

Kritischer
Commentar zu den Psalmen
nebst Text und Uebersetzung.

Von
Dr. H. Graetz,
Professor an der Universität zu Breslau.

Erster Band.



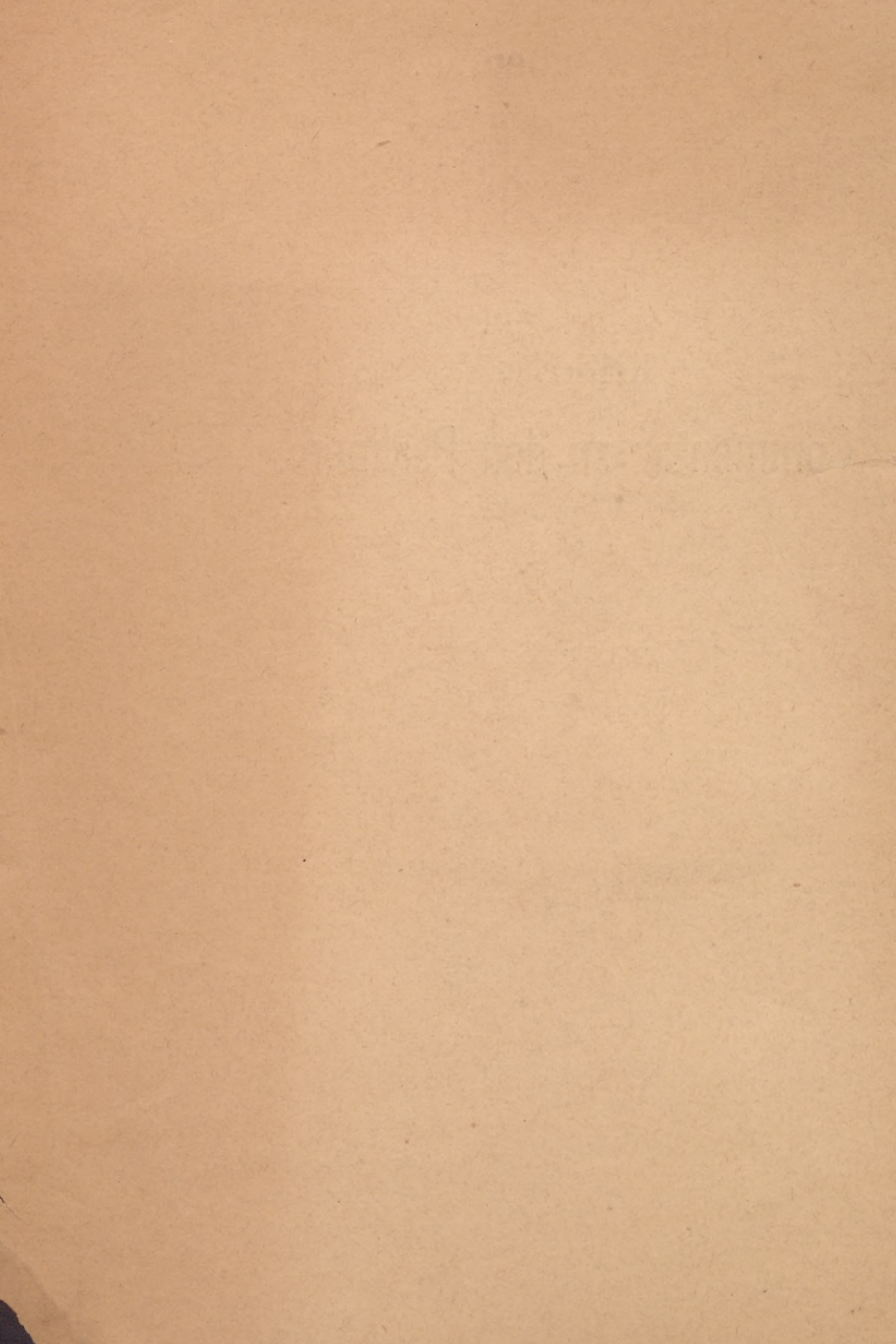
Breslau.
Druck und Verlag von S. Schottlaender.
1882.

KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 940.

Kritischer
Commentar zu den Psalmen.

Erster Band.



Kritischer
Commentar zu den Psalmen

nebst Text und Uebersetzung.

Von

Dr. H. Graetz,

Professor an der Universität zu Breslau.

Erster Band.



Breslau.

Druck und Verlag von S. Schottlaender.

1882.



Inhalts - Verzeichniss.

	Seite.
Vorwort	IX - XV
Einleitung:	
I. Charakter und Bedeutung der Psalmen	1
II. Eintheilung der Psalmen	8
III. Verfasserschaft der Psalmen	16
IV. Die Abfassungszeit der Psalmen	37
V. Die poetische Form und der Styl der Psalmen	50
VI. Der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen und die musikalische Begleitung zu denselben	53
VII. Die Aufschriften zu den Psalmen und andere nicht zum Inhalt gehörende Zusätze	78
VIII. Sammlung, Schlussredaction und Ordnung des Psalters	95
IX. Beschaffenheit des Textes	100
X. Die alten Uebersetzungen des Psalters	148
Psalm 1	153
= 2	155
= 3	158
= 4	160
= 5	163
= 6	167
= 7	168
= 8	173
= 9	176
= 10	180
= 11	186

VI

	Seite.
Psalm 12	188
" 13	191
" 14 (und 53)	192
" 15	196
" 16	198
" 17	201
" 18	206
" 19	215
" 20	219
" 21	221
" 22	223
" 23	230
" 24	231
" 25	235
" 26	239
" 27	241
" 28	245
" 29	248
" 30	251
" 31	254
" 32	260
" 33	263
" 34	269
" 35	273
" 36	278
" 37	281
" 38	288
" 39	292
" 40	296
" 41	302
" 42—43	306
" 44	312
" 45	316

VII

	Seite.
Psalm 46	324
" 47	327
" 48	331
" 49	336
" 50	343
" 51	347
" 52	352
" 53 (vergl. Psalm 14).	
" 54	355
" 55	347
" 56	363
" 57	367
" 58	370
" 59	373
" 60	377

Vorwort.

Für solche, welche nicht um ein Jota von dem recipirten Texte abgewichen wissen wollen, ist dieses Buch, Uebersetzung und Erklärung der Psalmen nach kritischer Methode, nicht geschrieben. Denn, wie es solche wenig kümmert, dass ihre Behandlung der heiligen Schrift der Logik und poetischen Aesthetik geradezu Hohn spricht, weil sie in dem Sinn- und Geschmackwidrigen das Wahrzeichen der rechtgläubigen Religiosität erblicken — so kümmert es sie eben so wenig, dass unter den Gebildeten die Zahl der Verächter der Religion, welche doch ihre Wurzel in der heiligen Schrift hat, sich stetig vermehrt, weil diese sich von dem öfter Trivialen und Kindischen der Diction abgestossen fühlen. Dem aufrichtigen Verehrer dieser wahrhaft heiligen Urkunden aber kann diese Erscheinung nicht gleichgültig sein, das ehrwürdige Schriftthum, das voll des heiligen Geistes ist und, recht verstanden, eine erhebende und versittlichende Kraft besitzt, von einem grossen Theil der Tonangeber in der profanen Welt verächtlich behandelt zu

sehen. Und leugnen lässt es sich doch nicht, dass Inhalt und Gedankengang nicht weniger Stellen in der Bibel alten Testaments, sei es in der Ursprache oder in den darausgefloßenen volksthümlich gewordenen Uebersetzungen, nach der gegenwärtigen Beschaffenheit nicht geeignet sind, auf Leser, welche nicht von vornherein ihren Intellekt und ihren Geschmack zum Opfer gebracht und nicht bekennen: *credo quia absurdum*, eine Anziehungskraft auszuüben. Mit wenigen und kernigen Worten hat ein französischer Schriftsteller und Hebraist (Bruston) diese Unangemessenheit charakterisirt. „Zuweilen bietet der Original-Text, wenn auch mit allen Mitteln der modernen Philologie ausgelegt, durchaus keinen Sinn, oder vielmehr einen absurden Sinn, hin und wieder noch viel absurder als der der alten Uebersetzungen. Das Voraufgehende und Nachfolgende in dem heiligen Texte trägt unbestreitbar klare Merkmale eines hohen Geistes, einer bedeutenden schriftstellerischen Begabung, wie der tiefsten religiösen Empfindung. Soll man nun glauben, dass der Prophet oder der heilige Dichter geflissentlich den natürlichen und regelrechten Fortgang seiner Gedanken unterbrochen habe, um Sätze oder Fetzen von Sätzen hinzuschreiben, die jedes Sinnes baar sind?“ Dieser tiefe Kenner der hebräischen Urkunden leitet von diesem Umstande die Berechtigung ab, von dem gegebenen Texte abzugehen, das logisch und ästhetisch Unangemessene darin durch Wiederherstellung des ursprünglich richtigen Gedankenganges zu beseitigen.

Indessen handelt es sich dabei um noch viel Höheres, als um die blosse Befriedigung des Geschmackes. Soll die schleichende Krankheit unserer Zeit geheilt, der von vielen Seiten vermisste religiöse und sittliche Sinn in der Gegenwart wieder belebt werden, um Widerstand gegen die andringenden sinnlichen Reizmittel leisten zu können, so kann diese Einwirkung nur von den ältesten Urkunden des Menschengeschlechtes kommen, zumal von dem Psalter, welcher das Grundelement des öffentlichen Gottesdienstes geworden ist, und aus dem eine weihevollere Stimmung weht und allgemein verständliche, hehre Wahrheiten für Lebensheiligkeit ohne mystischen Qualm und ohne romantische Verschwommenheit fließen. Aber dann müssen diese Urkunden auch eine allgemein verständliche, den Anschauungen der gebildeten Welt nicht zuwiderlaufende Sprache reden, und sie können es in der That, wenn die Entstellungen daraus entfernt werden, welche durch Ungunst der Zeiten und menschliches Irren sich eingeschlichen haben und ihren ursprünglichen Glanz verdunkeln. Die strenge Textkritik ist eine Lebensfrage für Religion und Sittlichkeit. Die bisher nur schüchtern und tastend angewandte positive Kritik kann allein die Würde der heiligen Schrift wiederherstellen und sie Einfluss auf das moderne Geschlecht gewinnen lassen.

In diesem Sinne ist die hier gebotene neue Uebersetzung des Psalters angelegt, und die nothwendig gewordene ausführliche Einleitung und der Commentar weisen die

Berechtigung, ja Nothwendigkeit der Abweichung von dem recipirten Texte nach. Um aber den Anbetern des Buchstabens die Berufung auf den masoretischen Text ein für allemal abzuschneiden, ist in der Einleitung die Genesis, der Charakter und Werth der Masora untersucht und constatirt worden, einmal dass sie jüngeren Datums ist, dann dass sie selbst die Schadhafteigkeit des Textes voraussetzt, und endlich dass sie schwankend und unzuverlässig ist. Es ist überhaupt befremdlich, das Sichsteifen auf dem Buchstaben als Dogma der Rechtgläubigkeit geltend machen zu wollen. In jüdischen Kreisen empfand man in älterer Zeit durchaus nicht das Entsetzen vor Textesverbesserungen, welches die Vertreter der Inspirationstheorie dabei empfinden. Es ist Thatsache, dass ein talmudischer Autor des zweiten Jahrhunderts ohne Scrupel radicale Emendationen sogar im Texte des Pentateuchs vorgenommen hat, und orthodoxer als ein Mischnahlehrer braucht ein Ausleger der heiligen Schrift nicht zu sein. Ein genialer Grammatiker des elften Jahrhunderts, dessen Rechtgläubigkeit nicht angezweifelt wurde, hat ferner ohne Scrupel mehr als 200 Stellen in der heiligen Schrift verbessert. Und auch nachdem Ibn-Esra in zweifelhafter Aufrichtigkeit den Grundsatz aufgestellt hat, die Schriftauslegung, die nicht auf Grund der Masora gemacht ist, abzuweisen, haben rechtgläubige jüdische Grammatiker Textesverbesserungen aufgestellt*).

*) Nachdem die Einleitung bereits gedruckt war, wurde das grammatische Werk *Sepher ha-Schoham* von Mose b. Isaak aus

Die bisher nur mikroskopisch beobachteten Schäden sind aber in viel grösserem Umfange vorhanden und sind hier gewissermaassen unter Regeln gebracht. Dadurch ist es möglich, der positiven Texteskritik mehr Gewissheit zu geben und Hilfsmittel für die Restituierung auch ohne Collations-Codices zu gewinnen.

Bei der Anwendung dieser Methode auf den Psalter habe ich selbstverständlich die Emendationen von Vorgängern benutzt, soweit sie mir zutreffend schienen. Allzu gross war die Ausbeute von früheren Forschungen nicht. Ewald und Hitzig, die Begründer der kritischen Schule für die Bibelerklärung, haben für die Psalmen wenig Positives geleistet. Mehr lieferte Justus Olshausen in

England veröffentlicht, herausgegeben von George Wolseley Collins (London 1882). Dieses Werk stellt harmlos Textesverbesserung zum besseren Verständniss auf, auf welche auch unsere Einleitung verweist. — Spalte 8 Verwechslung von ץ mit ם, als Beispiel aufgeführt Chronik I, 12, 38 שוררי מרכה *leg.* סוררי; (Vgl. Einleitung S. 134, 14 b). — Sp. 9 Verwechslung von ל mit ה, Könige II, 7, 2 אשר למלך נשען *leg.* המלך. — Sp. 24 Verwechslung von ה mit נ, Joel 4, 11. ונקבצו *leg.* זהקבצו (Einl. 132, 6 c), — Sp. 25 Verwechslung der Personalpräfixe א mit י, verwiesen auf Jesaia 22, 19 יהרסך *leg.* אהרסך, erste Person (Einl. 135). — Das. Verwechslung der Nominalsuffixe ם mit ו. Beispiele wie in Einl. S. 125 und auch angeführt Micha 7, 19 כל הטאתם *leg.* הטאתינו, und noch andere minder wichtige Verbesserungen. Der Editor Collins hat treffend bemerkt, dass der Verfasser dieser Grammatik identisch ist mit dem schon früher bekannten Mose Nakdan, und dass er um 1230 geschrieben hat. Also im dreizehnten Jahrhundert, nachdem bereits mehrere Masorasammlungen vorhanden waren, galt es in jüdischen Kreisen durchaus nicht als Ketzerei, bei der Auslegung von dem masoretischen Texte abzugehen, oder richtiger, diese zu verbessern.

seinem Psalmencommentar (1853). Dagegen hat Hermann Hupfeld in seinem vierbändigen Commentar (1855, 1862) so vortreflich dieser auch in grammatischer und exegetischer Hinsicht zur Abweisung der mystischen Auslegungsweise ist, für die Kritik wenig geleistet; er hielt sich scheu davon zurück. Mehr Emendationen zu diesem Buche boten mir die hebräische Zeitschrift *Ja-Chaluz* (herausgegeben von H. Schorr, seit 1856) und die eigenthümliche Schrift von Abraham Krochmal (*Ja-Khetab w'ha-Mikhtab*, oder Schrift und Urschrift, 1875), welche das richtige Bestreben hat, den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Krochmal hat etwa 150 Emendationen zu den Psalmen gemacht, die aber nicht durchweg von gleichem Werthe sind. Selbstständige kritische Arbeiten zu dem Psalter habe ich nur zwei benutzen können, des Franzosen Charles Bruston: *Du texte primitif des psaumes* (Paris 1873), Emendationen zu etwa 100 Stellen, und des Holländers Johnsen Dyserinck: *Kritische Scholien bij de Vertaling van het boek der Psalmen* (Leiden 1878), Emendationen zu etwa 250 Stellen.

Die Kritik diente mir indess nur als Mittel zu dem Endzwecke, einerseits die religiöse Tiefe und poetische Erhabenheit der Psalmen in besseres Licht zu setzen, und andererseits diesen zweiten Haupttheil der heiligen Schrift nach dem Pentateuch in den historischen Rahmen einfügen zu können. Meine Behandlungsweise hat ergeben, dass mehr als zwei Drittel des Psalters eine engumgrenzte Zeitlage reflectirt, und dass die Psalmendichtung in einer langen

Reihe von fast einem Jahrtausend fortgesponnen wurde, von der Zeit des königlichen Sängers David (um 1030) bis kurz vor der Einmischung der Römer in Judäa (um 70 vorchr. Z.). Die meisten dieser historischen Psalmen reflectiren Stimmungen und Empfindungen in einer gewissen Situation, ein Theil derselben beleuchtet auch historische Vorgänge.

Wenn ich auch weit entfernt von der Eitelkeit bin, dass die Resultate meiner Auslegungsweise durchweg stichhaltig sind, so hege ich doch die feste Ueberzeugung, dass die dabei angewandte Methode sich Bahn brechen und zum vollen Verständniss der heiligen Schrift verhelfen wird.

Breslau, im Juni 1882.

Graetz.

Einleitung.

I. Charakter und Bedeutung der Psalmen.

Die Dichtungsart, welche man Psalmen nennt, hat nur die hebräische Literatur aufzuweisen, weil sie nur das hebräische Volk mit seiner eigenen Gotteserkenntniss und seinem Geschichtsgang schaffen konnte. Die Völker des Alterthums, semitischen in gleicher Weise wie arischen Ursprungs, kannten nicht das innige Gebet mit feuchtem Auge und beklommenem Herzen, mit der tröstlichen Zuversicht auf Erhör; sie kannten ebenso wenig das Ueberströmen des tiefen Dankgefühls nach erfolgter Erlösung aus einer Nothlage. Die ganze heidnische Welt vindicirte dem Gebete lediglich die magische Kraft einer Zauberformel, ihre Oden waren zuerst Epoden, Beschwörungen (*carmina*). Ihre religiösen Hymnen, mit denen man eine Klasse von Psalmen hat vergleichen wollen, halten diesen Vergleich nicht aus. Denn diese Hymnen waren lediglich kleine Epen von der Geburt und den Thaten der Götter und Halbgötter; es waren wohlgesetzte Schmeicheleien, um diesen durch Lobpreisung die Gewähr eines Wunsches zu entlocken. Die öffentlichen Gebete in den heidnischen Tempeln waren zauberähnliche Anrufungen und Verwünschungen, von denen eine magische Wirkung erwartet wurde. Die polytheistische Vorstellung von der Pluralität und Zwiespältigkeit der

Gottheit und von dem Fatum, dem auch die Götter unterworfen waren, liess keinen Raum für den erhebenden Gedanken der Gnade, welche mit innerer Freiheit die Herzenswünsche denen gewährt, welche das mächtigste Wesen in Aufrichtigkeit und Innigkeit anrufen, und gerade dieses bildet den Grundton der Psalmen. Der Gedanke an Gott, den einzigen Gott, neben welchem alles Uebrige nur Hauch ist, einen solchen Gott, der zugleich langmüthig, gnadenreich, voll Liebe und Treue sei, ist Ureigenthum des hebräischen Volkes, den es durchaus nicht von seinem semitischen Ursprung geerbt hat, und dieser Gedanke, welcher der ganzen Heidenwelt ebenso fern lag, wie die Vorstellung von dem absoluten Monotheismus, war eine Hauptquelle für die Psalmenpoesie.

Diese eigenartige Poesie hat eben darum keinerlei Analogie mit den dichterischen Erzeugnissen anderer Racen und Völker, weil sie nicht die Tochter des Bodens und der autochthonen Entwicklung, sondern, wie gesagt, ein Erzeugniss des Geschichtsganges und des davon bedingten Vorstellungskreises der eigengearteten hebräischen Volksindividualität war. Da die Wiege dieses Volkes in der Fremde stand, seine erste Erinnerung an drückende Knechtschaft, sein erstes Lallen die Freudenlaute über Befreiung, sein erstes Erlebniss nicht eine glorreiche That, sondern der Empfang einer Belehrung, eines heiligen Gesetzes und sein erster Gang die Wüstenwanderung war, so haben sich diese Jugendeindrücke tief in das Herz dieses Volkes gegraben und einen eigenen Ueberzeugungsinhalt bewirkt. Die Besitznahme des Landes nach jahrelanger Wanderung, in dem es Wurzel fasste und Institutionen entstehen sah, erschien dem Volke ebenso wunderbar, wie die ihr vorangegangenen Erlebnisse, und es glaubte sich berechtigt, sich als ein von Gott geleitetes und zu einem bestimmten Zwecke auserkorenes Volk anzusehen, das dieser nimmer mehr verlassen

werde. Allerdings, wäre dieses Volk des poetischen Triebes baar gewesen, so hätten sich die Erinnerungen an diese ausserordentlichen Erlebnisse bald verflüchtigt, und sie wären nicht treibende Factoren geworden. Aber es besass von Jugend an poetische Begabung und verklärte die Jugendeindrücke und Jugenderinnerungen mit idealem Lichte. Seine Propheten, Dichter und Volkslehrer bekundeten in ihren Ermahnungen, Dichtungen und Belehrungen immer und immer diese Erlebnisse und Thatsachen und entwickelten daraus die Gedankenreihe von der schöpferischen und ethischen Vollkommenheit der Gottheit, von der hohen Bedeutung des Gottesvolkes und seiner Institutionen und besonders von der Unvergänglichkeit des Volkes: dass Gott Jacob-Israel zu seinem Eigenthum auserkoren und es nimmer aufgeben und verlassen werde. Im Volke lebte daher die Ueberzeugung, dass es dem Wechsel von Entstehen und Vergehen enthoben sei. Diese Ueberzeugung von seiner Unvergänglichkeit, weil unter dem Schutze der einigen und allmächtigen Gottheit stehend, befestigte sich im Verlaufe seines Lebens immer tiefer in seinem Innern durch die in seiner Reife selbst erlebte Erfahrung, dass es öfter aus tiefster Erniedrigung zur Höhe emporschnellte, aus dem Tode zum Leben erwachte. Solche von dem ganzen Volke erlebte Vorgänge erzeugten wieder ein felsenfestes Vertrauen auf Gott und auf die eigene Unvergänglichkeit. So griffen die verschiedenen Vorstellungen in einander und erzeugten einen gewissen systematisch gerundeten Gedankenkreis, aus welchem zwei Vorstellungen in Nothlagen tröstend und befreiend wirkten: Die Vorstellungen von der Gefeitheit des Volkes gegen den Tod und von der Nähe des göttlichen Beistandes, und diese werden in den mannigfachsten Wendungen in den Psalmen besonders betont.

