. 6—10 Der Sinn dieser Verse ist wegen des abrupten Überganges nicht mehr ganz sicher zu erkennen; vielleicht liegt ein Zitat aus einem alten Liede vor. Die meisten Ausleger nehmen an, hier werde ausgeführt, dass David das erstrebte Ziel, für die Lade eine Ruhestätte zu finden, auch erreicht habe. Die Suffixe in שְׁמַעֲתֵינוּ und מִשְׁמַעֲתֵינוּ bezieht man meistens auf die Lade (so bereits LXX αὐτῆν, scl. τῆν κιβωτόν). Man übersetzt: »Siehe, wir hörten von ihr, sie sei in Ephrata, fanden sie in den Gefilden Jaars«. Unter Jaar versteht man Kirjath Jearim, wo die von den Philistern wieder herausgegebene Bundeslade 20 Jahre war I Sam 7. 1, 2, und von wo David sie auf den Zion brachte II Sam 6. 2—4. Ephrata halten einige Ausleger für identisch mit Ephraim und sehn darin eine Bezeichnung Silos, des alten Sitzes der Bundeslade vor ihrer Erbeutung durch die Philister. Der Sinn des Verses würde dann sein: »Wir hatten gehört, die Lade sei in Silo, [suchten sie dort aber vergeblich und] fanden sie [erst] in Kirjath Jearim«. Dagegen hält Delitzsch auf Grund der genealogischen Notizen I Chr 2. 19 44 250 Ephrata für den Namen des Gebiets, in welchem Kirjath Jearim lag, so dass gesagt sein würde: »wir hörten, die Lade sei in jenem Gebiet, und fanden sie dort auch wirklich«. Diese ganze Auffassung in ihren verschiedenen Modifikationen ist jedoch grossen Bedenken unterworfen. Zunächst ist es nicht möglich, dass die Suffixe in שְׁמַעֲתֵינוּ und מִשְׁמַעֲתֵינוּ auf die Lade gehn; denn wenn שָׁמַעְתָּ auch I Sam 4. 17 II Chr 8. 11 gen. femin. ist, so ist dies Wort doch erst v. 8 genannt, es konnte also nicht schon v. 6 durch ein Suffix auf die Lade verwiesen werden. Ferner kann מִשְׁמַעֲתֵינוּ בְּעִפְרַתָּה nicht heissen »wir hörten, sie sei in Ephrata«; denn freilich kann im Hebr. wie im Griechischen (ὁρῶ τὸ πῦρ ὡς πάντας καίει) das Subjekt des Nebensatzes als Objekt in den Hauptsatz herübergenommen werden, vgl. Gen 14 וַיֵּיזֶא אֶת הָאֵשׁ כִּי כִּיבָהּ, aber es dürfte das כִּי vor בְּעִפְרַתָּה nicht fehlen. Endlich sind die obigen Deutungen der geographischen Namen sehr gewagt. Dass die Stadt Kirjath Jearim = *Wülderstadt* auch *Wald* oder gar *Waldgefilde* genannt wäre, ist sehr unwahrscheinlich; und dass Ephrata in unmittelbarer Verbindung mit David nicht Silo oder Kirjath Jearim, sondern wie Gen 35. 19 Rt 4. 11 Mich 5. 1 Bethlehem bezeichnet, ist ebenso wahrscheinlicher. Daher wird man eine andere Erklärung der Stelle versuchen müssen. Bereits Bar Hebr. fasst die Suffixe in שְׁמַעֲתֵינוּ und מִשְׁמַעֲתֵינוּ richtig neutr. und bezieht sie auf die vorhergehenden Worte Davids. Das Subjekt in beiden Verben ist Israel, das Davids Ankündigung freudig vernommen hat und bereit ist, ihn in seinem Vorhaben zu unterstützen, vgl. II Sam 6. 15. Statt nun aber zu sagen »man hörte es« versetzt sich der Dichter in einer echt dramatischen Wendung in jene Zeit hinein und sagt: »wir hörten es«. Das Volk ist allezeit eines und dasselbe. Mit dem alten Israel, das jene Botschaft vernahm, identifiziert sich die jetzt lebende Gemeinde, die den Psalm singt. Wenn zunächst Ephrata-Bethlehem als die Stadt genannt ist, in der die Botschaft vernommen wird, so erklärt sich dies wohl am einfachsten daraus, dass dies Davids Stadt ist, deren Bürger dem Ruf des Königs zuerst Folge leisten. Unter יַרְדֵּן versteht Targ. den Libanon; danach meinen Ewald u. a., mit den beiden geographischen Bezeichnungen sei Kanaan nach seinem nördlichsten und südlichsten Punkt bezeichnet; überall im ganzen Lande habe man die Botschaft vernommen. Hiergegen spricht, dass das Verbum שָׁמַעְתָּ allerdings die Bedeutung »auf etwas treffen« hat, aber doch nicht das Vernehmen einer Botschaft bezeichnen kann. Dies Verbum aber passt, wo es sich nicht um etwas Konkretes sondern um eine Botschaft handelt, überhaupt nicht gut in den Zusammenhang. Ich vermute, dass der Dichter schrieb מִשְׁמַעֲתֵינוּ; vgl. für die Bedeutung Num 13. 32 14. 37 Jes 48. 20. Die Bethlehemiten haben die vernommene Botschaft ihrerseits weiter verbreitet. יַרְדֵּן ist nun nicht nomen proprium, sondern, wie auch die alten Übersetzer es aufgefasst haben, Appellativum; LXX ἐν ταῖς δασέσι τοῦ ὄρους, Hier. in regione saltus. Wir würden sagen: in

- <sup>8</sup>»Auf, Jahve, zu deiner Ruhestatt,  
 »du und deine machtvolle Lade!  
<sup>9</sup>»Lass deine Priester Rechtschaffenheit anziehen  
 »und deine Frommen 'laut' aufjubeln.  
<sup>10</sup>»Um deines Knechtes Davids willen  
 »weise deinen Gesalbten nicht ab.« —  
<sup>11</sup>Jahve hat David geschworen  
 Wahrheit, von der er nicht abgehn wird:  
 »Von deines Leibes Frucht  
 »will ich dir einen setzen auf den Thron.

Wald und Feld. 7 Die Israeliten fordern sich gegenseitig auf, nach der Stätte zu pilgern, welche David für die Lade bestimmt hat, und dort anbetend niederzufallen. —  $\text{מִשְׁכַּן יְהוָה}$  ist die Stätte, an der Jahve wohnen soll, aber noch nicht wirklich wohnt; denn erst v. 8 wird er aufgefordert, sie einzunehmen; ebenso ist  $\text{הַר הַרְמֹזִים}$  (995), d. i. hier die Bundeslade, proleptisch genannt. 8 Diese Worte beziehen sich nicht, wie es nach der Anwendung II Chr 641.42 scheinen könnte, auf die Einweihung des Tempels, der ja noch nicht vorhanden ist, sondern sind eine Aufforderung an Jahve, die ihm von David bereitete Stätte auf dem Zion nunmehr dauernd einzunehmen. Der Ausdruck ist eine Abwandlung der mosaischen Formel Num 1035. — Die Lade heisst machtvoll, weil sie sich als solche den Feinden gegenüber erwiesen hat, vgl. I Sam 57 619ff. LXX übersetzen  $\text{τοῦ ἁγιάσματός σου}$ , weil sie heilig, d. i. unnahbar ist. 9 An die Aufforderung an Jahve, seine Ruhestätte einzunehmen, schliesst sich ein Wunsch betreffend seine Diener.  $\text{כְּתָרֵי}$  versteht Targ. als die reinen Kleider, Hitz. als das weisse Gewand ( $\text{כְּתָרֵי}$  = Unschuld als Symbol der Reinheit), in dem die Priester unter dem Jubel des Volkes amtieren. Aber dieser Sprachgebrauch ist nicht zu belegen. Unter Vergleichung von v. 16 und Jes 6110 liegt es nahe,  $\text{כְּתָרֵי}$  in der Bedeutung »Heil« zu fassen; also: möge ihnen das Heil in reichem Mass zu teil werden. Jedoch spricht gegen diese Auffassung das Parallelglied und der Zusammenhang, wonach es sich wahrscheinlich um gottesdienstliche Vorgänge handelt. Man wird daher  $\text{כְּתָרֵי}$  von dem richtigen Verhalten der Priester zu verstehn haben; nur handelt es sich nicht um sittliche Beschaffenheit der Priester, sondern um die rechtschaffene Handhabung ihres Amts. Mögen sie rechtschaffene Priester sein. In v. 16 wird der Gedanke vertieft. —  $\text{הַסִּירְךָ}$  ist schwerlich mit Targ. auf die Leviten zu beschränken, sondern bezeichnet die ganze feiernde Gemeinde. — Nach v. 16 lies  $\text{יְהוָה יִרְחֶמְךָ}$ . 10 Der Vers gehört, da die Anrede an Jahve noch fortgesetzt wird, während v. 11 in der dritten Person von ihm die Rede ist, noch zum ersten Teil, der mit diesem Vers abschliesst, indem die Bitte zum Ausgang v. 1 zurückkehrt. Wegen der im vorhergehenden geschilderten Verdienste Davids wolle Jahve die jetzige Bitte gewähren. Der Ausdruck  $\text{יִשְׁכַּח אֶת־בִּטְוֹתַי אֶת־עַמִּי}$  bedeutet: Jemandem eine Bitte versagen, I Reg 220, vgl. auch Ps 8410. — Fraglich ist, wer unter dem Gesalbten zu verstehn ist. Der Chroniker (II Chr 642) und das Targ. deuten ihn auf Salomo; doch ist von ihm im ganzen Psalm nicht die Rede. Andere meinen, David selbst sei der Gesalbte. Aber der Ausdruck wäre hart, und nicht David selbst sondern die Gemeinde, und zwar die Gemeinde der nachexilischen Zeit ist das bittende Subjekt. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an Zerubabel. Dagegen meint Theodoret:  $\text{Χριστὸν ἐνταῦθα τὴν βασιλείαν καλεῖ, καὶ . . . διὰ τὸν Λαβὶδ ἀξιοῦσι, μὴ ἀποσβῆναι τῆς βασιλείας τὸ γένος}$ . Wahrscheinlich ist  $\text{יְהוָה יִרְחֶמְךָ}$  hier der Gesalbte in idealem Sinn, der Messias, den der Dichter als Spitze der Nation (vgl. zu 8939) bittend vor Jahve hintreten lässt. Der Inhalt der Bitte ist nicht direkt ausgesprochen, ergibt sich aber aus dem folgenden und aus II Sam 729: »segne das Haus deines Knechts, dass es ewig vor dir sei«. Der Dichter will sagen: möge bald die Zeit gekommen sein, wo der von dir verheissene Gesalbte in die Erscheinung treten darf. 11 ff. Hier beginnt der zweite Teil des Psalms; er enthält



- <sup>12</sup>»Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren  
 »und meine Zeugnisse, die ich sie lehre,  
 »So sollen auch ihre Söhne für immer  
 »auf deinem Throne sitzen.«
- <sup>13</sup>Denn Jahve hat Zion erkoren,  
 als Wohnsitz für sich begehrt:
- <sup>14</sup>Dies ist meine Ruhestatt für immer,  
 hier will ich wohnen, denn sie habe ich gern.
- <sup>15</sup>Ihre Kost will ich segnen, ja segnen,  
 ihre Armen sättigen mit Brot,
- <sup>16</sup>Und ihre Priester will ich mit Heil bekleiden,  
 und ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
- <sup>17</sup>Dort will ich David ein Horn sprossen lassen;  
 ich habe meinem Gesalbten eine Leuchte bereitet.

die Antwort auf die Bitte der Gemeinde im ersten Teil. Der jetzt vermisste Spross Davids wird kommen, weil Jahve Davids Hauso ewige Dauer geschworen hat, II Sam 7 16. 27. In Verbindung damit steht die Verheissung, dass das von Jahve erwählte Zion ewig gesegnet sein wird. Letzteres ist ein wesentlicher Bestandteil der messianischen Hoffnung. — אֲנִי ist mit LXX Hier. als Objektsakkusativ zu נִשְׁבַּע anzusehn, nicht als Kasus adverbialis (Targ. *in veritate*); denn der Dichter will nicht betonen, dass Jahve wirklich geschworen hat, sondern dass er Wahrheit geschworen hat, d. h. etwas, was sicherlich eintreffen wird. Logisch gehört אֲנִי zum ersten Glied, rhythmisch dagegen zum zweiten, denn der Pazer bei לִי־יֵשֵׁב macht einen rhythmischen Abschnitt. Das Femininsuffix in אֲנִי־יֵשֵׁב bezieht man nun am natürlichsten mit LXX Hier. auf אֲנִי־יֵשֵׁב; andere wollen es neutr. verstehn und auf den Schwur beziehn. — v. 11 c. d und 12 enthalten den Inhalt des Schwurs: stets soll ein Nachkomme Davids den Thron inne haben. Die beiden Stichen haben eine Hebung zu wenig. Targ. ergänzt יֵשֵׁב hinter יֵשֵׁב, so dass ein Sechser entstände. Vielleicht ist statt dessen nach v. 12 אֲנִי־יֵשֵׁב einzusetzen. 12 Diese Verheissung ist jedoch an die Bedingung der Bundestreue seitens der Nachkommen Davids geknüpft, vgl. II Sam 7 14f. — אֲנִי־יֵשֵׁב hat auffallender Weise die Form des Singularsuffixes (statt יֵשֵׁב־יֵשֵׁב). Hier. Syr. (Qimchi) betrachten das Wort als Singular (= יֵשֵׁב־יֵשֵׁב), LXX Targ. als Plural; vgl. G-K 91 n und Olsh. im Kommentar. — הִיא halten LXX (τὰ μαρτύριά μου ταῦτα ἃ διδάξω αὐτούς) mit der Akzentuation für das Demonstrativpronomen, wobei dann אֲנִי־יֵשֵׁב ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲנִי־יֵשֵׁב ist. Einfacher ist es, mit Hier. הִיא als Relativpronomen im Sinne des häufigeren הִיא anzusehn. — אֲנִי־יֵשֵׁב gehört zu אֲנִי־יֵשֵׁב; eigentlich: sie sollen dir auf dem Thron sitzen. Es ist ein Dativus commodi; es gereicht David zur Ehre, dass stets einer seiner Nachkommen auf dem Thron sitzen wird. 13 Als Grund dieser Verheissung wird Jahves Vorliebe für Zion genannt. Weil Jahve Zion erwählt und es zu seinem Sitz ausorkoren hat, darf diesem auch seine höchste Zier, der verheissene Spross aus Davids Stamm nicht fehlen. Zion ist hier gleichbedeutend mit Jerusalem. 14 Der Vers ist die göttliche Antwort auf v. 8, wie v. 16 die Antwort auf v. 9. Ja, Jahve will seine Ruhestätte in Jerusalem nehmen, wozu er aufgefordert war; er will es segnen, und ihm insbesondere den verheissenen Messias schenken (v. 17). 15 Zunächst wird der äusserliche Segen genannt, die reichliche Nahrung; die Armen sollen in dieser Stadt nicht darben. אֲנִי־יֵשֵׁב erklärt Raschi (nach Targ.) durch אֲנִי־יֵשֵׁב. 16 Zu dem äusseren Segen kommt der geistige hinzu. Der Gedanke von v. 9 wird hier vertieft. Die Priester sollen nicht nur die Kultushandlungen richtig vollziehen, sondern sie sollen auch mit Heil bekleidet, d. h. des göttlichen Heils in reichem Masse teilhaftig werden. Wenn aber sie das Heil besitzen, so kommt es auch allen Israeliten zu gute, weswegen diese laut jubeln können. 17 Als höchster Gipfel des Jerusalem verliehenen Segens und zugleich als Kernpunkt des ganzen Psalms tritt endlich die göttliche Erklärung auf, dass der verheissene Spross aus Davids Stamm kommen wird. — אֲנִי־יֵשֵׁב, näm-

<sup>18</sup>Seine Feinde will ich in Schande kleiden,  
doch auf ihm soll seine Krone glänzen. —

### 133. Segen brüderlicher Gemeinschaft.

<sup>1</sup>Wallfahrtenlied. Von David.

Siehe, wie schön und wie lieblich,  
dass Brüder auch beisammen wohnen!

<sup>2</sup>Wie das Würzöl auf dem Haupte,  
das herabfließt auf den Bart,  
Den Bart Aarons, der herabfließt  
auf seiner Kleider Borde;

<sup>3</sup>Wie Hermontau, der herabfließt  
auf Zions Berge;

Denn daselbst hat Jahve verordnet den Segen  
Leben bis in Ewigkeit.

lich in Jerusalem. — Der Ausdruck קַן אֲנִיחָהּ stammt aus Ez 29<sup>21</sup>, ist aber im Psalm, anders als bei Ezechiel, auf eine Persönlichkeit bezogen. אֲנִיחָהּ erinnert zugleich an den *Zemach* Jer 23<sup>5</sup> 33<sup>15</sup> Zch 3<sup>8</sup> 6<sup>12</sup>. Richtig versteht bereits das Targ. das Horn als den glorreichen König aus Davids Hause, vgl. Dan 7<sup>f.</sup> 24 8<sup>5</sup> JSir 51<sup>12b</sup>. — Das Perf. עֲשִׂיתָ steht von dem, was im göttlichen Ratschluss bereits vollzogen ist. — Unter dem Gesalbten ist nach dem Parallelismus vermutlich David zu verstehn (also anders als v. 10); קַן aber ist bildliche Bezeichnung seines verheissenen Nachkommen, vgl. II Sam 21<sup>17</sup> I Reg 11<sup>36</sup> 15<sup>4</sup> II Reg 8<sup>19</sup>. 18 Die Suffixa beziehen sich nicht auf David, sondern auf den verheissenen zukünftigen König. — אֲלֵבִישׁ בִּשְׁתֵּי steht im Gegensatz zu אֲלֵבִישׁ יֵשׁע v. 16. — Die Krone soll wie eine leuchtende Blume auf dem Haupt des Messias glänzen, vgl. den Gegensatz 89<sup>40</sup>. LXX Hier. Syr. lasen קִנְיָהּ, Aq. Sym. ἄλλος Targ. קִנְיָהּ.

### 133

Das Auge des Sängers ruht mit Wohlgefallen auf den einträchtig bei einander wohnenden Brüdern, und er schildert den Segen dieser Gemeinschaft unter zwei Bildern. Das zweite läuft in einen Preis Zions aus, während das erste an die Hauptperson im jerusalemischen Gottesdienst anknüpft. Hierdurch wird es wahrscheinlich, dass bei dem brüderlichen Zusammenwohnen nicht an blosse Privatverhältnisse zu denken ist; vielmehr werden die Brüder die Volksgenossen sein, die sich in Jerusalem zur Festfeier zusammengefunden haben, in diesem Zusammensein ihre Gottangehörigkeit darstellen und neue Lebenskräfte aus ihm ziehn. Bar Hebr. (nach Theod. v. Mops.) und Theodoret denken bei dem einträchtigen Zusammenwohnen an die Wiedervereinigung der seit Rehabeam getrennten Stämme nach dem Exil. Dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört, beweist sowohl seine Stellung unter anderen nachexilischen, als auch seine Sprache, vgl. den Gebrauch von עָשָׂה für עָשָׂה. Das לְיָהוָה der Überschrift fehlt bei Hier. Targ.

Metrum: Fünfer.

1 יָהוָה ist in seiner eigentlichen Bedeutung »zusammen« zu nehmen; der Begriff »einträchtig« liegt zunächst nicht in dem Wort, sondern in dem ganzen Satz. — קַן, von den alten Übersetzern ausser Targ. nicht ausgedrückt, gehört zu dem zusammengesetzten Begriff שְׂבַח יָהוָה; es drückt aus, dass das, was dem Wesen von Brüdern entspricht, auch äusserlich in die Erscheinung tritt. 2. 3 Der Segen des brüderlichen Zusammenwohnens wird veranschaulicht. Von den beiden Bildern, die diesem Zweck dienen sollen, erläutert jedes sowohl das טוב als auch das נִיחָה des ersten Verses. — מִשְׁחָהּ über- setzen Hier. Targ. *sicut unguentum bonum*, betrachten also טוב als Adjektiv. Dagegen LXX Syr. ὡς μύρον (für beide Worte), dasselbe Wort, das sie für das Ex 30<sup>23—25</sup> beschriebene Salböl gebrauchen, mit dem Aaron und seine Söhne bei der Einweihung in

134. *Tempellied.*<sup>1</sup>Wallfahrtenlied.

Ja, preiset Jahve alle Diener Jahves, die ihr steht im Hause Jahves;

ihr Amt gesalbt wurden. D. H. Müller hat nachgewiesen, dass טִיב im AT., wie arabisches (und sabäisches) طيب auch als Substantiv in der Bedeutung »Würze, Wohlgeruch« vorkommt, טִיבֵּן הַטִּיב also »Würzöl«, vgl. besonders Jer 6<sup>20</sup> II Reg 20<sup>13</sup>. Vermutlich ist dies Substantiv auch in unserm Psalm gemeint, jedoch muss dann mit D. H. Müller טִיבֵּן הַטִּיב gelesen werden. Der Ausdruck bildet ein Wortspiel mit טִיב v. 1, wie Koh 7<sup>1</sup> טִיב שֶׁם מִשְׁכַּן טִיב. — Fraglich ist, in welcher Beziehung das Zusammenwohnen der Brüder mit dem Herabfliessen des Salböls auf Haupt und Bart des Hohenpriesters verglichen wird. Gewiss gehört der Wohlgeruch zum tertium comparationis; die Vereinigung der Brüder ist eine *ὁσμη ἐνώδιας*. Aber weshalb ist das heilige Salböl Aarons genannt, da doch profanes ebenso duftet, Cnt 13? Der Sänger scheint sagen zu wollen: wie Aaron durch das Herabfliessen des Salböls auf ihn zu seinem priesterlichen Beruf eingeweiht wurde, Ex 30<sup>30</sup>, so sind die Brüder, d. i. die Israeliten, durch das Zusammenströmen und Zusammenwohnen an den böhen Festen Jahve geweiht, um ihm in ihren Festfeiern Priesterdienste zu erweisen (טִיבֵּן Ex. 1. 1.). — Das Herabfliessen des Öls auf den Bart und das Herabwallen des letzteren dient nur zur Ausmalung des Bildes; doch soll der erstere Zug wohl die reiche Fülle des Öls andeuten, die einen dem entsprechend starken Duft hervorrufft. — Das Partiz. טִיבֵּן steht ohne Artikel, weil es noch eine nähere Bestimmung zu sich nimmt, wie 57<sup>3</sup>. — טִיבֵּן geht nicht mehr, wie die alten Übersetzer und Luther meinen, auf das Öl, das die Kleider beschmutzen würde, sondern auf den bis auf die Kleider herabwallenden Bart. Der lange Bart des Hohenpriesters erklärt sich aus Lev 21<sup>5</sup>. — פֶּה ist die Öffnung, durch die der Hals gesteckt wird, und die Borde derselben, vgl. Ex 28<sup>32</sup>. LXX Sym. (Targ.) ἐπὶ τῆν ῥάων, d. i. das Lammfell, das als Besatz oder Borde der Halsöffnung dient. 3 Im zweiten Bilde ist das tertium comparationis das Fruchtbare, Belebende, Erfrischende. Aus dem Zusammensein schöpfen die einzelnen Kräfte neuen Lebens. Hermontau ist sprichwörtlicher Ausdruck für reichlichen Tau. Theodoret sagt, er falle so reichlich, dass die Ziegeldächer davon tropfen. Ähnliches berichten neuere Reisende. Je reichlicher der Tau fällt, desto grösser ist die Fruchtbarkeit. Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, dass der auf dem Hermon sich entwickelnde Tau nach unserer Stelle auf den weit entfernten Zionsbergen niederfällt, und einige Ausleger haben geglaubt annehmen zu müssen, dass tatsächlich ein physischer Zusammenhang zwischen den im hohen Norden sich entwickelnden Dünsten und dem in Jerusalem fallenden Tau bestehe. Aber diese Annahme ist völlig unhaltbar, und auch, dass sie im alten Israel geherrscht habe, ist nicht wahrscheinlich. Der Ausdruck »Hermontau« kann also nur meinen: Tau, so reichlich, wie er auf dem Hermon fällt. Dass הֶרְמוֹן durch das nachfolgende nomen proprium הֶרְמוֹן determiniert ist (»der Hermontau«), steht dieser Auffassung nicht entgegen, vgl. G-K 126 o. — Die Berge Zions sind die, auf denen Zion erbaut ist, nicht die um die Stadt herumliegenden. — פֶּה begründet, weshalb Zion solcher Segen zu teil wird. טִיבֵּן geht auf Zion. Jerusalem ist die Stätte, für die Jahve seinen Segen bestimmt hat. — Von den zwei Objekten zu זִיּוֹ scheint entweder אֶת הַבְּרִיכָה oder הַיָּם späterer Zusatz zu sein, da das Metrum sonst nicht in Ordnung ist. Beachte, dass das eine den Artikel hat, das andero indeterminiert ist.

Ein Chor fordert die Priester und Leviten zum Lobe Jahves auf v. 1—2. Diese antworten auf die an sie gerichtete Aufforderung mit einem Segenspruch v. 3.

Nach v. 1 Ende scheint der kleine Psalm für den Abend- oder Nachtgottesdienst



In den Nächten <sup>2</sup>erhebt eure Hände zum Heiligtum und preiset Jahve.  
<sup>3</sup>Dich segne Jahve aus Zion,  
 der Schöpfer Himmels und der Erde.

135. *Loblied auf Jahves Wohltaten an seinem Volk.*

<sup>1</sup>Halleluja.

Lobet den Namen Jahves,  
 lobet ihr Diener Jahves,

<sup>2</sup>Die in Jahves Hause stehn,  
 in den Vorhöfen unsres Gotteshauses.

bestimmt zu sein. Über das Zeitalter lässt sich nichts aussagen; vermutlich gehört er derselben Zeit an wie die übrigen dieser Sammlung, für die er einen guten Abschluss bildet.

Metrum: v. 1. 2 Sechser; v. 3 Doppeldreier.

1 יהוה dient dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen; es steht aber hier nicht wie 133<sub>1</sub> zum Hinweis auf eine Tatsache, sondern zur Vorbereitung einer Aufforderung. Im Metrum zählt es nicht. — Die Anrede העבדים zeigt, dass mit den Dienern Jahves nicht die Israeliten insgesamt gemeint sind, sondern die Priester und Leviten, für deren amtliches Fungieren der Ausdruck לפני יהוה der terminus technicus ist, vgl. Dtn 10<sup>8</sup> Hbr 10<sup>11</sup>. — Die Anrede בלילה zeigt, dass der Psalm von vornherein für einen nächtlichen oder Abend-Gottesdienst bestimmt war. LXX Hier. ziehn es zu v. 2: *in noctibus levate etc.*, wie das Metrum zeigt, mit Recht. Das Targ. bezieht die Anrede auf die im Tempel während der Nacht wachhaltenden Leviten. Nächtlicher Gottesdienst fand nach dem Talmud (Succa 51b) am Laubhüttenfest statt. Vgl. auch ZATW 1902 S. 206 Anm. (Hekataeus bei Joseph. Contr. Ap. I 22, 199 sagt von den Priestern des jerusalemischen Tempels: διατρέβουσι δ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας ἑρεῖς ἀγνείας τινὰς ἀγνεύοντες.) 2 Das Erheben der Hände ist Gestus des Gebets, 28<sup>2</sup> 141<sup>2</sup> Ex 17<sup>12</sup> Thr 3<sup>41</sup> I Tim 2<sup>8</sup>. — יהוה ungenau statt יהוה. — קדש ist nicht »im Heiligtum« (Luther), sondern ein Akkus. der Richtung für אל קדש, vgl. LXX Syr. Hier. *ad sanctum*; gemeint ist das Allerheiligste, zu dem hin die Hände erhoben werden, vgl. 28<sup>2</sup>. 3 Der priesterliche Segensspruch, mit dem die Aufforderung v. 1. 2 erwidert wird, knüpft an den aaronitischen Segen Num 6<sup>24</sup> an. Das Singularsuffix geht wie dort auf die Gemeinde. — Von Zion her kommt der Segen Jahves, weil Er dort thront. — Durch die Prädizierung Jahves als des Schöpfers Himmels und der Erde wird angedeutet, dass ihm nichts unmöglich ist, dass er auch die Macht hat, den Segen zu verleihn.