Eine zweite ebenso reiche Quelle dafür eröffnete die eng damit verbundene Vorstellung, dass die Gottheit sich gerade der Gebeugten, Hilflosen, Herzensbetäubten annehme, auf die Herzenseinfältigen, Redlichen besonders gnadenreich blicke, dass sie die ihr mit Hingebung Vertrauenden nicht zu Schanden werden lasse. Diese Vorstellung entsprang aus dem Begriffe der absoluten Gerechtigkeit und dem lautersten ethischen Gedanken, dass der Gottheit Ungerechtigkeit und Laster, ethische Verkehrtheit und Frevelthat ein Gräuel seien. Auch dieser Ton klingt durch die ganze Psalmenpoesie, oder diese ist der volle Ausdruck dieses Grundgedankens, der dem Heidenthum, dem semitischen ebenso wie dem classischen und egypischen, fast noch ferner lag als der Monotheismus. Die nur dem hebräischen Volke eigene Gotteserkenntniss hat demnach den Psalter oder mindestens einen Theil desselben geschaffen.

Eine dritte Quelle für die Entstehung der Psalmenliteratur aus dem Schoose desselben Volkes war die Vorstellung von Idealen, welche als feste Stützen für den wechselvollen Gang des Lebens, als „Leuchte für den Schritt“ dienten, und aus dem eigenen Geschichtsgang dieses Volkes zum Bewusstsein gekommen sind. Solcher Ideale gab es in diesem Volkskreise mehrere. Aus dem Ideal von der absoluten Erhabenheit und der ethischen Vollkommenheit der Gottheit entwickelte sich ein anderes von dem „vollkommenen Gesetze“, das die Gottheit diesem Volke geoffenbart und ihm damit eine ganz eigene Richtung vorgezeichnet, ferner das Ideal von dem Gottesvolke, das zur Verherrlichung der Gottheit und zur Verwirklichung ihrer ethischen Pläne berufen sei, und eben deswegen gewissermassen an ihrer Ewigkeit Theil habe und daher nimmer untergehen könne. Damit verbunden war ferner das Ideal vom Heiligthum in Jerusalem, als der sichtbaren Stätte der Gottheit, zu ihrer Anbetung begründet, ferner von der

Stadt Zion, in welcher dieses Heiligthum errichtet wurde, und endlich das von einem idealen Könige, dessen Vorbild der gesalbte König David war, welcher die heiligen Institutionen in's Leben gerufen habe, und dessen Nachkommen Herrschaft für die Ewigkeit verheissen worden sei. Diese im Herzen des Volkes lebendigen Ideale erzeugten die Gattung von Psalmen, welche einen Hymnencharakter haben, da sie die rühmende Verherrlichung derselben zum Inhalte haben. Die lebendige Ueberzeugung von solchen Idealen erzeugte auf der andern Seite eine andere Gattung von Psalmen, nämlich Schmerzensklagen über Gebrochenheit, wenn diese Ideale vermisst wurden, wenn die göttliche Gnade und Barmherzigkeit sich verhüllte, wenn das Gesetz verachtet wurde, wenn Abtrünnigkeit und Frevelthat überhand nahmen und zu triumphiren schienen, wenn das Gottesvolk gedemüthigt und geknechtet, das Heiligthum geschändet, die heilige Stadt verwüstet wurde oder die Nachkommen Davids zurückgesetzt schienen. Der brennende Schmerz über Verluste dieser theuersten geistigen Güter erweckte einerseits Klagepsalmen und andererseits Bittpsalmen, inbrünstige Gebete um Wiederherstellung der Gebrochenheit; beide Gattungen sind in der Regel in einander verschmolzen. Die Psalmenpoesie kann aber nicht den Charakterzug der hebräischen Poesie im allgemeinen verleugnen. Dieser unterscheidet sich wesentlich von der Poesie anderer Volksindividualitäten, dass sie weniger auf die Form, als auf den Inhalt Gewicht legt, mehr auf den ethischen, als auf den ästhetischen Sinn wirken will, mehr eine lehrhafte als eine ergötzliche Tendenz verfolgt. Diesen didaktischen Charakterzug haben die legislativen Auseinandersetzungen, die prophetischen Reden und selbst die historischen Bücher mitihrem eigenem Pragmatismus. Auch die Psalmen verfolgen eine lehrhafte Tendenz. Manche sagen es geradezu, dass sie „Belehrung“ beabsichtigen;

andere zeigen sie in der Form; diese bilden eine eigene Gattung als Lehrpsalmen.

Diese Poesie hat daher vorherrschend oder richtiger durchweg einen religiösen Charakter, insofern als Alles darin auf Gott bezogen wird; aber sie ist zu gleicher Zeit auch national, insofern als die nationale Erhaltung, die nationalen Wünsche und die Nationaltrauer oder Nationalfreude mit der Gottheit in Verbindung gebracht wird, die zwar unfasslich, Himmel und Erde und ihre Fülle umfassend, aber zugleich als besonderer Schutzgeist des von ihr geleiteten Volkes gedacht wird. Es ist die sonst nirgends vorkommende engste Verschlingung des Nationalen mit dem Religiösen. Findet die nüchterne Anschauungsweise diesen Gesichtspunkt beschränkt und beurtheilt in Folge dessen dieses Volksthum und seine geistigen Leistungen wegwerfend, so muss sie sich doch diesen Massstab für die Würdigung der poetischen Erzeugnisse dieses Volksthums vergegenwärtigen, sonst würde sie nicht bloß Gehalt und Form der hebräischen Poesie, sondern auch die Erscheinung verkennen, wie diese Poesie einen so tiefgehenden Einfluss auf die Aussenvölker hatte und ein Religionsbildner und Civilisations-Factor hat werden können. Zumal für das wichtige Verständniss der Psalmen ist dieser Massstab unentbehrlich. Diese sind nichts anderes als der Ausfluss einer religiös-nationalen Lyrik. Religiös-national sind aber nicht bloß die an die Gottheit gerichteten Hymnen, die Klagen über die Verlassenheit der Nation, die Bittpsalmen um Wiederherstellung der Gebrochenheit, sondern auch solche Psalmen, welche scheinbar individueller Natur sind. Denn auch die zahlreichen Psalmen, welche die Lebensinteressen eines Einzelnen zum Inhalte haben, beziehen sich nicht auf ein kleinliches, isolirtes Einzelwesen, das etwa um seines Ich's willen Himmel und Erde in Bewegung setzte — einen solchen Anschein haben viele Psalmen oberflächlich be-

trachtet — sondern beziehen sich auf Glieder einer nationalen Kette oder richtiger auf Mitglieder einer grösseren Gemeinschaft oder eines Kreises, der sich als Kern, Herz und Mittelpunkt der wunderbar geleiteten Gesamtheit oder der Nation betrachtet und sich als solcher zu betrachten berechtigt glaubte. Der Einzelne, welcher psalmistisch Gott um Hilfe und Erwartung anflehte oder nach erfahrener Befreiung laut zu Gott aufjauchzte, that solches nicht als ein von der Gesamtheit losgetrenntes Individuum, sondern gewissermassen als Vertreter, als wichtiger Theil der Nation. Wir werden später den Kreis kennen lernen, zu dem die psalmendichtenden Glieder gehört haben. In sofern sind auch scheinbar individuelle Psalmen national; die richtige Bezeichnung für diese anscheinend individuellen Psalmen wird sich später herausstellen. National sind auch die Königspsalmen, weil die Könige aus dem davidischen Hause ganz besonders als Träger der Nationalität, als „Lebenshauch des Volkes“ galten, wodurch dieses athmet und lebt, ebenso jener Psalm (132), welcher an die hohen Verdienste David's und an den Bau des Tempels erinnert, ein ähnlicher (89) und ein dritter, welcher historisch die Bevorzugung Juda's vor Ephraim und Zions vor Schilo begründet und zuletzt auf Davids Wahl anspielt (78). Selbst das vereinzelt vorkommende Preislied auf einen König und seine Hochzeitsfeier (45) ist, von diesem Gesichtspunkte aus gesehen, national. Man darf diese nationale Seite des ganzen Psalters nicht übersehen, wenn man das tiefere Verständniss desselben suchen will. Psalmen sind ursprünglich weder „geistliche Gesänge“, noch der ganze Psalter ein „Gesangbuch der israelitischen Kirche“ und noch viel weniger eine Fundgrube für „messianische oder christologische Typen“, wie es auch im Psalter keine rein weltliche Pièce, nicht einmal eine Naturschilderung giebt, sondern er hat durchweg einen nationalen Hintergrund. Nur muss man das nationale Moment im weitesten Sinne fassen.

In dem israelitischen Ideenkreise sind nicht bloß die Interessen des Volkes national, sondern auch seine Institutionen, also auch Zion und der Tempel, das davidische Königthum, auch das Gesetz oder die Lehre (Thora) und ganz besonders Gott, als Schöpfer und Erhalter des Volkes. Nach der anderen Seiten sind die nationalen Momente auch als religiöse anzusehen. Nicht bloß der Tempel, sondern auch Zion und das Volk gelten als Heiligthümer. Mit einem Worte es ist eine untrennbare Verschlingung des Religiösen und Nationalen. Die „Frevler“ oder „Misethäter“, über welche in vielen Psalmen geklagt wird, sind ebenso als nationale Feinde anzusehen, wie als Sünder, welche die ganze Nation oder Einzelne, die sich als Organ derselben fühlten und betrachteten, bedrohen und verfolgen.

Die Psalmen als eine religiös-nationale Lyrik bilden eben deswegen eine unvergleichliche poetische Erscheinung, weil in keiner Literatur diese Doppelseite in engster Verbindung vorgekommen ist. Psalmen sind nachgeahmt worden als Kirchenlieder und besonders als Lieder von Secten oder Separatisten, welche die herrschende Kirche bekämpft haben. Diese Copien blieben aber hinter dem Original zurück und mußten zurückstehen, weil ihnen das national-politische abging, das den schwärmerischen Sinn vom Himmel wieder zur Erde leitete.

II. Eintheilung der Psalmen.

Der Psalter wird gewöhnlich in fünf grosse Abschnitte oder Bücher und in hundertfünfzig Psalmen getheilt. Aber die erstere Eintheilung ist nicht alt und die letztere nicht allgemein. Der Umfang der fünf Bücher ist ungleich; am stärksten sind das erste und fünfte, am schwächsten das dritte. Das psalmistische Fünfbuch ist entschieden dem Penta-

teuch nachgebildet¹⁾. Die Eintheilung hängt mit der Zahl der Psalmen zusammen. Eine palästinische Autorität des dritten Jahrhunderts zählt nämlich davon nur 147²⁾. Die Schwankung der Zahl hängt wieder mit der Zahl der Pentateuch-Perikopen zusammen. Der Pentateuch wurde nämlich in Palästina und theilweise auch in einigen Gemeinden Babylo niens in einem dreijährigen Cyclus durchgelesen, je eine Perikope an einem Sabbat. Die Zahl der Sabbate, welche nicht mit einem Festtage zusammentreffen, beträgt, je nach der Jahresform, in drei Jahren 147—150. Da es mit der Zeit Brauch wurde, entsprechend den begleitenden Vorlesungen aus den Propheten am Sabbat zum Morgengottesdienst, am Nachmittag aus den Hagiographen zu lesen, so eignete sich kein hagiographisches Buch besser dazu, als der Psalter, welcher reichen Stoff für homiletische Auslegung bot. So wurde der Psalter ein synagogales Buch³⁾, ebenso wie der Pentateuch. Von selbst ergab es sich, ihn ebenfalls in einem dreijährigen Cyclus durchzulesen und je einen Psalm einer Pentateuch-Perikope zu accommodiren. Zählte der dreijährige Cyclus 150 freie Sabbate, so wurde der Psalter, sowie der Pentateuch in 150 Abschnitte oder Psal-

1) Midrasch Tehillim anf. משה נתן להם המשנה חומשי תורה וכנגדם. Die Kirchenväter des dritten Jahrhunderts kennen schon die dem Pentateuch entsprechende Fünfteilung des Psalters, aber lediglich als Brauch innerhalb der Synagoge. In der Kirche bildete er ein einziges Buch. Hippolytus bei Epiphanius *de ponderr. et mensurr.* 22 bemerkt: καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διαίλων βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὡςτε εἶναι καὶ αὐτὸν ἄλλον πεντάτευχον.

2) Jerusalemischer Talmud. Trakt. Sabbat p. 15 u. a. St. אמר ר' יהושע בן לוי מאה וארבעים ושבעה מומרות שכתוב בתהלים כנגד שנותיו של יעקב.

3) Jerus. Tr. Berachot 4b. כך אמר דוד יהו מוכרים אותי בבתי כנסיות. לא יהו קורין בהם (בספר תהלים). ובתי מדרשות לא יהו קורין בספרי מירם (I. המירם) אלא יהו קורין בהן ונטלין שבר עליהן; vgl. b. Sabbat 116b. u. Tossafot das. zu p. 24a. und zu Megilla p. 21a.

men zerlegt; die geringste Zahl war 147. Um die grössere Psalmenzahl zu haben, wurden gewisse Psalmen, welche eng zusammengehören, in zwei getheilt, oder umgekehrt, um den Psalter in 147 Sabbaten zu vollenden, verband man zwei Psalmen zu einem einzigen, wie man zwei Pentateuch-Abschnitte zu verbinden pflegt, wenn die Jahresform statt 50 nur 47 Sabbate giebt. Galt der Pentateuch als Muster für den Psalter, so lag es nah, diesen ebenfalls in fünf Bücher zu theilen, und so einen psalmistischen Pentateuchos zu machen.

Die Zählungsweise der Psalmen war auch sonst verschieden. In der Psalmensammlung der babylonischen Gemeinden machten Psalm 1 und 2 einen einzigen aus, und ebenso in einigen griechischen Kirchen¹⁾. Noch manche andere wurden bald in einer, bald in einer anderen tonangehenden Gemeinde zusammengezogen. In der kanonisch-griechischen Uebersetzung, der Septuaginta (LXX), bilden Psalm 9—10 und 114—115 je einen Psalm, d. h. in einer griechisch redenden Gemeinde war eine andere Zählungsweise üblich. Da nun diese Uebersetzung ebenfalls 150 Psalmen zählt, so wurden, wie es scheint, um die Zahl zu vervollständigen, 116 und 147 in zwei Psalmen zerlegt. Auch die syrische Uebersetzung, Peschitto genannt, hat zum Theil eine andere Psalmentheilung. Auch aus anderen Momenten geht entschieden hervor, dass diese Theilung nicht nach dem In-

1) Berachot p. a l: אשרי ולמה רגשו חרא פרשה. In der Apostelgeschichte 13. 33 wird aus Psalm 2, der Vers 7 citirt, und dabei variiren die L. A. ἐν τῷ πρώτῳ oder ἐν τῷ δευτέρῳ ψαλμῷ, je nachdem Psalm 1 mit 2 verbunden oder selbständig angesehen wurden. Daraus folgt, dass in den griechischen Kirchen die Zählungsweise verschieden war. Auch in einigen lat. Kirchen war 1 mit 2 verbunden, denn Albertus magnus bemerkt zu Ps. 2. *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem*, d. h. beginnt mit אשרי האיש und endet mit Schluss von Psalm 2. אשרי כל חוסי בו.

halte, sondern nach liturgischen Bedürfnissen angelegt ist. Psalm 117 besteht lediglich aus zwei Versen; diese können unmöglich einen eigenen Psalm gebildet haben, sondern müssen zu einem liturgischen Zwecke (den wir kennen lernen werden) von dem Nachbarpsalm losgetrennt und selbständig gemacht worden sein. Psalm 42—43 gehören inhaltlich und formell entschieden zusammen, und doch sind sie in allen Texten, im hebräischen, griechischen und syrischen, zerstückelt. Ebenso machen Psalm 95—100 und 135—136 den Eindruck, dass sie ursprünglich einen einzigen Hymnus gebildet haben; sie müssen also später in kleine Strophen getheilt worden sein. Aus den Strophen wurden selbständige Psalmen gemacht.

Andererseits erweisen sich manche Psalmen als aus heterogenen Psalmenstücken zusammengesetzt. So sind Psalm 60 und 108 in der letzten Hälfte vollständig gleichlautend. Die erste Hälfte ist dagegen verschieden. Die erste Hälfte von 108 ist wiederum ganz gleich der ersten Hälfte von 57. Folglich kann Psalm 108 niemals einen selbständigen Psalm gebildet haben, sondern muss als Compositions-Psalm aus zwei Fragmenten angesehen werden. Psalm 70 ist eigentlich nur der Schluss von Psalm 40. Es müssen demnach zu gewissen Zwecken einheitliche Psalmen zerlegt und Psalmen-Partien zusammengesetzt worden sein. Sobald die Verse eines Psalmes nicht recht zusammen stimmen, zwischen denselben ein Gedankenhiatus klafft, welcher gar nicht oder nur auf künstlichem Wege ausgefüllt werden kann, dann ist anzunehmen, dass sie nur Theile oder Bruchstücke anderer Psalmen sind, die nur bei einer gewissen Gelegenheit von ihrem Ursprung getrennt und heterogen mit einander verbunden worden sind. So Psalm 19, 24, 66 und, wie bereits angegeben, 108. Als belehrendes Beispiel für eine solche inhaltlich heterogene Psalm-Composition kann Chronik I, 16, 8—35 dienen. Hier wird ein angeblich einheitlicher

Psalm referirt, der aber augenscheinlich aus fünfzehn Versen des Psalmes 105 und dem ganzen Psalm 96 zusammengesetzt ist, er bildet demnach einen künstlich combinirten Psalm. Die Zahl der Psalmen muss überhaupt ursprünglich grösser oder dieser Literaturzweig umfangreicher gewesen sein. Denn die Verse Samuel I, 1—10 bilden augenscheinlich einen eigenen Psalm oder das Bruchstück eines eigenen; ferner sind die Verse Jona 2, 3—10 unstreitig einem grösseren Psalm entnommen. Das letzte Capitel in Habakuk hat vollständig den Charakter eines Psalmes. Aus verloren gegangenen Psalmen stammen wohl solche Bruchstücke, die mit heterogenen Stücken verbunden vorliegen. Der Zweck solcher Verbindung war wohl in erster Reihe ein liturgischer. Der Levitenchor im Tempel oder der Vorbeter in der Gemeinde hat wohl, um eine Lage zu vergegenwärtigen, eine Stimmung zu erwecken oder andächtiges Gebet zu erzielen, verschiedene Psalmentheile zusammengesetzt, welche der Lage entsprechen sollten. Zu liturgischem Zwecke sind augenfällig mehrere nicht ganz homogene Psalmen zu einer Psalmengruppe zusammengesetzt worden. Wir werden sie von dem Umstande, dass solche Gruppen zum Eingange Halleluja haben, als Halleluja-Psalmen bezeichnen.

Wichtiger als die Zahl der Psalmen ist die Kenntniss der Gattungen derselben. Denn wenngleich sie sämmtlich einen gemeinsamen Zug haben, so sind sie doch keineswegs homogen und lassen auch auf den ersten Blick eine Verschiedenheit erkennen. Vorherrschend sind dreierlei Gattungen, die aus der Natur dieser Poesie fliessen: Loblieder (Hymnen), Klagepsalmen, wozu auch Bittpsalmen gehören, und Lehrpsalmen.

I. Hymnen sind solche, deren Inhalt meistens die Gottheit und ihre Allmacht und Güte in der Natur oder ihre Gnade für das israelitische Volk oder auch eines der Ideale, das Gesetz, Zion (Jerusalem), das

dauidische Königthum verherrlicht (o. S. 4.). Zuweilen sind solche Psalmen in Form des Dankes gekleidet, des Dankes für erfahrene Rettung oder Erlösung. Die Dankpsalmen bilden eine Unterabtheilung der hymnischen Gattung. Diese Gattung ist die zahlreichste und macht den Inhalt etwa des dritten Theils des Psalters aus.

II. Klagepsalmen sind solche, deren Pathös Ausdruck des Schmerzes über Trübung und Gebrochenheit der Ideale ist (o. S. 5.). Eine Unterabtheilung derselben bilden die Bittpsalmen, deren Inhalt ist, inbrünstige Gebete, die trüben Zustände und Lagen abzuwenden und die gnadenreiche Zeit wieder herzustellen. Diese beiden Gattungen sind ebenfalls vielfach im Psalter vertreten, sie gehen indess, wie angegeben, in einander über. Die Klagepsalmen enthalten nicht selten einen oder mehrere Verse mit Supplikationscharakter, und wiederum die Bittpsalmen äussern Lamentationen über elende Lagen. Ja, selbst die hymnischen Psalmen haben hin und wieder einige Verse in klagendem oder bittendem Tone. Eine Unterabtheilung dieser Gattung bilden noch Reuepsalmen, deren Hauptinhalt ist: Klagen über Sündhaftigkeit und offenes Bekenntniss der unwürdigen Vergangenheit, mit der Bitte, dass diese Vergangenheit gelöscht, die Sündhaftigkeit getilgt und die Folgen derselben abgewendet werden mögen. Es sind eigentlich Klage- und Bittpsalmen, sie unterscheiden sich aber von jener Gattung, dass sie das Schuldbewusstsein und nicht unverdientes Unglück zum Hauptinhalt haben.

III. Lehrpsalmen. Es sind solche, welche in ruhigem Tone ein angemessenes Verhalten empfehlen oder vor einem unangemessenen warnen. Hin und wieder ist diese Gattung in Sentenzform gehalten und hat mit der Spruch-Literatur Aehnlichkeit.

Eine Unterabtheilung der Lehrpsalmen bilden die Rügepsalmen, deren Form ist, einem Stande oder

einer Klasse das unangemessene Verhalten, Verkehrtheit oder Schuld vorzuhalten und auf die Folgen hinzuweisen. Sie haben Aehnlichkeit mit prophetischen Strafreden.

Die Rügepsalmen sind ebenfalls Lehrpsalmen, nur dass sie nicht direct Lehren ertheilen, sondern indirect durch den scharfen, barschen Tadel des Unangemessenen das Angemessene durchblicken lassen.

Im Ganzen giebt es demnach sieben Psalmengattungen: Lobgesänge, Danklieder, Klage- und Bittpsalmen, Reue-, Lehr- und Rügepsalmen. Unter diesen sieben Rubriken kann man die meisten Psalmen unterbringen; nur sehr wenige bleiben übrig, welche nicht in diesen Rahmen passen. Die sonst üblichen Classificationen sind willkürlich, weil sie nicht aus einem Grundprincip abgeleitet werden (vgl. die irreführende Classification bei Hupfeld Ende Th. 4). Die sogenannten Königpsalmen bilden keine besondere Gattung. Denn Psalm 2 ist ein Rüge- und Lehrpsalm, der an einen König anknüpft; Psalm 18 theilweise das Danklied eines Hochgesalbten (möglich eines Königs); Psalm 20, 21, 61 sind Bittpsalmen für einen König. Psalm 45 ist eine Art Lehrpsalm an einen König gerichtet. Psalm 72 ist ebenfalls ein Bittpsalm für einen König, mit einer Art *captatio benevolentiae*; 110 ist so dunkel, dass man eine rechte Definition nicht davon geben kann, am allerwenigsten ist er ein Königpsalm (vgl. Comment. dazu). Psalm 132 ist ein Bittpsalm, welcher nur Erinnerungen an David erweckt und daraus eine Berechtigung ableitet, ähnlich Psalm 89. Psalm 144 ist durchaus nicht ein Königpsalm, sondern ein recht nationaler Bittpsalm. Psalm 63 ist kritisch zweifelhaft. Allenfalls könnte man Psalm 101 einen Königpsalm nennen; denn er bildet eine Art Programm beim Regierungsantritt eines frommen und gerechten Fürsten. Dieser bildet eine eigene Gattung; allenfalls könnte man ihn

unter die Rubrik der belehrenden Königspsalmen zählen.

Nach einer anderen Seite sind die Psalmen entweder national oder individuell, d. h. entweder die Gesamtheit preist, dankt, klagt, bittet, oder ein Einzelner äussert die Gefühle des Preises, Dankes, Schmerzes und des Gebetes, und zwar entweder für sich selbst oder für Andere. Indessen haben auch individuell gehaltene Psalmen einen nationalen Charakter. Die Dichter stellen nämlich öfter die ganze Nation als ein Individuum dar, das seine Empfindungen wie eine einzelne Persönlichkeit ausspricht; der Effekt ist dadurch verstärkt. Beweis dafür ist das Lied am rothen Meere (Exodus 16), in welchem unzweideutig die Nation spricht, und das doch in individueller Form in der ersten Person Singularis gehalten ist. Ebenso ist Habakuk 3, 18 ein nationaler Psalm in individueller Form. Die Propheten bedienten sich ebenfalls solcher Personificationen. Vgl. Jesaia 12, 1 fg. 25, 26. Jeremia 31, 17 fg., wahrscheinlich auch Micha 7, 7. fg. Es ist eine rhetorische Figur. Olshausen hat mit Recht diese Form der Personification als Erklärungsmittel für die Psalmen angewendet; indessen verallgemeinern oder zu weit ausdehnen darf man diese Annahme keineswegs. Nur dann ist sie geboten, wenn im Inhalt selbst Indicien oder Fingerzeige dafür gegeben sind (vgl. Frankl-Graetz, Monatsschrift, Jg. 1879, 208 fg.). Mit diesem Massstab gemessen, ist die Zahl der individualisirten National-Psalmen nur gering. Aber auch die rein individuellen Psalmen haben einen nationalen Hintergrund, wie bereits angedeutet ist (o. S. 7.) und noch weiter ausgeführt und belegt werden soll. Diese Untersuchung hängt noch mit einem anderen Thema zusammen.

III. Verfasserschaft der Psalmen.

Ein grosser Theil des Psalters hat die Aufschrift **לְדָוִד**, was bisher in der Bedeutung: „von David“ erklärt wurde, als wenn die meisten Psalmen von diesem König gedichtet worden wären. Allein diese Aufschrift ist kritisch unbrauchbar. Denn zum Schluss von Psalm 72 ist angegeben: **כָּל־יְשׁוּתֵי־דָוִד בֶּן־יִשְׂרָאֵל**, hier sind die Gebete (richtiger Lobgesänge) Davids zu Ende. Diese Schlussbemerkung will doch so viel sagen, dass die noch folgende grössere Zahl nicht von ihm stammt, und damit will der Psalter in zwei Theile zerlegt sein, in davidische Psalmen bis 72 und in solche von anderen Autoren von 72 bis Ende. Allein auch in der zweiten Abtheilung finden sich 18 Psalmen, welche dieselbe Aufschrift **לְדָוִד** haben, und hinwiederum sind in der ersten Abtheilung 7 Psalmen enthalten, welche die Aufschrift **לְבַנֵי־קִרַח** haben (42—49), als wenn die Korachiden die Verfasser derselben wären, und einer hat die Aufschrift **לְאַחָב** (50). Allerdings kann man dieser Aufschrift auch eine andere Bedeutung vindiciren. Aber die Abwesenheit der Aufschrift **לְדָוִד** in diesen Pss. deutet doch unverkennbar an, dass sie nicht von David stammen sollen. Wie kommen sie aber in die davidische Abtheilung? Also entweder ist die Aufschrift unrichtig oder die Schlussangabe zu Psalm 72 falsch. Zudem kommt noch, dass eben dieser Psalm (72) die Aufschrift hat **לְשִׁלְמֹה**, was nach der beliebten Auffassung die Bedeutung hätte: von Salomo. Aber dann stammt dieser Psalm nicht von David, und die Schlussangabe wäre wieder übel angebracht. Hat aber die Aufschrift **לְשִׁלְמֹה** nicht die Bedeutung der Autorschaft, sondern die: auf und für Salomo, wie die griechische Uebersetzung sie wiedergiebt: **εἰς Σαλωμῶν**, dann fehlt die exegetische Nöthigung, dass **לְדָוִד** die Autorschaft bedeuten müsse. Ueberdies variiren die alten Uebersetzungen

bezüglich der Autoraufschriften. Diese fehlen zuweilen in ihren Texten, oder sind auch bei solchen Psalmen angebracht, welche im hebräischen Texte anonym gegeben sind. Dazu kommt noch, dass nicht ein einziger Psalm, welcher David zugeschrieben wird, auf seine persönliche oder politische Situation passt, auch nicht einmal jene, in welchen die längere historische Aufschrift sie auf gewisse Momente im Leben Davids bezieht. Nicht bloß Sprach-eigenheiten sprechen gegen Davids Autorschaft, sondern noch mehr die Situation, welche solche Psalmen voraussetzen. Daher haben Kritiker (Olshausen, Hupfeld) die Autorschaft Davids ganz bezweifelt, selbst die von Psalm 18, welcher zum Schluss des Buches Samuel II. direct als davidisch bezeugt wird. Man muss daher annehmen, dass die Aufschriften nur von dem Sammler oder den Sammlern der Psalmen errathen sind: Denn der Nothbehelf, dass das *Lamed* nicht den Autor angeben wolle (Delitzsch), ist unbrauchbar, da bei mehreren ausserdem noch die Veranlassung aus dem Leben Davids angegeben ist, die Aufschrift also mit dem *Lamed nomen auctoris* hat bezeichnen wollen.

Wenn also von den Aufschriften abgesehen werden muss, so muss die Autorschaft der Psalmen anderweitig aufgesucht werden. Allerdings ein bestimmter Autor irgend eines Psalmes wird schwerlich ermittelt werden können; denn wann die Aufschrift לשלמה (zweimal) zweifelhaft ist, so sind die Aufschriften למשה oder לאסף oder לדומן האורח und לאתן האורח ebenfalls zweifelhaft. Aber der Kreis, aus welchem die Psalmenliteratur im Ganzen und Grossen entstanden ist, lässt sich wohl ermitteln. Zehn Psalmen haben die Aufschrift לבני קרח, womit wohl auch angegeben werden soll, dass die Söhne Korach als Verfasser derselben galten. Diese Korachiden waren Leviten, aus welchen auch der Prophet Samuel und sein Enkel, der Sänger Heman, stammten. Korachiden

oder Hemaniden bestanden noch als eine Sängerfamilie in der nachexilischen Zeit unter Nehemia (440 vorchr. Z., vergl. Graetz, Geschichte II., 2. S. 391). Zehn Psalmen haben ferner die Aufschrift לאסף, was wahrscheinlich so viel wie לבני אסף „von Assaphiden“ sagen will; auch diese bildeten in derselben Zeit eine abgezweigte levitische Sängerfamilie. Hin und wieder lautet eine Aufschrift לידותן. Auch Jeduthuniden bestanden in derselben Zeit als eine eigene levitische Sängerfamilie. Mögen diese Aufschriften echt oder errathen sein, die Autoren oder die Sänger derselben bezeichnen, so geben sie jedenfalls an die Hand, dass Leviten mit den Psalmen in Beziehung standen. Und in der That ist das Vorhandensein von levitischen Sängern eine Thatsache. Mag die Darstellung der Chronik anachronistisch sein, dass die levitischen Sänger (משוררים) bereits zur Zeit Davids für Hymnen und Instrumentalmusik in eine gewisse Rangordnung, verschieden von den übrigen Leviten, gebracht worden wären, so ist diese Sonderung jedenfalls während des ganzen Bestandes des zweiten Tempels bezeugt. Josephus unterscheidet genau für seine Zeit die levitischen Hymnoden von den übrigen Leviten, und so wird wohl diese Ordnung aus früher Zeit stammen. Für die nachexilische Zeit ist die Chronik jedenfalls echte historische Quelle. Wenn diese nun tradirt, dass bei der Rückkehr aus den Exile die Assaphiden als Sänger bei der Grundlegung des Tempels eingesetzt worden seien (Esra 3, 10), und dass bei der Einweihung der Mauern Jerusalems Nehemia die Sängerklasse versammelt habe, um bei diesem feierlichen Akte zu fungiren (Nehemia 12, 28 fg. 45), so muss diese Angabe als Factum angesehen werden. Bei dieser Gelegenheit ist auch angegeben, dass diese levitischen Sänger nicht bloß Instrumente gespielt, sondern auch Dank- und Loblieder gesungen haben: ויענו בהלל ובהודת לה' כי טוב כי לשלום חסדו על ישראל

(Esra das.) oder בתורת ובשר neben Angabe von dreierlei Instrumenten, oder תהלה (בשר) ושיר (לאלהים) (Nehem. das.) Zwar ist damit noch nicht gegeben, dass die Leviten zugleich die Dichter von Hymnen gewesen wären. Aber wenn nicht sie, wer sollte sie sonst gedichtet haben? Im ganzen Alterthum waren die Sänger zugleich Dichter. Es kann also nicht bezweifelt werden, dass die Leviten Psalmdichter waren.

Wenn nun ein Psalm (137) klagend erzählt, dass in babylonischem Exile die Feinde von den Exulanten den Gesang von Zionsliedern verlangt haben, so können darunter nur Leviten von der Sängerklasse verstanden sein, (wie die talmudische Sage es ohne Weiteres voraussetzt). Daraus ergiebt sich zugleich, dass noch vor dem Exile Leviten zugleich Sänger und Psalmdichter im Tempel waren. Denn die שיר ציון (שיר) sind identisch mit שיר ה', die Zionslieder mit Tempelliedern. Korachiden, Assaphiden und andere Sängerfamilien waren also im ersten Tempel wie im zweiten die Dichter der Hymnenpsalmen. Aber auch die Klage- und Bittpsalmen können nur aus dem Levitenkreise stammen. In mehreren solchen ist nämlich das Versprechen eingeflochten: Bei eingetretener günstiger Wendung wollen die betreffenden Psalmdichter für Gott ein Lob- und Preislied oder ein Danklied singen, um seine Gnade und Wunderthaten zu künden (Ps. 7, 9, 13, 21, 22, 26, 27, 28, 40, 43, 52, 57, 59, 63, 69, 71, 73, 75, 109, 138). Alle diese Psalmen, Klage-, Bitt- oder Dankpsalmen, stammen also entschieden von Leviten. Diese Annahme ist um so weniger zu bezweifeln, als in einigen dieser Psalmen die Psalmisten ausdrücklich hervorheben, dass sie zum Tempel gehören, dass sie darin weilen, dass sie Gottes Stätte lieben (Ps. 26, 8). Der Dichter von Ps. 42—43 sehnt sich nach dem Tempel, nach dem Altare Gottes und kennt keinen sehnlischeren Wunsch, als mit der Zither Gott zu singen

und ihm zu danken. Dieser Psalmist war sicherlich ein Levite. Dieselbe verzehrende Sehnsucht nach den Vorhöfen Gottes drückt auch Ps. 84 aus; er preist diejenigen glücklich, welche im Tempel weilen und Gott preisen, weil „ein Tag in Gottes Vorhöfen“ besser ist, als sonst tausend. Auch dieser Psalmist war ohne Zweifel ein Levite. Die Dichter von Ps. 23, 27 wünschen nichts sehnlicher, als in langer Dauer oder lebenslänglich im Hause Gottes zu weilen. Alle diese Psalmisten müssen durchaus Tempeldiener oder Leviten gewesen sein. Denn die Priester oder Ahroniden, wenn sie auch die Hauptfunctionen im Tempel hatten, waren nicht Sänger, folglich auch nicht Dichter. Ps. 109 giebt der Dichter das Versprechen, bei einer glücklichen Wendung für ihn werde er in der Mitte Vieler singen, Ps. 22 verheißt in demselben Falle: Gott in grosser Versammlung zu künden. Auch diese Psalmisten können nur Leviten gewesen sein. Also die Lob- wie die Klage- und Bittpsalmen stammen unstreitig aus dem Kreise der levitischen Sänger.

Der Dichter von Ps. 22 nennt sich aber einen „Armen“ oder „Unglücklichen“ und kündigt Trost für seine Schicksalsgenossen an, die er „Gottesfürchtige“ (יראי ה') und „Sanftmüthige“ (עניים) nennt. Die Leiden, worüber dieser Psalmist klagt, trafen demnach nicht ihn allein, sondern noch Andere, Standes- und Leidensgenossen, die gleich ihm arm und unglücklich waren. Dieser Psalmist und seine Genossen waren also nicht bloss arm, sondern auch sanftmüthig. Aus diesem Wechselbegriff von Armuth und Sanftmuth (עני, עני) stammt der perpetuirliche Wechsel in Psalmen und Propheten und auch sonst von עניים und עניים. Die Masora — welche, nebenher bemerkt, nicht lange vor dem neunten Jahrhundert festgestellt wurde, — die Masora hat diesen Wechselbegriff nicht recht verstanden und emendirt willkürlich bald עניים in עניים, bald

umgekehrt¹⁾. Aber Beides bedeutet ein und dasselbe und bezeichnet ein und dieselbe Klasse, welche arm, unglücklich und sanftmüthig war. Noch näher wird diese Klasse als עניי ארץ, die „Sanftmüthigen“ oder „Demüthigen des Landes“ bezeichnet. Von Seite ihrer Armuth werden die zu dieser Klasse gehörenden Individuen auch רלים und אביונים (auch דך Plur. רכאים) genannt und von Seite ihrer Geduld und Sanfmuth und überhaupt ihrer passiven Tugenden als רנשי ארץ, die „Ruhigen des Landes“, oder תמימי דרך, als „harmlos Wandelnden“, ישרי לב, die „Herzensgraden“ bezeichnet. Noch andere Bezeichnungen kommen bei Erwähnung dieser Klasse vor. Von ihrem Verhalten zu Gott, von dem sie ganz allein in ihrer Hilflosigkeit Hilfe erwarteten, werden sie als חוסי בו „die auf Gott vertrauen“ oder קיי ה' „die auf Gott hoffen“, יראי ה', die „Gottesfürchtigen“ ידשי ה', die „Gott erkennen“, oder אהבי שמי, die „Gottes Namen lieben“, auch מבקשי ה' oder דרשי ה', „die den Herrn suchen“ und kurzweg צדיקים, ישרים und חסידים, „Fromme, Gerechte, Redliche“, bezeichnet. Alle diese Bezeichnungen sind synonym und sind identisch mit עניים und עניים und אביונים, „Sanftmüthige, Arme, Dulder“.

Woher kommt es aber, dass diese Frommen, Gottesfürchtigen, Sanftmüthigen zugleich arm und unglücklich waren? Ihre Lage ist nur durch ihre Zugehörigkeit zu den Leviten erklärlich, wie denn auch der Dichter von Ps. 22, der entschieden zu den Sanftmüthigen gehörte, sich als arm bezeichnete und ein Levite gewesen sein muss. Die Leviten hatten keinen Grundbesitz und waren auf den Zehnten oder die Gaben der Bemittelten angewiesen. Darum schärft das Deuteronomium so oft ein, die Leviten nicht zu vernachlässigen, und stellt sie auf eine Linie mit Wittwen,

1) Vergl. darüber Frankl-Graetz Monatschrift, Jahrg. 1869, S. 5.

Waisen und Fremdlingen, für die gesorgt werden soll. Aus der wiederholentlichen Ermahnung ergibt sich die That-
sache, dass die Leviten der Subsistenzmittel baar und völlig
verarmt waren. Diese ihre Lage wurde noch durch einen
andern Umstand verschlimmert. Die Leviten standen unter
der Botmässigkeit der ahronidischen Priester, waren ihnen
als Hilfsleistende beigegeben und standen nur um ein Ge-
ringes höher als die Tempelsklaven, die ehemaligen Gibeon-
niten, die „Holzhauer und Wasserschöpfer für den Tempel-
dienst“. Waren die Leviten bei der Priesterklasse oder
Priesterkaste misslieblich, oder folgten sie nicht den Wegen,
welche diese zu wandeln liebten, so waren sie in einer
höchst schlimmen Lage. Sie büssen nicht nur ihre
Existenzmittel ein, sondern wurden wohl auch Bedräng-
nissen und Verfolgungen ausgesetzt.

Man vergegenwärtige sich nur die Lage der Leviten,
wie sie historisch angedeutet ist, und man wird finden,
dass sie öfter im Elend als im Glück waren und daher die
Benennung „arm und unglücklich“ (עני ואביון) im hohen
Grade verdienten. Die Chronik berichtet, dass der König
Hiskija strenge Ordre gegeben habe, die Abgaben für die
Leviten zu liefern und sie gerecht zu vertheilen (II. 31).
Nach dem, was anderweitig von dem Verhalten dieses Königs
bekannt ist, kann die Geschichtlichkeit dieser Erzählung
nicht angezweifelt werden. Daraus folgt aber, dass das
Zehntengesetz bis dahin nicht geordnet war oder gar nicht
beobachtet wurde, und den Leviten die Gebühren vorenthalten
wurden. Da sie nun keinen Grundbesitz hatten, so mussten sie
in Armuth gerathen sein. Diese Vernachlässigung der Leviten
wiederholte sich öfter, auch nach der Rückkehr aus dem
Exile, und Nehemia musste Massregeln treffen, dass ihnen
die Gebühren geliefert werden sollten (Nehem. 10,
12, 13). Auf der andern Seite wissen wir, dass ein Theil
der Ahroniden, zur Zeit des herrschenden Götzendienstes

in Juda, aus Furcht vor den Königen oder Liebedienerei oder sonstigen Motiven demselben gehuldigt hat. Aus der Erzählung des Königsbuches geht hervor, dass viele Ahroniden zur Zeit des Königs Jesia bei dem Hörencultus gedient hatten (K. II. 23, 8 fg.). Der Prophet Jeremia wurde von den Priestern, wie von den falschen Propheten am heftigsten gepeinigt und verfolgt, weil er ihren götzendienerischen Wandel bekämpft hat (Jerem. 2, 18, 26. 7 fg.) Mehr noch erfahren wir aus den Rügen des Propheten Ezechiel, dass der grösste Theil der Priester an den Verirrungen des Volkes und des Hofes theilgenommen und den Götzendienst ohne Scheu mitgemacht hat. Nur die „Söhne Zadok's“ haben sich von diesen Gräueln ferngehalten (Ez. 44, 9 fg.) Der Götzencultus war aber in den letzten 70 Jahren vor dem Untergang Jerusalems durch die Chaldäer die herrschende Richtung, nämlich von der Zeit an, als der König Achas den assyrischen Cultus eingeführt hatte, bis zum letzten judäischen König Zedekija. Unterbrochen war dieser Gräuelpustand nur während der 29jährigen Regierung Hiskija's, und auch nicht ganz, und etwa 13 Jahre unter dem König Josia seit der von ihm eingeführten Purification. Nach dem Tode dieser Könige wurde der Götzendienst von ihren Söhnen mit einer gewissen reaktionären Leidenschaftlichkeit wieder restaurirt. Also von den acht letzten Königen von Juda haben sechs während ihrer ganzen Regierungszeit und der siebente (Josia) von 31 Regierungsjahren 18 dem Götzencultus gehuldigt. Während dieser götzendienerischen Zeit war im Tempel selbst ein Idol aufgestellt. Wie sich die Priester, die Diener des Tempels, zu dieser Verkehrtheit verhielten, wissen wir, dass mit Ausnahme der „Söhne Zadok's“ sämtliche Ahroniden sie mitgemacht haben und doch auch im Besitze des Tempels waren. Die „Söhne Zadok's“ waren also in dieser Zeit vom Tempelcultus ausgeschlossen. Was war in

dieser Zeit das Loos der Leviten, der halben Tempelklaven? Sie mussten sich entweder den „Gräueln“ fügen, oder, wenn sie ihren Ueberzeugungen von der Verwerflichkeit des Götzenthums treu bleiben wollten, Elend über sich ergehen lassen.