135

An Priester und Leviten sowie an die ganze Gemeinde ergeht die Aufforderung zum Lobe Jahves wegen der seinem Volk erwiesenen Wohltaten. In der Natur wie in der Geschichte hat er sich als den mächtigen und seinem Volk gnädigen erwiesen, während die Götzen der Heiden nichtig sind und ihre Diener ihnen gleichen. Darum möge Israel seinen Gott preisen.

Die zahlreichen Zitate des Psalms aus Gesetz, Propheten und anderen Psalmen zeigen, dass er einer späten nachexilischen Zeit angehört.

Metrum: Doppeldreier; v. 4. 6a. 15 Sechser, vielleicht auch v. 5, wenn man ירנינו streicht; der jetzige Siebener ist gewiss nicht ursprünglich. v. 6b. 11c Dreier; v. 7a ein auffallender Vierer.

1 Der Vers ist identisch mit 113<sub>1</sub>, nur dass die beiden Glieder umgestellt sind. — Die Diener Jahves umfassen nach 2b, wo sie in den Vorhöfen stehn, also nicht allein in dem Vorhof der Priester, und nach v. 19f. hier anders als 134<sub>1</sub> auch die Laien. Vor בהציון ist zu wiederholen שמעדיהם. 3 נעים bezieht sich nach dem Parallelismus auf

- <sup>3</sup>Lobet Jah, denn gütig ist Jahve,  
spielt seinem Namen, denn er ist lieblich.  
<sup>4</sup>Denn Jakob hat Jah sich erkoren, Israel zu seinem Eigentum;  
<sup>5</sup>Denn ich weiss, dass Jahve gross ist  
und unser Herr über allen Göttern steht.  
<sup>6</sup>Alles was er will, das tut Jahve im Himmel und auf Erden,  
Im Meer und in allen Tiefen.  
<sup>7</sup>Der die Wolken heraufführt vom Ende der Erde,  
Blitze beim Regen macht,  
den Wind aus seinen Kammern holt;  
<sup>8</sup>Der Ägyptens Erstgeborene schlug  
unter den Menschen wie unter den Tieren;  
<sup>9</sup>Zeichen und Wunder sandte unter dich, Ägypten,  
gegen Pharao und gegen alle seine Knechte;  
<sup>10</sup>Der viele Völker schlug  
und mächtige Könige tötete:  
<sup>11</sup>Sihon, den Amoriterkönig,  
und Og, den König von Basan,  
Und alle Königreiche Kanaans,  
<sup>12</sup>Und gab ihr Land zum Erbe,  
zum Erbe seinem Volk Israel.

שָׂמַיִם, vgl. 548, nicht auf Jahve, auf welchen zudem das Prädikat נִיחַם nie angewandt wird. Andere fassen נִיחַם neutrisch und beziehen es auf den ganzen Satz: lieblich ist es, seinem Namen zu spielen. 4 Eine Anspielung auf Ex 19<sup>5</sup> Dtn 7<sup>6</sup>. יָרַי begründet die Aufforderung zum Lobpreis Jahves und steht parallel den beiden יָרַי in v. 3. Ebenso wird auch das יָרַי in v. 5 aufzufassen sein; die Gewissheit, dass Jahve ein grosser Gott ist, bildet einen weiteren Anlass zu seinem Lobe. 5 Mit אֲנִי meint der Dichter nicht sich allein, sondern wie der Übergang in den Plural אֲנִי־אֵלֵינוּ im Parallelgliede zeigt, die israelitische Volksgemeinde. Diese weiss, dass Jahve mehr ist als alle anderen Götter, mögen auch die Heiden es nicht anerkennen. Dass diesor freilich nicht ausdrücklich ausgesprochene Gegegensatz dem Dichter vorschwebte, zeigt die starke Betonung des »Ich«, die sonst nicht gerechtfertigt wäre. 6 Jahves Erhabenheit über die Götter wird aus seiner Allmacht gefolgert. 6a ist aus 115<sup>3</sup> entnommen. 7 Die Allmacht Jahves wird veranschaulicht an den von ihm gewirkten wunderbaren Naturerscheinungen. Der Vers ist ein Zitat aus Jer 10<sup>13</sup> 51<sup>16</sup>. — Das Ende der Erde ist schwerlich, wie Hupf. meint, die Erde selbst im Gegensatz zum Himmel, sondern entweder der Horizont, oder wahrscheinlicher das Meer, vgl. I Reg 18<sup>44</sup> (Theodoret, Qimchi). — Das לִי־בְיָמֵינוּ dient dazu, das Hinzukommen oder die Gleichzeitigkeit auszudrücken wie Koh 7<sup>27</sup>. Den Alten erschien es als etwas Wunderbares, dass das im Wasser herabkommende Feuer jenes weder erwärmt noch von ihm ausgelöscht wird, vgl. Theodoret. — מִי־יָמֵינוּ statt מִי־יָמֵינוּ wegen des zurückgezogenen Tones, G-K 530. Olsh. will mit der Grundstelle Jer 51<sup>16</sup> מִי־יָמֵינוּ lesen; die Versionen bezeugen das Partizip. — Die Speicher des Windes wie Job 38<sup>22</sup>. 8 ff. Jahves Allmacht in der Geschichte und in der Leitung seines Volks. — 8b Lies des Metrums wegen וְיָרַי. — 9 Zu der Form בְּרוֹכְכִי vgl. 116<sup>19</sup>. Übrigens sind die metrisch überschüssigen Worte מִי־יָמֵינוּ wohl Beischrift eines Lesers. 10 רַבִּים wollen Hitz. Del. Hupf. in der Bedeutung »grosse« fassen; aber an der zitierten Parallelstelle Dtn 7<sup>1</sup> heisst es zweifelsohne »viele«. 11 Das לִי־בְיָמֵינוּ dient nach aramäischem Sprachgebrauch zur Einführung des Objekts, vgl. G-K 117 n. 12 נִהְלָה wird in der aus den Pilgerliedern hergeläufigen Form der Anadiplosis wieder aufgenommen, vgl. z. B. 122<sup>2.3.4</sup>. 13 Die wunderbaren Taten Jahves für sein Volk rufen einen Preis seines ewigen Namens, d. h. seiner fortwährenden Offenbarung, hervor. Der Vers ist entlehnt aus Ex 3<sup>15</sup>. וְיָרַי ist Synonym zu אֵלֵינוּ, Hos 12<sup>6</sup>. 14 Eiu wörtliches Zitat aus Dtn 32<sup>36</sup>, vgl. auch Ps 90<sup>13</sup>.

- <sup>13</sup>Jahve, dein Name währt ewig,  
 Jahve, dein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht.  
<sup>14</sup>Denn Jahve schafft seinem Volke Recht,  
 und mit seinen Dienern hat er Mitleiden.  
<sup>15</sup>Der Heiden Götzen sind Silber und Gold, Werk von Menschenhänden;  
<sup>16</sup>Sie haben einen Mund, und reden nicht,  
 sie haben Augen, und sehen nicht,  
<sup>17</sup>Sie haben Ohren, und hören nicht,  
 auch ist kein Odem in ihrem Munde.  
<sup>18</sup>Ihnen gleichen die, welche sie machen,  
 jeder der auf sie vertraut.  
<sup>19</sup>Haus Israel, lobet Jahve,  
 Haus Aaron, lobet Jahve,  
<sup>20</sup>Haus Levi, lobet Jahve,  
 Verehrer Jahves, lobet Jahve.  
<sup>21</sup>Gelobt sei Jahve von Zion aus,  
 der zu Jerusalem wohnt. Halleluja.

136. *Danklied für Jahves Wohltaten an seinem Volk.*

- <sup>1</sup>Dankt Jahve, denn er ist gütig,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>2</sup>Dankt dem Gott der Götter,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>3</sup>Dankt dem Herrn der Herren,  
 denn ewig währt seine Gnade.

יָדֵיךָ heisst: zum Recht verhelfen, nämlich gegen die Feinde, und wird erläutert durch יִתְנַחֵם. Das כִּי am Anfang des Verses erläutert die Aussage von v. 13, dass Jahves Offenbarung ewig dauert. In der Grundstelle Dtn 32<sup>36</sup> hat es eine andere Beziehung. 15 ff. Der v. 5 b ausgesprochene Gedanke, dass Jahve mehr ist als alle Götter, wird hier wieder aufgenommen und erläutert. Die Verse 15—20 sind fast wörtlich aus 115<sup>4—11</sup> entnommen. 17 נַסַּח versteht Targ. nach der Grundstelle 115<sup>6</sup> als Nase: »eine Nase [haben sie, aber] kein Odem etc.«. Auch die Massora, die das Wort durch Rebia mugrasch vom folgenden trennt, vertritt diese Auffassung. Aber der Dichter wollte es ohne Zweifel als Partikel verstanden wissen; so auch LXX Hier. *sed nec spiritus* etc. 21 Der Zion, d. i. der Tempelberg, ist die Stätte, an der Jahve thront, vgl. 21 b, an der aber jetzt zugleich auch die lobsingende Gemeinde versammelt ist, weshalb gesagt werden kann, dass sein Lob von hier aus ertönen möge.

136

In Bezug auf Inhalt und Anordnung stimmt dieser Psalm mit dem vorhergehenden zum Teil wörtlich und buchstäblich überein. Er unterscheidet sich von ihm durch die starke Hervorhebung des Gedankens, dass die Grosstaten Jahves ein Ausfluss seiner Gnade sind. Durch das vier mal wiederholte הוֹדִיָה (v. 1. 2. 3. 26) wird er als Danklied charakterisiert, während das entsprechende הִלְלוּ in Ps 135<sup>1.2.21</sup> diesen letzteren als Lobgesang erscheinen liess.

Die durch den ganzen Psalm hindurch gleichlautende jedesmalige zweite Vershälfte scheint von einem priesterlichen Gegenchor oder von der Gemeinde gesungen zu sein, vgl. II Chr 7<sup>3.6</sup>. Jedenfalls war der Psalm von vornherein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt. Er ist noch jünger als Ps 135.

Metrum: Doppeldreier.

1 Vgl. 106<sup>1</sup> 107<sup>1</sup> 118<sup>1</sup>. 2. 3 Die Ausdrücke sind aus Dtn 10<sup>17</sup> entnommen.



- <sup>4</sup>Der Grosses Wunder tut allein,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>5</sup>Der den Himmel mit Einsicht schuf,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>6</sup>Der die Erde auf den Wassern ausbreitete,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>7</sup>Der grosse Lichter schuf,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>8</sup>Die Sonne, am Tage zu herrschen,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>9</sup>Den Mond und die Sterne, bei Nacht zu herrschen,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>10</sup>Der die Ägypter schlug in ihren Erstgeborenen,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>11</sup>Und Israel aus ihrer Mitte führte,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>12</sup>Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>13</sup>Der das Schilfmeer in Stücke zerschnitt,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>14</sup>Und Israel mitten hindurch führte,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>15</sup>Und Pharao und sein Heer ins Schilfmeer stürzte,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>16</sup>Der sein Volk durch die Wüste führte,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>17</sup>Der grosse Könige schlug,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>18</sup>Und majestätische Könige tötete,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>19</sup>Sihon, den Amoriterkönig,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>20</sup>Und Og, den König von Basan,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>21</sup>Und gab ihr Land zum Erbe,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>22</sup>Zum Erbe seinem Knecht Israel,  
 denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>23</sup>Der in unsrer Erniedrigung unser gedachte,  
 denn ewig währt seine Gnade.

4 **בְּתוֹרַת** ist im Metrum überschüssig und daher wohl Glosse; vgl. 72<sup>18</sup> 86<sup>10</sup>. 5 **בְּתוֹרַת** aus Prv 3<sup>19</sup> Jer 10<sup>12</sup>. 6 Die Erde ist als eine auf dem Wasser liegende Fläche gedacht, vgl. Jes 42<sup>5</sup> 44<sup>24</sup> Ps 24<sup>2</sup>. 7—9 Der Sänger reproduziert hier wörtlich den Schöpfungsbericht Gen 1<sup>4—16</sup>; statt **בְּיַמֵּי** der Grundstelle gebraucht er den sonst nicht vorkommenden Plural **יָמֵי**. 8 **בְּיַמֵּי** ist stat. constr. nach G-K 130a; ebenso **בְּיַמֵּי** v. 9. Der nur noch 114<sup>2</sup> (vgl. aber dort) vorkommende Plural scheint gebraucht zu sein, weil die Herrschaft sich auf mehrere (Mond und Sterne) verteilt. LXX und Hier. haben den Singular. Das metrisch überschüssige **וְיָמֵי** wird zu streichen sein. 10—22 Diese Verse sind eine fast wörtliche Wiederholung von 135<sup>ff.</sup> 12a hat eine Hebung zu viel; streiche **הַיָּם** u. vgl. zu 73<sup>24</sup>. 13 **בְּיַמֵּי** sind *segmenta* (Gen 15<sup>17</sup>), d. i. die beiden auseinander gespaltenen Teile des roten Meers, zwischen denen Israel hindurchging. 15 **בְּיַמֵּי** aus Ex 14<sup>27</sup>. 16 **וְיַמֵּי** ist metrisch überschüssig und wohl Glosse. 23 Bei der Erniedrigung wird schwerlich allein an die ägyptische Knechtschaft zu denken sein, sondern an alle ähnlichen Lagen

- <sup>24</sup> Und uns von unsern Bedrängern befreite,  
denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>25</sup> Der allem Fleisch Brot gibt,  
denn ewig währt seine Gnade.  
<sup>26</sup> Dankt dem Gott des Himmels,  
denn ewig währt seine Gnade.

### 137. Erinnerung an die Gefangenschaft.

<sup>1</sup> An Babels Strömen da sassen wir und weinten Zions gedenkend.

im Verlauf der Geschichte Israels. — Das  $\text{ב}$  in  $\text{בְּ}$  bezeichnet hier nicht, wie 132<sup>1</sup>, einen dat. commod., sondern dient zur Einführung des Objekts wie v. 19. 20. **25** Von der speziellen Vorsehung Gottes für sein Volk geht der Dichter zum Schluss zu der universalen über.  $\text{בְּכָל}$  umfasst auch die Tiere, Gen 6<sup>13</sup>, vgl. Ps 104. **26** Die Benennung Gott des Himmels gehört einer späten Zeit an (Esr 12 Neh 14 24) und hat eine Analogie an dem phönizisch-palmyrenischen Baalschamem ( $\text{בַּלְשַׁמַּם}$ ), vgl. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 23. 82. 103. 261; s. aber auch Gen 247.

#### 137

Des Sängers Herz ist angefüllt von trüber Erinnerung an das in Babel erduldeten Leid und Weh. Zu der Trauer über den Verlust der Heimat kam das fühllose Ansinnen der Sieger, zu ihrer Ergötzung Zionslieder zu singen. Wie könnte Israel einem solchen Ansinnen, das wie Hohn klang, willfahren! Die Fühllosigkeit der Sieger konnte nur dazu dienen, die Liebe zu Zion um so lebhafter anzufachen. Aber dieselbe Flamme lässt auch den Zorn auflodern über die, welche all' dies Leid über Israel und Jerusalem gebracht haben, und ein furchtbarer Rachewunsch krönt das Lied. So durchlaufen die Empfindungen die Stufenleiter der Wehmut, des Unwillens und des grimmigen Hasses, und die nach langem Verstummen zum ersten Mal wieder erweckte Leier tönt aus in eine schrille Dissonanz.

Dass das Exil zu Ende ist, zeigen die Perfekta v. 1—3; aber die Stimmung, welche z. B. Ps 126 atmet, ist unserm Psalm fremd. Auch die Freude an Jerusalem ist deutlich eine durch Wehmut gedämpfte. Die Vermutung drängt sich auf, dass das Lied beim ersten traurigen Anblick der noch in Trümmern liegenden und doch heiss geliebten heiligen Stadt entstanden ist. Auf die makkabäische Zeit (Olsh. Hitz. Cheyne) lässt sich der Psalm schon wegen v. 7. 8. 9 nicht deuten.

Die Überschrift der LXX  $\text{τῷ Ἀβὶδ Ἰερουσόλου}$  enthält zwei verschiedene Ansichten über den Ursprung des Psalms (vgl. Field), von denen jedoch keine in Betracht kommen kann.

Metrum: v. 1—5. 7 abwechselnd Sechser und Vierer; v. 6 zwei Fünfer (die Zahl der Hebungen also = 6 + 4); auch v. 9 ein Fünfer. v. 8 erkenne ich das Metrum nicht. Vermutlich ist v. 8. 9 nicht intakt erhalten.

**1** Die Perfekta v. 1—3 zeigen, dass der Sänger nicht von gegenwärtigen Verhältnissen spricht, sondern von solchen, die der Vergangenheit angehören; aber gewiss lag diese Vergangenheit nicht um circa 400 Jahre zurück, wie man unter der Voraussetzung makkabäischen Ursprungs annehmen müsste. Augenscheinlich hat der Dichter die traurige Zeit der Gefangenschaft in Babel, die er so ergreifend zu schildern weiss, selbst mit erlebt. — Babel ist hier nicht die Stadt, sondern die Landschaft Babylonien, wo die Exilierten angesiedelt waren. — Die Ströme sind ausser dem Euphrat die zahlreichen Kanäle Babylonien, von denen einzelne, wie der  $\text{נַחַל מַלְכָּיָהוּ}$  (»der Königsstrom«) wegen ihrer Grösse mit Fug und Recht als  $\text{נַחַל}$  bezeichnet werden konnten. — Dass die gefangenen Israeliten an den Strömen sassen, will Hupf. daraus erklären, »dass Babel ein flussreiches Land war, man also dort an den Flüssen sass wie anderwärts auf den

- <sup>2</sup>An die Weiden im Lande hingen wir unsere Zithern,  
<sup>3</sup>Denn dort beehrten von uns unsere Sieger Gesänge, und unsere  
 'Plünderer' (?) Freude:  
 »Singt uns eins von den Zionsliedern!«  
<sup>4</sup>Wie könnten wir singen Jahves Lied im fremden Land!  
<sup>5</sup>Vergesse ich dein, Jerusalems, so 'verdorren' meine Rechte,

Bergen«. Besser wohl Hitzig: »um träumend das Spiel der Wellen zu verfolgen, obgleich all' dies Wasser anderswohin als nach ihrer Heimat fliesst, und um das gleichmässige Rauschen der Wasser an das Ohr der stürmisch erregten Seele beschwichtigend reden zu lassen«. Noch andere meinen, es handle sich um Synagogen, die wegen der Reinigungen gern am Wasser errichtet wurden, Akt 16<sup>13</sup>. Joseph. Archaeol. XIV 10<sup>23</sup>. Jedoch ist ungewiss, ob während des Exils schon Synagogen vorhanden waren. — Die Israeliten sassen trauernd auf der Erde, vgl. Jes 3<sup>26</sup>. — Zion ist freilich auch Bezeichnung für die ganze Stadt Jerusalem; doch deutet die Wahl des Namens vielleicht an, dass Israel vor allem von Heimweh nach der Stätte des Tempels erfüllt war, vgl. 4<sup>25</sup>. 2 Die Weiden, die das Wasser lieben, sind durch die Ströme v. 1 hervorgerufen. Jedoch ist נָחַל nach Wetzstein bei Del. nicht eigentlich die Bachweide, sondern die *populus Euphratica*. — Die Sänger hatten ihre Musikinstrumente an die Bäume gehängt, d. i. sie liessen sie schweigen, weil sich in der Trauer das Lied nicht ziemt, JSir 22<sup>6</sup>. Die Zithern gaben nicht nur keine Freudentöne mehr, Job 30<sup>31</sup>, sondern sie waren überhaupt verstummt. — Das Suffix in נָחַלְנָחַל (für einfaches נָחַל) geht auf נָחַל. 3 נָחַל gibt den Grund für das Tun v. 2 an; jedoch wird die Begründung erst vollständig durch v. 4, und die Aussage des 3. Verses ist dem des 4. logisch untergeordnet: »Denn wie hätten wir dem Verlangen unserer Zwingherren, ihnen ein Zionslied zu singen, Folge geben können! Man wollte die Zither nicht profanieren, indem man solche Lieder zur Belustigung der Sieger sang, und liess sie daher schweigen. — Zu dem Verlangen der Babylonier, die fremdartigen Töne der sangeskundigen Hebräer zu hören, vgl. Curtius 6<sup>2</sup> (angeführt bei JHMichaelis) *ab Alexandro captivae feminarum iuebantur suo ritu canere in ludis, inconditum et abhorrens peregrinis auribus carmen*; vgl. auch Jde 16<sup>25</sup>. Es wäre eine Schmach für Israel gewesen, diesem rohen Verlangen der Sieger zu willfahren. — נָחַל ist mit doppeltem Akkus. konstruiert wie Dtn 14<sup>26</sup>. — נָחַלְנָחַל übersetzen LXX und Syr. οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς, Hier. *qui adfugebant nos*, Targ. בּוּזֵי = *raptores nostri*, Sym. οἱ καταλαζονεύομενοι ἡμῶν, vgl. Barth, Nominalbildung 294 »unsere Verhöhner«. Ihnen allen war der Sinn des ἀπαξ λεγόμενον wohl nicht mehr bekannt. Von נָחַל kann das Wort nicht abgeleitet werden, da hiervon das Hifil נָחַלְנָחַל, nicht נָחַלְנָחַל lautet. Ein angeblich aramäisches נָחַל »rauben« gibt es nicht. Von Konjekturen hat die meiste Wahrscheinlichkeit נָחַלְנָחַל Ez 39<sup>10</sup> »die uns plünderten« (Hupf.). Ez 29<sup>19</sup> steht נָחַלְנָחַל als Synonym neben dem vom Targ. im Psalm gebrauchten בּוּזֵי. Cheyne will mit Halévy lesen נָחַלְנָחַל »und von unsern Tänzern«, vgl. 30<sup>12</sup> 877. — Das נָחַל in נָחַלְנָחַל ist partitiv, und נָחַל ist hier Kollektivum; LXX Hier. *de canticis*. נָחַלְנָחַל ohne נָחַל würde bedeuten: »das Zionslied«. Der Genetiv נָחַלְנָחַל bei נָחַל meint nicht: ein Lied zum Preise Zions, sondern: ein Lied, wie ihr es in Zion zu singen pflegtet; so Targ. Das parallele נָחַלְנָחַל v. 4 kann aber nur Lieder zum Preise Jahves, d. i. Psalmen bezeichnen, vgl. II Chr 29<sup>27</sup>. 4 In dem Ansinnen der Babylonier an die Israeliten, Psalmen zur Erheiterung der Sieger zu singen, lag ein grausamer Hohn; ihm willfahren hätte geheissen das Heilige den Hunden geben. — אֶרֶץ נָחַל ist eigentlich: das Land eines Fremden, nämlich eines fremden Gottes, vgl. Gen 35<sup>2</sup>; Targ.: in einem profanen Lande. 5 Die Verwünschung, die der Dichter hier über sich selbst ausruft, ist aus der Lage der Exulanten herausgesprochen und drückt zugleich die Empfindung eines jeden von ihnen aus. Jeder von ihnen antwortet auf die Zumutung der Babylonier mit dem Ausdruck der innigen Liebe zu der Vaterstadt. Die Annahme



- <sup>6</sup>Meine Zunge klebe an meinem Gaumen,  
wenn ich dein nicht gedenke,  
Wenn ich Jerusalem nicht lasse sein  
meine höchste Freude.
- <sup>7</sup>Gedenke, Jahve, den Söhnen Edoms Jerusalems Tag,  
Die da riefen: »rein ab, rein ab; bis auf den Grund mit ihr«!
- <sup>8</sup>Tochter Babel, du der Verwüstung geweihte,  
Wohl dem, der dir vergilt  
dein Tun, das du uns getan!
- <sup>9</sup>Wohl dem, der deine Kinder packt  
und am Fels zerschmettert.

des Targ., dass v. 5f. die Antwort Gottes oder des heil. Geistes sei, ist völlig unhaltbar. — *תשכח ימני* ist nicht: *in oblivione sit dextera mea* (תשכח) LXX Hier. Luther, da nicht einzusehen wäre, weswegen gerade die Hand genannt sein sollte und nicht vielmehr die ganze Person. Aus demselben Grunde kann תשכח nicht Anrede an Gott sein (»so mögest du meiner Rechten vergessen«). Vielmehr ist, wenn der Text richtig ist, תשכח Prädikat zu ימני, wie v. 6 הרבץ לשני. Der Satz תשכח ימני ist dann eine Aposiopese; als Objekt muss aus dem Zusammenhange ergänzt werden: »ihren Dienst« oder »das Saitenspiel«. Wahrscheinlich ist aber mit Grätz u. a. zu lesen תשכח, vgl. 109<sup>24</sup> Zch 11<sup>17</sup>. <sup>6</sup> Zu dem aramaisierenden Suffix in אזורי vgl. 103<sup>4</sup> G-K 58g. — Zu dem Ausdruck ראש שמהה, eigentlich »der Gipfel der Freude« vgl. Ex 30<sup>23</sup> Cnt 4<sup>14</sup>. Das Suffix in שמהה ist hypothetisch, wie 18<sup>24</sup> ימני: die Freude, die mir zu Teil werden könnte. Der Ausdruck ימני ist gebildet nach Jer 51<sup>50</sup>. <sup>7</sup> Die Erinnerung an die in Babel erduldeten Schmach ruft den Wunsch der Rache wach, zuerst gegen die schadenfrohen Helfershelfer Babels, dann v. 8 gegen dieses selbst. Der Grund, weswegen Edom an erster Stelle genannt wird, ist vielleicht darin zu suchen, dass die Gemeinde noch jetzt von seinen Anfeindungen zu leiden hat. Edom war das von allen Völkern Israels am nächsten verwandte, und doch hatte es sich bei der Zerstörung Jerusalems besonders feindselig und schadenfroh gezeigt, vgl. Ez 35<sup>10—12</sup>. 15 Ob 10—16 Jer 49<sup>7—22</sup>. — Der Tag Jerusalems ist der Tag seiner Zerstörung Ob 12. — ימני Imperat. Piel von ימני, beide Male mit zurückgezogenem Ton, nach Aben Esra das zweite Mal wegen der Pausa (vgl. 37<sup>20</sup>), das erste Mal, um das Zusammentreffen zweier Tonsilben zu vermeiden. Die Bedeutung ist wohl nicht *evacuate* (Hier.), sondern nach Hab 3<sup>13</sup> (wo ימני statt ימני zu lesen ist): reißt die Häuser ab, schleift die Stadt, bis die Grundlagen sichtbar werden, vgl. Luther. — ימני ist nicht mit LXX (Cod. Vat.) vgl. Targ. zu fassen *ἕως ὁ θεμέλιος ἐν αὐτῇ*, sondern es ist ein abgerissener Satz: bis auf den Grund [zerstört] in ihr. <sup>8</sup> Die massor. Vokalisation תשכח übersetzen Aq. Hier. *vas'tata*. Aber wenn Babel bereits zerstört war, so hatte die im folgenden erst von der Zukunft erhoffte Vergeltung keinen Sinn mehr. Sym. (ἡ ληστρίς) Syr. Targ. verstehen das Wort im aktiven Sinn, jedoch wäre dann mit Ew. u. a. auszusprechen תשכח = תשכח, vgl. תשכח Jer 37 = תשכח v. 8. LXX haben das allgemeine *καταίπωρος*, was Theodoret erklärt *καταίπωρον δὲ αὐτὴν ὡς ἀθλίαν ἐσομένην καλεῖ*, und Theod. übersetzt *ἡ διαρπασθησομένη*; diese Bedeutung kann das Wort nach semitischen Sprachanalogieen ohne Zweifel haben. Delitzsch erinnert daran, dass die Phantasie des verwünschenden Semiten die Zukunft als (bereits vollzogene) Tatsache sieht. Er führt als Beispiel aus dem Arabischen an: »Verfolge den Ergriffenen«, d. h.

den dich Gott ergreifen lassen möge. Vgl. Fleischer kl. Schr. I 643 (مَمْنُونٌ) »einer der getötet zu werden verdient«. Danach ist תשכח die, welche zerstört werden möge, *vastanda*. Derselbe Sprachgebrauch ist im Syrischen nachweisbar; vgl. Julian der Abtrünnige ed. G. Hoffmann 66<sup>15</sup> עקרא דכריסטיאנה על עמא עקרא מלכותן על עמא עקרא, »wie urteilst du über das, was unsere Regierung in Betreff des ausgerotteten (d. i. auszurottenden) Volks der Christen beschlossen hat«. 126<sup>17</sup> ער . . . עבד לך לם מנה דעקריהה . . .