Die Geschichte schweigt über das Schicksal dieser religiösen Heloten, aber die Psalmen sprechen laut von ihnen. Wir verstehen dadurch tiefer die so oft wiederkehrenden Klagen der Psalmisten über Bedrängniss und Verfolgung von Seiten ihrer Feinde, über Schlingen, die ihnen gelegt wurden, über Verbannung, in der sie sich befanden. Es ist die klagende Stimme der treugebliebenen Leviten, über welche Elend verhängt war, und die ihr thränendes Auge auf Gott richteten; es ist die Stimme von Märtyrern. Sie waren arm, weil sie keinen Grundbesitz hatten, und durch die Feindschaft ihrer Patrone, der Priester, deren Wege sie verderblich fanden, noch dazu ihrer geringen Subsistenzmittel von Zehnten beraubt; sie waren wegen ihrer hilflosen Lage in den Augen der von Glück Begünstigten verachtet und von der herrschenden Klasse noch gehasst und geschmäht. Aber diese wegen ihrer Ueberzeugung verfolgten und geschmähten Leviten erlangten eben durch die Verfolgung die religiöse Innigkeit, das felsenfeste Gottvertrauen, die trostreiche Hoffnung, welche die Klage- und Bittpsalmen so ausdrucksvoll widerspiegeln. Sie waren zugleich sanftmüthige Dulder (עניים, πασῆς), weil sie ihre Sache Gott anheimstellten, von ihm alle Hilfe und Erlösung erwarteten und den festen Glauben auf seine Gnade und Macht hegten. Sie rechneten um so mehr auf den Beistand des Gottes Israels, auf Ihwh, als sie doch seinetwegen von Seiten derer, welche fremden Göttern dienten und Ihwh den Rücken kehrten, Armuth, Schmach und Verfolgung erlitten. Daher machten sie ihre „Armuth“ als Rechtstitel auf die Hilfe Gottes geltend (Ps. 40, 109).

Sie identificirten ihre Sache mit der Gottes. Daher die in den Psalmen öfter wiederkehrende Gedankenreihe: wenn Gott dem Psalmendichter beistehen werde, so werde Gottes grosser Name erkannt werden, oder umgekehrt: durch das Unterliegen des Verfolgten werde Gottes Macht geschmälert erscheinen. Ihre Klage galt nicht einem niedern Lebenszwecke, sondern einer idealen Sache oder vielmehr dem höchsten Ideale. Die Ausleger der Psalmen, welche diesen Schlüssel zum Verständniss der Klage- und Bittpsalmen übersahen und den Wechselbegriff von „arm“ und „sanftmüthig“ in denselben nicht erkannten, suchten ihn etymologisch zu erklären (Hupfeld, Delitzsch), als wenn die Ausdrücke אָרַם und רַחֵם begrifflich verwandt wären, während sie verschieden sind, und nur durch historische Vorgänge begriffsverwandt wurden. Mit einem Worte, die Psalmisten waren Leviten, und diese waren ihrer Lage nach arm oder in Armuth versetzt und ihrer Gesinnung nach sanftmüthig, duldend, harmlos, „die Sanftmüthigen und Ruhigen des Landes“.

Durch diese Annahme, dass arme und duldende Leviten Verfasser besonders der Gattungen Klage- und Bittpsalmen waren, werden diese viel verständlicher und durchsichtiger und gewinnen um so viel, als sie den Charakter litaneihafter Gemeinplätze verlieren. Alles dem gewöhnlichen Verständniss auffällig und phrasenhaft Erscheinende in den Psalmen erhält erst dadurch seine tiefere Bedeutung. Der Inhalt wird fasslicher, und so zu sagen der Hintergrund sichtbar. Wenn ein Psalmist den Anawim zur Beruhigung zuruft: „Esset und sättigt euch“ (22), und der ihnen verkündet: „In der Zeit des Mangels werden sie satt werden“ (37), so ist das keine Phrase und keine allegorische Andeutung, sondern rein buchstäblich zu verstehen. Die „Armen, Leviten“ haben wohl öfter an dem Hungertuch nagen müssen. Gingen die Klagen von dul-

denden Leviten aus, so versteht es sich von selbst, dass sie nicht vereinzelt waren, sondern Leidensgenossen hatten. Denn die Leiden trafen ja einen ganzen Stand oder doch einen beträchtlichen Theil desselben. Die Gleichgesinnten bildeten durch die Gleichheit der Ueberzeugung und des Geschickes einen geschlossenen Kreis, eine eigene Gemeinde oder einen Bruder- oder Ordensbund. Daher ist in den Psalmen öfter die Rede von der „Gemeinde der Frommen“ (עדת צדיקים) oder dem „Kreise der Redlichen“ (סוד ישרים), oder von dem „gerechten Geschlechte“ (דור צדיק Ps. 14 und 53, im Gegensatz zu דור הרבות שנו לאבל עניים מארץ ואבנים מאדם Spr. 30, 11 fg.), oder das „Geschlecht der Gottsuchenden“ (דור דורשי ה' Ps. 24). Die Schicksalsgenossen der Psalmisten waren zugleich deren Brüder (Ps. 22). Dieser Kreis oder die Bruderschaft der levitischen Dulder durfte sich als der Fahmenträger in der Gotteslehre, der sinaitischen Offenbarung oder des Ihwthums betrachten gegenüber den Götzendienern, welche sich dem Gott Israels entfremdet hatten. Sie sah sich daher als den Kern des Volkes, ja als das eigentliche Volk Gottes an. Deutero - Jesaia bezeichnet die Treuen und Frommen als das Volk, in dessen Herz die Gotteslehre eine Stätte hat (עם תורת כלבם, Jesaia 57, 7) oder als das Volk, das Gott sucht (עמי אשר דרשני, Jes. 61, 10), und unterscheidet sie dadurch von den übrigen Bestandtheilen des Volkes. Ein Psalm (14, 53) schildert die Verfolgung der Frevler gegen das „gerechte Geschlecht“, gegen „die Dulder“ als ein Verzehren des Gottesvolkes (אכלי עמי). Wenn ein Psalm (3) seine Klage schliesst mit dem Segen für das „Volk Gottes“ (על עמך ברכתך), so meinte er wohl damit lediglich das Völkchen der Dulder, als die wahre Gottesgemeinde, den Kern des Gottesvolkes. Ein Psalm (72) identificirt geradezu die „Armen“ mit dem „Gottesvolke“ (ידין עמך בצרע ועניך במשפט).

Diese Bezeichnungen und dieses Verhältniss, als die „Armen Gottes“ עֲנִי עִמּוֹ oder עֲנִי דָּ (Ps. 74, 19, Jes. 10, 14, 32¹⁾). Es wird sich weiter zeigen, dass von diesem „Volke Gottes“ der bessere Geist in und nach dem babylonischen Exile ausgegangen ist, dass es die reine monotheistische Idee mit allem, was sich daran knüpft, zum Siege gebracht hat. Es war der Wein, um dessentwillen die ganze Traube erhalten wurde.

Denn diese Armen, Unglücklichen, Gepeinigten, von denen in den Psalmen viel die Rede ist, waren keineswegs Niedrige (etwa im Sinne der דְּלִיִּים Jeremia 5, 4), sondern im Gegentheil geistig Hochhervorragende. Sie waren die Meister des Gesanges, des Saitenspiels und der Dichtkunst und vererbten diese Künste auf die folgenden Geschlechter. Von ihnen stammen nicht blos die Klage- und Bittpsalmen, sondern die Reue- und Spruchpsalmen, und wahrscheinlich auch die Hymnen und die Spruchliteratur, mit welcher einige Psalmen Aehnlichkeit haben. Ein passender Name für diese Klasse von Leviten wäre Anawim, Anawiten, weil Demuth, Sanftmuth und Ergebung der hervorstechende Zug ihres Charakters war. Die aus diesem Kreise hervorgegangene Literatur, ein grosser Theil der Psalmen, ein Theil der Sprüche und wahrscheinlich auch das Buch Hiob, könnte man als anawitisch bezeichnen. Die Geschichte dieser Anawiten oder anawitischen Leviten — und sie haben eine Geschichte — eröffnet einen Einblick in die innere Geschichte des israelitischen Volkes, von welcher die Königsbücher schweigen, und erleichtert um Vieles das Verständniss der Psalmen.

Gleichviel, ob der Prophet Jesaia den Kreis der Anawiten zuerst zusammengebracht und geeinigt hat — er

¹⁾ Vergl. Exodus 22, 24.

nennt sie seine Kinder und Jünger — so hat er ihn doch entschieden in seinen prophetischen Reden ganz besonders berücksichtigt. Bei der Schilderung, die er von einem zukünftigen, gerechten und frommen König entwarf, ist der Spruch angebracht, dass dieser König sich der „Armen“ annehmen und die „Sanftmüthigen des Landes“ mit Unparteilichkeit vertheidigen werde. (Jesaia 11, 4). Diese müssen demnach zu dieser Zeit übel behandelt worden sein. Nach dem Tode des Königs Achas, also bei Hiskija's Regierungsantritt, verkündete derselbe Prophet, dass für das von Gott gegründete Zion keine Gefahr zu fürchten sei, und dass in ihm die „Armen seines Volkes“ Schutz finden und sicher lagern können werden (14, 30. 32). Daraus folgt, dass diese „Armen“, d. h. Anawiten unter Achas in ihrer Ruhe und Sicherheit gestört gewesen sein müssen. Achas hatte mehr als ein Jahrhundert seit dem Sturz der götzendienerischen Königin Athalia das Götzenthum in Juda wieder eingeführt, und dadurch müssen diese Armen, d. h. Leviten, empfindlich gelitten haben. Wenn Jesaia endlich verkündet, dass ein günstiger Umschwung eintreten werde, so fügt er dabei hinzu, dass dann die „Anawim“, noch mehr Freude an Gott haben und die „Dürftigen des Landes“ in ihm triumphiren werden (29, 19). Sie müssen also damals bereits Freudiges erfahren haben und sollten noch mehr erleben. Die Rede, in welcher er dieses verkündet hat, gehört in die Zeit Hiskija's. Die Verkündigung will also angeben, dass unter diesem König die Anawiten zur Ruhe, Existenzsicherheit, Ansehen und Anerkennung gelangen würden. Es ist also dabei nicht zu übersehen, dass der Prophet Jesaia diese Klasse oder diesen Kreis als Mittelpunkt hinstellt, um dessentwillen die glücklichen Ereignisse eintreten sollen. Auch folgt aus diesen jesaiaischen Reden, dass der Leidensstand der Anawiten mit der Einführung des Götzenthums unter Achas gleichzeitig war und wahr-

scheinlich in ursächlichem Zusammenhang stand, so wie er mit der Beseitigung dieses Cultus aufgehört hat.

Unter Hiskija fand nämlich die Wiederherstellung des monotheistischen Cultus und die gleichzeitige Hebung der „Armen des Landes“ statt — was den Causalnexus bestätigt. Die Chronik weiss zwar nur prosaisch zu erzählen, dass dieser König die Lieferung der Abgaben an die Leviten angeordnet habe. Aber er muss mehr für sie gethan haben. Der Prophet Jesaia hatte in poetischem Schwunge von diesem Könige prophezeit, er werde sich der „Anawim“ annehmen, d. h. er werde für ihren leiblichen Bedarf und ihre gebührende Stellung Sorge tragen. Sie müssen also auf seine Thronbesteigung grosse Hoffnungen gesetzt haben. Diese Hoffnungen in Form von Wünschen sind in Ps. 72 niedergelegt, welcher an einen König und Königssohn gerichtet ist. Dieser Psalm ist nur verständlich, wenn man ihn als eine Adresse der Anawiten an den jungen König betrachtet, dann tritt jedes Wort in demselben bedeutsam heraus. Und wiederum hat Ps. 101 unzweideutig den Charakter des Regierungsprogramms eines jungen Königs, dass er die „Frevler“ von seinem Hofe beseitigen und sich mit den „Treuen des Landes“, d. h. mit „Anawiten“ umgeben werde. Unter diesem jungen König kann wiederum nur Hiskija verstanden sein (vergl. w. unter IV.) Beide, Adresse und Programm, sind thatsächlich verwirklicht worden. Dafür zeugt das Psalm-Fragment Samuel I., 2 — 1—10, das sogenannte Hanna-Gebet — dessen Inhalt eine Hymne auf die erfolgte Erhebung der früher erniedrigten „Armen“ aus dem Staube und auf die Erniedrigung der bis dahin Hochgestellten und Hochmüthigen ist. Diese „Armen“ hat Gott neben Fürsten gesetzt und sie einen Ehrentron einnehmen lassen, d. h. prosaisch, sie sind zum Range hoher Beamten erhoben worden. Das Schlussgebet in diesem Psalm, dass Gott seinem Gesalbten Macht und

Grösse verleihen möge, kann sich wiederum nur auf Hiskija beziehen. Folglich war es dieser König, welcher die „Armen“ und „Dulder“ hochgestellt hat. Die Regierungszeit dieses Königs war gewiss das goldene Zeitalter für die levitischen Anawiten, besonders die zweite Hälfte derselben nach dem eingetretenen wunderbaren Untergang des assyrischen Heeres. Sie war überhaupt die Blüthezeit der hebräischen Poesie, es war das Zeitalter Proto-Jesaia's. Es wäre erstaunlich, wenn sich in dem Psalter nicht Psalmen aus dieser Zeitepoche finden sollten, Psalmen mit frohem Grundton, Hymnen auf glückliche Ereignisse, auf den Musterkönig, auf die zufriedene Lage der Anawiten. Sie werden sich leicht aus der Psalmensammlung herausfinden lassen.

Ein völliger Rückschlag fand unter der langjährigen Regierung seines Sohnes Manasse statt, in welche der Götzencultus mit leidenschaftlichem Trotz eingeführt, eine Bildsäule in das Innere des Tempels gestellt, und gewiss alle Einrichtungen des Vorgängers aufgehoben wurden. Es muss eine schreckliche Zeit für die treuen Leviten gewesen sein. Wenn von diesem König erzählt wird, dass er viel unschuldiges Blut vergossen und Jerusalem damit gefüllt hat (Könige II, 21, 16), so hat wohl die blutige Verfolgung in erster Reihe die Leviten oder Anawiten getroffen, weil gerade sie unter der früheren Regierung eine so einflussreiche Stellung eingenommen hatten und nun gestürzt werden sollten, und weil sie ihre monotheistischen Ueberzeugungen der Einführung fremder Culte entgegengesetzt haben möchten. Es war gewiss eine heftige Leidenszeit für diesen Kreis. Diejenigen, welche nicht den Märtyrertod erlitten haben, sind gewiss zur Flucht und Auswanderung gezwungen worden. Die Klagepsalmen über Vergewaltigung oder über Abwesenheit von der heiligen Stätte können nur in dieser oder einer ähnlichen Zeit

gedichtet sein. Diese polytheistische Wirthschaft dauerte auch noch unter dem König Amon und den grössten Theil der Regierung Josua's (bis zu dessen 18. Regierungsjahre) fort. In dieser Zeit richtete der Prophet Zephania eine Ermahnung an die „Anawim des Landes“, den Herrn zu suchen, Gerechtigkeit, und die Tugend der Anawim (עניו) zu erstreben, um dadurch dem Zornestag des Herrn zu entgehen. Diese Ermahnung setzt voraus, dass dieser Kreis in seiner Gesinnung theilweise erschlaft war, und darum zur Ausdauer ermuthigt werden musste. Es war die dritte Generation seit Manasse's Regierung, welche die Elasticität des Widerstandes eingebüsst haben mochte. Das 18^{te} Jahr des Königs Josia bezeichnet nach der andern Seite einen völligen Umschwung, einen radikalen Bruch mit dem Götzenthum. Gewiss konnten die bis dahin bedrängten und entmuthigten Leviten wieder aufathmen. Aber nur 13 Jahre dauerte diese Besserung; denn Josia's Nachkommen, die drei letzten Könige Juda's, fröhnten abermals dem Götzenthum, führten noch einen neuen Cultus, den ägyptischen, ein, was gewiss abermals eine Leidenszeit für die treuen anawitischen Leviten zur Folge hatte. Genaueres darüber wissen wir nicht, da merkwürdigerweise die beiden Propheten dieser Zeit, Jeremia und Ezechiel, das Wort Anawim oder ein synonymes nicht gebrauchen. Nur das Eine ist zu bemerken, dass der Erstere sich selbst einen „Armen“ (אביון) nennt, obwohl er Vermögen besass, und seine Gesinnungsgenossen aufforderte, den Herrn dafür zu preisen, dass er das Leben eines solchen aus der Hand der Uebelthäter gerettet hat (Jerem. 20, 13). Aber da in der Literatur aus der Zeit des babylonischen Exils viel von Anawim die Rede ist, so muss es zur Zeit des Tempelunterganges solche in Juda gegeben haben, die mit ins Exil geschleppt wurden.

Vielfach beschäftigt sich Deutero-Jesaia mit dieser Klasse; er stellt sie ebenso wie Proto-Jesaia als Mittelpunkt

hin, um derentwillen die von ihm verkündete Erlösung und Heilszeit herbeigeführt werden sollen. Die prägnante Stelle dafür ist das Gleichniss von der Weintraube (Jesaia 65, 8 fg.). So wie diese um des Saftes willen, der in ihr ist, nicht zerstört wird, so werde Gott um seiner treuen Knechte willen das Volk Israel nicht vernichten, obwohl es ein solches Loos verdient hätte. Diese „Knechte“ nennt derselbe Prophet auch „Auserwählte Gottes“ (בְּחֵירֵי ה'). Diese werden die Berge von Israel und Juda wieder in Besitz nehmen (57, 13; 65, 9; 66, 3) und sicher darin wohnen. Sie werden auch als solche bezeichnet, welche „eifrig auf Gottes Wort“ sind (הַחֲרִיבִים אֶל דְּבָרַי, 66, 5). Da Deuterio-Jesaia an einer Stelle geradezu verkündet, dass seine frohe Botschaft von der Erlösung und dem zukünftigen Heile den Anawim gelte (61, 1 fg.), so folgt daraus, dass er unter dem „Knechte Gottes“, den „Auserwählten“ und den „Eifrigen“ eben den Kreis der Anawim verstanden hat. Diese bezeichnet er auch öfter unter einer eigenen Benennung: „Trauernde um Zion“ (אֲבֵלֵי צִיּוֹן 57, 18; 61, 3; 66, 10). Die Anawim waren demnach solche, welche sich im Exil über den Untergang Zions abhärmten, vielleicht Trauerzeichen anlegten. Es waren gewiss auch dieselben, welche die vier Trauertage, die an den Untergang des Vaterlandes erinnerten, mit Fasten zu begehen pflegten (Zacharia 7, 4 fg.). Die „Trauernden um Zion“ bildeten einen schroffen Gegensatz zu denjenigen, welche den „heiligen Berg“ vergassen, d. h. von der Rückkehr aus dem Exile nichts wissen mochten, zu den „Gottverlassenden“, welche im Exile dem Götzenthum fröhnten (65, 2 fg. 11). Diese, die Weltlichen und Reichen, fühlten sich im Exile glücklich, während der andere Theil des Volkes mit verdüsterem Gemüthe (רוּחַ כֹּהֵה) einherging und gebrochenen Herzens (נִשְׁבְּרֵי לֵב, נֹכַח רוּחַ) wegen Verlustes der Heimath und des Heiligthums war. Diese Ausdrücke

sind ein charakteristisches Zeichen für diese Zeitepoche. Wie der Zusammenhang erweist, nennt dieser anspielungsreiche exilische Prophet dieselbe Klasse den „Wurm Jakob“ (חילתה יעקב) 40, 14) wegen ihres Leidensstandes und ihrer Hilflosigkeit. Aber gerade für sie soll die Heilszeit anbrechen.

Den schroffen Gegensatz im Exile zwischen diesen und den weltlichen, ihrem Gott und Zion entfremdeten, in glücklicher Lebenslage befindlichen Klassen schildert Deutero-Jesaia drastisch (65, 1 fg.). Er giebt auch an, dass die anawitischen Trauernden um Zion von ihren eigenen Stammgenossen verspottet, bitter gehasst und verfolgt wurden (65, 5). Die Verspottung ist begreiflich. Die Anawiten hatten vom Exile aus ihre Gedanken stets auf Zion gerichtet und hegten ernste Hoffnungen auf Rückkehr, was den in Babylonien sich wohlfühlenden Weltlichen als Trümerei, als eine lächerliche Illusion erscheinen musste. Nicht so leicht begreiflich ist der bittere Hass dieser Klasse gegen die Anawiten; er muss erklärt werden. Babylonien, als Land des krassesten Götzendienstes, wurde von den Monotheisten besonders verabscheut. Wie Deutero-Jesaia keine Scheu hatte, dieses zugleich abscheuliche und lächerliche götzendienerische Wesen zu verspotten, so scheinen es auch die gesinnungsgenössischen Anawiten im Verkehr mit den Landesbewohnern gethan zu haben. Forderte doch ein Prophet auf, es geradezu zu verkünden: die Götter, welche Himmel und Erde nicht geschaffen haben, werden untergehen (Jerem. 10, 11). Die Anawiten haben ohne Zweifel in Babylonien Propaganda für den Monotheismus gemacht oder mindestens im Verkehr mit den Babyloniern ihren Abscheu gegen den krassen Cultus nicht verhehlt. Daher die Erscheinung von Proselyten in Babylonien (Jes. 14, 1, 56, 3 fg.). Die zum Monotheismus Bekehrten haben selbstverständlich dem babylonischen Cultus den Rücken gekehrt. Haben die babyloni-

schen Priester eine solche Herausforderung, Angriffe auf ihre Heiligthümer, gleichgiltig hingenommen? Gewiss nicht. Deutero-Jesaia spricht an mehreren Stellen von finsternen Kerkern, von Gefesselten und Gequälten (49, 9; 61, 1). Das kann sich nur auf die Anawiten beziehen, welche wohl wegen ihres propagandistischen Eifers zur Strafe gezogen wurden. Ja, das ganze Kapitel von dem Märtyrerthum des „Knechts Gottes“ oder die Schilderung seines Leidensstandes (53), was allerdings sich auf das Gesamtvolk bezieht, scheint die Farben der Wirklichkeit entlehnt zu haben, nämlich den Verfolgungen, welche die Anawiten im Exile haben erdulden müssen. Aber nicht bloß von den babylonischen Behörden, sondern auch von ihren Stammgenossen sind diese gehasst und verfolgt worden. Diese hatten ein Interesse daran, sie stumm zu machen, um nicht durch sie in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Alle diese Verhältnisse und Stimmungen spiegeln sich in Psalmen ab und tragen zum tieferen Verständnisse derselben bei. Die Psalmen, welche in der Exilszeit gedichtet wurden, sind durch diese Umstände leicht kenntlich (vgl. Ps. 112, 10).

Nach der Rückkehr aus dem Exile ist wenig von den Anawiten die Rede, weil der Gegensatz zwischen ihnen und dem übrigen Theil des Volkes, den Gott Entfremdeten, aufgehört hatte. Das Götzenthum und die damit eng verbundenen Laster, welche die Monotheisten zur Opposition herausgefordert, und die Opposition, welche den Anawiten Leiden eingetragen hatte, waren völlig überwunden. Indessen ist noch in einigen Psalmen ein Nachhall dieses Gegensatzes vernehmbar in Freudenlauten, dass Gott die Anawiten erhöht und die Frevler, d. h. die Entfremdeten, bis zur Erde erniedrigt hat! (Ps. 147). Wie gesagt, die Geschichte und das Geschick des anawitischen Kreises, d. h. der Leviten, gewährt einen tieferen Einblick in den Gedankengang vieler Psalmen. Ganz besonders sind viele Bitt-

und Klagepsalmen dadurch tiefer verständlich. Wenn die Dichter solcher Psalmen von den Leiden und Verfolgungen ihrer Individualität mit einer Wichtigkeit sprechen, die wie Anmassung klingt, so muss man sich den Umstand vergegenwärtigen, dass Proto-Jesaia im 8ten und Deutero-Jesaia im 6ten Jahrhundert die „Armen und Anawim“ als den Kern des Volkes, als den Mittelpunkt des Ganzen, als das Volk selbst hingestellt haben. Jedes Glied dieser Klasse glaubte sich also berechtigt, sich als Träger des Monotheismus und des Volksthums zu betrachten, und in so fern müssten seine persönlichen Verhältnisse und seine Leiden Gott nahegehen. Von diesem Gesichtspunkte betrachtet, sind auch rein individuelle Psalmen, welche auch nicht den Charakter der Personification des Gesamtvolkes an sich tragen (o. S. 7) nicht minder national, weil die Sänger sie aus ihrem Bewusstsein, dass sie das Volk vertreten, gedichtet haben. Solche Psalmen sind anawitisch-nationale. Ihre Dichter waren Leviten, welche wegen ihrer beharrlichen Anhänglichkeit an den Monotheismus und an die Nationalität gelitten und in verschiedenen Zeiten ihre Empfindungen in diese Lieder gegossen haben. Man muss daher ohne Weiteres annehmen, dass die vorexilischen und exilischen Psalmen Leviten zu Autoren hatten, welche das Heiligthum des Tempels als das Leben ihres Lebens betrachteten und sich in Gram verzehrten, wenn sie daraus verbannt waren. Das Levitenthum war der Autor des Psalters im Grossen und Ganzen.

Dieses wichtige Moment zum Verständniss der Psalmen hat unter allen Auslegern Olshausen am richtigsten erkannt. Er bemerkt (die Psalmen S. 3) in der Einleitung: „In sehr vielen Psalmen . . . zeigt es sich unzweideutig, dass nicht individuelle Verhältnisse und Empfindungen zu Grunde liegen, sondern die jedesmalige äussere oder innere Lage Israels, der israelitischen Gemeinde, zumal die des wahr-

haft gottesfürchtigen Theils der Nation, der Gemeinde der Frommen. Die Schicksale, Sorgen und Bedürfnisse dieser sind es, welche als der eigentliche Mittelpunkt des Gedankenkreises im Psalter erscheint.“ Diese Auffassung ist gewiss richtig, nur ist damit noch nicht erklärt, warum denn die Psalmisten, welche ihre Schicksale, Sorgen und Bedürfnisse in poetische Form gebracht haben, sich „arm“ und „sanftmüthig“ (πραεῖς) nennen. Dieses Moment muss hinzugezogen werden, weil es eben auf den levitischen Ursprung hinweist. Ganz unrichtig ist aber das andere Erklärungsmoment Olshausens für solche individuelle Psalmen, als wenn sie von Anfang an für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen wären. Das soll so viel sagen, dass das individuelle Moment in denselben gar keine Bedeutung habe, nur blosse Form sei. Aber es wird sich nur bei wenigen Psalmen nachweisen lassen, dass sie geradezu und eigens für den Gottesdienst gedichtet worden und noch weniger, dass sämtliche Psalmen oder der grösste Theil je bei der Liturgie im Gebrauche gewesen wären. Es wird sich im Gegentheil erweisen, dass nur ein geringer Theil der Psalmen liturgische Verwendung fand. Ich meine, dass sie im zweiten Tempel liturgisch verwendet wurden, denn von dem Gottesdienst des ersten Tempels wissen wir wenig, zumal bei der Herrschaft des Polytheismus in der vorexilischen Zeit. Es ging vielmehr bei der Dichtung der Psalmen nicht anders als bei allen anderen Productionen zu. Jedes Gedicht ist zunächst die Abspiegelung einer Individualität, so auch die psalmistische Lyrik und Elegik. Eine ganze Reihe von Leviten, welche musikverständlich und mit poetischen Formen vertraut war, hat in gewissen Lagen ihre Empfindungen in Psalmenform gebracht. Weil sie sich aber als Vertreter des Monotheismus gegenüber einergötzen dienerischen und verdorbenen Welt höher fühlte und die Gottesnähe suchte, haben ihre Dichtungen einen eigenthümlich national-

religiösen Typus erhalten. Manche sind geradezu national gehalten. Aber für die Liturgie sind sie schwerlich gedichtet worden. Nur so oft die Vertreter des Tempels zu liturgischem Zwecke ein für die augenblickliche Lage passendes Lied brauchten, suchten sie dazu aus der allmählig immer mehr angewachsenen Sammlung der Psalmen einen oder mehrere aus, und diese wurden von den Leviten im Tempel gesungen und später in den Synagogen vorgetragen. Es kann nicht oft genug wiederholt werden: Die Autoren der meisten Psalmen waren Korachiden, Assaphiden, Jeduthuniden oder andere Leviten, die vermöge ihrer socialen Stellung „arm“ und vermöge ihrer Gesinnung „sanftmüthig“ (Anawim) waren; nur wenige Psalmen stammen von Davididen, entweder von davidischen Königen oder von ihren Nachkommen, welche über den Verlust der davidischen Krone klagten.

IV. Die Abfassungszeit der Psalmen.

Die Frage nach der Entstehungszeit der Psalmen kann nur durch tieferes Eingehen auf den Inhalt und die Wendung jedes einzelnen gelöst werden. Da es nun kritisch ausgemacht ist, dass keiner der uns vorliegenden Psalmen (etwa mit Ausnahme eines Theils von Psalm 18) von David stammen kann, auch diejenigen nicht, welche eine Aufschrift haben, und noch weniger, dass Salomo oder gar Mose einen Beitrag zum Psalter geliefert haben, so müssen bei jedem Psalm die Merkmale aufgesucht werden, welche auf eine engumschriebene Zeitepoche weisen. Diese Untersuchung hat aber ihre grosse Schwierigkeit, weil sehr viel Psalmen von der Gattung der Klage- und Bittpsalmen so farblos gehalten und einander so ähnlich sind, dass eine Zeitfärbung schwer zu erkennen ist. Ein Hilfsmittel für die

Erkenntniss der Abfassungszeit bietet aber die genaue Beachtung der Geschichte der Anawiten, die voraufgehend auseinandergesetzt wurde. Daraus, wie auch aus anderen Momenten sind besonders die Psalmen erkennbar, welche während des babylonischen Exils gedichtet sein müssen. Ihre Zahl ist nicht gering. Diese führen aber darauf, dass auch nach der Rückkehr aus dem Exile die Psalmenliteratur gepflegt wurde. Halb und halb bezeugt ist eine Reihe von exilischen und nachexilischen Psalmen. Zu Ps. 96 hat die griechische Uebersetzung die historische Aufschrift: ὅτι ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται μετὰ τὴν αἰχμαλαωσίαν. Und in der That spricht der Inhalt dieses Psalmes, so wie der Gruppe, zu der dieser gehört, dafür, dass sie sämmtlich der nachexilischen Zeit angehören. Zu Ps. 138, 146, 147, 148 hat dieselbe Uebersetzung die Aufschrift: Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου, als wenn diese nachexilischen Propheten ihre Verfasser wären. Die syrische Uebersetzung, welche bei diesen Psalmen dieselbe Aufschrift hat, wie die griechische, hat abweichend davon, sowie vom hebräischen Texte zu den Ps. 79, 88, 89, 119, 120—122, 125, 127, 128, 130, 136 Aufschriften, welche sie theils auf die Zeit der Tempelzerstörung, theils auf die des Exils und endlich auf die Zeit kurz nach dem Exile beziehen. Zwei talmudische Autoritäten bezeichnen auch Esra als einen der Autoren von Psalmen¹⁾. In der That sind die exilischen und nachexilischen Psalmen so unverkennbar markirt und so stark in der Sammlung vertreten, dass zwei competente Kritiker (Hitzig, Olshausen)

¹⁾ Midrasch zum Hohenl. z. V. 4, 4 und zu Kohelet zu V. 7, 19: עשרה בני אדם אמרו ספר תהלים אסף ושורא Die talmudischen Gesetzeslehrer, Rab und R. Johanam, die Autoren dieser Sentenz, sahen keine Ketzerei darin, die Abfassung einiger Psalmen so tief in die nachexilische Zeit zu versetzen und Esra zum Autor derselben zu machen. Orthodoxe christliche Ausleger sind bei weitem empfindlicher in diesem Punkte.

einen grossen oder gar den grössten Theil derselben in diese Zeitepoche verlegen. Diese Annahme, welche allerdings an Uebertreibung anstreift, erheischt die Beweisführung, dass es auch vorexilische Psalmen giebt, und sie macht es der Forschung zur Pflicht, tiefer auf Inhalt, Form, Sprachfärbung, Anspielungen und andere Eigenthümlichkeiten der Psalmen einzugehen, um Kriterien für die Fixirung der verschiedenen Abfassungszeiten der Psalmendichtung zu gewinnen. Bei aufmerksamer Beobachtung ergeben sich in der That untrügliche Merkmale dafür, und diese führen zur Gewissheit, dass sich der grösste Theil des Psalters auf fünf Geschichtsperioden zurückführen lässt.

- 1) Vorexilische Psalmen.
- 2) Exilische Psalmen.
- 3) Nachexilische Psalmen von der Zeit der Rückkehr aus Babylonien bis zur Makkabäerepoche.
- 4) Makkabäische Psalmen, mit Einschränkung auf die Leidenszeit bis zur Zeit der Tempelweihe.
- 5) Nachmakkabäische Psalmen.

1) Vorexilische Psalmen lassen sich durch folgende Kriterien ermitteln: a. Wenn der Inhalt den Bestand der beiden Reiche, Ephraim (oder Joseph) und Juda voraussetzt; b. Königspsalmen in weitester Ausdehnung (o. S. 4). Denn an die ersten makkabäischen Fürsten, Jonathan, Simon und Hyrkanos. I. dabei zu denken, verbietet deren Stellung, da sie nicht den Königstitel führten, und an ihre Nachfolger zu denken, welche diesen Titel angenommen hatten, verbietet deren Haltung, da sie im Kampfe gegen die Vertreter der Religion und der Gesamtnation waren, die „Könige“ in den Psalmen dagegen als gottesfürchtige und volksbeliebte Regenten vorausgesetzt werden. Ausserjudäische Könige hineinzuziehen, was manche Ausleger gethan haben, widerspricht gar dem religiös-nationalen oder — wenn man

will — dem exklusiven Grundton, in dem sämtliche Psalmen gehalten sind (o. S. 6); c. wenn der Inhalt unzweideutig auf Ereignisse anspielt, welche in der vorexilischen Geschichte bezeugt sind; d. wenn in den Psalmen der Bestand des Tempels vorausgesetzt wird durch deutliche Bezeichnungen בית ה' (ביתך), oder משכן ביתך, היכלך oder רביר oder הצרות oder מובה oder auch durch Zion, welches metonymisch für Tempel gebraucht wird. Indessen ist dieses Kriterium nicht bedingungslos. Diese Bezeichnungen können auch auf den restaurirten Tempel nach der Rückkehr aus dem Exile anspielen. Solche Psalmen lassen sich aber durch ein anderes Kriterium von vorexilischen unterscheiden, durch die Anspielung auf die Rückkehr oder auf den Wiederbau Jerusalem's oder auf freudige Stimmung bei Erbauung des Tempels. Auch das Sprachcolorit ist ein untrügliches Zeichen für solche Psalmen. Sind sie im klassischen Stil gehalten, dann gehören sie der vorexilischen Zeit an; kommen aber darin Aramäismen oder neuhebräische Formen vor, so gehören sie der nachexilischen Epoche an. — Dieses Kriterium von der Sprachfärbung und dem formalen Verhältniss lässt sich auch auf andere Psalmen anwenden, in denen der Bestand des Tempels nicht vorausgesetzt ist. Wenn diese klassisch gehalten sind, so gehören die Psalmen der vorexilischen Epoche an. — Dieser Zeitrahmen umspannt selbstverständlich den langen Zeitraum von Salomo bis zum Untergang des jüdischen Staates durch die Chaldäer. Die angeführten Kriterien geben daher nur den Anfangs- und Endpunkt an. Es müssen daher andere Momente in dem Inhalt oder der Form der vorexilischen Psalmen aufgesucht werden, um die Zeit ihrer Abfassung genauer umgrenzen zu können.

2) Exilische Psalmen. Die Kriterien für solche sind untrüglich: a. Wenn der Inhalt geradezu von Zerstörung und Gemetzel spricht; b. wenn die Zerstörung des Tempels

oder Verbannung des Volkes vorausgesetzt werden. c. Wenn der Inhalt Trauer und Schmerz athmet oder Sehnsucht nach Rückkehr und Erlösung ausdrückt, oder von gebrochenem Herzen, gebeugtem Gemüth, von Kerker und Fesselung spricht. Alle diese Anspielungen deuten auf die Trauernenden um Zion, welche lediglich der Exilszeit angehören. d. Die Reuepsalmen gehören entschieden derselben Zeit an, sie sind nämlich ein Product derselben. Sie stammen von solchen Sängern, welche aus Noth die Verkehrtheit unter den letzten judäischen Königen und besonders den Götzen-cultus mitgemacht haben. Auf diese, welche dem Zwange nachgegeben hatten, wirkte die Katastrophe des Unterganges und des Exils ernüchternd, sie weckte ihr Schuld-bewusstsein und belebte das Gefühl der Beschämung und der Reue über die Sündhaftigkeit (vergl. Zacharia 1, 6). Die Klagen über Schuld und das inbrünstige Gebet um „Auslöschten“ derselben, bilden den Inhalt der Reuepsalmen, die, wie gesagt, lediglich in der Zeit des Exils entstanden sein können. Das Reuebekenntniss bezieht sich durchweg auf Abfall von Gott, d. h. vom Monotheismus (עַשָׂה) und auf Fröhnung des Götzendienstes.¹⁾

Lehr- und Rügepsalmen gehören meistens ebenfalls der Exilszeit an. Der Gegensatz von Reichthum und Armuth, von Herzensverdorbenheit und Unschuld, von Uebermuth

¹⁾ Anspielungen in Pss. auf Götzendienst, d. h. Tadel gegen denselben und seine Anhänger, kommen einigemal (ausser den Psalmen, wo deutlich davon gesprochen wird, (48, 79, 81, 96—97, 106, 115, 135) vor.: Ps. 31, 7 **הַשְּׁמֵרִים הַבְּלִי שׁוֹא**, gleich Jona 2, 9 **מִשְׁמֵרִים הַבְּלִי שׁוֹא**, ebenso Ps. 16 **אֲחֵר מֵהֵרֵוּ**, Ps. 40 **רַחֲבִים וְשִׁטִּי כֹבֵד** (vgl. Comment.). Da **שׁוֹא** entschieden die Nichtigkeit des Götzencultus bezeichnet, so spielt auch Ps. 24 darauf an **אֲשֶׁר לֹא נִשְׂא לְשׁוֹא נַפְשׁוֹ** und das Parallelglied **וְלֹא נִשְׁבַּע** **לְמַרְמָה**, und zwar **מַרְמָה** als Trugbild wie **תִּרְמִית לַבָּם**; vgl. Monatschrift. Jahrg. 1879 S. 52. — Auch **רִיק** und **כֹּבֵד** Ps. 4, 3 bezieht sich auf Götzendienst.

und Gedrücktheit war im Exil noch viel schärfer als in der Heimath ausgeprägt. Die Patricierfamilien hatten ihre Patronatsrechte über ihre Untergebenen auch im Exile behalten. In's Exil waren mitgewandert die Salomon- oder Königs-
 sklaven (עבדי שלמה), welche den Nachkommen Davids, und die Tempelsklaven (נתינים), welche den Ahroniden unterthänig waren. Die exilirten Besitzenden hatten nicht nur Kamele und Viehheerden, sondern auch Sklaven, welche die den Adelligen eingeräumten Aecker bebauten und ihnen Dienste leisteten, wie das Verzeichniss in Esra und Nehemia ergiebt. Diese Patricierfamilien behandelten im Exile ihre Clienten nicht minder wie ihre Sklaven mit rücksichtsloser Härte (vgl. Ezechiel 34). Diese Hartherzigen waren nämlich Richter über ihre Untergebenen und Vermittler zwischen ihnen und den babylonischen Beamten. „Einem brüllenden Löwen und gierigen Bären gleicht die Herrschaft eines Frevlers über niedriges Volk“ (Spr. 28, 15).

Eine Schilderung dieser Entarteten giebt Deutero-Jesaia 59 farbenreich. Andere fanden in dem Handelslande Babylonien Gelegenheit, sich zu bereichern und fröhnten dem Luxus. Diese Emporkömmlinge waren nicht minder hart-herzig, als die Familienpatricier und Patrone und miss-handelten thätlich die von ihnen Abhängigen; sie versagten den Leidenden Hilfe und den Hungrigen Brot (Jesaia 58). Solche Zustände forderten die darüber entrüsteten Dichter zum herben Spotte heraus, und dieser bildet den Inhalt der Rügepsalmen. Die Sänger versuchten aber zugleich die Verblendeten und Verhärteten zu belehren, und dieses ergab den Lehrpsalm. Die Belehrung knüpfte entweder an israelitische Ueberzeugungen oder an allgemein giltige Wahrheiten an, an die *Chokhma*, ähnlich wie der Prolog der Sprüche und das Buch Hiob. Beide Unter-gattungen: Rüge- und Lehrpsalmen, gehören also zumeist der Exilzeit an.