138. *Jahve, der Hort seines Volks, auch von den Heiden gepriesen.*<sup>1</sup> Von David.

Ich will dich preisen von ganzem Herzen,  
vor Göttern will ich dir lobsingeln;

הוֹא לִי לֵב זָבָא דַּאֲסַעוּר בְּה אֵילִין דַּאֲתַרְעִיתָ »gehe aus der zerstörten (d. i. dem Untergang geweihten) Stadt heraus . . . bis ich die Zeit finde, an ihr zu tun, was ich beabsichtige«. 1336 בְּנֵיהֶּ דַּעֲקִירָה »die Söhne der zerstörten (d. i. dem Untergang geweihten) Stadt (Edessa)«. 9 Das, was hier den Babyloniern als Rache angewünscht wird, wird ihnen auch Jes 13<sup>16</sup> angedroht; vgl. Nah 3<sup>10</sup> Hos 10<sup>14</sup> 14<sup>1</sup> II Reg 8<sup>12</sup>. Der furchtbare Rachewunsch erklärt sich im Munde des Volks, das durch die grausamen Sieger um seine Existenz gebracht war; im neuen Testament wäre er jedoch nicht möglich.

## 138

Israel dankt Jahve für seine Grosstaten, infolge deren es stolzen Mutes und kraftbewusst dasteht. Die ihm bewiesene hülfreiche Macht und Herrlichkeit Jahves wird für die Könige der Erde der Anlass sein, dass auch sie sein Walten preisen, der den Niedrigen ansieht und den Hohen von fern erkennt. Mag auch neue Not über die Gemeinde kommen, Jahve wird das begonnene Werk vollenden.

Dass die Gemeinde redet, ergibt sich aus v. 1, denn nur sie, nicht ein einzelner singt angesichts der heidnischen Götter; sowie aus v. 4, denn nicht die Rettung eines einzelnen, sondern nur die des ganzen Volks kann die Heiden veranlassen, sich dem mächtigen Gott Israels zuzuwenden; endlich erklärt sich auch v. 8 am besten bei dieser Auffassung.

Der kühne und siegesbewusste Ton, der den Psalm durchweht, weist hin auf eine Zeit, in der Israels Selbstbewusstsein durch Besiegung feindlicher Mächte wieder gehoben war. Das לָדָר der Überschrift fanden Theod. Hier. Targ. vor, Aq. und die Sexta aber haben es nicht gelesen. Dass der Psalm nicht von David sein kann, zeigt schon die Erwähnung des Tempels v. 2. LXX haben τῷ Δαυὶδ Ἀγγέλων καὶ Ζαχαρίων, worin ebenso wie 137 zwei verschiedene Ansichten über das Zeitalter des Psalms vorliegen. An der zweiten ist so viel richtig, dass dies das nachexilische ist. Die messianische Erwartung, dass die heidnischen Könige sich angesichts des Israel widerfahrenen Heils zu Jahve bekehren werden, erinnert an 22<sup>23</sup> 102<sup>16.17</sup> Zeh 8<sup>23</sup> und an Deuterocjesaias. Sie gehört in dieser Form der exilischen und nachexilischen Zeit an. Olsh. vermutet, dass der Psalm in der Blütezeit der makkabäischen Herrschaft entstanden sei; doch ist es nicht notwendig, so weit herab zu gehn. Das stolze Selbstbewusstsein gegenüber den Heiden erinnert an Ps 118, der sich am besten aus der Zeit des Nehemias erklärte. Als Hymnus auf die Besiegung der nach der Rückkehr aus dem Exil auf die Israeliten eindringenden Feinde deuteten ihn bereits Theod. v. Mops. und Theodoret.

Metrum: Doppeldreier; v. 2c. 8c Dreier. 2b und 4a haben eine Hebung zu viel, die vielleicht durch Streichung von וְלֹא אֲתִירָךְ und יְהוָה zu beseitigen sind. v. 7 erkenne ich das Metrum nicht. Das anscheinend vorliegende Schema 4+4+3 kann nicht vom Dichter beabsichtigt sein.

1 Wen der Sänger preisen will, sagt er nicht ausdrücklich, weil es sich von selbst versteht; jedoch lasen LXX Syr. Hier. Targ. (alle erhaltenen Übersetzer) יְהוָה hinter אֲתִירָךְ. — אֱלֹהִים נִרְאֵי אֱלֹהִים übersetzen LXX ἐναντίον ἀγγέλων. Aber die Engel heissen sonst אֲנִי אֱלֹהִים. Targ. (»vor den Richtern«) Syr. (»vor Königen«) verstehn unter den Göttern weltliche Grosse, vgl. 119<sup>46</sup> אֲנִי אֱלֹהִים, während Chrysostomus an die Priester denkt; aber auch diese Bedeutungen sind durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt. Richtig übersetzen Aq. Sym. Qu. Hier. *in conspectu deorum*. Gemeint sind die heidnischen Götter, vor deren Augen und denen zum Trotz Israel seinen Gott preist. Umgekehrt sorgt Jahve für sein Volk angesichts der heidnischen Feinde, 23<sup>5</sup> 31<sup>20</sup>. Ein Ungenannter

- <sup>2</sup> Ich will mich niederwerfen vor deinem heiligen Tempel  
und deinen Namen preisen wegen deiner Huld und wegen deiner Treue,  
Denn du hast Grosses getan über all' <sup>c</sup> dein Wort hinaus.
- <sup>3</sup> Als ich rief, da erhörtest du mich;  
du machtest mich stolz im Bewusstsein meiner Kraft.
- <sup>4</sup> Dich werden preisen, Jahve, alle Könige auf Erden,  
weil sie deines Mundes Worte gehört,
- <sup>5</sup> Und singen von dem Walten Jahves,  
denn Jahves Herrlichkeit ist gross.

bei Field übersetzt frei, aber wesentlich richtig, *παρρησία ὁ θεὸς ἔσω σέ.* — Am Schluss von v. 1 fügen LXX hinzu *ὅτι ἤκουσας πάντα τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου* = *כִּי שָׁמַעְתָּ כָּל דְּבָרֵי מִוּפְּתֵי*, was aus v. 4 Ende stammen wird. 2a Eine Reminiscenz aus 58. — 2c der Sinn der Worte *כִּי הִגְדַּלְתָּ נִי* ist streitig und schwierig. Die Auffassung der Massora, welche (s. Baer) *נִי* mit langem *o* punktiert trotz des folgenden Maqqef, scheint zu sein: denn du hast gross gemacht über alles deinen Namen [und] dein Wort. Aber dies Asyndeton wäre äusserst hart. Luther übersetzt: »denn du hast deinen Namen über alles herrlich gemacht durch dein Wort«; jedoch müsste das *הִגְדַּלְתָּ* heissen, und zudem hat Jahve sich oder seinen Namen nach dem Zusammenhange des Psalms nicht sowohl durch das Wort als vielmehr durch die Tat verherrlicht. Hitz. erklärt: »denn du hast über all' deinen Namen, d. i. über alles, was man von dir kannte und dir zutraute, deine Verheissung verherrlicht«. Aber der Ausdruck *נִי* bleibt sehr auffallend, und mit Recht bemerkt Hupf. ausserdem, dass der Name Gottes durch nichts Einzelnes übertroffen werden kann, da alles Einzelne nur Erweisung desselben ist. Die alten Übersetzer führen auch nicht zum Ziel. Syr. Hier. (*quia magnificasti super omne nomen eloquium tuum*) suchen sich dadurch zu helfen, dass sie das Suffix von *נִי* auslassen, und so wahrscheinlich auch die ursprüngliche LXX (jetzt *ἐπὶ πᾶν ὄνομα τὸ ἄγιόν σου*, worin *ἄγιον* aus *λόγιον* korrumpiert zu sein scheint). Bar. Hebr. erläutert dies: über jeden Namen hinaus, der unter den Menschen genannt wird. Clericus bei Hupf. wollte lesen *עַל כָּל שָׁמַיָא* »über alle deine Himmel hinaus«, vgl. 84 1085 1134. Doch klingt auch dieser Ausdruck sonderbar. Auch hat das Glied eine Hebung zuviel. Ich vermute, dass *נִי* das stehn gebliebene Versehen eines Abschreibers ist, dem das Wort noch von v. 2b her im Gedächtnis war, oder dessen Auge auf v. 2b abschweifte. Streicht man es, so ergibt sich ein guter Sinn. Jahve hat Grösseres getan, als er je verheissen hatte. *הִגְדַּלְתָּ* steht ohne Objekt, wie z. B. Dan 88 1Sam 1224; *אִמְרֵי* meint Verheissungen, wie z. B. Hos 1314. 3 Der Sänger sagt nunmehr, worin die Grosstaten Jahves bestanden, die alle seine Verheissungen übertrafen: er hat Israel nicht nur in der Not erhört, sondern auch mit stolzem Kraftbewusstsein erfüllt. — Das Hifil *הִיגְדַלְתָּ* findet sich nur noch Cnt 65 in der Bedeutung »bestürmen« (vgl. zu Ps 2517), die hier nicht passt. Im Psalm ist das Verb Denominativ von *הִגָּב* »Stolz« (9010): du erfüllst mich mit Stolz. Aq. *πλατυνεῖς* und Hier. *dilatabis* scheinen *הִיגְדַלְתָּ* vorgefunden zu haben, wie wirklich eine Anzahl hebr. Hss. bei de Rossi liest, vgl. Ps 1820. LXX Syr. Targ. (vgl. Luther) übersetzen, als ob sie *הִגְדַּלְתָּ* 1836 gelesen hätten. — Die beiden Worte *נִי* sind ein untergeordneter Zustandssatz, G-K 156c; eigentlich: indem oder weil in meiner Seele, meinem Bewusstsein, Kraft ist. *נִי* im subjektiven Sinn als Kraftgefühl wie Jdc 521. Dies Bewusstsein stolzer Kraft erinnert lebhaft an 11810ff. 4 Israels Errettung und Sieg wird die heidnischen Könige veranlassen, sich ebenfalls diesem mächtigen Gott zuzuwenden und ihm zu huldigen. — *אִמְרֵי* sind, wie v. 2 *אִמְרֵי*, die Verheissungen, die Jahve seinem Volk gegeben und jetzt erfüllt hat. Weil (*נִי* Hier. *quoniam*) die heidnischen Könige von diesen Verheissungen gehört haben, werden sie den Gott preisen, der auch im stande war, sie zu erfüllen. 5 *בִּירְכֵי יְהוָה* ist nicht *in vultu domini* (LXX Hier. Luther), sondern nach Targ. Syr. und einem ungenannten Griechen (*καὶ ἀδέτωσαν*)



- <sup>6</sup>Denn Jahve ist erhaben, und den Niedrigen sieht er,  
und den Hohen erkennt er von ferne.  
<sup>7</sup>Wenn ich inmitten der Drangsal wandle,  
wirst du mich erhalten,  
Gegen den Zorn meiner Feinde die Hand ausstrecken,  
und deine Rechte wird mir helfen.  
<sup>8</sup>Jahve wird's für mich vollenden;  
Jahve, deine Gnade währt ewig,  
Deiner Hände Werke lass nicht!

### 139. Von Jahves Vorsehung.

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; von David ein Psalm.  
Jahve, du erforschest und kennest mich;

τὰς ὁδοὺς κυρίου. Die Präpos.  $\text{אֶל}$  leitet hier das Objekt zu  $\text{יָדַעַתְּ$  ein, wie 449 bei  $\text{בְּעֵינַי}$ . Die Wege Jahves sind sein gnädiges und machtvolles Verfahren mit den Seinen; Theodoret: ὁδοὺς τὰς οἰκονομίας καλεῖ. Synonym damit ist  $\text{הַדְרֹגוֹת הַבְּרָחָה}$ , d. i. die in der Befreiung Israels zu Tage getretene Offenbarung Jahves, vgl. Jes 40<sup>5</sup> 60<sup>1</sup>. **6** Die Tatsache dieser Offenbarung wird aus Jahves Wesen erläutert. Sein verschiedenes Verhalten gegen Niedrige und Hohe ist in gleicher Weise durch seine Erhabenheit bedingt, vgl. 18<sup>28</sup> Jes 57<sup>15</sup>. Des Niedrigen und Geringen, im vorliegenden Fall Israels, nimmt er sich an.  $\text{רָאִיתָ$  übersetzt LXX treffend  $\xi\gamma\omicron\rho\acute{\alpha}\tilde{\iota}$ , Hier. *respicit*, Targ. *respicit in bonum*. Der Hohe, Sym. richtig τὸς ὑψηλούς, bezeichnet Israels mächtige Feinde. Diese erkennt Jahve von ferne, d. h. er weiss um ihre Absichten und versteht es, sie zu vereiteln. Der letzte Gedanke ist nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, weswegen Targ.  $\text{יָדַעַתְּ$  mit  $\text{הִפְרִיטָהּ}$  *deprimat* wiedergibt. —  $\text{עָלְמָה}$  ist eine Form wie  $\text{בְּעָלְמָה}$  Job 24<sup>21</sup>  $\text{בְּעָלְמָה}$  Jes 15<sup>2.3</sup> u. a.; da sich jedoch solche Formen nur im Hifil der Verba  $\text{עָלַם}$  erklären lassen, so ist wohl  $\text{עָלְמָה}$  zu vokalisieren, vgl. G-K 70d. Qimchi hält  $\text{עָלְמָה}$  für eine Hifilform; aber von  $\text{עָלַם}$  aus ist solche Form nicht möglich; auch würde das Hifil nur einen gezwungenen Sinn geben. **7** Israel, durch Jahves Gnade bewahrt, weiss, dass es auch in Zukunft an ihm seinen starken Helfer gegen die wutschnaubenden Feinde hat, in deren Mitte es lebt. —  $\text{וְיָחִיִּי$  ist hier nicht *vivificabis me* (Hier.), sondern: am Leben erhalten. — Statt  $\text{עַל עַל}$  lesen einige Hss. de Rossi  $\text{עַל עַל}$ : »auch gegen meine Feinde«; jedoch ist die massor. Lesart nachdrucksvoller. **8**  $\text{יָחִיִּי}$  d. i. er wird das begonnene Rettungswerk zu Ende führen; so richtig Aq. Sym. *ἐπιτελέσει ὑπὲρ ἐμοῦ*, während LXX *ζήρει, ἀναποδώσεις ὑπὲρ ἐμοῦ* haben. — Die Werke der Hände Jahves bezeichnet dem Zusammenhang gemäss nicht die Schöpfungswerke, sondern die in der Leitung der Geschichte Israels zu Tage tretenden, 28<sup>5</sup> 92<sup>5</sup> 111<sup>6</sup>. Syr. Ew. Hitz. halten  $\text{עָלְמָה}$  für den Singular statt  $\text{הַעָלְמָה}$ , vielleicht mit Recht. —  $\text{אַל תִּסָּלַח$  (von  $\text{סָלַח}$ ), d. i. lass nicht unvollendet, vgl. Neh 6<sup>3</sup>. Israel bittet, dass das Werk seiner Wiederherstellung vollständig zu Ende geführt werden möge.

### 139

Der Sänger versenkt sich andachtsvoll in die göttliche Allwissenheit und Allgegenwart. Kein noch so geheimer Gedanke des Menschen ist Jahve verborgen, nirgends ein Ort, wo der Mensch sich dem göttlichen Blick entziehen könnte v. 1—12. Und wie könnte es anders sein; hat doch Jahve den Menschen von seinen ersten Anfängen an gebildet und ihm sein Lebensziel vorausbestimmt v. 13—16. — Wie anders aber, wenn der Mensch seinerseits in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung einzudringen sucht! wie schwer ist Jahves Walten zu begreifen! v. 17—18. Warum lässt er die Gottlosen am Leben, die ihm, dem Allmächtigen trotzen? v. 19—20. Aber mag der Sänger auch Gottes Pläne nicht verstehn — Gemeinschaft mit den Frevlern will er

- <sup>2</sup> Du weisst, ob ich sitze oder stehe,  
du verstehst mein Denken von ferne.  
<sup>3</sup> Mein Gehn und mein Liegen sichtigst du  
und bist mit allen meinen Schritten vertraut;  
<sup>4</sup> Denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,  
so kennst du, Jahve, es schon ganz.  
<sup>5</sup> Hinten und vorn hast du mich umschlossen  
und deine Hand auf mich gelegt.

nicht haben. Möge Jahve sein Herz prüfen, ob er die Wahrheit redet; möge er ihn auch weiter auf dem rechten Wege leiten v. 21—24.

Der Psalm führt in einigen Hss. der LXX die Überschrift: *Ζαχαρίου εἰς τὴν διασποράν*; eher könnte er vom Dichter des Hiob stammen, mit dem er sich inhaltlich und sprachlich nahe berührt. Das Problem ist in beiden Dichtungen in gewisser Beziehung dasselbe; die Lösung besteht im Hiob in der demütigen Unterwerfung unter Gottes Fügung, im Psalm in dem Vorsatz, den Hass gegen die Bösen unter allen Umständen zu bewahren, ein Gedanke der auch Hiob nicht fremd ist. Die äusserst stark aramaisierende Sprache erklärt sich nicht ausschliesslich aus später Abfassung; noch jüngere Psalmen weisen z. T. weit reineres Hebräisch auf. v. 13—16 des Psalms sehn nicht wie eine Nachahmung von Job 10<sub>9</sub>—11 aus, und können doch nicht völlig unabhängig davon sein. Die im alten Test. nicht häufige Personifikation des Morgenrots v. 9 findet sich bei Job 3<sub>9</sub> 41<sub>10</sub> wieder, und ebenso der eigentümliche Gedanke der Präexistenz der Tage v. 16 des Psalm bei Job 3. Endlich ist *לִּי* (v. 19), in den Psalmen sehr selten (4 Mal), gewöhnliche Gottesbezeichnung bei Hiob, und *לִּי* v. 19 findet sich sonst nur noch bei Hiob.

Metrum: Doppeldreier; v. 14b. 15c. 16ac Dreier; 14a. 16b. 17 Sechser.

1 In einem Monostich, wie z. B. 18<sub>2</sub>, stellt der Dichter das Thema des ersten Teils, die göttliche Allwissenheit, heraus. Er spricht von ihr nicht im allgemeinen, sondern wendet sie sofort auf sich selbst an: Jahve keunt ihn, sein Tun und Treiben, seine Worte und seine Gedanken. — Das Suffix von *הִקְרַתִּי* wirkt in *וְהִרְדֵּנִי* noch fort. 2 »Du« ist betont; Jahve allein weiss um alles dies. Vielleicht aber ist *אֵתָּה* des Metrums wegen zu streichen. — *וְעָלְתִּי*, nur hier und v. 17 im Plural, erklären jüdische Ausleger richtig *וְעָלְתִּי וְעָלְתִּי* »Wollen und Denken«, LXX (Syr.) *τοὺς διαλογισμούς μου*, vom aram. *רעא* = hebr. *רצה*. Das Nomen selbst, dessen Grundform *רָצָה* lautete, findet sich in dieser Form im Aramäischen sonst nicht, wohl aber das von demselben Stamm abgeleitete *רָצָה*. — Die Einführung des Objekts *רָצָה* durch *לִּי* ist ebenfalls ein Aramäismus. 3 *אֵתָּה* ist nicht das Nomen *אֵתָּה* »der Pfad«, sondern Inf. von *אָרַח*, ebenso *רָצָה* Inf. (vgl. Job 7<sub>19</sub> *בְּרָצָה*) von dem aram. *רבע* = hebr. *רבע*; so Sym. *τὴν πορείαν μου καὶ τὴν κοίμησίν μου*. — *וְרִיבָה* stellen jüdische Ausleger und danach Luther mit *וְרִיבָה* »Kranz, Leiste« zusammen, und geben dem Wort die Bedeutung »einschliessen«. Aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. *וְרִיבָה* ist hier in der Bedeutung »worfeln« oder »sichten« gebraucht, vgl. Prv 20<sub>26</sub>. Hier. *eventilasti*, LXX *ἐξιχνύσας*. Ob der Dichter geht oder auf seinem Lager liegt, Jahve entfernt alle Hülsen, die den innersten Kern seiner Gedanken und Taten verhüllen könnten. 4 *אֵתָּה* erläutert diese göttliche Allwissenheit mit noch etwas Grösserem, nämlich mit Jahves Vorherwissen. — *וְרִיבָה*, das aram. Wort für hebr. *רָצָה*, beschränken LXX (*λόγος ἄδικος*) Theod. (*δόλος*) und Targ. mit Unrecht auf unwahre Worte. Jedes Wort kennt Jahve, ehe es auf die Lippen kommt, ganz, d. h. nach seinem vollen Inhalt mit Einschluss der ihm zu Grunde liegenden Gedanken. 5 LXX Sym. Syr. Hier. vgl. Luther übersetzen *formasti me*, indem sie *בָּרָא* = *בָּרָא* setzen. Aber der Gedanke, dass Jahve den Menschen geschaffen hat, tritt erst v. 14 ff. ein. Vielmehr wird hier schon der Gedanke von v. 7 ff. angeschlagen: Jahve hält den Menschen gewissermassen von allen Seiten fest umschlossen, so dass er seinem Blick nicht ent-

- <sup>6</sup>Zu wunderbar ist es für mich zu begreifen,  
zu erhaben, ich bin ihm nicht gewachsen.  
<sup>7</sup>Wo soll ich hingehn vor deinem Geist?  
und wo soll ich hinfliehn vor deinem Angesicht?  
<sup>8</sup>Stiege ich zum Himmel hinauf, so bist du dort;  
machte ich die Hölle zum Bette — du bist da!  
<sup>9</sup>Höbe ich Flügel der Morgenröte,  
liesse mich nieder am fernsten Meer,  
<sup>10</sup>Auch da würde deine Hand mich führen  
und deine Rechte mich fassen.  
<sup>11</sup>Da sprach ich: »So möge doch Finsternis mich 'bedecken',  
»und Nacht sei das Licht um mich her«:

gehen kann; vgl. Job 1327; so Targ. — Analog wie 5a ist 5b zu verstehn. Jahve hält den Menschen mit seiner Hand fest, so dass er ihm nicht entfliehn kann, vgl. Job 1321. **6** Die göttliche Allwissenheit reisst den Dichter zu einem bewundernden Ausruf hin: er kann sie nicht begreifen. — Das Qere will קִרְיָאֵךְ lesen, das Kethib ist קִרְיָאֵךְ auszusprechen; vgl. das Kethib קִרְיָאֵךְ Jdc 1318. — קִרְיָאֵךְ wird meistens als Substantiv aufgefasst und von der eben geschilderten göttlichen Allwissenheit verstanden. So bereits LXX Sym. Syr. ἡ γνώσις σου. Aber dann müsste es קִרְיָאֵךְ, oder mindestens קִרְיָאֵךְ mit Artikel heissen. Die indeterminierte Form kann nur Infinit. sein und das menschliche Begreifen der göttlichen Allwissenheit bezeichnen; so Targ. קִרְיָאֵךְ אֲבִי אֲבִי אֲבִי *absconditum est a me ad intellegendum*, und ein ξειρος bei Field τὸ γνώσις σε μεγαλύνθη ὑπὲρ ἐμοῦ; vgl. den Gegensatz von v. 14c. — קִרְיָאֵךְ ist Neutrum. **7ff.** Nirgends kann sich der Mensch dem göttlichen Blick entziehn, wie sehr er, der Schuldbeladene, es auch wünschen möchte. — Der Geist Jahves, parallel mit seinem Antlitz, ist Jahve selbst, sofern er in der Welt wirksam ist. **8** קִרְיָאֵךְ ist ein aramäisches Imperf. von קִרְיָאֵךְ kontrahiert aus קִרְיָאֵךְ, G-K 66e. — קִרְיָאֵךְ ist ein Verb. denom. von קִרְיָאֵךְ oder קִרְיָאֵךְ; richtig Aq. Sym. Qu. ἐὰν σιρώσω. Danach ist לִבְיָאֵךְ Objektsakkusativ, nicht ein Accus. loci (Hier. Luther); vgl. Jes 585 1411 Job 1713b 265.6 Am 92. Wegen der Kohortativformen קִרְיָאֵךְ und קִרְיָאֵךְ im Bedingungssatz v. 8. 9 vgl. G-K 108d. **9** Wie v. 8 den höchsten und tiefsten Punkt des Weltalls bezeichnet, so v. 9 die in der Längenausdehnung am weitesten von einander abstehenden Punkte; die Morgenröte erscheint im Osten, das Meer ist für den Hebräer der Westen. Die Morgenröte schwingt (שׂוֹרֵךְ wie Ez 1016.19 1122) Flügel, weil sie sich so schnell über den Himmel verbreitet. Im Rigveda I 1234 heisst sie »das hurtige Mädchen«. Der Dichter will sagen: flöge ich mit äusserster Schnelligkeit von einem Ende der Welt zum andern. **10** קִרְיָאֵךְ bezieht sich auf Osten wie auf Westen. — Das Führen und Fassen des Menschen durch die Hand Jahves ist hier nicht, wie Dathe und Hitzig meinen, von der gnädigen Führung zu verstehn, sondern der Dichter will sagen: du würdest mich [gefangen] fortführen, wohin du wolltest; du würdest schnell den Entflohenen ergreifen. Smend, Wellh. ändern קִרְיָאֵךְ in קִרְיָאֵךְ. **11** קִרְיָאֵךְ übersetzen Sym. Hier. (vgl. Luther) *si dixero*. In der Tat ist es dem Sinne nach ein hypothetischer Satz; der Dichter drückt sich aber in echt poetischer Weise so aus, als ob er tatsächlich den Versuch gemacht hätte, Jahve zu entfliehn, daher richtig LXX καὶ εἶπα. — קִרְיָאֵךְ gehört schwerlich mit קִרְיָאֵךְ zusammen: »nur Finsternis«, sondern gehört zum ganzen Satz (LXX ἄρα, Sym. Hier. *forsitan*) und drückt einen Gegensatz zu den bisherigen Versuchen aus, der göttlichen Allgegenwart zu entgehn. — קִרְיָאֵךְ übersetzen LXX nach Gen 315 καταπατήσω με, was keinen befriedigenden Sinn gibt. Sym. ἐπισκεπάσει με, ein ἄλλος· καλύψει με, Hier. *operient me*. Diese Bedeutung passt allein in den Zusammenhang, lässt sich aber für קִרְיָאֵךְ nicht erweisen. Wahrscheinlich ist mit Ewald קִרְיָאֵךְ (für קִרְיָאֵךְ) von קִרְיָאֵךְ (קִרְיָאֵךְ) zu lesen. Die Korruption entstand durch die ungewöhnliche scriptio plena und die ungenaue Orthographie (שׂ für שׁ). — Über קִרְיָאֵךְ für קִרְיָאֵךְ vgl. G-K 103d. — 11 b fassen Sym. (ἀλλὰ καὶ νύξ φωτεινὴ περὶ ἐμέ) Hier. Luther als Nachsatz von 11 a



<sup>12</sup>Auch Finsternis ist dir nicht zu finster,  
und Nacht leuchtet wie das Licht;  
Finsternis und Licht sind gleich.