3) Nachexilische Psalmen umfassen solche, welche Vorgänge, Zustände und Stimmungen reflectiren, die in der Zeit von der Rückkehr aus dem Exile bis zur Leidenszeit der Makkabäerkämpfe herrschend waren. Ihre Kriterien sind: a. Wenn der Inhalt geradezu von der bereits erfolgten Rückkehr oder vom wieder erbauten Jerusalem oder Tempel spricht. b. Wenn der Inhalt Freude über den erlebten glücklichen Umschwung ausdrückt. c. Solche Psalmen, welche die Anerkennung Gottes von Seiten der Völker „von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“ voraussetzen, was eben die Wirkung der wunderbaren Rückkehr aus dem Exile war. d. Solche, welche das Gesetz (die Thora) verherrlichen, dessen Autorität erst durch den Eifer Esra's und seiner Nachfolger anerkannt wurde. e. Solche Psalmen, welche über den Hass „der Feinde Zions“ oder Juda's und Benjamins klagen. Solche Feinde waren mehrere Nachbarvölker und besonders die Samaritaner. f. Einige Psalmen, welche eine verzweifelte Stimmung ausdrücken, weil die Ideale, welche die exilischen Propheten für die Rückkehr aus dem Exile in Aussicht gestellt hatten, nicht eingetroffen waren; die Lage vielmehr durch Misswuchs, Calamitäten und erfahrene Feindseligkeit von aussen gedrückt und peinlich war. Endlich g. solche Psalmen, welche über Zurücksetzung der Nachkommen Davids klagen. Es bezieht sich auf den Antagonismus zwischen dem Hause Davids, den davidischen Nachkommen, und dem Hause Ahron, den Hohenpriestern.

4) Makkabäische Psalmen. Der Umfang solcher Psalmen muss scharf begrenzt werden, weil die Unbestimmtheit der Abgrenzung den Widerspruch hervorgerufen hat. Es gehören dazu nur diejenigen, welche unzweideutig die Leiden durch den Religionszwang, die Kämpfe der Makkabäerbrüder gegen innere und äussere Feinde, die darauf erfolgten Siege und die Reinigung oder Weihe des Tempels reflec-

tiren. Die Vorgänge in der Zeit der regierenden Makkabäischen oder Hasmonäischen Dynastie gehören nicht mehr dazu; es ist überhaupt fraglich, ob Beziehungen auf dieselben in dem Psalter vorkommen. Aber Beziehungen auf die engumgrenzte Makkabäerepoche liegen in einigen Psalmen so deutlich zu Tage, dass selbst Kirchenväter (besonders Theoderet) — so befangen und getrübt auch ihre Schriftauslegung war, dass sie den ganzen Psalter typisch-christlich ausgelegt haben — sie doch erkannten. In der Gegenwart kann sich selbst der Hauptvertreter der orthodoxen oder Inspirations-Exegese (Delitzsch) dem Vorhandensein von Makkabäerpsalmen nicht verschliessen. Dagegen haben gerade kritische Ausleger diese Thatsache in Abrede gestellt. Andere wieder (Hitzig, Olshausen) haben sehr viele oder gar die meisten Psalmen auf makkabäische Zeitereignisse bezogen. Der Widerstreit der Meinungen über diesen Punkt ist so schroff, dass an eine Einigung kaum zu denken ist. Nebenher sei bemerkt, dass die Annahme von Makkabäerpsalmen in der Reformationszeit erstlich in die Exegese eingeführt wurde. Die Vermuthung, welche Calvin darüber ausgesprochen hat, erhob sein Jünger Esromi Rudinger (Psalmerklärung 1788) zur Gewissheit. Die Aehnlichkeit der Lage der Reformation mit der der Makkabäerzeit — hier wie dort Kämpfe gegen dogmatische und politische Feinde, hier wie dort Entrüstung über die Lästerung des für heilig Gehaltene[n] von Seiten der Feinde — hat gewissermassen aus den Erlebnissen auf die Annahme von Makkabäerpsalmen geführt. Und in der That, eine Vertiefung in die Geschichte der Makkabäerzeit führt darauf, dass nur zu dieser Zeit so geklagt und so gehofft werden konnte. Die Kriterien dafür sind daher leicht zu erkennen: a. Klage über Religionszwang oder Verführung zum Abfall von Gott, über Entweihung des Tempels, über Lästerung von Seiten der Feinde und über Verstummen der Propheten-

stimme. b. Jubel über Erhebung aus tiefster Erniedrigung mit steter Rückerinnerung an die überstandenen Leiden. c. Die deutliche Erwähnung der Versammlung der Chassidäer, welche als wichtiger Factor in der Makkabäergeschichte erwähnt werden. d. Allenfalls noch ein Psalm, welcher von vollbrachten Kriegsthaten spricht und über Wortbruch auswärtiger heidnischer Feinde klagt (144). Auf Grund dieser Kriterien kann man etwa zehn makkabäische Psalmen herausfinden. In allen übrigen, welche sonst noch zu makkabäischen gestempelt werden, giebt es kaum einen schwachen Anhalt dafür. Denn der Gegensatz von Frommen und Frevlern (ישעים-חסידים) kann durchaus nicht als Kriterium angesehen werden, da er auch in der früheren, vorexilischen Zeit bestand.

Reducirt man das Mass der Makkabäerpsalmen auf diese geringe Zahl, so fallen die Einwände weg, welche mit Recht wegen des Uebermasses dagegen geltend gemacht wurden. Die sonstigen Einwände dagegen sind durchaus nicht stichhaltig. 1) Der Einwand von dem Umstande, dass zur Makkabäerzeit der Kanon bereits längst abgeschlossen und auch der Psalter darin aufgenommen worden wäre, ist nichtig. Abgeschlossen war bis dahin lediglich der Pentateuch- und Propheten-Kanon, weil aus diesen öffentlich vorgelesen zu werden pflegte. Kanonische Hagiographen dagegen gab es nicht, sondern die bereits vorhandenen hagiographischen Schriften galten lediglich als erbauliche Lectüre, ohne den Charakter der heiligen Schrift zu haben, d. h. sie wurden nicht für den synagogalen Gebrauch aufgenommen. Sie hatten nicht einmal einen ausgeprägten, unterscheidenden Namen. Daher nennt sie der jüngere Sirach unbestimmt: τὰ ἄλλα πατρια βιβλια. Der hagiographische Kanon ist noch um das Jahr neunzig nachchristlicher Zeit erörtert und erst später endgiltig abge-

geschlossen worden. 1) Neue Lieder und Klagen konnten daher auch zur Makkabäerzeit und noch später zu den alten hinzukommen ohne Rücksicht auf einen Kanon. Man braucht daher nicht zu Delitzsch's Nothbehelf²⁾ zu greifen, um Makkabäerpsalmen zu retten, dass der Kanon zur Aufnahme neuer Productionen offen geblieben oder offen gehalten worden wäre. Dieser Nothbehelf ist überhaupt falsch; denn ein Kanonabschluss ist eben seiner Natur nach exclusiv gegen neue Elemente; darum hat auch das Buch Daniel nicht in den Propheten-Kanon Eingang gefunden, weil dieser bereits gegen Aufnahme ähnlicher Schriften einen Riegel vorgeschoben hatte. Die Formel für den Kanonabschluss lautet eben: אבל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינם מטמאין את הודים (Tosephta Jadaim II.), d. h. Schriften, welche später verfasst wurden, haben keinen heiligen Charakter, d. h. sind extra-kanonisch.

2) Der Einwand, welcher gegen Makkabäerpsalmen von dem Umstande geltend gemacht wurde, dass die vormakkabäische Chronik bereits die fünf Bücher des Psalters, wie er uns vorliegt, gekannt habe, ist eben so nichtig. Im Gegentheil, die Art, wie die Chronik die Psalmen behandelt, beweist, dass noch keine Ordnung existirt hat. Sie enthält nämlich eine Composition von Ps. 105 und 96 (v. o. S. 2) und hat eine Doxologie zum Schlusse angehängt, welche der von Ps. 106 oder dem Schlusse des 4ten Buches gleich ist, als wenn sie zu Ps. 96 gehörte. Dieser Beweis wäre nur richtig geführt, wenn die Chronik nicht Ps. 105, sondern Ps. 106 mit dem Schlusse citirt hätte. Es ist daher ausserordentlich seltsam, wie Gesenius diesen Einwand von der Chronik gegen die Makkabäerpsalmen geltend machen konnte, wie sich Hupfeld davon imponiren liess, und wie noch andere Ausleger ihn immer wieder in das Feld führen. — 3) Der Einwand von

1) Vgl. Graetz, Kohélet S. 159 fg.

2) Delitzsch, Psalmen II. S. 379,

der Entlehnung der Psalmen durch Josua Sirach ist eben so wenig beweiskräftig. Carl Ehrt behauptet nämlich aus dieser Entlehnung, dass dem Sirach der Psalter in allen seinen Theilen bereits vorgelegen habe, und folgert daraus, dass der ganze Psalter lange vor der Makkabäerepoche vollendet gewesen sei. Dieser Beweis wäre richtig geführt, wenn nachgewiesen wäre, dass Sirach auch die als Makkabäerpsalmen angenommenen benützt habe; dann wäre es allerdings schlagend. Aber diesen Beweis hat Ehrt nicht geführt, sondern nur, dass in Sirachsprüchen Entlehnungen von vorexilischen, exilischen und nachexilischen Psalmen vorkommen, was gar nichts verschlägt. Aber genau genommen ist nur erwiesen, dass Sirach den Ps. 141 vor sich hatte, weil er den Theil eines Verses daraus entlehnte 1).

1) C. Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen, 1969. Als Beweis gegen solche Psalmen wird das Zeugniß vom Sirachiden angeführt (S. 126) und mehr als zwanzig Parallelen aus Psalmen aufgezählt. Die allermeisten Stellen sind nicht aus Psalmen, sondern entweder aus Propheten oder Sprüchen entlehnt, oder sind selbstständig nach der allgemeinen religiösen Anschauung gebildet. Muss denn der V. Sirach 17, 28: dass die Todten Gott nicht loben, aus Ps. 6 und 115 entlehnt und kann er nicht nach Jesaja 38, 18 fg. aufgestellt sein? Muss der V.: dass der Anfang der Weisheit die Gottesfurcht sei (Sirach 1, 4. 19, 20), aus Ps. 111, kann er nicht vielmehr aus dem Prolog zu den Sprüchen entlehnt sein? Aus Ps. 148, 8—20: „Feuer und Hagel, Schnee und Dampf, Sturmwind vollstrecken Gottes Wort“, soll Sirach 39, 29 entlehnt sein, wo es aber heisst: „Feuer und Hagel und Hunger und Tod, alles dieses ist zur Strafe geschaffen“, was einen ganz andern Gedankengang zeigt als im Psalm. Sirach 43, 29 lautet: *φοβερός κύριος και σφόδρα μέγας και θαυμαστή ή δυναστεία αὐτοῦ*. Das lautet doch ganz anders als Ps. 145, 3: „Gross ist Gott und gepriesen gar sehr und seiner Grösse ist keine Zahl“ und Ps. 147, 5: „Gross ist unser Gott und vielkräftig, seiner Einsicht ist keine Zahl“. Das ist im Leben keine Entlehnung, und so verhält es sich mit allen von Ehrt angeführten Parallelen. Nur Sirach 22, 27: *τίς δώσει μοι ἐπιτόμα μου φολακήν και ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανόργου*, ist wohl

Sind diese drei Einwände beseitigt, so steht der Annahme von Makkabäerpsalmen nichts im Wege, und es kommt nur darauf an, ob es gelingen kann, in denselben den Hintergrund der Makkabäergeschichte nachzuweisen.

5) Nachmakkabäische Psalmen. Wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre, so würde man nicht darauf kommen, dass die Psalmenpoesie noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert einen Nachwuchs erhalten hat, allerdings mit der Farbe eines Spätlings. Es ist nämlich bezeugt,¹⁾ dass die Leviten in den Nächten des Hüttenfestes für das Wasserschöpfen, in denen jedes Jahr eine solenne Feier unter Bethheiligung von Männern und Frauen in den Vorhöfen des Tempels begangen zu werden pflegte, den Schluss des letzten Stufenpsalms (134) wie zum Abschiede gesungen haben. Dieser Psalm ist aber weiter nichts, als eine Aufforderung an die Anwesenden in den Vorhöfen, ihrerseits den Herrn in diesen Nächten zu preisen: *ברכו את ה' ... השומרים בבית ה' בלילות*. Da in der Nacht, ausser in den fünf oder sechs Nächten des Hüttenfestes zur Feier des Wasserschöpfens (*שמחת בית השואבה*), keinerlei Gottesdienst im Tempel stattgefunden hat, so kann Ps. 134 nur für diese Gelegenheit direct gedichtet worden sein. Ps. 135 ist aber nur ein Complement zum vorausgehenden; es ist die Ansprache des Liturgen an die Gemeinde, der Aufforderung der Leviten nachzukommen (vgl. w. u.) Und wiederum

nachgebildet Ps. 141, 3: *שיתח ה' שמרה לפי נצרה על דל שפתי*. Aber Phrasen wie: „ich bekenne dich, Herr“ oder: „bekennt seinen Namen“ oder: „nach der Fülle seiner Gnade“ oder: „aus der Hand derer, die meine Seele suchen“ sind keineswegs directe Entlehnungen. Eben so wenig ist es Ehrt gelungen, den strengen Beweis zu führen, dass der jüngere Sirach schon die griechische Uebersetzung des Psalters vor sich gehabt und benutzt habe.

¹⁾ Teseptia Sukka III., vgl. Frankel-Graetz Monatsschrift. Jahrg. 1879 S. 241 fg.

ist Ps. 136 nur die Wiederholung des Ps. 135. Folglich sind diese drei Psalmen direct für die Feier des Wasserschöpfens gedichtet worden. Diese Feier ist aber erst unter der hasmonäischen Königin Salome-Alexandra eingeführt worden (zwischen 78—69 vorchr. Z.), um dem Ritus des Wassergiessens auf den Altar neben dem des Weines an dem Hüttenfeste eine besondere Wichtigkeit und Solennität zu verleihen. Gerade weil die Sadducäer diesen Ritus nicht anerkennen mochten, und der sadducäisch gesinnte König Jannai, Alexandra's Gemahl, ihn öffentlich verspottet und deswegen einen solchen Ingrim der Pharisäer gegen sich erregt hatte, dass dadurch ein blutiger Bürgerkrieg zwischen Pharisäern und Sadducäern ausgebrochen ist, ist dieser Ritus seitdem feierlich begangen worden. Als nämlich nach seinem Tode unter der genannten Königin die Pharisäer die Regierung im Innern erhielten und die Sadducäer demüthigten, wurden die pharisäischen Satzungen mit einer gewissen Ostentation wieder eingeführt. Ganz besonders wurde die Ceremonie des von den Sadducäern verworfenen und von dem König verachteten Wassergiessens und Wasserschöpfens mit besonderem Pomp begangen: nämlich fünf oder sechs Nächte hindurch grosse Versammlung in den Vorhöfen des Tempels mit Illumination, freudige Kundgebungen, Gesänge und Saitenspiel der Leviten auf den fünfzehn Stufen vom Weiberhofe zum Männerhofe. Diese ganze pomphafte Feier, wozu eben auch die drei Psalmen gedichtet wurden, ist, wie gesagt, erst unter der Königin Alexandra von den zur Herrschaft gelangten Pharisäern eingeführt worden, um ihren Principien Nachdruck zu geben. Es ist also unzweifelhaft, dass die drei Psalmen 134—136, die schon den Charakter einer Litanei haben, in der nachmakabäischen Zeit verfasst wurden. Möglich, dass noch ähnliche Psalmen mit dem Litanei-Charakter dieser Zeit angehören, wo die poetische Schöpferkraft bereits äusserst geschwächt war.

Die Psalmenliteratur ist demnach in dem Zeitraum von acht Jahrhunderten entstanden, von der davidischen oder mindestens nach-salomonischen Zeit bis zur Zeit der Königin Salome-Alexandra im ersten Jahrhundert vorchristl. Z. Sie reflectirt daher die verschiedenen Phasen des Geschichtsverlaufes dieses langen Zeitraumes.

V. Die poetische Form und der Styl der Psalmen.

Man kann durchaus nicht behaupten, dass sämtliche Psalmen einen hohen poetischen Werth haben. Wahrhaft poetisch gestaltet sind nur solche, welche das ästhetische Gefühl befriedigen, Einheit mit Gliederung verbinden, Tiefe der Empfindung zeigen, veranschaulichende Gleichnisse haben, Gehobenheit der Sprache und eleganten Rhythmus bekunden. Die hebräische Poesie kennt zwar keinen metrischen Rhythmus, auch keinen arithmetischen. Dafür hat sie den Satz-Rhythmus oder mehrere Arten Parallelismus ausgebildet, den synthetischen, antithetischen und palilogischen, welche in die Einheit Wechsel und Gliederung bringen. Von diesen Gattungen zeigen die Psalmen den ersten fast durchgängig, die beiden letzten dagegen nur wenig. Aber auch der synthetische Parallelismus ist nicht in allen Psalmen vollendet ausgebildet. Die Gliederung von Strophen haben nur sehr wenige Psalmen. Die Ausleger haben sich vergebliche Mühe gegeben (besonders Delitzsch) in den meisten Psalmen den Strophenbau zu entdecken. Es ist eben so wenig gelungen, wie der Nachweis der Metrik in der hebräischen Poesie.

Eine eigene Kunstform oder vielmehr künstliche Manier ist das alphabetische Akrostichon, das ausser den Psalmen nur noch in den Klageliedern (Threni) und in

den Sprüchen zum Lobe eines wackern Weibes vorkommt. Diese Form ist gewiss das Product eines gelehrten Kreises, einer Schule. Sie ist wohl erst um 600 vorchr. Z. aufgekomen, selbst wenn zugegeben wird, dass die alphabetischen Klage-
lieder von dem Propheten Jeremia stammen. Acht Psalmen haben dieses Akrostichon, aber ungleich. In Ps. 25, 34, 145 beginnt jeder Vers akrostichisch nach der Reihenfolge des Alphabetes. In den Ps. 111 und 112 ist je ein Halbvers akrostichisch. In Ps. 119 sind höchst gekünstelt jedem Buchstaben acht Verse gewidmet. In Ps. 37 gehören zu jeder alphabetischen Reihe zwei Verse, also eine Art Distichon. Ps. 9 macht aber eine Ausnahme: es ist nur ein Ansatz zum Akrostichon gemacht mit je einem Doppelvers, ist aber nicht vollendet; es geht nur bis zum Buchstaben Jod. Auch in noch späterer Zeit, als diese Form allgemeiner angewendet wurde, ist es vorgekommen, wie tradirt wird, dass manche Dichter die alphabetische Reihe nicht bis zu Ende geführt haben.¹⁾ Diese Mangelhaftigkeit lag wohl in der Unzulänglichkeit des betreffenden Dichters. — Diese acht alphabetischen Psalmen mit den halbalphabetischen sind jedenfalls jüngeren Datums, kurz vor dem Exile, oder während desselben oder nach der Rückkehr aus demselben gedichtet. Für die spätere Abfassungszeit zeugt auch die Sprachfärbung.

Die Gehobenheit oder das Gegentheil, die Schlawheit der Diction, bilden zwar kein entscheidendes Kriterium für Schätzung des Alters. Denn Deutero-Jesaia's Sprache, obwohl im Exile gesprochen, ist unvergleichlich blühender,

1) Midrasch zu Schir ha-Schirim Anf. und zu Kohelet Cap. 1
 דאי פיימנא כר עבד אלפא ביתא (אלפביתין) זמנן מחסל לה וזמני
 דלית מחסל (Var.) וזמנן דמחסר לה.)

Einige ältere Gebetpartien aus der talmudischen Zeit haben noch das alphabetische Akrostichon.

als manche prophetische Partien aus notorisch älterer Zeit. So können auch Psalmen mit hochpoetischer Sprache jüngeren Datums sein. Nichts desto weniger ist es als Thatsache anzunehmen, dass die hebräische Sprache in der nach-exilischen Zeit, obwohl sie noch lange Volkssprache geblieben ist, und mit ihr auch der Styl durch mancherlei Einflüsse an Reinheit, Kraft und Schwung eingebüsst haben. Aramäische Sprachelemente, welche mit der Herrschaft der Chaldäer in Juda eingedrungen sind, nahmen mit dem Exile und noch mehr nach dem Exile immer mehr überhand und übten auch Metamorphosen in den Sprachformen. Dieser aramäische Einfluss machte sich auch auf den Gedankengehalt geltend. Denn wie die aramäische Sprache in ihren beiden Hauptzweigen, syrisch und chaldäisch, sich niemals recht der grammatischen Zucht unterwarf, vielmehr der formalen Correctheit spottete, auch keine feste syntaktische Architektonik ausgebildet hat, und diese Lässigkeit und Schlawheit auf den Gedankengang Einfluss übte, so hat auch der hebräische Styl unter der Herrschaft des Aramäischen diese Schwäche und Farblosigkeit angenommen. Auch manche Psalmen manifestiren unverkennbar diese schlotterige Nachlässigkeit im Gedankensuzammenhang, wie im Style. Auch sonst herrschte in dieser Zeit Gedankenarmuth. Die Wahrheiten, welche die älteren Dichter mit poetischer Kraft und sprudelnder Frische in die Welt gesetzt haben, klingen bei den Späteren wie Gemeinplätze. Die Psalmen aus dieser Zeit sind eben nur Litaneien und unterscheiden sich nur um ein Geringes von der Prosa. Ihr jüngeres Alter verathen solche Psalmen durch den Gebrauch des gekürzten Relativpronomens ׀, welches die Prosa zur Erleichterung eingeführt hat. So geben poetische Form, Styleigenheit und ähnliche Eigenthümlichkeiten Kriterien für Beurtheilung des frühern oder jüngern Alters der Psalmen.

VI. Der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen und die musikalische Begleitung zu denselben.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass in dem Salomonischen Tempel Psalmen im Gebrauch waren. Spricht doch ein Psalm schmerzlich von dem Verstummen „der Lieder Zions, der Lieder des Herrn“ (o. S. 19). Von solchen liturgisch verwendeten Psalmen enthält wohl der Psalter manche. Aber über diese Allgemeinheit kann man nicht hinausgehen; es liegt keinerlei Gewissheit darüber vor, dass dieser oder jener Psalm in der vorhandenen Sammlung in der vorexilischen Zeit thatsächlich in der Liturgie des Tempels gebraucht worden wäre. Selbst aus dem langen Zeitraum des Bestandes des zweiten, Zerubabelschen Tempels (516—18 vorchr. Z.) liegen nur wenige Anhaltspunkte vor, welche die Gewissheit geben, dass gewisse Psalmen in demselben im liturgischen Gebrauche waren. Erst aus der Zeit des Herodianischen Tempels sind unleugbare Traditionen vorhanden, dass eine Reihe von Psalmen zur liturgischen Ordnung gehört haben. Diese Traditionen, niedergelegt in der talmudischen Literatur, stammen zwar aus der Zeit, in welcher auch der herodianische Tempel bereits zerstört war. Allein da diese Traditionen nicht bloss die liturgischen Psalmen bezeichnen, sondern auch die ganze Tempelordnung schildern, und diese Schilderung grösstentheils mit den Berichten des Josephus übereinstimmen, welcher den Cultus im Tempel noch aus Autopsie kannte, so können sie als vollgiltige Zeugnisse gelten. Ausserdem unterstützen anderweitige indirecte Angaben die talmudischen Traditionen über gewisse liturgische oder Tempelpsalmen. Bei dem conservativen Charakter der alten Völker bezüglich dessen, was zur Religion gehört, darf man dreist den in einer Zeitepoche vorhandenen religiösen Insti-

tutionen ein höheres Alter vindiciren. Um so sicherer ist diese Voraussetzung innerhalb des israelitischen Volkes anzunehmen, als es eminent conservativ war. Die liturgische Ordnung, welche treue Erinnerungen aus der Zeit des Herodianischen Tempels schildern, kann unbedenklich mehrere Generationen höher hinauf angesetzt werden. Ohnehin bezeugt die Chronik manches jüngere Vorkommniß in der Tempelliturgie als älter. Nun ist die Chronik bekanntlich um 340 der vorchr. Z. verfasst worden. Es ist also wahrscheinlich, dass die von ihr bezeugte liturgische Ordnung mindestens bei der Entstehung des Zerubabelschen Tempels eingeführt und möglicherweise gar nach dem im Salomonischen Tempel üblichen Ritual restaurirt wurde.

Als sicher steht die Thatsache fest, dass Levitenchöre gewisse Psalmen zu gewissen Zeiten gesungen und den Gesang mit musikalischen Instrumenten begleitet haben. Das Vorhandensein von Vocalmusik ist durch Josephus' Angaben bezeugt, der öfter gelegentlich von Hymnensingenden Leviten (ὕμνωνδοί) spricht. Und die talmudische Tradition, welche die Ordnung des Cultus im Tempel schildert, reiht den Gesang der Leviten als einen integrirenden Bestandtheil desselben ein. Im Augenblick, wenn nach Darbringung des täglichen Opfers der Wein auf den Altar gegossen zu werden pflegte, begannen die Leviten Psalmen zu singen, so schildert die in der Mischna erhaltene Erinnerung. Weiter wird tradirt — und diese aus dem Leben gegriffene Tradition ist für das Verständniß der Psalmen nicht unwichtig — dass jeder liturgische Psalm, d. h. Tempelpsalm, in Absätzen gesungen wurde. Bei den Absätzen machten die Leviten eine Pause, und die Ahroniden fielen mit den Trompeten ein, um zuerst einen langgezogenen Ton, dann einen tremulirenden und endlich wieder einen langgedehnten Ton erschallen zu lassen. Das anwesende

Volk warf sich dabei anbetend zur Erde¹⁾. Aus einer andern Notiz erfahren wir, dass bei jedem Tagespsalm drei Absätze gemacht wurden²⁾. Angegeben sind auch die Psalmen, welche an jedem Tage in der Woche der Reihe nach gesungen zu werden pflegten³⁾: Sonntags Ps. 24; Montags Ps. 48; Dinstags Ps. 82; Mittwochs Ps. 94; Donnerstags Ps. 81; Freitags Ps. 93 und am Sabbat Ps. 92. Bestätigt wird diese Angabe durch die griechische Uebersetzung, welche zu den meisten dieser Psalmen die Aufschrift für den bestimmten Tag hat; bei Ps. 24 (23): τῆς μιᾶς σαββάτου, bei 48 (47): δευτέρα σαββάτου, 94 (93): τετράδι σαββάτου, 93 (92): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, und bei Ps. 92 (91), wie der hebräische Text: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου. Bei den Psalmen für Dinstag und Donnerstag ist offenbar die Tagesaufschrift ausgefallen. Im Hebräischen ist merkwürdiger Weise nur die Aufschrift für den Sabbatpsalm angegeben; die für die übrigen Tage müssen demnach geflissentlich später nach der abgeschlossenen Sammlung weggelassen worden sein. Die Auswahl dieser Psalmen steht in gar keiner Beziehung zu den betreffenden Tagen, sie ist um so auffallender, als Ps. 94 geradezu ein Klagepsalm, Ps. 48 und 82 Lehrpsalmen, und nur die übrigen

¹⁾ Traetat Tamid VII. 3 (4): הסגן עומד. לנסך. יין לכהן יין לנסך. ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי הצוצרות של כסף בידם. תקעו והריעו ותקעו. באו ועמדו אצל בן ארזא אחד מימינו ואחד משמאלו. שחה לנסך והניף הסגן בסודרים והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלויים בשיר. הניעו לפרק תקעו והשתחוו. על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה.

²⁾ In Sukka IV. 5: תשע (תקיעות) לתמיד של שחר, d. h. neun Töne überhaupt, je zwei gezogene (תקיעה) und ein tremulirender (תרועה). Alle drei zusammen werden auch תקיעות genannt, also eigentlich nur drei תקיעות, d. h. für drei Absätze. Folglich sind die beim Morgenopfer gebräuchlichen Psalmen in drei Abschnitte eingetheilt worden.

³⁾ Vergl. Tamid a. a. O. und Frankel-Graetz, Monatschr. Jg. 1878, S. 217 fg.

vier allenfalls als Hymnen zu betrachten sind. Diese Auswahl spricht dafür, dass sie in einer gedrückten, vom Ideal weit entfernten Zeit gemacht wurde, welche mehr Gelegenheit zu Klagen und Rügen, als zu freudigen Hymnen bot. Diese Auswahl kann also nicht aus alter Zeit stammen, sondern aus der Zeit des Niederganges in der nach-exilischen Periode, vielleicht als die Römer sich in die inneren Angelegenheiten Judäa's eingemischt haben, etwa nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus oder zur Zeit der Procuratoren-Herrschaft¹⁾. Vor dieser Auswahl sind also gewiss andere Psalmen beim täglichen Gottesdienste verwendet worden. Diese sieben Psalmen sind (bis auf einen Theil) vor-exilisch, und sind doch wohl erst in spät nach-exilischer Zeit als Tempelsalmen eingeführt worden. Halten wir die sich daraus ergebende Thatsache fest, dass Psalmen zur täglichen Liturgie für den Tempel ausgewählt wurden, weil sie zur Zeit der Auswahl die Stimmung des Augenblickes ausdrückten.

Wir haben aber Nachrichten über die Verwendung noch anderer Tempelsalmen im Tempel-Cultus oder zur Liturgie. Achtzehnmal im Jahre wurden die sogenannten Hallel-Psalmen, d. h. Ps. 113—118, von den Leviten im Tempel gesungen. Dabei ist die Verschiedenheit der Verwendung beachtenswerth. An dem achttägigen Hüttenfeste und an den Tagen zur Erinnerung an die Tempelreinigung oder

1) Vergl. Monatschr. a. a. O. Mit richtigem Tacte hat Raschi erkannt, dass das Auswählen von Psalmen zur Tempelliturgie sich nach der Lage und Stimmung der Zeit gerichtet haben muss. (Zu Sukka p. 55a). Um den Grund zu erklären, dass für einen Tag des Hüttenfestes, das der Freude gewidmet war, einige Verse aus dem Klagepsalm 94 für die Tempelliturgie ausgesucht wurden: „ונראה בעיני מפני שפרשה „מי יקום לי עם מרעים“ מדבר על צרותן שהיו משועבדין בבית שני תחת מלכי פרס ומלכי יון ומלכי רומי ואף על פי כן אינן נמנעין מלשמוח שמחת מלכם ומתפללין מי יקום לנו להצילנו מן המרעים האלה.

Tempelweihe zur Zeit der Makkabäer (ἐγκατασμός, חנוכה) wurden sie acht Tage hintereinander gesungen, dagegen am Feste der gesäuerten Brode, eben so wie am Wochenfeste nur am ersten Tage, und endlich auch am 14. Nisan bei der Darbringung des Passah-Opfers. Diese verschiedene Verwendung führt auf den richtigen Schluss, dass sie ursprünglich lediglich für das Hüttenfest oder die Tage der Tempelweihe eingeführt worden sein müssen. Da aber der Inhalt mehr Beziehung zu der letzteren verräth, so folgt daraus, dass sie ursprünglich nur für die Chanuka-Feier eingeführt wurden, wie denn auch Josephus berichtet, dass Juda der Makkabäer die Tempelweihe durch Hymnen und Psalmen feierlich begehen liess. Weil aber die acht Tage der Tempelweihe zum Ersatz des achttägigen Hüttenfestes und als Analogie desselben eingesetzt wurden, fand eine Uebertragung statt, die Hallel-Psalmen auch für die Liturgie des Hüttenfestes einzuführen (vgl. Monatsschr. Jg. 1879, 203 fg.).

Das grosse Hallel oder die 15 Psalmen 120—134 pflegten alljährlich in den Nächten des Hüttenfestes zur Feier des Wasserschöpfens von den Leviten gesungen zu werden. Die Verwendung dieser Psalmen bei dieser Feier ist ausdrücklich bezeugt. Die Leviten standen bei dieser pompösen Feier vollzählig auf den 15 Stufen, welche von dem Frauenvorhofe hinauf zum Laien- und Priestervorhof führten. Davon haben sie den Namen Stufenpsalmen (שיר המעלות). Die dazu gehörigen zwei, 135 und 136, pflegten bei derselben Gelegenheit, nicht von den Leviten, sondern abwechselnd von dem Liturgen und dem bei dieser Feier anwesenden Volke oder der Gemeinde recitirt zu werden. Die Liturgie des grossen Hallel ist sicherlich erst zur Zeit der Königin Salome-Alexandra eingeführt worden (vgl. o. S. 49 und w. unten; Monatschr. das. S. 241 fg.).

Ausser diesen Festpsalmen wurden noch andere Psalmen, ganze oder Theile, regelmässig bei der Darbringung des Fest-

opfers (מוֹקֵד) oder beim Nachmittags-Cultus (מִנְחָה) gesungen, worüber der Talmud Traditionen aufbewahrt hat. Am Neujahrstage wurde zum Mittagsopfer Ps. 81 und gegen Abend die letzten Verse von Ps. 29 gesungen¹⁾. — In den Zwischenfeiertagen des Hüttenfestes wurden meistens nur einige Psalmverse verwendet. Am ersten Tag Ps. 29 ganz, am zweiten Schluss von Ps. 50 (von V. 16 an), am dritten Schluss von Ps. 94 (V. 10), am vierten ein Theil desselben Psalms (von V. 8 an), am fünften ein Theil von Ps. 81 (V. 7), am sechsten Tage Ps. 82 (ganz oder nur theilweise)²⁾.

Die Auswahl dieser Psalmen für dieses Fest ist räthselhaft, und noch mehr befremdend ist es, dass meistens nur Psalmtheile verwendet wurden. Es müssen eigene, von der Zeitstimmung bedingte Motive dabei obgewaltet haben (vgl. o. S. 56). Analog den Neujahr- und Hüttenfest-Psalmen sollte man auch solche für den Mittags- und Nachmittags-Gottesdienst des Passah- und Wochenfestes erwarten. Die talmudische Tradition schweigt aber darüber. Nur ein späterer Tractat, welcher von der Liturgie handelt, referirt darüber, aber nicht mit Sicherheit. Am ersten Passah-Tage und für die folgenden vier Zwischenfeiertage sollen Ps. 135 oder 83, an dem letzten Tage das grosse Hallel (o. S. 57) und am Wochenfest Ps. 29 gesungen worden sein (Tractat Sopherim XVIII 2)³⁾. Ganz bestimmt ist aber tradirt, dass an den

¹⁾ In Rosch ha-Schana p. 30 b.

²⁾ In Sukka p. 55 a., vgl. Raschi's Commentar zu St.

³⁾ Die Septuaginta haben zur Aufschrift des Ps. 29: ἐξ ὁδίου ἀκατηγῆς. Dieses erklärt Delitzsch richtig als bestimmt für den Ausgang des Hüttenfestes (Ps. I, p. 20), denn die griech. Version giebt עֲצֵרֶת stets durch ἐξ ὁδίου wieder. Man muss also in der Aufschrift ergänzen: ἐξ ὁδίου ἐορτῆς ἀκατηγῆς oder richtiger ἀκατῶν, לעֲצֵרֶת הַגְּבוּרֹת, wie der Tag später genannt wurde, שְׁמִי עֲצֵרֶת. Die griech. Version hätte demnach die Tradition erhalten, dass Ps. 29 am letzten Hüttenfesttage gesungen wurde.

Neumondstagen ein gewisser Psalm im Tempel gesungen wurde, aber er ist nicht bezeichnet. Der jüngere Tractat Sopherim nennt für diese Tage Ps. 105 mit einigen Schlussversen von Ps. 104¹⁾. Noch sei bemerkt, dass dieser Tractat für die Tage der Tempelweihe (הנוכה) Ps. 30 tradirt, gewiss aus einer alten Quelle²⁾.

Es ist demnach thatsächlich constatirt, dass in dem zweiten Tempel täglich und an gewissen alljährlich wiederkehrenden Zeiten Psalmen oder Psalmengruppen oder Psalmentheile beim Gottesdienst vom Levitenchor gesungen wurden. Ausserdem ist noch tradirt, dass bei gewissen Gelegenheiten gewisse Psalmen zum Ausdruck für die Stimmung im Gebrauche waren. — Eine gewiss echte talmudische Ueberlieferung berichtet von dem Hohenpriester Jochanan, d. h. Johann Hyrkanos I., er habe die „Wecker“ beseitigt. Dieser brachylogische Passus wird von einer alten Quelle dahin erklärt, Jochanan habe den Leviten bedeutet, nicht mehr Ps. 44 im Tempel zu singen, welcher den Vers enthält: „Erwache (Gott)! warum schläfst du?“³⁾, weil er es für eine Art Blasphemie gehalten habe, Gott schlafend zu denken³⁾. Daraus folgt jedenfalls, dass dieser Psalm eine längere Zeit hindurch zur Tempelliturgie gehört hat. Dieser Psalm stammt aber entschieden aus der makkabäischen Drangsalszeit, wie fast sämmtliche Erklärer zugeben. Er muss demnach auch nach der Tempelweihe öfter zur Zeit einer Nothlage liturgisch verwendet worden sein (vgl. auch Delitzsch, Ps. I S. 342 etc.). Folglich gehört Ps. 44 zu den Tempelpsalmen.

1) Sukka p. 55 a. שיר של ראש חדש, Sopherim 18 Anf.

2) Sopherim XVIII 2: בהנוכה ארוממך ה'. Vgl. dazu die Note des Editors J. Müller.

3) Sota IX, 10: יוחנן כהן גדול ... אף הוא בטל את המעוררים. Dazu die Erklärung in der Tosephta (S XIII): מעוררין אלו הלויים שאומרים על הדוכן עורה למה תישן.

Ueberliefert ist endlich, dass Ps. 30 zur Zeit der Darbringung der Erstlingsfrüchte im Tempel von den Leviten gesungen zu werden pflegte. Der Inhalt dieses Psalms stempelt ihn zu einem Dankpsalm, welcher in der ersten Hälfte traurige Erinnerungen vorführt, was darauf führt, dass er zu einer Zeit entstanden sein muss, in welcher auf Missgeschick ein glücklicher Umschlag gefolgt war. Insofern passt der Inhalt durchaus nicht für die Gelegenheit der Darbringung der Erstlinge. Der Psalm muss daher für diese Gelegenheit zu einer Zeit eingeführt worden sein, in welcher bei dem Danke für die Ernte auch das Dankgefühl für unerwartete Errettung aus einer Nothlage ausgedrückt werden sollte. Nun ist es historisch bekannt, dass nach dem Tode des wahnwitzigen Kaisers Cajus Caligula durch Meuchlerhände (41 nachchr. Z.) die Erstlingsfrüchte mit besonderer Feierlichkeit und Freudigkeit dargebracht wurden, weil sich die ganze Nation von einer grossen Gefahr von Seiten dieses Kaisers befreit gefühlt hat (vgl. Monatsschr. Jg. 1877, S. 433 fg.). Für diese Lage passt der Psalm ganz besonders, und darum ist er wohl für diese Gelegenheit von den Leviten gesungen und später beibehalten worden. Noch ein anderer Umstand spricht für diese Annahme. Eine talmudische Tradition überliefert, dass derselbe Psalm auch von den Leviten mit musikalischen Instrumenten bei der Vergrösserung Jerusalems in feierlichen Umzügen mit noch zwei anderen Psalmen gesungen wurde.¹⁾ Nun ist Jerusalem in derselben Zeit erweitert worden, und zwar von dem König Agrippa I., der

¹⁾ Schebuot p. 14a: אֵין מוֹסִיפִין עַל הָעֵר אֶלָּא בַמֶּלֶךְ . . . וּבִשְׂרָר, dazu die Tradition V. 7 p. 16b: תָּנוּ רַבֵּנָן: שִׁיר שֶׁל הָעֵרָה בְּבִנְיֹוֹת וּבְנֻבָלִים וּבַצִּלְצָלִים עַל כָּל פִּינָה וּפִינָה . . . שְׁבִירוֹשָׁלַיִם וְאוֹמֵר אֲרוּבַמְךָ ה' כִּי דָלִיתִי וְנִגְוִי. Weiter ist auch angegeben, dass auch Ps. 91 und Ps. 3 bei dieser Gelegenheit gesungen wurden.

damit einen doppelten Zweck erreichen wollte, die judäische Hauptstadt und damit auch Judäa selbst gegen Roms üble Launen wehrhafter zu machen und zugleich dem Bedürfniss der anwachsenden Bevölkerung Jerusalems zu genügen. Das, die Gemüther der ganzen Nation aufregende, Decret Caligula's, den Tempel durch seine Bildsäule zu entweihen, hat es dem patriotischen König nah gelegt, Stadt und Religion gegen Rom zu schützen. Da nun die Erweiterung Jerusalems d. h. die Befestigung von der Nordseite, und die Consecration dieses Stadttheils in Hinblick auf die eben entschwundene Gefahr unternommen wurden, war die Verwendung des Psalms 30, welcher überstandene Gefahr zum Inhalt hat, durchaus zeitgemäss. So ist denn dieser Psalm in derselben Zeit für zwei Gelegenheiten in liturgischen Gebrauch genommen worden, für die feierliche Darbringung der Erstlingsfrüchte und bei der Erweiterung der Nordmauer Jerusalems durch Agrippa.

Es ist demnach constatirt, dass eine Reihe von Psalmen im zweiten Tempel zum liturgischen Gebrauch verwendet wurden, theils täglich, theils bei wiederkehrenden Festzeiten, und theils bei gewissen Gelegenheiten. Es hat sich ferner ergeben, dass bei der Tempelliturgie bald einzelne Psalmen, bald eine ganze Gruppe von Psalmen, bald aber auch nur einzelne Psalmenverse verwendet wurden (o. S. 58). Man muss sich dabei eine Tempelbehörde denken, welche die Tages-Fest- und Gelegenheitspsalmen ausgewählt hat, wahrscheinlich der Vorsteher der levitischen Sängerklassen (בַּמִּזְבֵּחַ). Da wir gefunden haben, dass mehrere ursprünglich nicht zusammengehörende Psalmen combinirt wurden (S. 11), so ist die Sonderbarkeit nur durch Zurückführung auf eine Zeitsituation erklärlich. Bei einer gewissen Gelegenheit muss die Tempelbehörde es für angemessen erachtet haben, die Lage und die Stimmung durch Combination von verschiedenen Psalmarten zum Ausdruck zu bringen.

Zum Verständniss der Psalmen ist aber noch eine andere Thatsache in Betracht zu ziehen. Während des zweiten Tempelbestandes wurden nicht bloß innerhalb des Tempels (in den innersten Vorhöfen), sondern auch ausserhalb gottesdienstliche Zusammenkünfte gehalten, mindestens in allen grösseren Städten, wo es Synagogen gab, d. h. in denen sich mindestens zehn geschäftsfreie Männer zum gemeinschaftlichen Gebet zusammenfanden (עשרה בטליתין). In solchen Stätten ausserhalb des Tempels, welche die Provinz (מדינה) genannt werden, war die Ordnung des Gottesdienstes nach dem Muster, wie er im Tempel üblich war, eingerichtet. Man kann diesen Gottesdienst synagogale Liturgie nennen, wobei weder Ahroniden, noch Leviten fungirten, sondern die Gemeinde sich allein dabei betheiligte. Ja, innerhalb des Tempelraumes selbst wurde in einer grossen Aussenhalle jeden Morgen ein besonderer Gottesdienst abgehalten ganz verschieden von dem innerhalb der inneren Vorhöfe (Tamid V. 1). Es gab demnach auch im Tempel eine synagogale Liturgie, d. h. eine solche, wobei die Leviten nicht gewirkt haben. Bei dem Darbringen der Osterlämmer am Vorabend des Festes wurden die Hallelpsalmen recitirt (o. S. 57), aber nicht von den Leviten, sondern von der beim Opfer anwesenden Gemeinde (Pesachachim V. 6.).