<sup>13</sup>Denn du hast meine Nieren geschaffen,  
mich im Mutterleibe gewebt.

<sup>14</sup>Ich danke dir, dass 'du dich schrecklich wunderbar erwiesen'; wunderbar sind deine Werke,

Und meine Seele erkennt es wohl.

<sup>15</sup>Mein Gebein war dir nicht verhohlen,  
aus dem ich im Verborgenen gemacht ward,  
Gewirkt ward in Erdentiefen.

und zugleich als Gegensatz dazu. Besser lässt man den Nachsatz erst mit v. 12 beginnen (mit  $\text{אֲנִי}$  wie v. 10). 11 b ist nun ein synonyme Gedanke zu 11 a;  $\text{אֲנִי}$  ist vorangestelltes Prädikat, bei welchem  $\text{אֲנִי}$  zu ergänzen ist wie 342. Das Subj.  $\text{אֲנִי}$  steht ohne Artikel nach poetischem Sprachgebrauch, wie z. B. Am 58  $\text{אֲנִי הָיָה לַיְלָה וְיָמֵי הַיּוֹם}$  »und den Tag verfinstert er in Nacht«. 12  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  fassen die Alten und Luther richtig intransitiv nach Analogie des Hifils bei Farbenbezeichnungen ( $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ ) und wie  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  12b; vgl. Hier. *ne tenebrae habent tenebras*. —  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  Sym. *ὕπερ σε*, d. h. über deine Sehensfähigkeit hinausgehend. — Die beiden letzten Worte des Verses besagen, dass für Jahve zwischen Licht und Finsternis kein Unterschied besteht. Die doppelte Vergleichspartikel  $\text{כִּי}$  stellt die beiden mit einander verglichenen Dinge als einander völlig gleichstehend hin, während bei Vergleichen durch einmaliges  $\text{כִּי}$  ausgedrückt wird, dass die beiden mit einander verglichenen Gegenstände nur ähnlich sind, s. Köhler zu Hag 23; vgl. 1312. Übrigens sind die beiden metrisch überschüssigen Worte wohl erklärende Glosse eines Lesers. 13 ff. Der Dichter begründet den Grundgedanken von v. 1—12, dass Jahve alles durchschaut, damit, dass Er den Menschen von seinen ersten Anfängen an geschaffen hat. Dem Schöpfer ist sein Geschöpf bekannt. Die Nieren werden genannt als Sitz der geheimsten Empfindungen und Begierden. —  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  richtig Aq. (*ἐδιάσω με*) Hier. Targ. »du webtest mich zusammen«, nämlich aus Knochen und Sehnen, vgl. Job 10<sup>11</sup>  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ . Qu. *ἐχώνευσάς με* sprach aus  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  von  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ , vgl. Job 10<sup>10</sup>; LXX *ἀντιλάβου μου* =  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ , ein aramäisches Wort. 14 Ein Dank für diese wunderbare Schöpfung unterbricht die Schilderung.  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist adverbial gebraucht nach G-K 118 p. Die Bewunderung und der Dank sind verbunden mit Schrecken vor dem Gott, der solche Wunder tun kann. Statt  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  »ich bin wunderbar gemacht« lasen alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ., letzteres in der Regia) die zweite Person *ἐθαυμασιώθης* d. i.  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ . Abgesehen von der starken Bezeugung empfiehlt sich diese Lesart auch durch das Folgende. Wegen des Überganges von  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  in  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  vgl. G-K 75 qq. 15 Der Dichter kehrt zu der wunderbaren Erschaffung des Menschen zurück. —  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist hier nicht »die Stärke«, sondern »das Gebein«, vgl. Aq. Hier. Targ. *ossa mea*; es ist Kollektiv zu  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ , wie  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  »Jugend« das Abstraktum zu  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist (Hitz.). — Die Beziehung von  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist ungewiss. LXX (*ὁ ἐποίησας*) Theod. Syr. beziehen es auf  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  und sprachen aus  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ ; jedoch schliesst sich dann  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  schlecht an. Auch Aq. Sym. Hier. (*quibus factus sum*) beziehen es auf  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  als Akkus. des Stoffes bei dem Verb des Bildens (G-K 117hh), der im Passiv beibehalten wird (G-K 121 c). Vermutlich war dies die Meinung des Dichters. Targ. *qui factus sum* bezieht  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  auf das Suffix in  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ . Endlich ein *ἄλλος* bei Field *ὅτι καὶ ἐποίησέν ην*. Die Auffassung Luthers und Neuerer, welche  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  für eine Zeitpartikel halten (»als ich gemacht wurde«), findet sich bei keinem der Alten. Wellh. liest  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$ . —  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist der Mutterschoss, vgl. v. 13.  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  setzt das Bild vom Woben v. 13 fort; Aq. Sym. *ἐποιήσθη*. Der menschliche Körper ist gedacht als ein aus verschiedenfarbigen Fäden gewirktes Gewebe. —  $\text{אֲנִי וְאֵלֵיךְ}$  ist eine verkürzte Vergleichung; an einem Ort so finster wie die Unterwelt, vgl. Targ. *in utero matris*. Das Dunkel, in dem der Mensch entsteht, gleicht dem, zu welchem er zurückkehrt, Job 121. Von einer Werkstätte in der Unter-

- <sup>16</sup>Meinen Keim sahn deine Augen;  
 'Tage wurden gebildet, und in dein Buch sie alle geschrieben',  
 Wo noch nicht einer unter ihnen vorhanden.  
<sup>17</sup>Mir aber, wie schwer sind deine Gedanken, Gott, wie gewaltig ihre  
 [Summen!  
<sup>18</sup>Wollte ich sie zählen — ihrer wären mehr als Sand;  
 ich bin erwacht, und noch bin ich bei dir.

welt, in der die ungeborenen Kinder zubereitet würden, oder gar von einer Präexistenz der Seelen in der Unterwelt ist an unserer Stelle nicht die Rede, und der Gedanke findet sich überhaupt nicht im AT. 16 יָבֵט, im AT. nur hier, bezeichnet im Talmudischen die ungeformte Masse, im besonderen auch den Fötus, s. Lev. Neuh. Wörterbuch s. v.; Sym. ἀμόρφωτός με, Hier. *informem adhuc me*. Epiphanius adv. Eb. § 31 bei Rosenm. erklärt es als die noch ungeformte Teigmasse, vgl. dazu Job 10<sup>ss</sup>. und Buxtorf s. v. גֵּלֶם. — Die folgenden Worte sind schwierig, weil nicht ersichtlich ist, worauf sich das Suffix in יָבֵט bezieht, und was das Subjekt zu יִרְחִבֵי ist. Die meisten Ausleger (vgl. Luther) nehmen an, dass das Suffix antezipierend auf יָמִים hinweist: »und in dein Buch wurden sie alle geschrieben die Tage, welche gebildet wurden u. s. w.«. Jedenfalls müsste bei dieser Auffassung der Haupttrenner bei יִרְחִבֵי getilgt werden: doch bleibt die Konstruktion immer sehr hart. Einen natürlichen Sinn und Ausdruck gewinnt man, wenn man die Worte יָבֵט יָמִים יָבֵט vor יָבֵט יָבֵט stellt. Zugleich wird dadurch das sonst fehlende Metrum hergestellt. Der Dichter sagt: Als der Mensch im Mutterleibe entstand, wurden zugleich von Gott Tage gebildet, d. h. vorher bestimmt und in Gottes Lebensbuch verzeichnet; es waren die Tage, die der Mensch leben sollte. Das Imperf. יִרְחִבֵי vergegenwärtigt. Die Worte יָבֵט יָבֵט אֵלֶּךָ bilden einen Umstandssatz: Gebildet wurden die Tage, nämlich im göttlichen Vorherwissen, als noch keiner von ihnen reale Existenz hatte. Von einer ähnlichen Präexistenz der Tage spricht Job 36; vgl. auch KAT<sup>3</sup> S. 406. אֵלֶּךָ ist Prädikat, אֵלֶּךָ Subjekt, vgl. Jer 51<sup>2</sup>; אֵלֶּךָ erklären einige hebr. Hss. richtig durch die Variante אֵלֶּךָ, Ex 14<sup>28</sup>. In prosaischer Ausdrucksweise würde es heissen אֵלֶּךָ אֵלֶּךָ אֵלֶּךָ. Zum Gedanken vgl. Dschelal eddin Rumi bei Tholuck, Blüthensammlung S. 66:

»Tief im Nichtsein ruhte unser Sein und Flehn,

»Da schon horchtest du dem ungesprochenen Flehn«.

Das Qere אֵלֶּךָ bezieht Hitz. auf אֵלֶּךָ: »und für ihn (den Fötus) wurde einer unter ihnen bestimmt«. Jedoch haben alle alten Versionen das Kethib, und in manchen hebr. Hss. ist nach de Rossi das Qere hier garnicht angemerkt. Entstanden sein wird es durch blosser ungenaue Schreibung, wie אֵלֶּךָ für אֵלֶּךָ. 17 Der Vers bildet nicht den Abschluss des vorhergehenden, sondern führt den Gegensatz ein, insbesondere gegenüber v. 2, wo dasselbe Wort אֵלֶּךָ gebraucht ist. Gott durchdringt alles Denken des Menschen: wie schwer aber wird es dem Menschen, in die göttlichen Gedanken einzudringen und sie zu umspannen. — אֵלֶּךָ, an betonter Stelle, steht im Gegensatz zu Gott. — אֵלֶּךָ verstehn die Alten, Luther und die meisten Neuere in der gewöhnlichen Bedeutung »wertvoll sein«; der Zusammenhang fordert die eigentliche Bedeutung wie Dan 211 אֵלֶּךָ אֵלֶּךָ »ein schwer zu vollziehender Befehl«. — Im letzten Teil des Verses wird der unermessliche Umfang der göttlichen Gedanken und Pläne hervorgehoben, worin ebenfalls für den Menschen ein Hindernis liegt, sie zu begreifen, vgl. 92<sup>6</sup>. 18 אֵלֶּךָ ist hypothetisches Imperf.; ebenso im Nachsatz, vgl. G-K 159b. — Auch das Perf. אֵלֶּךָ wird, da der Dichter doch nicht wirklich eingeschlafen ist, nach G-K 159h hypothetisch zu fassen sein. Der Dichter setzt den Fall, dass er nachts auf seinem Lager über göttliche Dinge nachgedacht hat (637 Job 413). Er ist darüber eingeschlafen, und noch als er wieder erwacht, beschäftigen ihn diese Gedanken (Hitz.). Ähnlich wie hier ist Jer 31<sup>26</sup> von einem Erwachen (nach einer göttlichen Offenbarung) die Rede, ohne dass vorher das Einschlafen erwähnt wäre. — אֵלֶּךָ אֵלֶּךָ kann in diesem Zusammenhang nur heissen: »ich bin noch mit dir be-





<sup>24</sup> Und sieh, ob ein Schmerzensweg bei mir ist,  
und leite mich auf ewigem Wege.

140. *Bitte um Schutz.*

<sup>1</sup>Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

<sup>2</sup>Errette mich, Jahve, vom bösen Menschen,  
vor dem Mann der Frevel behüte mich,

<sup>3</sup>Die Böses im Herzen sinnen,  
täglich Kriege erregen.

Gott zum Schluss, ihn zu prüfen, ob die eben ausgesprochenen Gesinnungen echt sind. Mit der Bitte וְיָצֵאנִי וְיָצֵאנִי kehrt er zu der Aussage וְיָצֵאנִי וְיָצֵאנִי v. 1 zurück. Anfangs war ihm der Gedanke der göttlichen Allwissenheit und das Bewusstsein, sich von Gott jeden Augenblick und überall beobachtet zu wissen, etwas Beängstigendes; wenn er jetzt darum bittet, dass diese göttliche Eigenschaft ihm gegenüber wirksam werden möge, so hat er inzwischen erkannt, dass der Fromme sie nicht zu fürchten braucht. 24 Unter dem עֲצָבָה versteht Targ. einen götzendienerischen Wandel, vgl. Jes. 485; wahrscheinlicher ist gemeint der Weg, der zu Schmerzen führt, weil er ein Ende mit Schrecken nimmt, vgl. Jer 218 וְעֲצָבָה וְעֲצָבָה und וְעֲצָבָה וְעֲצָבָה. LXX ὁδὸς ἀρούρας. — 24 b Die kühne Bitte v. 23 und v. 24a weicht zum Schluss einer demütigen. Der Sänger weiss, dass er der Hülfe Gottes bedarf um seine Prüfung zu bestehn, und er bittet daher um seine Leitung. — Unter דֶּרֶךְ יִלְוֶה versteht Olsh. und wohl schon Targ. (*in via piorum seculi*) den guten alten Weg, den einst Abraham und andere Fromme wandelten, vgl. Jer 616 1815 und den Gegensatz Job 2215. Aber der augenscheinlich antithetische Parallelismus zu דֶּרֶךְ יִצְבֹּב macht es wahrscheinlich, dass solehor Weg oder Wandel gemeint ist, der wegen seines Wertes dauernden Bestand hat, also אֲשֶׁר לֹא יִשָּׁח; so LXX Hier. *in via aeterna*. Erläutert wird diese Schlussbitte durch 254.

140

Der Sänger und die übrigen Frommen, in deren Namen er spricht (vgl. den Plural v. 13 b. 14), sind von Feinden schwer bedrängt. Jedoch sind es nicht sowohl gewalttätige Bedrückungen, über die er klagt, als vielmehr Falschheit, Tücke und Hinterlist. Die Feinde wollen ihm ein Bein stellen und legen ihm heimlich Schlingen, in denen er sich fangen soll. Er aber weiss, dass Jahve sein Flehn erhören und ihm in dem Kampf mit ihnen schirmend zur Seite stehn wird. Er hofft, dass das von ihnen geplante Verderben auf sie selbst zurückfallen und Jahve ein furchtbares Strafgericht, ähnlich dem Sodoms, über sie ergehen lassen wird. Er weiss, dass ehrlich doch am längsten währt, und dass eine Zeit kommen wird, wo die Frommen nicht mehr von Feinden bedrängt im Schein des göttlichen Gnadenlichts sicher wohnen werden.

Auf welche Ereignisse und Verhältnisse in Israels Geschichte der Psalm sich bezieht, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen; jedoch scheinen die Gegner des Sängers keine auswärtigen Feinde zu sein, sondern gottlose Israeliten. Die täglichen Kämpfe, die sie erregen v. 3, sprechen nicht gegen sondern für diese Beziehung. — Der Psalm ist nicht ohne Originalität; aber die Behauptung Ewalds, es fehle jede Spur einer Nachahmung älterer Lieder, trifft nicht zu; s. v. 6. 10. 11. 14. Einige vom Dichter gebrauchte ἄπαξ λεγόμενα lassen sich für die Zeitbestimmung nicht verwenden, nur in v. 9 liegt sicher eine junge Sprachform vor. Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Psalm sich auf die inneren Verhältnisse der Gemeinde in der nachexilischen Zeit bezieht und über die Anfeindungen klagt, welche die Frommen von der Partei der Gottlosen zu erdulden haben.

Metrum: Siebener (v. 11. 12: 3 + 4). v. 7 tilge das zweite יָהוָה.

2 Dass die Siugulare וְיָצֵאנִי und וְיָצֵאנִי kollektivisch zu verstehn sind, der Sänger

- <sup>4</sup>Sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange,  
 Otterngift ist unter ihren Lippen. Sela.
- <sup>5</sup>Bewahre mich, Jahve, vor der Hand des Gottlosen,  
 vor dem Mann der Frevel behüte mich,  
 Die mir ein Bein zu stellen suchen,  
<sup>6</sup>mir eine Schlinge verborgen haben, Übermütige, und Seile,  
 Ein Netz ausspannten neben dem Wechsel,  
 mir Fallen stellten. Sela.
- <sup>7</sup>Ich sage zu Jahve: du bist mein Gott;  
 vernimm, Jahve, mein lautes Flehn.
- <sup>8</sup>Jahve, Herr, du meine machtvolle Hülfe,  
 du beschirmst mein Haupt am Rüstungstage.
- <sup>9</sup>Gewähre, Jahve, die Wünsche des Gottlosen nicht,  
 seine Bosheit lass nicht zu, sie möchten sich erheben(?). Sela.

sich also einer Mehrheit von Feinden gegenüber befindet, zeigen die auf v. 2 zurückbezüglichen Plurale der Verba v. 3—6. — **יְנַיִן** mit nicht assimiliertem Nun in der Pausa wie 618 787a. **3 b** Die täglich erregten Kriege können schon nach v. 4 nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden, sondern die Gegner stiften ununterbrochen Zank und Hader an, vgl. 1207. **יָנִיר** verstehn schon Syr. Targ. richtig *concitant*; **יָנִיר** ist Nebenform zu **יָנִיר** Prv 1518; vgl. zu Ps 567. Olsh. u. a. wollen **יָנִיר** lesen (Pi. von **יָנִיר**). **4** Die Waffen der Gegner sind Zunge und Lippen, Lug und Trug. Durch ihre Zunge, die so scharf wie die der Schlange ist, bringen sie tödliche Stiche bei. Die Schilderung ist ähnlich wie 107 55<sup>22</sup> 585. **5 c** Auch hier handelt es sich augenscheinlich nicht um offene Gewalttat der Gegner, sondern um heimtückische Nachstellungen. **לְרֵחַ** LXX gut *ὑποσελτῶσαι*, Hier. *subplantare*. **6** Dieselben Bilder 916 315 577 646. Dass als Urheber der heimtückischen Nachstellungen »Übermütige« genannt werden, ist auffallend. Zudem ist **גָּאֵר** metrisch überschüssig. Es wird Beischrift eines Lesers sein, der nicht sah, dass **גָּאֵר** noch von **אֲשֵׁר** abhängig ist. — Die massoretische Versabteilung in 5. 6 ist nicht richtig. Schon LXX und Hieronym. schwanken und weichen teilweise ab. — **נִצְנָל** scheint der Steig zu sein, auf dem das Wild wechselt, und auf dem die Fallen und Sprengel gestellt werden. 1424 **זֶה יִצְנָל** ist der bildliche Ausdruck durch den eigentlichen ersetzt. **7** In dieser Not ruft der Sänger seinen Gott um Hülfe an; er weiss v. **8**, dass er bei ihm im entscheidenden Augenblick die schützenden Waffen finden wird. — Das Perf. **סָבְרוּ** geben LXX Hier. Targ. (*protexisti*) durch das Präteritum wieder, und Rosenm. Hitz. meinen, der Dichter begründe seine Hoffnung mit dem, was er schon früher erfahren habo. Wahrscheinlich richtiger betrachtet Qimchi es als perf. proph. mit Futurbedeutung. — Der Rüstungstag ist der Tag, an dem man die Rüstung anlegt, also der Tag der Schlacht, LXX Hier. Targ. *in die belli*. An diesem Tage ist Jahve dem Sänger die beste Rüstung, sein **יְשָׁרָה** **בִּיבַע** Jes 59 17. Übrigens handelt es sich hier nicht um Krieg im eigentlichen Sinn, sondern in demselben Sinn wie v. 3 b. **9** **נִצְנָל**, nach anderen **נִצְנָל**, von **נִצְנָל**, nur hier; es ist eine späte aramäischartige Form. Die Bedeutung geben Aq. Sym. Hier. richtig mit *desideria* wieder; es ist gleichbedeutend mit dem älteren **נִצְנָל**. — **רָשָׁע** ist wie v. 5 Kollektivum; Hier. hat den Plural. — Auch das Nomen **רָשָׁע**\* findet sich nur hier; Targ. *מה שבחיה cogitationem eius*, Hier. *scelera eorum*; es scheint gleichbedeutend mit **רָשָׁע** oder **רָשָׁע** zu sein. LXX (*διελογίσαντο καὶ ἑμοῦ*) Sym. (*ἐβουλεύσαντο*) sprachen aus **רָשָׁע**. — **רָשָׁע**, Hif. von **רָשָׁע** (= aram. **רָשָׁע** *cxivit?*) wird von Qimchi erklärt **אֶל הַרְשָׁעָה**, Raschi **אֶל הַרְשָׁעָה**. — **יָנִיר** lassen die Alten noch von **אֲשֵׁר** abhängig sein; Sym. *ἵνα μὴ ἔπαρθῶσα*. Doch müsste es dann heissen, **יָנִיר**. Neuere ziehn das Wort zu v. 10 (s. dort: »Erheben sie das Haupt u. s. w.«); hierdurch aber wird das Versglied 9 b gegenüber 9 a zu kurz. Es bleibt nur übrig, mit Raschi (**נִצְנָל** *nam efferent se*) und Luther **יָנִיר** als einen selbständigen Satz anzusehn, der aussagt, was eintreten würde, wenn Jahve die Pläne der Frevler nicht vernichtete, vgl. 667 Dtn 32 27,

- <sup>10</sup> Das Gift meiner Umgebung — (?)  
 das Unheil ihrer Lippen bedecke sie(?).  
<sup>11</sup> 'Er lasse Kohlen auf sie regnen',  
 stürze sie in Feuer, in Gruben, dass sie nimmer aufstehn.  
<sup>12</sup> Der Mann der Zunge wird nicht im Lande bestehn;  
 der Mann des Frevels — das Unglück wird ihn in Stössen jagen.

Freilich lässt sich nicht leugnen, dass der Ausdruck sehr hart und unrhythmisch ist, und da v. 10 augenscheinlich z. T. verderbt ist, so mag auch in יריוני schon ein Fehler stecken. **10** In der zweiten Vershälfte ist gewünscht, dass der Lug und Trug der Gegner auf sie selbst zurückfallen möge. Ausserdem weist jedenfalls diese zweite Hälfte auf v. 4 zurück. Die Vermutung liegt nahe, dass auch in 10a ein synonyme Gedanke ausgesprochen ist. Viele Neuere übersetzen mit Herübernahme von יריוני aus v. 9 (trotz des dazwischen stehenden סלה):

Erheben sie das Haupt rings um mich her:  
 das Unheil ihrer Lippen wird sie bedecken.

Auch LXX Aq. Theod. Syr. Targ. verstehn שׂר als *caput*; dagegen Sym. ὁ πικρασμός, Hier. *amaritudo*. Die augenscheinliche Zurückbeziehung des Verses auf v. 4 macht es wahrscheinlich, dass שׂר hier »Gift« bedeutet, Job 20<sup>16</sup>; gemeint sind die giftigen Worte der Gegner. Letztere scheinen mit קִבְּרָה bezeichnet zu sein; Sym. τῶν κυκλούντων με, Aq. καταστρεφόντων με vom Part. Hif. קִבְּרָה; andere als Nomen von קִבְּרָה »die Umgebung«, vgl. II Reg 23<sup>5</sup>. Übrigens lasen LXX Theod. Hier. wie es scheint קִבְּרָה. Die beiden Worte שׂר יריוני stehn als casus absolutus voran und finden ihr verbales Komplement erst in יריוני. — Das Unheil der Lippen ist das Unheil, das die Gegner durch ihre Lügenworte zu stiften trachten. Der Sänger wünscht, es möge ihnen zu ihrem eignen Verderben ausschlagen, vgl. 7<sup>17</sup>. — »Das Kethib יריוני ist unleugbar sehr unbequem, und die von verschiedenen Auslegeru angenommene Konkordanz mit dem Genet. שׂריוני (statt mit dessen Regens יריוני) völlig unangemessen« Olsh. Aber auch das Qere zeigt eine ungewöhnliche Orthographie (für יריוני, G-K 75mm), und das überschüssige ם scheint nur aus einer Verkürzung des ם entstanden zu sein. Dazu gestattet der Ausdruck: »das Unheil ihrer Lippen möge sie bedecken« keine klare Vorstellung; 35<sup>26</sup> ist ganz anders. Da auch das Metrum ganz versagt, ist der Vers ohne Zweifel stark korrumpiert. Statt יריוני ist vielleicht nach 11<sup>6</sup> zu lesen יריוני בִּשְׂרָה. **11** Das Kethib יריוני wird erklärt: »man (d. i. die himmlischen Mächte) möge auf sie herabsenken u. s. w.«, vgl. 55<sup>4</sup>. Jedoch passt das Verb sehr schlecht zu den Kohlen. Ebenso wenig befriedigt das Qere יריוני »mögen auf sie herabgesenkt werden«. Nach der augenscheinlichen Vorlage des Dichters 11<sup>6</sup> wird mit den meisten Neueren zu lesen sein יריוני oder יריוני. Das Subjekt ist Jahve. — Das ἀπαξ λεγόμενον יריוני übersetzen Sym. Hier. Targ. und die jüdischen Ausleger *in foveas*, und so JSir 12<sup>16</sup>; LXX ἐν ταλαιπωρίαις, ein ἄλλος bei Field ἐσπευσμέως; die meisten Neueren nach dem arab. *hamra* »Wasserguss«: in die Tiefen. Das Wort findet sich im Talmud (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch) als Bezeichnung des Ortes, in welchen die Gliedmassen der Hingerichteten versenkt wurden. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob dort, wie Levy meint, die Wassertiefen gemeint sind; der Zusammenhang spricht für Gruben. — בָּ wird mit Hier. *ut non* zu fassen sein. **12** Die Gegner werden auch hier als solche bezeichnet, die durch die Zunge Schaden anrichten; שׂר יריוני ist nach v. 4 = יריוני 10<sup>15</sup> (Hitz.). — יריוני erläutert Bar. Hebr. wahrscheinlich richtig: im Lande der Verheissung. — Nach den Akzenten ist יריוני Adjektiv zu שׂר; aber das wäre eine Tautologie. Mit LXX Hier. Syr. wird man daher יריוני als Subjekt zu יריוני zu betrachten und demgemäss den Athnach zu יריוני zu setzen haben. — Das ἀπαξ λεγόμενον יריוני (von יריוני stossen) übersetzen LXX (Syr.) εἰς καταφθοράν, Hier. *in interitū*; aber die passive Bedeutung »Untergang« kann das Wort schwerlich haben. Die Neueren erklären meistens »stossweise«, so dass בָּ distributiv steht, vgl. 73<sup>14</sup>. Freilich ist das Bild



<sup>13</sup> Ich weiss, dass Jahve die Sache des Elenden führen wird,  
 . . . den Rechtshandel der Armen.

<sup>14</sup> Doch werden die Gerechten deinem Namen danken,  
 die Frommen werden vor deinem Angesicht wohnen.

141. *Bitte um Schutz gegen Versuchung und Verfolgung.*

<sup>1</sup> Ein Psalm; von David.

Jahve, ich rufe dich, eile zu mir;  
 vernimm meine Stimme, wenn ich zu dir rufe.

<sup>2</sup> Mein Gebet bestehe als Rauchopfer vor dir,  
 meiner Hände Erhebung als abendlich Speisopfer.

dann nicht ganz rein, da die Jagd so nicht vor sich geht. Der Dichter wird vom Bild in die Sache übergegangen sein. **13** Die Kehrseite zu dem Untergang der Frevler; den bedrückten Frommen wird dadurch zu ihrem Recht verholfen. — Der Vers ist ein Sechser; vielleicht aber ist vor שישׁ ein Verb »er wird vollzieh« ausgefallen, dann ergibt sich in Analogie mit den übrigen Versen ein Siebener. **14** נס ist hier gegensätzlich gebraucht; trotz der augenblicklichen bedrückten Lage werden die Frommen einst danken können. Hier. *attamen*. — Das Wohnen vor dem Angesicht Jahves ist Ausdruck der Sicherheit und zugleich der Seligkeit, vgl. 117 16<sup>11</sup> 618.

141

Die Gebeine erschlagener Israeliten liegen da wie Erdschollen auf dem Ackerfeld v. 7, und auch den Überlebenden werden noch Nachstellungen bereitet v. 9. 10. Es scheint, als ob Opfer nicht mehr dargebracht werden und das Gebet für sie eintritt v. 2. Der Sänger, der im Namen Israels spricht, bittet Jahve um Kraft, dem Schmerz keine Worte zu verleihn, die mit der Ehrfurcht vor Ihm unvereinbar wären, und weiter, dass er sich durch das Glück der Unterdrücker nicht verleiten lasse, es ihnen gleich zu tun v. 3. 4. Aber schon hat er die Versuchung innerlich überwunden; er zieht die Schläge des ihn liebenden Gottes den Freuden der Gottlosen vor v. 4. 5. Doch darf er Jahve bitten, ihn, d. i. Israel, nicht völlig der Vernichtung preis zu geben v. 8—10. — Ein Teil des Psalms ist nicht mehr verständlich.

v. 3a ist JSir 2227 nachgebildet; also ist der Psalm vor Anfang des 3. Jahrh. gedichtet. Er muss nach v. 7 bald nach einem grossen über Israel hereingebrochenem Unglück entstanden sein. Vielleicht gehört er der ersten Zeit des Exils an. Schon Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel und den pädagogischen Wert der Exilsleiden. In der alten Kirche galt der Psalm als das Abendlied κατ' ἔσχατον, s. Delitzsch.

Metrum: Siebener (v. 4cd. 8: 3 + 4).

**1** Eile mir, nämlich zu Hülfe, steht für sonstiges הוֹשֵׁה לְעֻזָּתִי, vgl. 706. — Statt קִלִּי lasen LXX קִלִּי תְהַנּוּחֵי wie 1407. **2** תְּהַנּוּחֵי fassen alle Alten als Wunsch oder Bitte; sie übersetzen *dirigatur* u. ä.; besser wohl: »es bestehe vor dir« (1017), d. i. »du wollest es als solches gelten lassen«. Wenn die Gemeinde wirklich das redende Subjekt ist, so scheint aus dem Ausdruck zu folgen, dass zur Zeit keine Opfer dargebracht werden. — קָטְרָה und מִנְחָה עֶרֶב sind Zustandsakkusative; eigentlich: »seiend ein Rauchopfer u. s. w.« קָטְרָה, genauer קָטְרָה סָבִיב Ex 307, bezeichnet die täglich morgens und abends auf dem goldnen Räucheraltar angezündeten Wohlgerüche, die, weil sie zu Jahve aufsteigen, ein besonders treffendes Bild für das Gebet abgeben. Andere denken an den Wohlgeruch der *Mincha*, der von dem mit ihr zugleich verbrannten Weihrauch herührte. — מִנְחָה Konstr. von מִנְחָה = מִנְחָה ist das Erheben der Hände zum Gebet, Jes 115, parallel dem מִנְחָה. — מִנְחָה die aus feinem Mehl und Öl nebst Weihrauch (Lev 21. 2) bestehende Zugabe zum täglichen ebenfalls morgens und abends dargebrachten Holo-

- <sup>3</sup>Setze, Jahve, meinem Mund eine Wacht,  
bewahre die Tür meiner Lippen.
- <sup>4</sup>Lass mein Herz sich nicht neigen zu bösem Ding,  
Taten in Gottlosigkeit zu tun  
Mit Menschen, die Übeltäter sind,  
und lass mich von ihren Leckerbissen nicht essen.
- <sup>5</sup>Ein Gerechter schlage mich in Liebe und züchtige mich;  
das gute Öl soll mein Haupt nicht verschmähn  
. . . . .  
. . . . .  
6. . . . .  
. . . . .

kaustum (dem Tamid), scheint hier synekdochisch für letzteres zu stehn. Dass die Abend-Mincha hier genannt ist, erklärt sich am einfachsten mit Qimchi daraus, dass der Psalm von vornherein zum Abendlied bestimmt war. Theodoret meint, der Dichter nenne das Abend-, nicht das Morgenopfer, weil er sich in Unglück und Trübsal befand, deren Bild das Dunkel und die Nacht ist. **3**  $\text{הִרְקִיץ}$  sehen alle alten Verss. und JSir 2227 ( $\mu\lambda\alpha\chi\eta\nu$ ) als Nomen an, das freilich nur hier vorkommt; Hitz. Riehm wollen  $\text{הִרְקִיץ}$  aussprechen. Der Sänger bittet Jahve, dass er sich nicht beim Anblick der Frevler zu unbesonnenen Worten hinreissen lasse, vgl. 392. —  $\text{בֶּן}$ , sonst »der Arme« (vgl. Hier. *paupertatem*), was hier keinen Sinn gibt, verstehn schon LXX im Sinne von  $\text{בְּנֵי}$ . —  $\text{בֶּן}$  ist Imperat. Qal mit Dagesch forte euphon. nach G-K 20h. Auch die Konstr. von  $\text{בֶּן}$  mit  $\text{בֶּן}$  findet sich nur hier. Wellh. hält  $\text{בֶּן}$  für ein Subst. Vgl. zum Bilde Mch 75. **4** Der Dichter bittet um Bewahrung vor gottlosen Taten, wie v. 3 vor gottlosen Worten. —  $\text{דָּבָר}$  Ding, wie ISam 2215 al. —  $\text{בְּרַשַׁע עֲלֵיוֹת לְבַחֲתֵינִי}$  übersetzt Sym. *ἐννοεῖν ἐννοίας παρὰ νόμου*, Hier. *volvare cogitationes impias*, ähnlich Targ. Aber das nur hier vorkommende  $\text{לְבַחֲתֵינִי}$  ist Denominat. von  $\text{עָלָה}$ ; richtig Syr. *ut faciam opera iniquitatis*. Da  $\text{עָלָה}$  ein neutraler Begriff ist und sowohl gute wie böse Taten bezeichnen kann, wird zur näheren Bestimmung hinzugefügt  $\text{בְּרַשַׁע}$ , worin das  $\text{ב}$  die Sphäre angibt, in der die Taten sich bewegen. —  $\text{אִתִּי}$  = in Gemeinschaft mit, wie Prv 111. — Der Plural  $\text{אִתִּי}$  für  $\text{אִתִּי}$  nur noch Jes 533 Prv 84.  $\text{אִתִּי אֵין}$  ist Apposition dazu. Einfacher würde der Ausdruck lauten  $\text{אִתִּי אֵין אֵין}$ . Gemeint sind die Gegner des Sängers, die durch Unrecht zu ihrem Wohlstand gekommen sind, und deren Gemeinschaft er von sich weist.  $\text{אֵין}$  mit  $\text{אֵין}$  »sich delectieren an« Prv 95. Die Leckerbissen sind wohl nicht ausschliesslich auf Speise und Trank zu beschränken, sondern bezeichnen in weiterem Sinne alle sinnlichen Genüsse, das äussere Wohlleben. Das äussere Glück der Frevler kann den Frommen verlocken, es ihnen gleich zu machen, um dieselben Genüsse zu haben wie sie; der Sänger bittet Jahve, ihn vor dieser Gefahr zu bewahren. **5** Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden wird klar aus Prv 276, wonach die treugemeinten, vom Freunde geschlagenen Wunden den reichlichen Küssen des Feindes vorzuziehn sind, vgl. Koh 75. Es handelt sich nicht um den Gegensatz der Züchtigung durch einen Gerechten und durch einen Gottlosen, so dass der Sänger sagto, die zweite weise er ab, die erstere lasse er sich gefallen (so etwa Delitzsch); sondern den Gegensatz bilden die Leckerbissen der Übeltäter und die Schläge des  $\text{גֵּרֵם}$ . Jene verabscheut der Sänger; diese empfindet er als Wohltat. Das erste Versglied übersetzt Hier. richtig *corripiat me iustus in misericordia et arguat me*. Das Imperf.  $\text{אֵין}$  ist nicht optativ sondern konzessiv zu fassen; der Sänger weigert sich dessen nicht. Unter dem  $\text{גֵּרֵם}$  verstehn die meisten Ausleger irgend einen Gerechten. Aber von welchem, wenn auch gerechten, Menschen sollte die betende Gemeinde eine solche Züchtigung in Anspruch nehmen? Es ist, wie Amyrald und Hgstbg. richtig gesehn haben, Gott gemeint; seine Züchtigung, die in den über Israel verhängten Leiden zu Tage tritt, zieht der Sänger den durch Gottlosigkeit er-

<sup>7</sup>Wie ein Landmann das Erdreich aufreisst,  
so sind unsere Gebeine hingestreut für den Rachen der Hölle.

worbenen Genüssen der Frevler vor.  $\text{יְהַלְכֵנִי}$  ist ein adverbialer Akkusativ zu  $\text{יְהַלְכֵנִי}$  und zugleich zu  $\text{יְהַלְכֵנִי}$ , der das innere Motiv der Züchtigung nennt, vgl. Jes 7<sup>25</sup> G-K 118. Der Sänger schwingt sich zu dem Gedanken auf, dass Israels Züchtigung durch Jahve ein Ausfluss der göttlichen Huld oder Liebe ist; darum will er sich der Züchtigung nicht weigern. Er vergleicht sie gegenüber den Leckerbissen der Gottlosen, die er verschmäht, mit dem besten Öl (Am 66 Ex 30<sup>23</sup>), mit dem man das Haupt eines Freundes salbt, 235 Lk 7<sup>37</sup>.  $\text{שֶׁמֶן רֵאשִׁית}$ , vom Targ. richtig als das vorzüglichste Salböl erklärt, bildet ein Wortspiel mit  $\text{רֵאשִׁית}$ . —  $\text{יְהַלְכֵנִי}$  ist ungenaue Schreibung für  $\text{יְהַלְכֵנִי}$ , G-K 74 k; Hifil von  $\text{יָלַח}$ , vgl. 33<sup>10</sup>. Zum Gedanken vgl. Saadi bei Tholuck, Blüten morgenl. Mystik S. 229: »Der Schlag kam von liebender Hand [scl. Gottes], Nie klag' ich ob dem, was mir diese gesandt«. Ganz anders verstehn LXX ( $\text{\textit{\xi}\lambda\iota\omicron\upsilon\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\upsilon\ \mu\grave{\eta}\ \lambda\iota\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\ \tau\eta\nu\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\nu\ \mu\omicron\upsilon}$ ) Syr. Hier. das Glied. Sie fassten  $\text{רֵאשִׁית}$  (Hier. *amaritudinis*) als Gift wie 140<sup>10</sup> und erblickten hierin eine bildliche Bezeichnung der Sünder; LXX lasen vielleicht  $\text{יְהַלְכֵנִי}$ ; das Verb erklärten sie nach dem arab. *nawia* »fett sein«. — Die letzten Worte von v. 5, im einzelnen verständlich, geben im Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn. Die alten Verss. übersetzen wörtlich: Hier. *quia adhuc et oratio mea pro malitiis eorum*. Hengstbg. erklärt: Wenn noch [ihre Bosheiten fortgehn, wenn sie das Mass väterlicher Züchtigungen überschreiten], so ist mein Gebet, d. h. so bete ich gegen ihre Bosheiten. Olsh. hält für am wahrscheinlichsten die Erklärung de Wettes, der  $\text{יְהַלְכֵנִי}$  gegen die Akzente zum vorhergehenden zieht und übersetzt: »nicht weigere sich mein Haupt, wiederholt er (d. h. wenn der Gerechte den Schlag wiederholt); doch mein Gebet ist wider ihre (der Frevler) Bosheit gerichtet«. Jedoch verhehlt sich Olsh. nicht, dass die ganze Wendung des Gedankens nicht recht befriedigend ist. Ewald: Denn noch — tönt mein Gebet bei ihren Übeln;  $\text{עֵדֶיךָ}$  = noch ists dass —. Aber wie kann dieser Gedanke den vorhergehenden begründen? Hitzig übersetzt: sondern »fürder« ist mein Gebet; er streicht das  $\text{ו}$  vor  $\text{יְהַלְכֵנִי}$  und ebenfalls  $\text{בְּיַעֲרֵיהֶם}$ . Aber dass der Sänger um noch weitere Schläge bitte, ist sehr unwahrscheinlich. Dass der Text korrumpiert ist, ist heute ziemlich allgemein anerkannt, eine plausible Konjektur aber noch nicht vorgeschlagen. 6 Auch hier lassen sich die einzelnen Worte übersetzen, geben aber im Zusammenhang keinen Sinn. »Herabgestürzt (II Reg 9<sup>33</sup>) wurden an den (oder: in die Gewalt der) Felsen ihre Richter, und hörten, dass meine Worte lieblich sind«. Andere (Sym.) verstehn die Perfekta von der Zukunft, wieder andere als Wunsch. Unter Vergleichung von 137<sup>9</sup> liegt es nahe, an ein über Babel hereinbrechendes Strafgericht zu denken, das der Dichter verkündet, wobei dann  $\text{נִשְׁמָרְתִּי}$  als perf. proph. zu nehmen wäre. Aber dabei lässt sich 6 b in keiner Weise befriedigend erklären. Wenn den Feinden eben verkündet ist, dass ihre Richter von den Felsen gestürzt werden sollen, so kann ihnen doch nicht wohl zugemutet werden, solche Worte als »liebliche« anzuhören. Auch die Erwähnung der »Richter« ist auffallend. Endlich erwartet man nach v. 7 hier nicht von einem tragischen Geschick der Feinde, sondern von einem solchen der Israeliten zu hören. Der Vers kann nach alle diesem so wie er lautet nicht vom Dichter herrühren. Die verschiedenen verzweifelten Versuche, auf irgend eine Weise einen Sinu herauszuklauben, können ihrem Schicksal überlassen bleiben. 7 Lucian und Syr. haben für  $\text{עֲצָמֵינוּ תַּבְּסֹטֵם אֲנִיִּם}$ , was besser zu v. 6 passen würde; man hätte an die Gebeine der von den Felsen Herabgestürzten zu denken. Aber jene Lesart ist augenscheinlich nur der Versuch, einen Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 6 herzustellen. Bei der Texteslesart, die durch LXX Aq. Sym. Qu. Hier. Targ. bestätigt wird, ist an die Gebeine erschlagener Israeliten zu denken, die wie Schollen auf einem gepflügten Ackerfeld liegen. Dabei erklärt sich der Ausdruck »unsere Gebeine« auf natürliche Weise nur, wenn die Gemeinde redet. Die Hoffnung auf Auferstehung, die Hgstbg. und Del. hier direkt oder als Bild des Siegens



- <sup>8</sup> Denn auf dich, Jahve Herr, sind meine Augen gerichtet;  
bei dir suche ich Schutz, vergiess mein Leben nicht.  
<sup>9</sup> Behüte mich vor der Schlinge derer, die mir nachstellen,  
und den Fallstricken der Übeltäter.  
<sup>10</sup> Möchten die Gottlosen in ihre eigenen Netze fallen allzumal,  
bis ich vorübergehe.

142. Gebet um Errettung aus grosser Not.

<sup>1</sup>Maskil von David, als er in der Höhle war, ein Gebet.

<sup>2</sup>Ich schreie mit meiner Stimme zu Jahve,  
ich flehe mit meiner Stimme zu Jahve.

trotz des Erliegens ausgesprochen finden, widerspricht dem Wortlaut vollständig, und das ähnliche Bild 129<sup>3</sup> zeigt, dass es sich um Israels Leiden handelt. — Die ersten Worte wären buchstäblich zu übersetzen: »Wie einer, der in der Erde (dem Erdboden) furcht und spaltet«. פָּחַד, eigentlich »zerteilen«, bezeichnet in allen semitischen Dialekten das Pflügen, vgl. פָּחַד *Fellah* der Bauer; danach Hier. nach Sym. *sicut agricola cum scindit terram*. — Zu פָּחַד פָּחַד vgl. Jes 514 Prv 112. Die Gebeine liegen für die Scheol zum Frasse da. Das Targ. setzt das Grab dafür ein; beide Begriffe gehn vielfach in einander über. Übrigens deutet der Ausdruck an, dass die Gebeine unbeerdigt daliegen. **8** Worauf sich die mit פָּחַד eingeleitete Begründung bezieht, bleibt wieder unklar, was aber damit zusammenhängen mag, dass die vorhergehenden Verse nicht mehr verständlich sind. Die Bedeutung »aber« oder »jedoch« kann פָּחַד nicht haben. — Zu 8a vgl. 25<sup>15</sup> und den Personennamen פָּחַד־יָמִי. — פָּחַד ist Jussiv, verkürzt aus פָּחַדְתָּ (פָּחַד). Die Bedeutung ist wohl nicht *ne evacues* (so die Alten), d. i. *ne praesidio tuo nudatam destituas animam meam*, sondern wie Gen 24<sup>20</sup> »ausgiessen«. Der Tropus erklärt sich aus der Zusammenfassung des Lebens (der Seele) mit dem Blut, vgl. Jes 53<sup>12</sup> Lev 17<sup>11. 14</sup>. **9** פָּחַד לִי übersetzen LXX Hier. (*de manibus*) *laquei, quod posuerunt mihi*. Aber nach sonstigem Sprachgebrauch (z. B.: Jes 29<sup>21</sup>) bedeutet schon פָּחַד für sich (ohne פָּחַד) Schlingen legen; man wird daher פָּחַד als virtuellen Genetiv anzusehn haben: *de manibus eorum qui insidias tendunt mihi* (Del.). — Vor פָּחַד, auch JSir 32<sup>20</sup>, sonst פָּחַד־יָמִי, wirkt פָּחַד fort. **10** Das Suffix in פָּחַד־יָמִי wird distributiv zu fassen sein, Sym. *εἰς τὰ δίκτυα ἐαυτῶν*; zum Gedanken vgl. 7<sup>16</sup>. Theodoret bezieht es auf Gott, vgl. Hier. *incident in rete eius*. — פָּחַד־יָמִי ziehn Sym. Hier. Syr. richtig zu 9a. — פָּחַד, nämlich ungefährdet an den Netzen. Theodoret deutet es unrichtig auf das Lebensende.

142

Auch diesen Psalm deutet Theodor ebenso wie den vorhergehenden und den folgenden auf das Volk in Babel, das Gott um Aufhören seiner Leiden anfleht. Die Verwandtschaft des Inhalts mit dem von 141 zeigt, dass seine Deutung vermutlich das Richtige trifft. Israel schmachtet im Kerker wie Jes 42<sup>7</sup>, ist im tiefsten Elend, ohne Helfer und ohne Zuflucht. Es wendet sich im Gebet an Jahve, der ihm allein helfen kann und sein einziger Besitz auf dieser Erde ist. Ihn hofft es einst noch preisen zu können und zugleich spricht es die Erwartung aus, dass seine Rettung für andere der Anlass sein werde, sich mit ihm im Preise Jahves zu vereinen.

Die jetzige Überschrift, in der die Höhle schlechthin wohl die von Adullam ISam 22<sup>1</sup> sein soll, wird entstanden sein durch Missverständnis des פָּחַד־יָמִי v. 8.

Metrum: v. 2. 3. 4 ab. 5cd. 6 ab Doppeldreier; v. 6c Dreier; 4cd. 5ab. 8 Fünfer; v. 7 ein Doppelvierer, der hier vielleicht nicht ursprünglich ist.

**2** Über das zweite Subjekt פָּחַד־יָמִי neben פָּחַד־יָמִי vgl. zu 35. Das Schreien ist nicht ein bloss innerliches; der Sänger betet laut. **3** Über אֲשַׁפֵּךְ שִׁיחֵי vgl. zu 102<sup>1</sup>. **4** הִתְעַשָּׂה wie 77<sup>4</sup>. Die drei ersten Worte des Verses zieht Hupf. richtig noch zu v. 3; sie geben

- <sup>3</sup> Ich ergiesse vor ihm meine Klage,  
meine Not trage ich ihm vor,  
<sup>4</sup> Während mein Geist sich in mir umflort;  
und du, du kennst meinen Lauf!  
Auf dem Pfade, den ich gehe,  
haben sie mir eine Schlinge gelegt.  
<sup>5</sup> Ich' blicke nach rechts und schaue —  
da habe ich keinen, der [mich] anerkennt;  
Mir ist die Flucht abgeschnitten,  
niemand, der nach mir fragt.  
<sup>6</sup> Ich schreie zu dir, Jahve;  
ich sage: Du bist meine Zuflucht,  
Mein Teil im Lande der Lebenden.  
<sup>7</sup> Merke auf meine Klage, denn ich bin gar schwach;  
errette mich von meinen Verfolgern, denn sie sind mir zu stark.  
<sup>8</sup> Führe mich aus dem Kerker,  
um deinen Namen zu preisen.  
Mich werden Gerechte umringen,  
wenn du mir wohltest.

die Lage oder Stimmung an, aus der das Gebet fließt. Andere (vgl. Luther) halten sie für einen Vordersatz mit 4b als Nachsatz (durch ך eingeführt). — יָרִיבֵי sprachten LXX Aq. Syr. יָרִיבֵי aus, Sym. Hier. Targ. als Singular. Gemeint ist wohl nicht, wie Theodoret und Bar Hebr. meinen, der sittliche Wandel, auf den der Sänger sich beriefe, sondern, wie das Folgende zeigt, der traurige Lebensweg, auf dem er wandeln muss, sein Schicksal, vgl. Jer 12<sup>1</sup> יָרִיבֵי. Der Sänger beruft sich zur Begründung des 4a gebrauchten Ausdrucks וְיָרִיבֵי darauf, dass Jahve es wohl wisse, wie traurig sein Schicksal ist, vgl. 69<sup>20</sup>. — Das Piel יָרִיבֵי gegenüber dem Qal 143<sup>8</sup> bezeichnet das regelmässige Gehn, das Tun und Treiben. 5 יָרִיבֵי muss neben יָרִיבֵי als imperat. angesehen werden; so Hier. Wegen der Schreibung (statt יָרִיבֵי) vgl. G-K 53m. Angeredet ist daun Jahve oder jeder teilnehmende Zuhörer. Die übrigen alten Übersetzungen (LXX Syr. Targ.) drücken die erste Person aus (κατενόουν), indem sie יָרִיבֵי als inf. abs. ansahn und יָרִיבֵי ansprachen. Es ist natürlicher, dass der Sänger in der Not selbst um sich blickt, als dass er andere auffordert, es zu tun. Auch die Kopula in יָרִיבֵי spricht für diese Auffassung, da das ך nach dem Imperat. überflüssig wäre. Über den inf. abs. im Anfang der Rede vgl. G-K 113ff. — Zur Rechten steht der παραστάτης 1105 1215. — יָרִיבֵי d. i. der mich als den Seinen anerkennt und mir daher beisteht, vgl. Rt 2<sup>10.19</sup>. Sym. καὶ οὐδεὶς ἦν ἐμοὶ βοηθός. — יָרִיבֵי wollen mehrere Ausleger nicht von יָרִיבֵי abhängig sein lassen, sondern mit יָרִיבֵי verbinden: »keinen Suchenden hat meine Seele«; LXX Hier. haben non est qui quaerat animam meam, vgl. II Sam 11<sup>3</sup>. Bar Hebr. erläutert: kein König und kein Richter, der mich retten könnte, wie in früheren Zeiten. 6 Weil der Sänger keinen Helfer unter den Menschen findet, wendet er sich an Gott. יָרִיבֵי und יָרִיבֵי sind betont. — Zu 6c vgl. 165 73<sup>26</sup> 119<sup>57</sup>. Israel hat auf dieser Erde nichts anderes als seinen Gott, auf den es sich stützen und verlassen kann. 8 יָרִיבֵי, nur hier im Psalter, als »allgemeine« Bezeichnung der Not zu fassen, liegt weder hier noch Jes 42<sup>7</sup> ein Grund vor; es ist Babel, der Aufenthaltsort der gefangenen Israeliten gemeint; so Bar Hebr. — יָרִיבֵי dient wie v. 5 einfach zur Umschreibung des Pronomens. יָרִיבֵי übersetzt Sym. στεφανώσονται, vgl. Targ. propter me facient tibi coronam laudis iusti; so auch Raschi. Dagegen Aben Esra, dem Delitzsch folgt: propter me gloriabuntur pii ac si corona regis esset in capite eorum. Aber diese Bedeutung (Denom. von יָרִיבֵי) lässt sich nicht nachweisen; auch wäre der Ausdruck geziert. LXX Aq. Hier. me expectant iusti; jedoch wird nur das Piel mit ך in dieser Bedeutung gebraucht, Job 36<sup>2</sup>. Wellh. will das Wort als Piel aussprechen. Das Hifil hat sonst die Bedeutung »umkreisen« Hab 1<sup>4</sup>, oder »umfassen« Prv 14<sup>18</sup>. Im feindlichen

143. *Bussgebet.*<sup>1</sup>Ein Psalm; von David.

Jahve, höre mein Gebet,  
 horch auf mein Flehn;

In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit;

<sup>2</sup>Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,  
 denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.

<sup>3</sup>Denn der Feind verfolgt meine Seele,  
 hat mein Leben zu Boden geschlagen,  
 Hat mich in Finsternis versetzt  
 wie längst Verstorbene.

Sinn wird es mit בָּז konstruiert; die Konstruktion mit אֲנִי (im freundlichen Sinn) nur hier. Richtig hat Luther das Wort so verstanden. Der Gedanke bildet einen messianischen Ausblick und Abschluss. Das gerettete Israel wird der Mittelpunkt werden, um den sich Gerechte scharen, um mit ihm vereint Jahve zu preisen; vgl. Ps 22 JSir 50<sup>12</sup>. »Gerechte« werden die künftigen Bekenner Jahves proleptisch genannt. — כִּי הַגּוֹל עָלַי bedeutet nicht *cum retribuieris mihi* (LXX Aq. Hier.), sondern *ὅτι ἐπεργετήσης με* (Sym.), vgl. 136. Das Imperfekt deutet an, dass das Wohltun auch nach der Errettung aus der jetzigen Gefahr noch andauern wird (Olsh.).

## 143

Der Inhalt des Psalms setzt ähnliche, wenn auch spätere Verhältnisse voraus wie 142. Der betende Knecht Jahves v. 2. 12 ist ebenso wie 116<sup>6</sup> 86<sup>16</sup> Israel, das verfolgte, zermalmte, im Dunkel des Kerkers schmachtende, das aber, wiewohl es den Toten gleicht, bittend, sehnd und hoffend nach seinem Gott ausschaut, der in früheren Zeiten so Grosses für sein Volk tat. Wegen des in v. 2 ausgesprochenen Gedankens, dass Israels Sünde die Strafe verdient habe, ist der Psalm unter die sieben Busspsalmen aufgenommen. — Die LXX fügen zu לִירֵד hinzu *ὅτι αὐτὸν ὁ υἱὸς καταδύωσεν*. Dass aber der Psalm später als die Klagelieder ist, zeigt die Entlehnung in v. 3. Auch Stellen aus den Psalmen hat der Dichter vielfach in sein Lied verwebt. Es wird den Nöten der späteren nachexilischen Zeit entstammen.

Metrum: Der Hauptsache nach (v. 1 a. b. 2. 3 a. b. 4. 5 b. c. 6. 7 c. d. 8 c. d) Doppelreier; dafür zum Schluss 12 b ein Sechser; v. 1 c. 5 a. 12 a Dreier; v. 3 c. d. 7 a. b. 8 a. b. 9. 10 Fünfer. Der auffallende Doppelvierer v. 11 ist gewiss so nicht ursprünglich. Streiche יהוה und vielleicht בַּדְּקָתֶךָ.

1 Bei der Bitte um Erhörung beruft sich der Sänger nicht auf die eigne Gerechtigkeit, denn er weiss, dass kein lebendes Wesen vor Gott gerecht ist v. 2, vgl. Job 9<sup>2</sup> 15<sup>15</sup>; das Motiv der Erhörung, das er für sich in Anspruch nimmt, ist vielmehr Jahves Gerechtigkeit und Treue. Die Gerechtigkeit kann aber wegen v. 2 b nicht diejenige Eigenschaft sein, vermöge dereu Jahve dem Menschen nach seinem Tun vergilt; vielmehr liegt die Norm für dieselbe in Jahve selbst. Er ist gerecht, indem er die von ihm in der Welt gesetzte sittliche Ordnung aufrecht erhält. Dazu gehört aber, dass er, wie er verheissen hat, die Seinen nicht von den gottlosen Frevlern unterdrückt werden lässt. Die Gerechtigkeit ist also Synonym von Treue. Übrigens schleppt בַּדְּקָתֶךָ unangenehm nach, und das Versglied ist metrisch reichlich lang. Vielleicht ist von בַּדְּקָתֶךָ und בַּאֲמִיתֶךָ eine Variante. Der Syrer las für letzteres בַּאֲמִיתֶךָ. 2 Der Sänger bittet, nicht nach den Normen des strengen Rechts behandelt zu werden, weil er weiss, dass er dann keine Aussicht auf Befreiung hätte; nur auf die Gnade, welche die Sünden vergibt und ihre Folgen aufhebt, kann er hoffen, vgl. 51<sup>11</sup>. — יִצְדַּק übersetzen LXX Hier. *justificabitur*, d. h. niemand kann freigesprochen werden, wenn Jahve ihn vor Gericht zieht. Einfacher ist es, das Wort hier in materieller Bedeutung zu nehmen wie Job 4<sup>17</sup>,



- <sup>4</sup>So verschmachtet in mir mein Geist,  
 mein Herz erstarrt mir im Innern.  
<sup>5</sup>Ich gedenke der früheren Tage,  
 Sinne nach über alle deine Taten,  
 über deiner Hände Werke denke ich nach.
- <sup>6</sup>Ich breite meine Hände zu dir aus;  
 meine Seele [dürstet] nach dir wie lechzendes Land. Sela.  
<sup>7</sup>Erhöre mich eilend, Jahve;  
 mein Geist verschmachtet;  
 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,  
 dass ich nicht gleiche denen, die in's Grab gesunken.  
<sup>8</sup>Lass mich in der Frühe deine Gnade hören,  
 denn auf dich vertraue ich.
- Tu mir kund den Weg, den ich gehn soll,  
 denn zu dir erhebe ich meine Seele.  
<sup>9</sup>Errette mich von meinen Feinden, Jahve,  
 auf dich 'warte' ich.

so Syr. 3 Die Bitte wird begründet, indem ihr Anlass genannt wird. 3a. b ist eine Nachbildung von 76. —  $\gamma$   $\text{לֹא־יָרַד}$  ist eine Breviloquenz für: er hat mich zu Boden geworfen und zermalmt. — 3c. d ist eine Entlehnung aus Thr 36, vgl. Ps 887. Die Finsternis kann wegen der vielen Entlehnungen des Psalms nicht wie 1428 das Exil bezeichnen, wohl aber eine ähnliche Zeit der Not; der Ausdruck ist durch das folgende Bild veranlasst. Israel sitzt in der Finsternis des Unglücks gleichsam lebendig begraben. —  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  versteht Syr. als ewig Tote, d. h. solche, die auf keine Auferstehung zu hoffen haben; Hier. *quasi mortuos antiquos*, d. h. die längst Verstorbenen. Bei diesen schwindet auch das Andenken an sie dahin, 886. Der Wunsch der Feinde 835 scheint in Erfüllung gegangen zu sein. Die Übersetzung der LXX  $\omega\varsigma \nuεκρο\iota \alpha\lambda\omega\nu\omicron\varsigma$ , vgl. Luther, beruht auf dem nachbibl. Sprachgebrauch von  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  und gibt einen matten Sinn. — 4a Eine Entlehnung aus 774, vgl. 1424. 5 In der fast verzweifelten Stimmung hat der Sänger sich dazu aufgerafft, sich der früheren Taten Jahves für Israel zu erinnern. Diese Erinnerung ist freilich eine wehmütige, weil der Kontrast mit der Gegenwart ein zu grosser ist; sie dient aber doch auch dazu, vor Verzweiflung zu bewahren und die Hoffnung aufs neue zu beleben. Die Ausdrücke berühren sich mehrfach eng mit 776. 12. 13, und scheinen von dort entlehnt zu sein.  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  geben alle Alten (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) durch den Plural wieder, ebenso  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$ . 6 Der Sänger breitet in dieser Stimmung betend seine Hände nach oben aus, um die erbetene Gabe entgegenzunehmen. — Das Bild in 6b dasselbe wie 632, und wohl ebenfalls eine Entlehnung. —  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  verbinden Aq. Hier. (*quasi terra sitiens ad te*) mit  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$ ; vgl. Jo 120. Da aber  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  nicht mit  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  konstruiert wird, so ist es vermutlich eng mit  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  zu verbinden, wobei dann ein Verb wie  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  dem Sinne nach zu ergänzen ist; vgl. 632 423. 7 Die Bitte aus v. 1 wird mit  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  wieder aufgenommen. Der Vers ist zusammengesetzt aus 279 843 281.  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  übersetzen die Verss. durch das Futur (*et comparabor*). An der Grundstelle 281, von wo das Wort entlehnt ist, ist es als zweites Verb abhängig von einem vorhergehenden  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$ , wonach Luther auch 1437 übersetzt. Aber dies Wort dürfte nicht fehlen. In der Nachbildung 1437 wird das Perfekt die Folge bezeichnen, die eintreten würde, falls Jahve sein Antlitz verbergen wollte. 8 Zu  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  vgl. 9014. — Das Bild in 8c besagt schwerlich nur dies, dass Jahve dem Sänger die (physischen) Mittel angeben wolle, wie er dem Unglück entgehn kann, sondern es handelt sich um die Anleitung zum sittlichen Wandel, der die Vorbedingung der Rettung ist, vgl. v. 10a und 328. 9  $\text{יְיָ עֲלֵינוּ}$  erklärt Qimchi: *apud te occultavi* i. e. *clamavi ad te in occulto et abscondite ab hominibus*; jedoch ist solche Breviloquenz auch im Hebräischen nicht möglich. Andere: »Zu dir berge ich [mich]«,

<sup>10</sup>Lehre mich deinen Willen tun,  
denn du bist mein Gott;  
Dein guter Geist führe mich  
auf ebener 'Bahn'.

<sup>11</sup>Um deines Namens willen, Jahve, schenke mir das Leben;  
nach deiner Gerechtigkeit führ' mich heraus aus der Not.

<sup>12</sup>Und durch deine Gnade mach' meine Feinde verstummen,  
Und mache zu nichte alle Bedränger meiner Seele, denn ich bin dein Knecht.

144. *Israels Sieg über die Feinde. Segen in Haus und Feld.*

<sup>1</sup> Von David.

Gepriesen sei Jahve, mein Hort,  
Der meine Hände zum Kampf unterweist,  
meine Fäuste zum Krieg.

ein Sinn, den Hier. (*a te protectus sum*) durch die passive Aussprache יהיִצִּיִּק zu gewinnen suchte. Auch so würde der Ausdruck noch auffallend bleiben. LXX προς σε κατέφυγον, woraus man auf eine Vorlage יִצִּיִּק (Jes 10<sup>3</sup>) oder יהיִצִּיִּק geschlossen hat. Letzteres findet sich wirklich in der hebr. Handsch. Kennicott 224; jedoch wird יִצִּיִּק sonst immer mit צ, nie mit צִּיִּק konstruiert. Auch ist es zweifelhaft, ob LXX wirklich יהיִצִּיִּק gelesen haben, denn auch Jos 10<sup>27</sup> geben sie יִצִּיִּק, ein Synonym von יִצִּיִּק, mit καταφυγείν wieder. Der Dichter schrieb vermutlich יהיִצִּיִּק Jes 8<sup>17</sup>. Das ה konnte in der althebr. Schrift durch unrichtige Stellung eines Striches leicht zu ו verderben. **10** Wiederum (vgl. v. 8) bittet der Sänger um Anweisung zum sittlichen Wandel, um der in v. 9 erbetenen Errettung würdig zu sein. Als Organ dieser Anweisung erscheint Jahves guter Geist. Dieser zeigte nach Neh 9<sup>20</sup> den Israeliten den rechten Weg in der Wüste; im Psalm ist dieser Gedanke vergeistigt. — In יהיִצִּיִּק steht das Attribut gegen die Regel ohne Artikel, vgl. G-K 126z; eigentlich: dein Geist, ein guter. — Für בַּיָּשָׁרִים haben LXX ἐν ἰγῆ (aber gute Hss. γῆ) ἐνθετά, Sym. Hier. *in terra recta*, vgl. Dtn 44<sup>3</sup> Jer 48<sup>21</sup>. Die Leitung in ebenem Lando würde nur die Bewahrung vor äusseren Lebenshemmnissen bedeuten können, vgl. 26<sup>12</sup>; jedoch führt das Parallelglied 10a auf etwas Tieferes. Wahrscheinlich ist mit Hupf. nach 27<sup>11</sup> zu lesen יהיִצִּיִּק בַּיָּשָׁרִים; so 20 hebr. Hss. und das Targ. in einer Rezension; vgl. Luther. Syr. hat *in terra viventium* nach 142<sup>6</sup>. **11** Dass die Bewahrung vor dem Tode im bildlichen Sinne zu verstehn ist, zeigt das Parallelglied 11b, vgl. 138<sup>7</sup> al. — Die Gerechtigkeit wie v. 1. **12** Weil Israel Jahves Knecht ist, hat es Anspruch auf seinen Schutz, vgl. 86<sup>16</sup> 116<sup>16</sup>.

144

Eine mosaikartige Zusammenstellung von Bestandteilen aus Ps 18. 8. 33. 104 und einem sonst nicht erhaltenen Liede. Der Psalm beginnt mit einem demütigen Dank an Jahve für die Unterwerfung feindlicher Völker. Diese Unterwerfung ist freilich tatsächlich noch nicht vollzogen oder jedenfalls nicht vollendet, sondern wird nur mit Sicherheit erhofft. Möge Jahve in seiner Majestät erscheinen und das, wofür Israel schon jetzt dankt, zur Wirklichkeit machen, indem er sein Volk den Feinden entreisst und ihm eine reich gesegnete Zukunft schenkt.

Ein von Agellius bei Rosenmüller angeführter griechischer Schriftsteller (nach Vergleichung mit Bar Hebr. ist es Theod. v. Mops.) bemerkt über die Veranlassung des Psalms: Ὡς ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων τοῦτον τὸν ψαλμὸν φθέγγεται ὁ μακάριος Λαυρεῖθ, νενικηκότων μὲν καὶ ἄπαξ καὶ δις καὶ πολλάκις τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς· αἰτούντων δὲ τὴν τελείαν ἀπαλλαγὴν. Dagegen bezieht Theodoret den Psalm auf die Kämpfe der aus dem Exil Zurückgekehrten mit den benachbarten Völkern. Wegen der vielen Entlehnungen gehört er jedenfalls einer sehr späten Zeit an. Nur die Verse 12—15 sind

- <sup>2</sup>Jahve ist' meine Huld (?) und meine Burg,  
meine Veste und der Retter mein,  
Mein Schild, auf den ich vertraue,  
der mir 'Völker' unterwirft.
- <sup>3</sup>Jahve, was ist der Mensch, dass du ihn kennst,  
der Sterbliche, dass du sein achtest!
- <sup>4</sup>Der Mensch gleicht einem Hauch,  
seine Tage sind wie ein fliehender Schatten.
- <sup>5</sup>Jahve, neige deinen Himmel und fahr herab,  
taste die Berge an, dass sie rauchen.

durchaus eigenartig; aber gewiss hat sie der Schriftsteller nicht geschaffen, der bis v. 11 überall wörtlich von älteren Vorlagen abhängig ist. Sie werden daher als Bruchstück eines früheren Liedes anzusehn sein, das der Verf. von Ps 144 lose an seine übrigen Zitate angereiht hat; s. darüber zu v. 12. Dass auch diese Verse nicht der vorexilischen Zeit angehören, zeigen die starken Aramaismen und der Gebrauch eines persischen Worts in v. 13.

LXX geben dem Psalm die Überschrift *Τῷ Δαυίδ, πρὸς τὸν Γολιάδ*, und ebenso deutet ihn das Targum zu v. 11. In der Tat machen die Verse 1—11, vgl. besonders v. 1, 2, den Eindruck, als ob hier ein Haupt der Nation spricht. Aber v. 12—15 ist das Volk selbst das redende Subjekt, und es ist kaum wahrscheinlich, dass es sich nach der Meinung des Verfassers im ersten Teil des Psalms um ein anderes Subjekt handeln sollte. Daher wird es sich auch hier um den Dank, die Bitten und die Hoffnungen der von den Feinden bedrängten Nation handeln; vgl. v. 7 Ende.

Metrum: v. 1—11 Doppeldreier; 1a. 7a Dreier; 7b Sechser; v. 12—15 Doppelvierer.

1. 2 In Worten, die fast ausnahmslos aus Ps 18 entnommen sind, preist Israel seinen Gott, der es im Kriege unterweist, ihm ein fester Hort ist und feindliche Völker ihm unterwirft. v. 1 aus 1847. 35; v. 2 aus 183. Zu Anfang von v. 2, wo syntaktisch das Subjekt und metrisch eine Hebung fehlt, wird aus 183 einzusetzen sein. —  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  erklären Qimchi und Neuere für eine Verkürzung aus  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  5911, vgl. Jon 29. Immerhin ist der Ausdruck auffallend. In der Grundstelle 183 steht statt dessen  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , wonach Krochmal, Graetz, Cheyne  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  »meine Festung« emendieren wollen; aber diese Bedeutung hat das Wort nur im Syr. und Arab., nicht im Hebr. Eher könnte man mit Dyscr. nach 182  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  »meine Stärke« lesen, wenn nur die Schriftzüge nicht zu abweichend wären. —  $\text{לִי יְהוָה יִצְחָק}$ , worin das  $\text{לִי}$  pleonastisch ist, stammt aus der Rezension II Sam 22. Ebenso ist  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , wofür es 1848 heisst  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , aus der Rezension des Samuelistextes (2248)  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  abgewandelt. Das Verb  $\text{יָצַח}$  findet sich noch Jes 451, wo es auf die Völker angewandt wird, die Cyrus unterworfen werden sollen. Aq. übersetzt im Psalm  $\text{יָצַח}$ , d. i. nach Field  $\acute{o}$  *σιρώσας*. Jedenfalls bezeichnet das Wort eine gewaltsame Unterwerfung; die Herrschaft Davids oder eines andern israelitischen Königs über sein Volk könnte mit ihm nicht ausgedrückt sein. Danach kann nun auch  $\text{יָצַח}$  nicht das israelitische Volk bezeichnen, wie freilich LXX (*τὸν λαόν μου*) es gefasst haben. Aq. Hier. Syr. Targ. übersetzen *populos*, und viele hebr. Hss. lesen  $\text{יָצַח}$  wie in der Vorlage 1848. Wahrscheinlich ist  $\text{יָצַח}$  nur eine graphische Abkürzung wie I Sam 2038, vgl. aber ZDMG 47 S. 102. Jedenfalls gibt nur der Plural im Zusammenhang einen befriedigenden Sinn; es handelt sich um feindliche Völker, für deren Unterwerfung Israel seinem Gott dankt. Nach v. 5ff. kann aber diese Unterwerfung nicht schon tatsächlich vollzogen sein, sondern sie gehört erst der Zukunft an. Der Dank gilt also dem, was Jahve in der Zukunft für sein Volk getan haben wird. 3. 4 Mit einem weiteren Zitat aus zwei anderen Psalmen (85 und 396. 7) gibt der Sänger seiner dankbaren Verwunderung darüber Ausdruck, dass Jahve sich des hinfälligen Menschen in solch gnädiger Weise annimmt. 5ff. Vom Lob und Preis Jahves wendet der Sänger sich nunmehr der Bitte zu. Das



<sup>6</sup>Schleudere einen Blitz und zerstreue sie,  
 sende deine Pfeile und schrecke sie.

<sup>7</sup>Streck deine Hand aus der Höhe,  
 Reiss mich heraus und rette mich aus grossen Wassern, aus der Hand  
 [der Fremden,

<sup>8</sup>Deren Mund Falschheit redet,  
 und deren Rechte eine Lügen-Rechte.

<sup>9</sup>Gott, ein neues Lied will ich dir singen,  
 auf zehnsaitiger Harfe will ich dir spielen,

<sup>10</sup>Der den Königen Sieg verleiht,  
 der David, seinen Knecht, herausriss.

Dem bösen Schwert <sup>11</sup>entreiss mich  
 und rette mich aus der Hand der Fremden,

Deren Mund Falschheit redet,  
 und deren Rechte eine Lügen-Rechte,

was 1810 als gnädige Tat Jahves gefeiert wurde, erscheint hier als Bitte. Der Dichter will sagen: erscheine auch jetzt wieder in einer Theophanie, in der du einst David, deinen Knecht, aus höchster Not befreit hast. — 5b aus 104:2b. 6 Ein Zitat aus 1815 wie v. 7 aus 1817. Statt  $\text{קִדְדָה}$  lesen alle alten Übersetzer und mehrere hebr. Handschriften den Singular  $\text{קִדְדָה}$ ; der Plural ist der göttlichen Majestät weniger angemessen. —  $\text{קִדְדָה}$  findet sich in der im Aramäischen üblichen Bedeutung »herausreissen« nur hier und v. 11, JSir 512; im Hebr. heisst es sonst: [den Mund] aufreissen 22:14 al. — Das Bild von den grossen Wassern erklärt der Dichter als »Fremde« (vgl. 1845. 46), d. i. fremde Völker, die Israel überfluten; es sind dieselben wie die  $[\text{עַל־הַיָּם}]$  v. 2. 8 Die heidnischen Feinde der Gemeinde werden als falsch und meineidig geschildert. Die konkreten Vorhältnisse, auf welche sich diese Anklagen beziehen, werden sich schwerlich nachweisen lassen. — 8b erklärt schon Raschi richtig vom falschen Schwören. Die Rechte wird beim Schwur erhoben; im Arabischen bedeutet *jamin* geradezu »Eid«. 9 Für die mit Sicherheit erwartete Rettung verspricht der Sänger schon jetzt seinen Dank, wobei er die Worte aus 33:2. 3 entlehnt. 10 Ein Anklang an 1851. Bei den Königen in der Mehrzahl denkt Theodoret an die früheren israelitischen Könige, wofür das Parallelglied zu sprechen scheint. Möglicherweise aber spricht der Dichter von den Königen der Erde insgesamt; der allgemein gehaltene Ausdruck  $\text{לְמַלְכֵי־אֲרֶצְיָה}$  macht letzteres wieder wahrscheinlicher. — Das Partizip  $\text{לְמַלְכֵי־אֲרֶצְיָה}$  geht jedenfalls auf die Vergangenheit, vgl. 81:11. Der Gott, der David errettet hat, wird auch Davids Volk in allen Zeiten helfen. Stade meint, mit David sei der zukünftige Messias gemeint (Ez 34:23f. Hos 35). — LXX im Cod. Vat. ziehn  $\text{קִדְדָה}$  zu  $\text{קִדְדָה}$  v. 11, wie das Metrum zeigt, mit Recht. 12—15 Der Zusammenhang dieser Verso mit dem Vorhergehenden ist streitig. LXX verwandeln das Suffix der ersten Person (in  $\text{קִדְדָה}$  u. s. w.) überall in das der dritten ( $\text{ὁὐ οἱ υἱοὶ}$  u. s. w.), so dass hier die glückliche äussere Lage der Feinde Israels geschildert sein würde, in Gegensatz zu welcher der noch höhere geistige Segen Israels v. 15b angedeutet wäre. Aber diese Änderung der Suffixa ist augenscheinlich völlig willkürlich. Auch die Annahme, dass die Feinde selbst, die sich mit ihrer glücklichen Lage brüsteten, hier redend eingeführt wären (»wir, deren Söhne u. s. w.«), ist sehr gezwungen. Aq. Sym. Qu. Hier. übersetzen: *ut sint filii nostri*. Sie fassten  $\text{קִדְדָה}$  im Sinne von  $[\text{קִדְדָה}]$   $\text{קִדְדָה}$ , vgl. Dtn 440, und liessen das Ganze abhängig sein von  $\text{קִדְדָה}$  v. 11, so dass die folgenden Verse das Ziel der Errettung schildern. Dies wird in der Tat die Meinung des Dichters sein, der den Psalm aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt hat. Er bittet um Errettung von den Feinden, damit der v. 12 ff. geschilderte glückliche Zustand eintreffen möge. Aber freilich lässt sich nicht leugnen, dass die Verbindung eine sehr harte ist. Sie erklärt sich genügend nur bei der Annahme, dass jene Schilderung ursprünglich nicht dem Verfasser von Ps 144 selbst angehört, sondern wie die übrigen

- <sup>12</sup>Auf dass unsere Söhne einer wohlgezogenen Pflanzung gleichen in ihrer Jugend,  
unsere Töchter gemeisselten Ecksäulen wie an einem Tempel;  
<sup>13</sup>Unsere Speicher voll, spendend Art um Art,  
unsere Schafe Tausende bringend, verzehntausendfach auf unsren Triften;  
<sup>14</sup>Unsere Rinder beladen; keine Bresche und kein Auswanderer,  
und kein Geschrei auf unsren Gassen.

Bestandteile des Psalms eine Entlehnung, und zwar diesmal aus einem uns nicht mehr erhaltenen Liede sind. Dies ursprüngliche Lied scheint eine Schilderung der glücklichen gegenwärtigen Verhältnisse der Gemeinde beabsichtigt zu haben; der Verfasser von Ps 144 hat sie durch das lose anknüpfende פֶּשֶׁחַ auf die erhoffte glückliche Zukunft bezogen. Der Inhalt der Verse erinnert an Ps 127. 128. Zuerst wird der Kindersegen genannt, dann der Reichtum an Getreide und Vieh, endlich der Segen des Friedens. 12 פֶּשֶׁחַ, nur hier, wird ungefähr dasselbe sein wie 128: פֶּשֶׁחַ יִרְחֹם; Targ. erklärt es als Palmenpflanzen. Ein ähnliches Bild zitiert Rosenm. aus Vergil Aen. IX, 674: *Abietibus iuvenes patriis et montibus aequos*. — פֶּשֶׁחַ verbinden LXX Hier. (*quasi plantatio crescens*) richtig mit נִשְׂרֵי, vgl. Jes 44<sup>14</sup> Jon 4<sup>10</sup>. Hierfür spricht das parallele מִדְּשֵׁבוֹתָ. Dagegen geht בְּנֵי יִשְׂרָאֵל auf die Söhne, nicht auf die Pflanzen. — וְיָהָא findet sich nur noch Zeh 9<sup>15</sup>, wo es die Ecken des Altars mit Einschluss der auslaufenden Hörner bezeichnet, an die das Opferblut kommt. In den Targumen wird das Wort für hebr. חֲזָזִים gebraucht, Aq. Sym. Hier. übersetzen: *quasi anguli*. Delitzsch denkt an das Schnitzwerk in den Ecken der Säle, das noch heute in Damaskus in jedem vornehmen Hause zu sehn ist. Aber der Vergleich der Töchter mit geschnitzten oder auch buntfarbigen »Ecken« oder »Winkeln« ist wenig natürlich; auch kommt das מִדְּשֵׁבוֹתָ הַיִּסְלָב bei dieser Auffassung nicht zu seinem Recht. Die Bedeutung »Ecksäulen« kann nach dem, wie das Wort Zeh 9<sup>15</sup> gebraucht ist, nicht beanstandet werden. Der Dichter mochte etwa Karyatiden in Ägypten gesehn haben. Auf den Schmuck heidnischer Tempel bezog schon Theodoret das Wort. — מִדְּשֵׁבוֹתָ הַיִּסְלָב ist ein Akkus. der näheren Bestimmung zu מִדְּשֵׁבוֹתָ, G-K 118q, und die Vergleichung ist eine verkürzte für: ausgehauen nach dem Vorbilde [der Ecksäulen] eines Tempels. 13 מִשְׁפָּחַי, Sing. מִשְׁפָּחָא\*, nur hier. LXX Syr. τὰ ταμεία αὐτῶν (ἡμῶν), Aq. αἱ ἀποθήκαι ἡμῶν, Hier. *promptuaria nostra*. Nach Wellh. steckt das aramäische *mázón*, »Speisevorrat«, in dem Wort. Es ist gleichbedeutend mit dem älteren מִשְׁפָּחָא. — Zu מִשְׁפָּחַי vgl. 140<sup>9</sup>; eigentlich: sie lassen hervorgehn; LXX ἐξερυγόμενα, Hier. nach Aq. *effluentia*. — 14 מִשְׁפָּחַי ist ein gewöhnliches aramäisches Wort, das z. B. von Onkelos Gen 12<sup>4</sup> für hebr. מִשְׁפָּחַי gebraucht wird. Nach Nöldeke ist es frühzeitig aus dem Persischen in das Aramäische rezipiert. Es bezeichnet die verschiedenen Arten des Getreides, welche die Speicher spenden. Alle Alten (LXX Aq. Syr. Hier.) übersetzen *ex hoc in illud*, als ob sie gelesen hätten מִשְׁפָּחַי מִשְׁפָּחַי; auch Targ. *ex anno in annum*, d. i. aus einem Jahr in das andere, scheint sich dem anzuschliessen. Die Konstruktion מִשְׁפָּחַי מִשְׁפָּחַי ist ähnlich wie 8<sup>48</sup> die Recepta. — מִשְׁפָּחַי und מִשְׁפָּחַי sind Denominative von מִשְׁפָּחַי und מִשְׁפָּחַי; ersteres übersetzen Aq. Sym., vgl. Hier. *γερόμενα ἐν χιλιάσι*, besser LXX (Targ.) *πολύτοκα*. Der Plural geht auf das Kollektiv מִשְׁפָּחַי. Vgl. zum Gedanken Dtn 28<sup>4</sup> 30<sup>9</sup>. — מִשְׁפָּחַי bezeichnet hier wohl nicht die Gassen des Stadt, auf denen freilich auch das Vieh getrieben wird, sondern die Triften, wie Job 5<sup>10</sup> 18<sup>17</sup>. Hier. *in competis nostris*, d. i. an den Kreuzwegen. 14 מִשְׁפָּחַי, sonst »Fürsten«, wie Raschi es auch hier verstehn will, geben alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) *tauri nostri* wieder, und so JSir 38<sup>25</sup>, also gleichbedeutend mit מִשְׁפָּחַי. Das Prädikat מִשְׁפָּחַי erklären die Neueren seit Bochart »trächtig« (mit Leibesfrucht beladen). מִשְׁפָּחַי wäre dann *epicōn* gebraucht wie מִשְׁפָּחַי Dtn 7<sup>13</sup>, vgl. G-K 122 e. Aber es wäre in diesem Fall doch natürlicher gewesen, wenn der Dichter מִשְׁפָּחַי gesagt hätte, vgl. v. 13. Auch darf man erwarten, dass er für die Rinder nicht wieder dasselbe Prädikat gebraucht hat wie für die Schafe. Endlich passt diese Aussage schlecht zum weiteren Inhalt von v. 14. LXX Aq. Sym.





- 6 ו Und von der Gewalt deiner furchtbaren Taten sagen sie;  
 und deine Grosstaten will ich erzählen.  
 7 ו Das Gedächtnis deiner grossen Güte strömen sie aus  
 und über deine Gerechtigkeit jubeln sie.  
 8 ו Gnädig und barmherzig ist Jahve,  
 langmütig und gross an Gnade.  
 9 ו Jahve ist gütig gegen alle,  
 und sein Erbarmen ergeht über alle seine Werke.  
 10 ו Dich sollen loben, Jahve, alle deine Werke,  
 und deine Heiligen dich preisen.  
 11 ו Sie sollen sagen von der Ehre deines Reichs  
 und reden von deiner Macht,  
 12 ו Um den Menschen seine Machttaten kund zu tun  
 und die herrliche Pracht seines Reichs.  
 13 ו Dein Reich ist ein Reich für alle Ewigkeiten,  
 und deine Herrschaft besteht in jedem Geschlecht und Geschlecht.  
 ו 'Jahve ist treu in allen seinen Worten  
 und gnädig in allen seinen Taten'.

anzusehn, vgl. Luther. LXX Syr. lasen statt dessen נִדְבָרֶיךָ, das sie zu v. 5a zogen, und יְגַבְּרֶיךָ. Das Metrum und der genau entsprechende Versbau von v. 6 und 11 sprechen für die Ursprünglichkeit dieser Lesart. In 5a ist כְּבוֹדֶיךָ vielleicht mit Syr. und einem ἄλλος bei Field zu streichen (aus v. 11. 12). 6 Das entbehrliche ו am Anfang des Verses ist der alphabetischen Anordnung zu Liebe gebraucht. Die furchtbaren Taten Jahves sind die Gerichte über seine Widersacher. — Bei נִדְבָרֶיךָ bezeugen LXX Theod. Syr. Targ. das Qere; Aq. Hier. das Kethib וְגַבְּרֶיךָ, vgl. z. B. I Chr 17 19. Das Qere will Übereinstimmung des Numerus mit dem Singularsuffix in מַשְׁבִּיחֶיךָ herstellen, die aber nicht notwendig ist, vgl. z. B. II Sam 22 23 II Reg 3 3 al. — Für מַשְׁבִּיחֶיךָ haben mehrere gute Hss. der LXX διηγέσονται, ebenso Targ.; Qu. Sex. *narrabimus*; Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. wie der massor. Text, für dessen Richtigkeit das Schlusswort von v. 5 spricht. In den abweichenden Übersetzungen kommt die richtige Erkenntnis zum Ausdruck, dass eine Mehrzahl (die Gemeinde) spricht. 7 ו betrachten bereits LXX (τοῦ πλῆθους) richtig als Substantiv = וּבִי wie Jes 63 7, nicht als Adjektiv. — יְבִיחֶיךָ nach 19 3. LXX ἐξομολογούνται, Hier. *loquuntur*. — יְבִיחֶיךָ sprachen Sym. Hier. (*iustitias tuas*) als Plural aus, wobei an die einzelnen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit zu denken ist; LXX Targ. wie der massor. Text. — נִדְבָרֶיךָ mit dem Akkus. wie 51 16 59 17. 8 Die bekannte zusammenfassende Charakteristik des Wesens Jahves aus Ex 34 6, vgl. Ps 86 15 103 3. 9 Der Dichter hat erkannt, dass Jahve nicht nur gegen sein Volk, sondern gegen die Gesamtheit (לְכָל) der lebenden Wesen gütig ist, vgl. v. 15. 16. LXX (τοῖς ὑπομένουσιν) sprachen aus לְכָל (von לְכָל); aber diese Bedeutung hat nur das Pilpel לְכָל (Mal 3 2), und nach dem Parallelismus haben sich nicht allein die Geduldigen der Güte Jahves zu erfreuen. 10 Die Imperfeka hier und v. 11 fassen die Alten (LXX Hier.) als Aufforderung, nicht als Aussage. 12 Der Dichter lässt hier die Anrede fallen und spricht von Jahve in der dritten Person. LXX Syr. Hier. haben τὴν δυναστείαν σου (Hier. *fortitudinis tuas*) und τῆς βασιλείας σου. — Lies des Metrums wegen אֱמֶנֶם ohne Artikel. 13 Dieser Vers findet sich in aram. Sprache Dan 3 33 4 31 wieder. Hitzig meint, der Dichter des Psalms habe ihn von dort entlehnt; nach dem zu Ps 1 angemarkten Kanon wird das Verhältnis gerade das umgekehrte sein. — Hinter v. 13 lesen LXX, und analog Syr. Hier., πιστός κύριος ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, d. i. אֱמֶנֶם יְהוָה בְּכָל-דְּבָרָיו וְיָסוּד בְּכָל-מַעֲשָׂוָיו. Diese hebr. Worte finden sich in dem Cod. Kennicott 142 (15. Jahrh.) unten am Rande. Die übrigen Übersetzer haben sie nicht gelesen; die Übersetzung des Hier. (im Psalt. iuxta Hebraeos) stimmt buchstäblich mit der Vulgata überein, und in guten Handschriften des Hier. ist der Vers mit einem Obelus versehen. Ferner ist die zweite

- 14 **ס** Jahve stützt alle, die da fallen,  
 und richtet alle Gebeugten auf.  
 15 **ע** Aller Augen warten auf dich,  
 und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,  
 16 **פ** 'Du tust deine Hand auf'  
 und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen.  
 17 **צ** Jahve ist gerecht in allen seinen Wegen  
 und gnädig in allen seinen Taten.  
 18 **ק** Jahve ist nahe allen, die ihn anrufen,  
 allen, die ihn mit Ernst anrufen.  
 19 **ר** Den Wunsch derer, die ihn fürchten, erfüllt er,  
 und ihr Schreien hört er und hilft ihnen.  
 20 **ש** Jahve behütet alle, die ihn lieben,  
 aber alle Gottlosen vertilgt er.  
 21 **ח** Mein Mund soll von Jahves Lob reden,  
 und alles Fleisch seinen heiligen Namen preisen für immer und ewig.

Hälfte des Verses identisch mit v. 17, und mit **ס** beginnt die *Nun*-Strophe in Ps 111. Hitzig und Hupf. halten den Vers für nicht ursprünglich und meinen, er sei ein Nachtrag der LXX. Aber im griechischen Text war die Ergänzung nicht erforderlich; eine Entlehnung ist auch v. 7. 15f., und von Wiederholungen ist der Psalm auch sonst nicht frei. Da nun ein Grund für das Auslassen der *Nun*-Strophe durch den Dichter nicht ersichtlich ist, so wird sie durch das Versehn eines Schreibers ausgefallen sein. 14 ff. Die in v. 13 c. d. gepriesene Treue und Gnade Jahves wird nun in ihren einzelnen Erweisungen vorgeführt. — **ק** ist ein aramäisches Wort, das nach aramäischer Weise sich das Objekt mit **ל** unterordnet, G-K 117n; anders 1468. Vermutlich ist auch das **ל** in **ל** **ל** **ל** so aufzufassen. Andere wollen **ל** beide Male als reine Dative erklären («er ist ein stützender den u. s. w.»). — **ל** sind die, welche im Begriff sind zu fallen, Hier. *corruentes*. 15f. Eine Entlehnung aus 10427. Danach und nach LXX ist das metrisch überschüssige **ס** **ל** **ס** zu streichen. — Das Suffix in **ל** **ל** ist distributiv gemeint: Qimchi: *cuius in tempore suo*, LXX *ἐν ἐκείνῃσιν*. 16 **פ** **ל** ist nach dem überlieferten Text eine Apposition zu 15b: *auf tuend deine Hand u. s. w.*. LXX (*ἀνοίξεις σὺ*) sprachen aus **פ** **ל** ohne folgendes **ל**. Diese vom Metrum geforderte Aussprache ist um so wahrscheinlicher die vom Dichter beabsichtigte, als auch in der Vorlage 10428 das **ל** fehlt. — Statt des auch vom Syr. Targ. bezeugten Singulars **ל** lesen viele Hss. sowie LXX Hier. weniger schicklich den Plural **ל**. — **ל** wie v. 14. — Statt **ל** hiess es 10428 **ל**, womit das Gute gemeint war, an dem die Wesen sich sättigen. Danach wird auch **ל** nicht das göttliche Wohlgefallen an den Menschen bezeichnen und nicht als *accus. causae* zu betrachten sein («aus Huld»), sondern dasjenige, womit Jahve sättigt, also ein *Akkus.* bei dem Verbum des Anfüllens, vgl. G-K 117cc. Jahve sättigt den Menschen mit Wohlgefallen an den göttlichen Gaben. Statt der materiellen Gaben nennt der Dichter die Empfindung, die durch den Genuss dieser Gaben hervorgerufen wird. Nicht richtig erklärt Targ. Qimchi Hupf.: «mit dem, was jeder begehrt», was **ל** oder **ל** heissen müsste. Hier. *refectio*. 17 Jahves Wege sind sein Walten. Die Gerechtigkeit ist nach dem Parallelismus die hülfreiche. — **ל** = **ל**. 18 **ל**, nämlich mit seiner Hülfe, vgl. 3419. — **ל** LXX Targ. Hier. *in veritate*, d. h. so dass den Worten die Gesinnung entspricht, vgl. Jdc 915; Hitzig: «gläubig», nach Jes 1020 Jak 16. 21 Das metrisch überschüssige **ל** **ל** ist Zusatz eines Schreibers nach v. 2.

Israel preist seinen Gott und preist sich selbst glücklich, dass es nicht, wie die Heiden, sein Vertrauen auf sterbliche Menschen setzt, sondern auf den Treuen und Hülfe-

146. *Israels Vertrauen.*<sup>1</sup> Halleluja.

Lobe Jahve, meine Seele!

<sup>2</sup> Ich will Jahve loben mein Leben lang,  
will meinem Gott lobsingeln, so lange ich bin.<sup>3</sup> Vertraut nicht auf Fürsten,  
auf einen Menschen, der nicht helfen kann;<sup>4</sup> Sein Odem geht aus, er kehrt zu seinem Erdreich zurück,  
am selben Tage ist's mit seinen Plänen vorbei.<sup>5</sup> Glückliche der, dessen Hülfe der Gott Jakobs ist,  
dessen Hoffnung auf Jahve, seinen Gott, geht,<sup>6</sup> Der Himmel und Erde gemacht hat,  
das Meer und alles, was in ihnen ist,  
Er, der in Ewigkeit Treue hält;<sup>7</sup> Der den Unterdrückten Recht schafft,  
der den Hungrigen Brot gibt.

Jahve entfesselt Gefangene,

reichen, der aus allen Gefahren rettet und allein in Ewigkeit regiert. — Der Psalm enthält zahlreiche Nachklänge aus anderen Stücken. LXX geben ihm die Überschrift *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. Theod. v. Mops. lässt ihn im Namen des aus Babel zurückgekehrten Volks gesprochen sein, und sicher setzt sein Inhalt die Rückkehr voraus. Aber wegen der vielen Entlehnungen kann er erst den späteren Jahrhunderten der nach-exilischen Zeit angehören. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs hat v. 4 nachgebildet.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 6—9 ausserdem je ein einfacher Dreier. Durch andere Abteilung liessen sich auch 6—9 leicht auf lauter Doppeldreier bringen. Über v. 4 vgl. unten.

1. 2 Der Eingang, eine Selbstaufforderung zum Preise Jahves, ist eine Nachbildung von 103<sub>1</sub> 104<sub>1</sub>. 33. 3 Das Thema des Psalms, zunächst negativ ausgesprochen; die positive Ergänzung folgt v. 5. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten ist nach 118s. 9 gebildet. Sie ergeht an alle Glieder der Gemeinde. Unter den Fürsten sind heidnische Machthaber zu verstehn, vgl. zu Ps 118. 4 Die Nichtigkeit der menschlichen Hülfe wird begründet mit der Nichtigkeit des Menschen selbst. 4a ist eine Nachbildung von 104<sub>29</sub>; der Satz ist ein virtueller Bedingungssatz. Für  $\text{לֹא יִשְׁעָהּ לְאִישׁ}$  104<sub>29</sub> heisst es hier  $\text{לֹא יִשְׁעָהּ לְאִישׁ}$  nach Gen 3<sub>19a</sub>, womit das Erdreich gemeint ist, von dem der Mensch genommen ist. — Das Nomen  $\text{עֲשֵׂה$  findet sich nur hier und  $\text{עֲשֵׂה$  JSir 3<sub>24</sub>; vgl. das aram.  $\text{עֲשֵׂה}$  »denken« Dan 6<sub>4</sub>, und  $\text{עֲשֵׂה}$  »Gedanke« Job 12<sub>5</sub>,  $\text{עֲשֵׂה}$  »Gebilde« Cnt 5<sub>14</sub>. LXX  $\text{οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν}$ , ein  $\text{ἄλλος}$  bei Field:  $\text{αἱ προθέσεις αὐτοῦ}$ . LXX Syr. Hier. scheinen vor dem Wort noch  $\text{לֹא}$  gelesen zu haben. Unser Vers findet sich fast wörtlich gleichlautend IMak 2<sub>63</sub>. Da hier auch eine Anspielung an Ps 90<sub>6</sub> vorkommt, so ist nicht, wie Hitzig meint, das Makkabäerbuch die Vorlage des Psalms, sondern der Historiker zitiert auch hier den Dichter; vgl. 145<sub>13</sub>. — v. 4 ist ein zwischen lauter Dreiern auffallender Doppelvierer. Bickell streicht  $\text{וְיָהוָה בְּרוּם הַהוֹנֵה}$  und  $\text{וְיָהוָה בְּרוּם הַהוֹנֵה}$ , und Duhm macht darauf aufmerksam, dass gerade diese Worte IMak 2<sub>63</sub> fehlen. Aber so wird der Vers zu kurz, und  $\text{וְיָהוָה בְּרוּם הַהוֹנֵה}$  hat an  $\text{וְיָהוָה בְּרוּם הַהוֹנֵה}$  104<sub>29</sub> eine Stütze. Dagegen mag  $\text{וְיָהוָה בְּרוּם הַהוֹנֵה}$  späterer Zusatz sein; dann ist der Vers ein Sechser. 5 Die positive Ergänzung zu v. 3 in der Form eines Makarismus. Gedanke und Ausdruck lehnt sich an 33<sub>12</sub> 144<sub>15</sub> an. — Über das sogenannte Beth essentiae in  $\text{בְּרוּם הַהוֹנֵה}$  vgl. G-K 119<sub>1</sub>. — Das aramäische Wort  $\text{עֲשֵׂה}$  = hebr.  $\text{עֲשֵׂה}$  39<sub>8</sub> findet sich nur noch 119<sub>116</sub>. 6 Das Vertrauen auf Jahve ist deswegen das rechte, weil er als der allmächtige Schöpfer helfen kann und als der ewig treue helfen wird. —  $\text{בְּסֵם}$  bezieht sich auf Himmel, Erde und Meer. 7 Die 6b gepriesene Treue Jahves tritt darin



- <sup>8</sup>Jahve macht Blinde sehend,  
 Jahve richtet Gebeugte auf,  
 Jahve liebt Gerechte.  
<sup>9</sup>Jahve behütet die Fremdlinge,  
 Waise und Witwe erhält er,  
 Aber den Weg der Gottlosen führt er in die Irre.  
<sup>10</sup>Jahve ist König für ewig,  
 dein Gott, Zion, für Geschlecht und Geschlecht. Halleluja.

147. *Loblied.*

- <sup>1</sup>Halleluja! Denn gut ist's, unsrem Gott zu spielen,  
 denn lieblich; es ziemt Lobgesang.

zu Tage, dass er den Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft und die Notleidenden unterstützt. Der Ausdruck ist aus 103<sup>s</sup> entnommen. — Mit 7c beginnt eine Reihe von Aussagen über Jahves gnädige Hilfe. Fünf Mal steht יהוה nachdrucksvoll an der Spitze des Satzes, um anzudeuten, dass nur Er, nicht die נִרְיִיִם v. 3 solches zu leisten vermögen. — Die Zusammenstellung der Gefangenen und Blinden v. 7. 8 nach Jes 427. Das Sehendmachen der Blinden v. 8 wird hiernach als Entlassung aus dem finstren Kerker zu verstehn sein. Andere betrachten die Blindheit als ein Bild der Rat- und Hülfslosigkeit, vgl. Dtn 2829; so LXX σοφοὶ für חֲכָמִים. — Zu 8b vgl. 14514. 9 Unter den נִרְיִיִם verstehn LXX Proselyten, vgl. Jes 563. 6. Aber eines besonderen Schutzes bedürfen diese nicht, und die Zusammenstellung mit Witwen und Waisen zeigt, dass Hier. richtig *advēnas* übersetzt, d. h. die auf Duldung zugelassenen Fremdlinge. — Zu יהוה vgl. 209 1476. — חֲכָמִים übersetzen LXX ἀγαροὶ, Hier. *conteret*; genau genommen aber sagt das Wort: er führt sie von dem Ziel, das sie sich gesteckt haben, ab, nämlich ins Verderben, vgl. 16. Die Pläne der Gottlosen haben einen entgegengesetzten Erfolg als sie erwarteten. 10 Im Gegensatz zu den vergänglichen Menschen v. 3. 4 wird das ewige Königtum Jahves, das den Seinen zuverlässigen Schutz gewährt, zum Schluss gefeiert. Richtig betrachten LXX Hier. מְלִיכָה nicht als Optativ, sondern als Aussage (*regnabit*). Der Satz selbst ist eine Entlehnung aus Ex 1518. — Die Anrede an Zion v. 10b zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied gedacht ist. — יהוה הֵלְלוּ יהוה lasseu LXX Syr. aus.

147

Der Psalm, eine Aufforderung zum Lobe Jahves an Israel und Jerusalem, ist eine Blütenlese aus anderen Psalmen, Deuterjesaias und Hiob. Aber der entlehnte Stoff ist in sinniger Weise so geordnet, dass Jahves Walten in der Natur seinem Walten in und für Israel fortwährend gegenübergestellt wird. Auch Israel hat einen grimmigen Winter erlebt; aber das Eis ist gebrochen und Frühlinglüfte wehn. Innerhalb der dem Volk erwiesenen Gnadenbeweise ist der Gipfelpunkt die Verleihung des Gesetzes, durch dessen Besitz Israel vor allen anderen Völkern bevorzugt ist.

Der Psalm ist gedichtet in einer Zeit, als die durch das Exil geschlagenen Wunden wieder geheilt waren; Jerusalem ist wieder aufgebaut und mit fester Mauer umgeben; die Gemeinde lebt in Frieden und Wohlstand. Dies führt bis auf die Zeit des Nehemias herab. Dass er, wie Delitzsch meint, auf die Einweihung der Ringmauer gedichtet sei, ist nicht wahrscheinlich; denn diese wurde im Herbst am 25. September (Neh 615) beendet, während die anschauliche Schilderung des Winters im Psalm doch wohl auf frischer Erfahrung beruht, da ein strenger Winter mit Schnee und anhaltendem Frost in Jerusalem zu den Seltenheiten gehört. — Bis auf die makkabäische Zeit herabzuehnen, liegt ein stichhaltiger Grund nicht vor. — LXX und andere alte Übersetzungen beginnen mit v. 12 einen neuen Psalm; vgl. darüber die Einzelerklärung.

Metrum: Doppeldreier.

- <sup>2</sup>Jahve baut Jerusalem,  
sammelt die Verjagten Israels,  
<sup>3</sup>Er, der die gebrochenen Herzen heilt  
und ihre Schmerzen verbindet.  
<sup>4</sup>Er bestimmt den Sternen die Zahl,  
ruft ihnen allen mit Namen zu.  
<sup>5</sup>Unser Herr ist gross und allgewaltig,  
seiner Einsicht ist kein Ende.  
<sup>6</sup>Jahve erhält die Elenden,  
erniedrigt die Gottlosen in den Staub.  
<sup>7</sup>Stimmt an mit Dank für Jahve,  
singt unsrem Gott auf der Zither,  
<sup>8</sup>Der den Himmel mit Wolken bedeckt,  
der Erde Regen bereitet,  
Die Berge Gras sprossen lässt.

1 Halleluja ist hier nicht einfach liturgische Formel, sondern bildet einen integrierenden Bestandteil des Textes. So schon LXX: *αἰνεῖτε τὸν κύριον* gegen sonstiges *ἀλληλούια*. Trotzdem zählt es, wenn der Text richtig ist, im Metrum nicht mit, wie *ὦμοι* bei den griechischen Tragikern. Es wird im folgenden damit begründet, dass Jahve zu preisen eine liebe Pflicht ist. — *אֱלֹהֵינוּ* ist Inf. pi. mit Femininendung (G-K 52p), *אֱלֹהֵינוּ* ist Objektsakkusativ dazu (vgl. 477), und *שִׁבְחָה* ist das Prädikat; *כִּי נִינְיָם* endlich ist ein zweites Prädikat zu *אֱלֹהֵינוּ*, und *נִינְיָם אֱלֹהֵינוּ* bildet einen selbständigen Satz. *שִׁבְחָה* und *נִינְיָם* als Prädikate bei einem Infin. wie 1331. — Der Versbau ist ungewöhnlich; LXX übersetzen *αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθὸν ψαλμὸς* (= *אֱלֹהֵינוּ* Jes 513, so auch Aq. Sym.), *τῶ θεῷ ἡμῶν ἡδυσθεῖν ἀνεσις*. Sie scheinen *אֱלֹהֵינוּ* gelesen und *נִינְיָם* nicht vorgefunden zu haben (aus 1353?). — *נִינְיָם* wie 935. 2 Als erste der Wohltaten, für die Israel seinem Gott danken soll, ist der Bau Jerusalems genannt. Das Partiz. *בִּנְיָה* will Hupf. als Perf. auffassen, während Hier. *aedificabit* übersetzt. Die folgenden Partizipien machen es wahrscheinlich, dass auch *בִּנְיָה* präsentisch zu verstehn ist. Es handelt sich nicht allein um den einmaligen Aufbau des zerstörten Jerusalems nach dem Exil, sondern Jahve baut dauernd an seiner Stadt, wie er die zerstreuten Israeliten fortwährend sammelt. — 2b ist aus Jes 568 genommen, nur dass dortiges *מְקַבְּלִין* durch das jüngere Wort *מְקַבְּלִים* ersetzt ist. 3 Eine Entlehnung aus Jes 611; statt *שְׁבוּרֵי לֵב* heisst es dort *נִשְׁבְּרֵי לֵב*. Gemeint sind die Israeliten im Exil, deren Herz vor Heimweh brach. Wahrscheinlich sind auch mit den Schmorzen Wunden des Herzens gemeint. 4 Solche Hülfe kann Jahve seinem Volk gewähren, weil er der allmächtige Gebieter der Welt ist. Der Vers ist aus Jes 4026 entnommen, wo ebenfalls Jahves Allmacht als Gewähr für sein Erbarmen gegen Israel genannt wird (v. 27). — Hier. übersetzt 4a: *qui numerat multitudinem stellarum*, vgl. Luther, sodass das *ל* in *לְכִיכְבֵּי* zur Umschreibung des Genetiv diene. Nach der Grundstelle *הַמְלִיכָה בְּמִסְפָּרֵי כְּכֹכָבִים* ist vermutlich zu erklären: Er bestimmt, wie viel Sterne am Himmel erscheinen sollen. — 4b übersetzt Hier. nach der Grundstelle: *et omnes nomine suo vocat*. Von der ersten Verleihung eines Namens an die Sterne (»gibt ihnen Namen«) ist hier schwerlich die Rede, obgleich der Ausdruck dafür zu sprechen scheint, vgl. Gen 2618; vielmehr will der Dichter sagen: er ruft jedem einzelnen seinen Namen zu, damit er, sobald er ihn vernommen hat, erscheint. 5 Auch hier klingt Jes 4026. 28 durch. Statt *מְקַבְּלִים* heisst es dort deutlicher *הֹקֵרִים*. 6 Die v. 5 gepriesene Weisheit Jahves tritt besonders zu Tage in der verschiedenen Behandlung der Bedrückten und der Unterdrücker, womit hier die Israeliten und ihre Zwingherren gemeint sind. 7f. Ein neuer Ansatz zum Lobe Jahves, der Regen und fruchtbare Zeiten gibt. 8c Ein Zitat aus 10413. 14; LXX fügen von dorthier noch hinzu *וְעֵשֶׂב לְעִבְרַת הָאָרֶם*. Der Vers ist in der massor. Gestalt das einzige Tristich des Psalms. Bickell will deswegen 8c streichen,

- <sup>9</sup>Der dem Vieh sein Futter gibt,  
den jungen Raben, die da rufen.  
<sup>10</sup>Nicht die Stärke des Rosses freut ihn,  
nicht gefallen ihm des Mannes Schenkel;  
<sup>11</sup>Jahve gefallen die, welche ihn fürchten  
und die auf seine Gnade harren.  
<sup>12</sup>Jerusalem, preise Jahve,  
lobe, Zion, deinen Gott;  
<sup>13</sup>Denn er hat die Riegel deiner Tore fest gemacht,  
hat deine Kinder in dir gesegnet;  
<sup>14</sup>Er, der deiner Grenze Frieden schafft,  
dich mit dem Mark des Weizens sättigt;  
<sup>15</sup>Der sein Wort zur Erde sendet;  
in Eile läuft sein Gebot;  
<sup>16</sup>Der Schnee wie Wolle spendet,  
Reif wie Asche austreut,

Duhm 8c durch LXX zu einem Doppeldreier vervollständigen. **9** Dem Dichter schwebte Job 38<sup>41</sup> vor, vgl. Lk 12<sup>24</sup>. Die jungen Raben werden frühzeitig von den Alten verlassen und sind daher in besonderer Weise auf Gott angewiesen. אֲשֶׁר יִרְאוּ übersetzen LXX vermutlich richtig: *τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν*. **10** Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers ist nicht sofort klar. Es scheint ein Gegensatz beabsichtigt zu sein. v. 9 war gesagt, dass sich Jahve auch der geringsten und schwächsten Geschöpfe annimmt, die vertrauensvoll zu ihm rufen. Im Gegensatz dazu sagt v. 10, dass die, welche auf ihre eigene Kraft vertrauen, nicht auf seine Hülfe zu rechnen haben. Der Vers ist gebildet nach 20s 33<sup>16ff</sup>. Die Schenkel erklären sich nach Am 2<sup>15</sup> »Der Schnellfüssige wird nicht gerettet werden«. Schnelles Laufen ist eine wichtige Eigenschaft des Kriegers, vgl. *πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς*. — Mit v. 12 beginnt bei LXX Hier. Syr. und wie es scheint auch bei Aq. Sym. Theod., ein neuer Psalm; aber das hier angedeutete Jerusalem war schon v. 2 genannt; das Festigen der Tore erinnert an das Bauen v. 2; der gewährte Friede und Wohlstand v. 14 ist die positive Ergänzung zu v. 3, und die Naturerscheinungen v. 14—18 entsprechen dem v. 4. Danach bildet v. 12 nur einen neuen (dritten) Ansatz zum Lobe Jahves. **13** Delitzsch u. a. beziehn die Aussage des ersten Halbverses speziell auf die Wiederherstellung der Mauer und Tore durch Nehemias, vgl. Neh. 3. Sicher ist nur, dass der Psalm später als jenes Ereignis fällt. — Die Kinder Zions sind seine Einwohner. Die Stadt ist als Mutter gedacht. **14a** Eine Nachbildung von Jes 60<sup>17</sup>. LXX Hier. *qui posuit terminum tuum pacem*. Der Ausdruck ist eine ähnliche Breviloquenz wie 1207 אֲשֶׁר יִרְאוּ. — **14b** Vgl. zu 81<sup>17</sup>. **15** Ein weiterer Anlass Jahve zu preisen liegt darin, dass jedem seiner Befehle die Ausführung auf dem Fusse folgt, vgl. 339. אֲשֶׁר יִרְאוּ und אֲשֶׁר יִרְאוּ ist hier das Gebot Jahves, vgl. das אֲשֶׁר יִרְאוּ in der Schöpfungsgeschichte Gen 1. Es ist personifiziert wie Jes 97 und als ein Bote gedacht, der schnell den Befehl seines Herrn ausführt. — אֲשֶׁר יִרְאוּ ist ein Akkus. der Richtung. — אֲשֶׁר יִרְאוּ nur hier, gebildet wie אֲשֶׁר יִרְאוּ, aufs eiligste. — Als Beispiel für die Leichtigkeit, mit der Jahve durch sein Wort das Grösste vollbringt, führt der Dichter v. 16—18 aus, wie er ein und dasselbe Element bald in diese, bald in jene Form verwandelt. Richtig gibt Theodoret den Zusammenhang folgendermassen an: *πάντα γὰρ εἶχει τῷ θεῷ βουλήματι· αὐτίκα τοίνυν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν μίαν οὖσαν εἰς μυρίας ἰδέας (= species) βουληθεὶς μεταβάλλει*. Dass der Dichter gerade dies Beispiel wählt, scheint veranlasst zu sein durch die ihm vorschwebende Stelle Jes 55<sup>10, 11</sup>, wo das Wort Gottes ebenfalls in Verbindung mit dem auf die Erde herabfallenden Regen und Schnee auftritt. Freilich wird bei Jesaias nicht die Leichtigkeit des göttlichen Schaffens betont, sondern der Regen ist dort ein Bild für die befruchtende Kraft des göttlichen Worts. **16** Mit



- 17 Sein Eis wie Brocken hinwirft;  
 wer kann vor seinem Frost bestehn!  
 18 Er sendet sein Gebot und lässt sie schmelzen,  
 lässt einen Wind wehn, da rieseln Wasser.  
 19 Er tat sein Wort an Jakob kund,  
 seine Satzungen und Rechte an Israel.  
 20 So hat er keinem Volk getan,  
 denn Rechte 'lehrt er sie' nicht. Halleluja.

148. *Aufruf zum Lobe Jahves an alle Welt.*

1 Halleluja.  
 Lobt Jahve vom Himmel her,  
 lobt ihn in den Höhen.

Wolle wird der Schnee verglichen einerseits wegen seiner Weisse (Dau 79 Jes 118), anderseits weil er in Flocken fällt, vgl. Eustathius bei Rosenm. τὴν χιόνα ξριῶδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν, und Mart. Epigr. IV 3, *densum vellus aquarum*. — Mit כָּסֵף כָּסֵף ist ein Wortspiel beabsichtigt. Der Reif bedeckt Dächer, Bäume und Triften, als ob sie mit Asche bestreut wären. Hitz. zitiert Plin. Epist. VI 2018 *omnia alto cinere tanquam nive obducta*. 17 Unter dem Eis verstehn die meisten Ausleger den Hagel, den Jahve in kleinen Stücken vom Himmel herabwirft. Aber die Erwähnung der Kälte im Parallelgliede und des Auftauens in v. 18 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter wirklich das die Flüsse und Seen bedeckende Eis meint. Dies wirft Jahve mit leichter Hand hin, als ob die gewaltigen Schollen nur Brocken wären; vgl. den ähnlichen Gedanken Job 386b. כָּסֵף כָּסֵף bedeutet nicht nur »herabwerfen«, sondern auch »hinwerfen«. — 17b Bei der Frage: »wer kann vor seinem Frost bestehn«, denkt der Dichter wohl nicht in erster Linie daran, dass diese Kälte für die Menschen unerträglich ist, sondern dass den gewaltigen Flüssen, die sonst alles mit sich fortreißen, durch den Frost ein Zügel angelegt wird; dass auch sie Jahve gegenüber nicht standhalten können, wenn er die Eisdecke über sie ausbreitet. Denselben Gedanken, aber mit Verlust des poetischen Ausdrucks, gewinnt Derenbourg durch die Konjekture כָּסֵף כָּסֵף (»die Wasser stehn«) für כָּסֵף כָּסֵף, vgl. Job 3710. Die alten Übersetzer haben alle die Texteslesart vor sich gehabt. 18 Das mit Leichtigkeit hervorgezauberte Eis löst Jahve durch sein Wort mit derselben Leichtigkeit auch wieder in Wasser auf. — Das Suffix in כָּסֵף כָּסֵף bezieht sich auf Schnee, Reif und Eis. — Der Wind ist der Tauwind. 19 Dasselbe Wort Gottes, das in der Natur waltet, übt seine Wirkung auch im Reich der Offenbarung, nämlich in Israel. Die Verse 19. 20 sind eine Reproduktion von Dtn 47. 8. — Das Kethib כָּסֵף כָּסֵף haben alle alten Übersetzer ausser Targ. gelesen; das viel weniger gut passende Qere כָּסֵף כָּסֵף ist durch die Plurale in 19b veranlasst. 20b lautet nach dem überlieferten Text: »und Rechte keunen sie nicht«. Aber dass die Heiden überhaupt keine כָּסֵף כָּסֵף haben, konnte der Dichter kaum sagen, denn rechtliche Ordnungen gibt es auch bei ihnen. LXX übersetzen καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ οὐκ ἐδύλωσεν αὐτοῖς. Hierin ist das Pronomen willkürlich ergänzt; aber für כָּסֵף כָּסֵף haben auch Syr. Targ. (vgl. Luther) *manifestavit eis* d. i. כָּסֵף כָּסֵף ausgesprochen, was der Dichter beabsichtigt haben wird; vgl. für כָּסֵף כָּסֵף mit doppeltem Akkus. z. B. Gen 4139 Ex 3312. 13. Israel rühmt sich dessen, dass es seine כָּסֵף כָּסֵף von Jahve empfangen hat, dass sie also auf Offenbarung beruhen, vgl. 2514. Dagegen rühnen die כָּסֵף כָּסֵף anderer Völker nicht von Jahve her; er offenbart sich nicht unter ihnen, und hierin liegt Israels Vorzug vor den Heiden.

Israels Erlösung (v. 14) soll für Himmel und Erde und alle Geschöpfe ein Anlass sein, Jahve zu preisen. v. 1—6 wendet sich der Sänger an den Himmel und seine

- <sup>2</sup>Lobt ihn, alle seine Engel,  
 lobt ihn, alle seine Heere.  
<sup>3</sup>Lobt ihn, Sonne und Mond,  
 lobt ihn, alle leuchtenden Sterne;  
<sup>4</sup>Lobt ihn, ihr Himmel der Himmel,  
 und das Wasser, das über dem Himmel;  
<sup>5</sup>Sie sollen den Namen Jahves loben,  
 denn auf sein Gebot wurden sie geschaffen,

Scharen; v. 7—14 an die Erde und was auf ihr ist. Den Schluss bildet beide Male (v. 5. 6 und 13. 14) eine Motivierung der Aufforderung; jedoch ist die des ersten Teils nur eine vorläufige, denn nach der Meinung des Dichters ist das Israel widerfahrene Heil auch für den Himmel und seine Bewohner der eigentliche Anlass zum Lobe. Wenn auch die Könige der Erde und ihre Völker aufgefordert werden, an diesem Lobpreis Jahves für Israels Erhöhung teilzunehmen, so spricht sich hierin das Bewusstsein von der welthistorischen Bedeutung Israels aus. Israels Heil muss auch für sie ein Anlass zur Freude und zum Dank sein, weil ihnen selbst durch Israel das Heil zu teil werden wird.

Nach v. 14 scheint ein bestimmtes historisches Ereignis den Psalm veranlasst zu haben; meistens denkt man an die Rückkehr Israels aus dem Exil. Möglicherweise aber bezieht sich v. 14 auf die Zukunft (s. die Erklärung). Der Psalm wäre dann ein Lob- und Danklied für das Israel verheissene messianische Heil. R. Obadja deutet ihn auf den Tag des Gerichts, an dem Jahve das Heer der Höhe heimsuchen wird Jes 24<sup>21</sup>.

Über die Abfassungszeit lässt sich nur soviel sagen, dass der Psalm nachexilisch ist, aber, da v. 14 von JSir 51<sup>12</sup> zitiert wird, vormakkabäisch. »Der Gesang der drei Männer im Feuerofen, eine alexandrinische Einschaltung in Dan 3, ist eine Nachbildung von Ps 148«. (Kessler).

Metrum: Doppeldreier; v. 13 a. 14 a Dreier.

1 הלל־יהוה fehlt bei Hier. und Syr.; LXX fügen hinzu Ἀγγελῶν καὶ Ζαχαριῶν. — קן in משמיה steht in Gegensatz zu v. 7 קן הארץ; es bezeichnet den Ort, von dem aus der Lobpreis ertönen soll. Wer dort den Lobpreis anstimmen soll, sagen die Verse 2—4. 2 Die beiden Glieder des Verses sind gebildet aus 103<sup>20a</sup> und 21a. Unter dem Heer versteht ein Teil der Ausleger die Sterne, da aber diese v. 3 genannt werden, so ist צבאי besser als Synonym von צבאות anzusehn, wofür auch 103<sup>21b</sup> spricht. Die Engel bilden ein Heer oder Heere, vgl. Jos 5<sup>14. 15</sup> I Reg 22<sup>19</sup>. Das Kethib צבאי hält Olsh. für ursprünglich und meint, es sei nur wegen des Plurals im ersten Gliede abgeändert. Aber alle alten Versionen (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) bezeugen das Qere צבאי, das auch in der Grundstelle 103<sup>21</sup> gebraucht ist. 3 כִּיבֵּי אֵשׁ eigentlich: »ihr Lichtsterne«, d. h. die ihr aus Licht besteht. 4 שמי השמים ist der höchste Himmel, vgl. Dtn 10<sup>14</sup> I Reg 8<sup>27</sup> II Chr 25. Ob unserm Dichter die spätere Vorstellung von drei (II Kor 12<sup>2</sup>) oder sieben Himmeln schon bekannt war, lässt sich nicht ausmachen. — Das Wasser über dem Himmel ist wie Gen 1<sup>7</sup> der Himmelozean, der über dem ehernen Himmelsgewölbe, dem קִקְלַי, lagert, und aus dem der Regen auf die Erde herabströmt; vgl. Jensen, Kosmogonie der Babylonier. Die Aufforderung an das Wasser, Jahve zu preisen, erklärt Bar Hebr.: sie loben ihn schweigend, wie Sonne, Mond, Sterne, Berge u. s. w. Der Dichter würde also sagen, dass schon die blosse Existenz dieser gewaltigen Schöpfungswerke ein Lobpreis Gottes ist. Aber nach v. 14 liegt ein besonderer auf Israel bezüglicher Anlass zu diesem Lobpreis vor, es kann also nicht der täglich sich wiederholende stumme sein. Man wird daher in jener Aufforderung nur eine kühne poetische Wendung erklicken dürfen; der Dichter fordert alles, was im Himmel ist, auf, an dem Lobpreis Jahves teilzunehmen. 5 Der vorläufige Grund jenes Lobpreises durch die Himmel: Jahve ist ihr Schöpfer und Erhalter. — Hinter קן haben LXX Syr. noch אֵשׁ וְקִיָּהּ aus 33<sup>9</sup>. 6 וְיִשְׁמְחוּ

- <sup>6</sup> Und er lässt sie für immer und ewig bestehn,  
er gab ein Gesetz, 'sie dürfen' es nicht übertreten.
- <sup>7</sup> Lobt Jahve von der Erde her,  
ihr Ungetüme und all' ihr Fluten,
- <sup>8</sup> Feuer und Hagel, Schnee und Rauch,  
Sturmwind, der sein Wort vollführt,
- <sup>9</sup> Ihr Berge und alle Hügel,  
Fruchtbäume und alle Zedern,
- <sup>10</sup> Das Wild und alles Vieh,  
was kriecht und geflügelte Sänger,
- <sup>11</sup> Erdenkönige und alle Nationen,  
Fürsten und alle Richter auf Erden,
- <sup>12</sup> Jünglinge und Jungfrauen,  
Greise zusammen mit Knaben;  
<sup>13</sup> Sie sollen den Namen Jahves loben,  
Denn sein Name allein ist erhaben,  
seine Majestät bedeckt Erde und Himmel.
- <sup>14</sup> Und er hat seinem Volk ein Horn erhöht,  
Ein Preis für alle seine Frommen,  
die Söhne Israels, das Volk 'derer, die' ihm nahe.  
Halleluja.

ist nicht ein weiteres Synonym zu נִבְרָא, sondern drückt die Erhaltung aus, vgl. Koh 14; richtig Luther: »er hält sie«. — 6b übersetzen LXX Hier. *praeceptum dedit et non prae-teribit*, betrachten also הָק als Subjekt zu יִבְרָא: Jahve hat ein unvergängliches Gesetz gegeben. Aber זָבַר in Verbindung mit הָק bedeutet sonst nicht »vergehn«, sondern »überschreiten«, Jer 522 Job 145, und nach der sehr ähnlichen Stelle Jer 522 sind Subjekt zu יִבְרָא Himmel und Sterne, welche die ihnen von Jahve angewiesenen Gesetze ewig beobachten müssen. Der Dichter denkt wohl besonders an den regelmässigen Lauf der Gestirne, vgl. Jer 3135f. הָק bezeichnet auch sonst die Naturgesetze, vgl. Jer 3325 Job 2826. Befremdlich ist der Singular יִבְרָא; Del. erklärt ihn als individualisierenden Sing. (keines jener Wesen überschreitet), gibt aber die Möglichkeit zu, dass es verschrieben ist aus יִבְרָאוּ. Darauf dass dies die ursprüngliche Lesart war, deutet die unregelmässige scriptio plena יִבְרָאוּ noch hin. 7 ff. Die Aufforderung zum Preise Jahves ergeht nun an die Erde und ihre Bewohner; zunächst v. 7 an das Meer. Das parallele הַיָּמִים zeigt, dass mit הַיָּמִים nicht wirkliche Wassertiere gemeint sind; es ist, wie das arab. *tinnin*, die personifizierte, in Tiergestalt gedachte Wasserhose; s. Rob. Smith, *Relig. of Sem.* p. 161. 8 Die Vorgänge in der Luft. Die vier ersten Worto des Verses stehn in chiasmischer Ordnung. Der Rauch als Begleiter des Feuers wie Ex 1918 Gen 1928. קִיטָר übersetzen LXX Syr. Hier. mit »Eis«, 11983 (hier auch Sym.) mit »Reif«. Allein diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. — Zu 8b vgl. 1044. 9 Die trockene Erde im Gegensatz zum Wasser v. 7 und zur Luft v. 8. 10 Die verschiedenen Klassen der Tiere nach Gen 124f. הַיָּבֵשׁ, in der Genesis הַיָּבֵשׁ הַחַיִּים, ist das Wild, הַיָּבֵשׁ הַנֶּחֱמָדִים die zahmen Tiere. — זָבַר כִּנֵּס statt עָלָה כִּנֵּס Gen 121. 11 f. Zuletzt ergeht die Aufforderung an den Menschen, der auch in der Schöpfungserzählung Gen 1 den Gipfelpunkt bildet. Der Dichter unterscheidet nach Amt, Geschlecht und Alter. 13 Als Beweggrund des Lobpreises wird zunächst Jahves herrliche Offenbarung in der Natur geltend gemacht, vgl. v. 5. 6. Dass die Verteilung der Aufforderung an Himmel und Erde auf die beiden Hälften des Psalms ausschliesslich rhetorischen Gründen entsprungen ist, tritt deutlich darin zu Tage, dass v. 13 Himmel und Erde verbunden auftreten. Der Dichter doutet damit an, dass der v. 14 geltend gemachte letzte Beweggrund zum Preise Jahves eine Angelegenheit ist, die Himmel und Erde angeht. — נִשְׁבַּח אֱלֹהִים auch Jes 124. Statt des Partiz. findet sich in Handschriften die Aussprache נִשְׁבַּח als Perf. prophet. — לְבָרֵי geht auf das Suffix in



149. *Israels Sieg.*<sup>1</sup> Halleluja.Singet Jahve ein neues Lied,  
sein Lob [erschalle] in der Gemeinde der Heiligen.<sup>2</sup> Israel freue sich seines Schöpfers,  
die Söhne Zions sollen frohlocken über ihren König.<sup>3</sup> Sie sollen seinen Namen loben mit Reigen,  
mit Pauke und Zither ihm spielen.<sup>4</sup> Denn Jahve hat an seinem Volk Gefallen  
und schmückt die Dulder mit Sieg.

שמ (Hier. *nomen eius solius*). 14 Zum Schluss nennt der Dichter das eigentliche und letzte Motiv, das den Lobpreis von Himmel und Erde veranlasst: Israels Erhöhung. 14a darf nicht übersetzt werden: er hat das Horn seines Volkes, oder: seinem Volk das Horn erhöht, sondern nur: seinem Volk ein Horn. Mit diesem Horn ist schwerlich, wie 132<sup>17</sup>, eine Einzelperson gemeint, sondern der Dichter will sagen: Israel, dessen Horn heruntergeschlagen war, hat wieder ein solches bekommen, d. h. das erniedrigte Volk ist wieder zu Ehren gekommen, vgl. 89<sup>18</sup>; so bereits das Targ. — LXX Hier. geben ירה durch das Futur wieder (*et exaltabit*). Hiernach wäre das Loblied nicht für bereits empfangene Wohltaten gesungen, sondern für solche, die erst von der Zukunft erwartet werden; unmöglich ist diese Auffassung nicht, vgl. wegen des Imperf. cons. mit Futurbedeutung G-K 111w. — In 14b ist תהלה nicht etwa ein zweites Objekt zu ירה (>er erhöhte das Lob, d. i. den Ruhm aller seiner Heiligen<), sondern Apposition zu dem ganzen Satz ירה קין לעמי; die Erlösung Israels ist ein Gegenstand des Lobpreises für alle Frommen. — Mit קיבו ים ist jedenfalls das israelitische Volk gemeint; der Ausdruck ist ungewöhnlich. LXX Hier. *populo adpropinquanti sibi*, so dass es für קיבו לי stände. Da aber die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksweise zweifelhaft ist, so liest man mit Riehm besser קיבו, vgl. das parallele הסידי und Lev 10:3 Dtn 47.

## 149

Israel singt das Lob seines Schöpfers und Königs, der seine Heiligen mit Sieg und Ehren schmückt. Wie im vorhergehenden Psalm treten auch in diesem die heidnischen Könige in den Gesichtskreis des Sängers; aber während dort wenigstens indirekt ihre Teilnahme am messianischen Heil ausgesprochen war, erscheinen sie hier als die, welche von Israel gefesselt werden sollen. Das Schwert des Geistes ist durch das zweiseidige Schwert der Rache ersetzt. Ein kühner Kriegsgesang der Heiligen Gottes, denen des Heilands Wort: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« noch ein Geheimnis war. Der קהל הטהורים v. 1 ist wohl die *συναγωγή Ἀσιδάτωρ* I Mak 242. Dass der Inhalt des Psalms auf die Zeiten der Makkabäer passt, hat bereits Theodoret erkannt, während Theod. v. Mops. ihn auf die Kämpfe nach der Rückkehr aus dem Exil deutet.

Metrum: Doppeldreier.

1 הללויה fehlt bei Syr. Hier. — תהלה betrachten die Neueren als zweites Objekt zu שירי; LXX Hier. haben den Nominativ (*laus eius*), ergänzten also ein Verb wie »ertöne«. 2 Der Plural ישי mit dem Singularsuffix ist als sogenannter Hoheitsplural anzusehen und nach Analogie von אלהים gebildet; ebenso Jes 54<sup>5</sup>, vgl. G-K 124k. Israels Schöpfer heisst Jahve, weil er Israel sein Dasein als Volk gegeben hat, vgl. z. B. Jes 44<sup>2</sup> 51<sup>13</sup>. Im Parallelgliede wird er Israels König genannt, vgl. I Sam 8<sup>7</sup>, als der, welcher sein Volk beschützt und, wie der weitere Verlauf des Psalms zeigt, zum Siege führt. 3 קהל übersetzen LXX Hier. richtig *in choro*; gemeint ist der heilige Reigen, wie ihn z. B. Mirjam und die Weiber nach dem Untergang Pharaos tanzten Ex 15<sup>20</sup>, vgl. Ps 118<sup>27</sup>. Auch die Handpauke (תוף) wird bei Gelegenheit des Siegesliedes Ex 15 in Verbindung mit dem Reigen erwähnt. 4 Das Jahve an seinem Volk Gefallen hat,

- <sup>5</sup>Die Heiligen sollen jauchzen mit Rühmen,  
sollen jubeln auf ihren Lagern.  
<sup>6</sup>Lobpreisungen Gottes erfüllen ihre Kehle,  
und ein zweischneidiges Schwert haben sie in ihrer Faust,  
<sup>7</sup>Rache zu üben an den Heiden,  
Züchtigungen an den Nationen;  
<sup>8</sup>Ihre Könige mit Ketten zu binden  
und ihre Edlen mit eisernen Fesseln;  
<sup>9</sup>Verzeichnet Gericht an ihnen zu vollzieh'n;  
eine Ehre ist das allen seinen Heiligen.  
Halleluja.

150. *Aufruf zum Lobe Gottes in allen Tönen.*

<sup>1</sup>Halleluja.

Lobt Gott in seinem Heiligtum,  
lobt ihn in seiner starken Veste.

zeigt sich darin, dass er ihm den Sieg verliehen hat. Die *עניי* heißen hier *הסירים*. Unrichtig übersetzen LXX *περσῆς*, Hier. *mansuetos*, vgl. Hitzig; sie sind vielmehr so genannt wegen ihrer elenden Lage, in der sie sich vor kurzem noch befanden. Jetzt hat Jahve ihnen das Trauergewand abgenommen und sie statt dessen mit Sieg geschmückt Jes 61<sup>3</sup>. **5** *בבכורו* kann nicht den Anlass des Jauchzens bezeichnen: »über die ihnen neuverliehene Ehre«, da dann *בבכורו* zu erwarten wäre, sondern ist nach 30<sup>13</sup> 29<sup>9</sup> zu erklären: indem sie zugleich Lobgesang erschallen lassen; so richtig Luther. — Die Erwähnung des Lagers 5b erklärt sich daraus, dass die Sieger nach beendetem Kampf der Ruhe pflegen dürfen. Delitzsch denkt daran, dass auf dem stillen Nachtlager sich bisher die Klage ergoss, vgl. 45 67, die jetzt für Israel in Jauchzen verwandelt ist. **6** Die Verbindung von Lobgesang und Schwert erinnert noch mehr als an Neh 4<sup>10</sup> an II Mak 15<sup>27</sup> »mit den Händen kämpfend, aber im Herzen zu Gott betend«. — Die Erwähnung *הרב פיפיות* übersetzen LXX *ῥομφαῖαι δίστομοι*, Hier. *gladii ancipites*, Aq. *μάχαιρα στομάτωρ*, also = *הרב פיפיות* Jde 3<sup>16</sup>. Etwas anders ist das Wort Jes 41<sup>15</sup> gebraucht. **8** Die Fesselung der Könige und Züchtigung der Nationen wird Jes 45<sup>14</sup> für die messianische Zeit erwartet; diese Zeit ist jetzt nahe herbeigekommen. **9** Bei dem verzeichneten Gericht denkt ein Teil der Ausleger an die gesetzlichen Bestimmungen über die Ausrottung der Kananiter (Dtn 7<sup>2</sup> al.), die hier auf die zeitgenössischen Feinde übertragen wären, so Luther; oder an die Verheissungen Dtn 32<sup>41</sup>ff. Noch andere (Hupf.) denken an das im göttlichen Ratschluss beschlossene Gericht. — Dieser blutige Gerichtsvollzug ist eine Ehre oder ein Ruhm für die Heiligen Gottes. *הרא* ist neutr. zu nehmen wie Job 31<sup>11</sup>; richtig Hier. *decor est*. Unrichtig übersetzt Luther so, als ob sowohl *הרא* als *הרא* den Artikel hätten. — *הלליות* fehlt bei Hier. Syr.

150

Der volle Schlussakkord des Psalters, vielleicht vom letzten Sammler verfasst. Es ist ein Gegenstück zu 148, dessen beide Teile 150<sup>1</sup> kurz zusammenfasst, um dann, wie 148 alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordert, durch Aufzählung aller Musikinstrumente, mit denen Gott gepriesen werden soll, einen ähnlichen Erfolg zu erreichen wie jener Psalm.

Metrum: Doppeldreier; v. 6 Dreier.

**1** *הלליות* fehlt bei Hier. Syr. — *קדש* das Heiligtum (63<sup>3</sup> 74<sup>3</sup>) kann an und für sich sowohl das irdische wie das himmlische sein. An letzteres denkt Delitzsch, an ersteres schon das Targum. Da der Dichter doch gewiss nicht allein die Engel, sondern auch die Erdenbewohner zum Lobe Gottes auffordern will, so ist die Auffassung des

- <sup>2</sup>Lobt ihn ob seiner Taten,  
lobt ihn nach der Fülle seiner Grösse.
- <sup>3</sup>Lobt ihn mit Posaunenschall,  
lobt ihn mit Harfe und Zither.
- <sup>4</sup>Lobt ihn mit Pauke und Reigen,  
lobt ihn mit Saiten und Pfeifen.
- <sup>5</sup>Lobt ihn mit tönenden Cymbeln,  
lobt ihn mit rauschenden Cymbeln.
- <sup>6</sup>Alles was Odem hat lobe Jah.  
Halleluja.

Targum sicher die richtige. Erst in 1b werden auch die himmlischen Wesen zum Lobe aufgerufen. — עני ברקיע עני übersetzt Sym. gut ἐν τῷ στερεώματι τῷ ἀκαθαιρέτῳ αὐτοῦ. Das Himmelsgewölbe ist die unzerstörbare Veste, in welcher der allmächtige Herr der Welt residiert. Weniger dichterisch erklären andere (vgl. Luther) nach Qimchi »in der Veste seiner Macht«, d. h. im Himmel, in dem Gottes unendliche Macht ganz besonders deutlich zu Tage tritt. 2 בְּבִרְתֵי לXX ἐπὶ ταῖς δυναστείαις αὐτοῦ, ein ἄλλος bei Field διὰ τῶν δ.; Olsh. will lieber erklären »durch Verkündigung seiner Grosstaten«, vgl. 7116. 3 Das Posaunenblasen war Sache der Priester; auf Harfe und Zither spielten die Leviten; Pauken wurden auch von den Frauen geschlagen, und Reigen, Saitenspiel, Schalmel und Cymbel waren ebenfalls nicht den Leviten vorbehalten. Die Aufforderung zum Lobe Gottes ergeht also an Priester, Leviten und Laien. 4 קָנִי, nur hier, sind nach den alten Übersetzern Saiten. — קָנִי LXX Hier. *et organo*, Targ. קָנִי, d. i. Flöten aus Rohr, wie sie die syrischen Ambubajae bei Horaz in Rom bliesen. 5 Da dem Dichter keine Namen von Instrumenten mehr zur Verfügung stehn, nennt er in beiden Gliedern dasselbe. Ob durch die zwei näheren Bestimmungen קָנִי וְקָנִי zwei besondere Arten von Cymbeln bezeichnet werden sollen, ist zweifelhaft. Pfeiffer bei Rosenmüller hält die קָנִי וְקָנִי für Castagnetten, mit denen die Tänzerinnen klappern, die קָנִי וְקָנִי dagegen für die grossen Metallbecken, wie sie noch heute bei der Militärmusik gebräuchlich sind. LXX haben ἐν κυμβάλοις εὐήχοις . . . ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ, Hier. *in cymbalis sonantibus . . . in cymbalis tinnientibus*. Vgl. Riehm HbA s. v. Becken. 6 Die Schlussaufforderung hat einen universalistischen Charakter, sofern nicht allein Priester, Leviten und Israeliten, sondern alles Lebende zum Preise des Gottes Israels aufgerufen wird. Theodoret deutet sie auf die Berufung der Heiden.

### Druckfehler.

S. 1 Z. 10 des Kommentars lies: ב. — S. 8 Z. 21 l. antwortet. — S. 13 Z. 13 l. besser. — S. 16 Z. 16 l. Jes 3311. — Ebenda l. Thr 352. — S. 16 Z. 31 l. קָנִי וְקָנִי. — S. 58 Z. 7 v. u. l. v. 3. — S. 126 Z. 18 v. u. l. 164. — S. 134 Z. 20 l. Partic. — S. 134 Z. 26 streiche LXX. — S. XXI der Einleitung Z. 11 v. u. l. JHMichaelis.









GETTY CENTER LIBRARY



3 3125 00974 9264