Die Kenntniss der Art, wie die Psalmen synagogal verwendet wurden, ist für das Verständniss der Psalmen höchst wichtig. Da im Allgemeinen die Kenntniss der Bibel wenig verbreitet war, die Gemeindeglieder sich also bei der Recitation der Psalmen nicht betheiligen konnten, so pflegte sie ein Liturge (מקרא) zu recitiren, wahrscheinlich mit einer Art singenden Recitativs¹⁾ vielleicht in einem tremulirenden Tone, wie er noch heute bei den spanisch-

1) Vergl. Megilla p. 32 Ende כל הקורא בלא נשימה עליו הכתוב
אומר וכיו.

portugiesischen (sephardischen) Juden in Gebrauch ist. Zuerst forderte der Liturge die Anwesenden auf: Gott zu preisen, mit dem stehenden Wort הללויה (Halleluja), dann recitirte er den ersten Vers, und die Gemeinde wiederholte ihn; auch bei der Recitation des zweiten und der folgenden Verse respondirte die Gemeinde immer nur den ersten Vers, der allen geläufiger war als die übrigen. Sämmtliche Psalmen, welche im Eingang Halleluja haben, sind demnach synagogale Psalmen, d. h. sie sind abwechselnd vom Liturgen und von der Gemeinde recitirt worden, sei es im Tempel oder ausserhalb. Das Wort Halleluja, das durchaus keine blosse Formel ist), sondern einen vollständigen Begriff involvirt, mit der Bedeutung: „Preiset Gott“, stand stets am Anfange des Psalmes, wie es auch die griechische Uebersetzung hat, und ehemals auch die Psalmencodices der babylonischen Gemeinden hatten; nur aus Irrthum sind die Halleluja's am Ende zu stehen gekommen. Zum Schlusse des Psalmes oder der Psalmgruppe pflegte der Liturge noch eine Doxologie hinzuzufügen: „Gepriesen ist der Gott Israels, der allein Wunder thut, gepriesen sein Name“. Darauf forderte er die Gemeinde auf, „Amen“ zu sprechen, (ואמרן אמין), und diese fiel darauf mit „Amen Amen“ ein. So war es bei jedem Psalm, welcher in synagogalen Gebrauch war²⁾, und überhaupt bei der Gemeinde-Liturgie üblich. Im Tempel dagegen sprachen die Anwesenden die Doxologie mit: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, weil im Tempel die einfache Bestätigung durch „Amen“ nicht für genügend galt, sondern ein kräftigeres Bekenntniss verlangt wurde, wie denn überhaupt bei jeder Nennung des Gottesnamens im Tempel, beim Schema-Recitiren, beim Priestersegen und sonst noch diese volle Formel üblich war.

¹⁾ Vergl. Monatsschr. Jg. 1879. S. 193 fg.

²⁾ Monatsschr. Jg. 1872, S. 481 fg. und Sopherim XIX. 1 und dazu Müllers Note 8.

Das gesicherte Resultat, dass „Halleluja“ nur vom Liturgen innerhalb der Gemeinde gebraucht wurde, giebt auch die Gewissheit, welche Psalmen zur synagogalen Liturgie gehörten. Es sind im Ganzen 17, von denen die meisten thatsächlich in synagogalem Gebrauch waren und es noch sind, nämlich 105, 106, 107, 111, 112, 113, 114, 116, der kleinste Psalm 117, ferner 118, 135, 136, 146, 147, 148, 149, 150. Die Psalmen 113—118 oder die Hallel-Psalmen sind eben so in der Synagoge wie im Tempel zu Festeszeiten recitirt worden und werden es noch. Die letzten 5 Psalmen sind noch heutigen Tages, wie sie von Alters her waren, Bestandtheile des Morgengottesdienstes, 135—136 sind bei der Wasserschöpfensfreude (o. S. 48), wie auch bei anderen festlichen Gelegenheiten in Gebrauch gewesen. So bleiben nur noch die Halleluja-Psalmen 105—107 und 111—112, deren liturgischer Gebrauch nicht bezeugt ist; sie haben einen liturgischen Charakter und sind wohl ebenfalls bei Gelegenheit recitirt worden¹⁾. Folglich sind die 17 Halleluja-Psalmen synagogal liturgische. Die griechische Version hat auch vor dem längsten Psalm 119 Ἀλληλόψαια. Dagegen haben die fünfzehn Stufenpsalmen nicht diesen Anfang, weil sie eben nicht in der Gemeinde im liturgischen Gebrauch waren, sondern nur im Tempel.

Ueber den musikalischen Vortrag der Psalmen sind wir wenig unterrichtet, doch reicht das Wenige aus, manche Dunkelheit in den Psalmen zu erklären. Zur Vocalmusik wurden auch Knaben zugezogen — die sonst die inneren Vorhöfe nicht betreten durften — um in die Männerstimmen eine angenehme Mischung zu bringen²⁾. Diese Chorknaben,

1) Vergl. darüber Monatsschr. Jg. 1879, 553 fg.

2) Erachin p. 13b: אין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים עומדים בשיר. ולא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה כדי ליתן תכל בנטימה. ר' אליעזר בן יעקב אומר... בארץ היו עומדים וראשיתן מבין רגלי הלויים.

Söhne vornehmer Eltern aus Jerusalem, standen nicht in einer Reihe auf dem Standort der erwachsenen Leviten, sondern tiefer unterhalb der Stufen, welche vom Frauenvorhofe zum Laienvorhofe führten, so dass ihre Köpfe in einer Ebene mit den Füßen der Erwachsenen waren. Diese Chorknaben gaben also die Discantttöne zu den tiefen Tönen des Levitenchores. Der Chor durfte nicht weniger als zwölf erwachsene Leviten zählen, von denen neun mit dem Instrument des *Khinor*, zwei mit dem *Nébel* (*Nabla*) zu spielen und einer mit den Klangbecken zu schlagen pflegten. Diese Zahl durfte aber vermehrt werden¹⁾. Bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. in den Nächten zur Freude des Wasserschöpfens und an Festtagen war der Chor stärker. Da nun ausdrücklich angegeben ist, dass die zum Chor Gehörigen, mindestens zwölf, die dreierlei Instrumente spielten, ohne dass dabei angegeben ist, wie viel Sänger dabei waren, so folgt daraus, dass die Instrumentirenden zugleich die Vocalmusik besorgten. Die Instrumente dienten demnach nur zur Begleitung der Stimmen. Dieses Verhältniss ist auch hin und wieder in den Psalmen angegeben, z. B. Psalm 92 2—4: „zu singen den Namen des Höchsten“ *עלי עשור ועלי נבל עלי הגיטן בכנור* d. h. zu den Instrumenten. Die Vocalmusik war demnach beim Levitenchor die Hauptsache, was auch im Talmud trotz der Controverse festgehalten wird: *עיקר שירה בפה*. Es folgt auch aus dem Umstande, dass die Chorknaben zur Unterstützung dienten, folglich müssen die Leviten auch den Gesang besorgt haben.

וסעדי הלויים. Dazu im Talmud die Bemerkung: *הו נקראין בני יקרי ירושלים היו בעזרת נשים ראשיתן*. *הו נקראין* hat eine wichtige Variante: *בין רגלי הלויים כדי ליתן תבל בנשימה*.

1) Erachin II, 3—5; אין . . . אין מוסיפין על שש . . . אין פוחתין משני נבלין ולא מוסיפין על שש . . . אין פוחתין מתשעה כנורות ומוסיפין עד לעולם והצלצל לבד.

Die Bedeutung und der Gebrauch der Instrumente sind für das Verständniss der Psalmen eben so wenig gleichgiltig. Uebereinstimmend berichten Josephus und die talmudische Tradition, dass dreierlei Instrumente im Tempel von den Leviten gehandhabt wurden: Khinor, Nébel und Klangbecken¹⁾. Auch die Chronik kennt nur diese drei Gattungen und führt sie gleich Josephus auf David zurück²⁾. Am sichersten ist noch die Kenntniss von den Klangbecken oder, wie sie Josephus nennt, Κύμβαλα; es waren zwei Metallscheiben, die auf einander geschlagen, einen gellenden Ton abgeben. Daher gebraucht die Chronik dafür die Dualform מצלתים (von צלל „gellen“), und fügt noch hinzu das Wort משמש, weil die Becken einen weit hallenden Ton erschallen machten (I, 6, 5) בכלי נבלים ובכנורות ואסף במצלתים משמש Instrument genannt: צלצלי שמע, also gewiss von der Dualform צלצלים. Im Talmud dagegen ist die Dualform aufgegeben, und die Klangbecken werden im Singular bezeichnet צלצל. Wie wir gesehen, gab es im Chor nur ein einziges Instrument dieser Art, es wurde niemals vervielfältigt, auch nicht bei einem zahlreichen Chor. Kurz vor dem Untergang des Tempels hat ein gewisser Ben-Arza dieses Instrument gehandhabt (Schekalim V. 1) בן ארזא טל הצלצל. An einer anderen Stelle ist angegeben, dass dieser Ben-Arza mit den Klangbecken das Zeichen zum Beginne des Gesanges

1) Josephus Alterthümer, VII, 12, 3: Ὅργανα τὴ κατασκευάσας... (ὁ Λαοῦθης) κατὰ τὴ τῶν καλουμένων Σαββάτων ἡμέραν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἑορτάς... ἡ μὲν κινύρα, δέκα χορδαῖς ἐξημμένη, τόπτεται πλήκτρῳ. ἡ δὲ γάβλα, δώδεκα φθογγούς ἔχουσα, τοῖς θακτύλοις κρούεται. Κύμβαλα τε ἦν πλατέα καὶ μεγάλα χάλκεα.

2) Chronik I, 15, 16: לשירי הלויים להעמיד את אהיהם... בכלי שיר; נבלים ובכנורות ומצלתים משמשים לבני אסף והימן וידותן 1, 25; 25, 1; הובאים בכנורות בנבלים ודמצלתים, vgl. noch II, 5, 12; 29, 25; Nehemia 12, 27.

des Levitenchors gegeben hat (o. S. 55 N.): **הקיש בן ארוא בצלצל** ורכבו הלוויים בשר. Folglich dienten die Klangbecken nur dazu, den Anfangstakt anzugeben. Der Levite, welcher es handhabte, war der Taktschläger oder Choragos. Daher ist es erklärlich, dass die Chronik gerade die levitischen Meister der Sängerklasse die Klangbecken schlagen lässt, z. B. Heman, Assaph, Jeduthun (I. 15, 19): **והמשררים הימן אסף ואיתן במצלצלים נחשת להשמיע**. Gerade als Meister haben sie den Takt angegeben und zwar mit den weittönenden Klangbecken.

Schwieriger ist der Gebrauch und das Verhältniss der beiden übrigen Instrumente, Khinor und Nébel, zu bestimmen. Josephus giebt die Verschiedenheit folgendermassen an (o. S. 66): „Die Kinyra ist mit zehn Saiten bespannt und wird mit einem Schlägel (Plektron) geschlagen, das Naba dagegen hat zwölf Töne und wird mit den Fingern gerührt. Diese Angabe ist aber auffallend und steht mit anderweitigen in Widerspruch. Die griechische Lyra oder Kithara, die wohl dem Khinor ähnlich war, (die griechische und syrische Uebersetzung geben es mit **Κιθάρα קיִתְרָא** wieder) hatte Anfangs nur wenige Saiten und ist erst allmählig mit sieben bespannt worden. Auf jüdischen Münzen kommt die Leierfigur meistens mit drei und nur einmal mit fünf Saiten vor. Ein Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Jehuda b. Ilai, giebt an, das Khinor habe in der Gegenwart sieben Saiten, in Zukunft werde es vervollkommnet werden und 8 und 10 Saiten haben¹⁾. Diese Angabe beruht zwar auf einer agadischen Deutung, indessen scheint doch zu seiner Zeit dieses Instrument nicht mehr als sieben Saiten gehabt zu

1) Tosephta Erachin II., babb. Erachin p. . . רבי יהודה אומר שבע נימין בכינור. לימות המשיח שמה שנאמר על השמינית לעתיד לבוא בעשרה שנאמר עלי עשור.

haben. Auf der anderen Seite kann man Josephus' Schilderung nicht in den Wind schlagen, da er doch noch den Tempelchor aus Autopsie kannte und keinen Grund hatte, in diesem geringfügigen Punkte von der Wahrheit abzuweichen. Man muss daher annehmen, dass es verschiedene Khinor gegeben hat, mit wenigen und vielen Saiten, und dass diejenigen Instrumente, welche zu Josephus' Zeit im Tempel in Gebrauch waren, zehnsaitige, d. h. vollkommene gewesen sind. Weisen doch die Psalmen selbst auf diese Verschiedenheit hin; denn על עשור bedeutet doch wohl nichts Anderes, als „auf einem Zehnsaitigen“ spielen, wie denn auch die griechische Uebersetzung das Wort mit δεκάχορδος wiedergibt. War עשור ein zehnsaitiges Instrument, so kann unter על השמינית nur ein „achtsaitiges“ verstanden werden, wie es eben R. Jehuda b. Ilai gedeutet hat. Für die Psalmen muss man annehmen, dass, wo einfach כנור vorkommt, darunter ein Instrument mit weniger als zehn oder acht Saiten zu verstehen ist, und שמינית und עשור ein Khinor mit acht oder zehn Saiten bedeutet.

Noch auffallender ist Josephus' zweite Angabe, dass die Kinyra mit dem Plektron geschlagen worden sei, während im Buche Samuels unzweideutig angegeben ist, dass sie mit der Hand¹⁾ geschlagen, d. h. die Saiten mit den Fingern gerührt zu werden pflegten. Es müsste also anzunehmen sein, wenn Josephus nicht Lügen gestraft werden soll, dass in der letzten Zeit des zweiten Tempels eine Aenderung vorgenommen worden, das Khinor oder die Zither statt mit den Fingern mit dem Plektron zu schlagen, wie auch bei den Griechen ein solcher Wechsel eingetreten ist. Jedenfalls bedeutet in der Bibel נגן die Saiten des Khinor mit der Hand oder den Fingern strei-

¹⁾ Samuel I., 16, 23: ולקה דוד את הכנור ונגן בידו. 18, 10; 19, 9:
ודוד מנגן בידו.

chen und נגינת das Saitenspiel damit, eigentlich elliptisch für נגינות בכנור; vgl. Jesaja 23, 16 קחי כנור... המיבי נגן. Folglich sind נגינים Khinor- oder Zither-Schläger. — Dass das Khinor oder die Zither mit Darmsaiten bespannt war, ist ausdrücklich angegeben (vgl. weiter unten); die Gestalt war, wie die Figuren auf den jüdischen Münzen zeigen, Lyra-artig, die Saiten liefen von oben nach unten.

Das Verhältniss des zweiten Instruments, Nébel, zu Khinor ist nicht so leicht zu ermitteln. Dem Wortlaute nach — wir wollen es Nabla oder Nablum nennen, ein Name, der auch in der klassischen Literatur vorkommt — müsste es schlauchartig, etwa wie eine Sackpfeife, gebildet gewesen sein. Josephus giebt aber an, dass es ebenfalls mit Saiten, und zwar mit zwei mehr als die Kinyra bespannt war. Auch der jerusalemische Talmud beschreibt dasselbe, dass das Nabla sich vom Khinor nur durch eine grössere Anzahl von Saiten unterschieden habe¹⁾. Auf der anderen Seite ist angegeben, dass das Nabla mit einer Haut bespannt war. Von einem Widder sagte man sprüch-wörtlich, dass er nach seinem Tode mehr Töne hervorbringen könne, als beim Leben: die Hörner zu Blasinstrumenten, die Beinknochen zu Flöten, das Fell zur Trommel, die Bauchhaut für Nablia, die Dünndärme zu Saiten für Khinor²⁾. Dieser scheinbare Widerspruch führt darauf, dass bei dem Nabla auch eine Haut, eine Art Trommelfell, angebracht war, um das Tönen der Saiten zu erhöhen, und diese Annahme wird durch die Erklärung eines jüdischen Gesetzlehrers, wie durch die Schilderung eines ungefähr gleichzeitigen Kirchenvaters bestätigt. Der Erstere (R. Joseph) be-

1) Jerus. Sukka V, pag. 55 c: הוא נבל הוא כינור. נימן יתרות בין: אודי דנפישין נימן דידיה (דכינור) נפישו: זה לזה קליה כי נבל.

2) Kinnin Ende: משו לנבלים בני משו לכנורות.

merkt, das Naba übertreffe alle musikalischen Instrumente vermöge der bei ihm angebrachten unbearbeiteten Haut und der grösseren Zahl von Saiten ¹⁾. Der Kirchenvater Augustinus giebt den Unterschied von Zither und Psalterium (was bei ihm Naba ist) der Art an, dass er zwar nicht ganz verständlich ist, aber doch deutlich genug auseinandersetzt, dass nämlich beide einen hohlen Resonanzboden von Holz hatten, dass aber an dem Psalterium oder an dem Naba noch ausserdem ein „Tympanum“, d. h. eine Art Membran angebracht war ²⁾ (wie es auch Keil versteht). Von diesem Fell hat das Instrument aber seinen Namen נבל, „Schlauch“. Dieses Membran war aus der sehr dünnen Bauchhaut eines Thieres angefertigt, die nicht bearbeitet, d. h. gegerbt zu werden brauchte, wie die talmudische Quelle angiebt. Dass das Naba aber auch aus Holz bestand, d. h. einen Resonanzboden von Holz hatte, folgt ja ohne Weiteres aus der Erzählung in Salomo's Geschichte, dass er Sandelholz zu Khinor und Nébel verwendet hat (Könige I, 10, 12).

Vermöge der grösseren Zahl von Saiten und des vibrierenden Membran tönte das Naba selbstverständlich schärfer und sonorer. Die Saiten wurden gewiss mit beiden Händen gegriffen, so dass sie zugleich höhere und tiefere Töne gaben. Es wird daher als ein süsstönendes Instrument geschildert ³⁾, das alle anderen Instrumente übertraf ⁴⁾; daher

1) Jerus. Sukka das.: למה נקרא שמו נבל שהוא מלבין כמה מיני זמר ר' הונא בשם ר' יוסף על די עור שאינו עבוד ועל די נימן יתרות היה מלבין כמה מיני זמר.

2) Augustinus zu Ps. 42: Psalterium istud organum dicitur, quod de superiore parte habet testitudinem, illud scilicet tympanum, et concavum lignum, cui chordae innitentes resonant, cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet.

3) Vgl. Ovid, *ars amator.*: III, 327, *disce etiam genialia nabilia palma vertere, conveniunt dulcibus illa modis.*

4) Vgl. oben die Erklärung von נבל transponirt לבן, weil es alle Instrumente durch seine Vortrefflichkeit beschämt (מלבין).

war im Chor der Leviten das Verhältniss der Zither zum Nabla wie 9 zu 2, und wenn die Zahl der ersteren noch um vieles vermehrt war, sollten doch nur sechs Nablaspieler mitwirken, weil das Nabla bei weitem tönender klang. Eigen ist es, dass bei Erwähnungen von Nabla das Wort על עלמות (עלמות) damit verbunden wird (I. Chronik 15, 20: וזכרהו על עלמות על עלמות... ושואל... בנבלים). Diese Bezeichnung kommt auch Ps. 48 vor על עלמות שיר, und gewiss auch Ps. 9 על מות לבן nämlich על עלמות נבל; denn die griechische Uebersetzung giebt das Wort מות hier wie im Ps. 46 mit ὄπερ τῶν κρηπίων (עלמות) wieder. Das bisher für räthselhaft gehaltene Wort לבן kann nichts Anderes als das transponirte נבל sein, woran mehrere Ausleger gedacht¹⁾, aber nicht das Richtige getroffen haben. Folglich bilden עלמות und נבל einen einzigen Begriff. Unmöglich kann das letztere *vox virginea*, eine Mädchenstimme, etwa Sopranstimme, bedeuten, weil eben nicht an Vocalmusik, sondern an das Instrument gedacht werden muss. Weit eher kann עלמות ein Ländername sein statt עלמית²⁾ von Elam oder Elymais, wie שושן על, nach einem in Gath gebrauchten Instrumente. Susa war die Hauptstadt von Elymais (Daniel 8, 2), die Residenz der persischen Könige im Frühjahr. Kann da nicht eine eigene Gattung von Nablien eingeführt gewesen sein? Auffallen darf es aber nicht, dass die Chronik Zeitgenossen David's auf elamitischen oder susanischen Nablien spielen lässt, da Anachronismen in diesem Buche keine Seltenheit sind. Jedenfalls ist עלמות nicht anders zu erklären, denn als ein Instrument, wie על השמינית und überhaupt sämtliche Aufschriften mit vorhergesetzter Präposition על.

1) Ausser der talmudischen Stelle o. S. 70. vgl. Ibn-Esra z. St. הפוך נבל הוא כי לבן הוא נבל הפוך. Nicht aus נבל ist es transponirt, sondern aus נבל.

2) Neben der Schreibart עלים kommt noch die עלמית vor, ohne Jod.

Es gab ausser diesen drei Instrumenten, den Klangbecken, der Zither und dem Naba, noch ein viertes Instrument, und zwar ein Blasinstrument, die Flöte (הליל), welche ebenfalls bei der Liturgie im Tempel in Gebrauch war. Aber die Flöte wurde nicht täglich angewendet, sondern nur zu Festeszeiten. Die Tage, an welchen sie geblasen wurde, sind genau verzeichnet, nämlich elf oder zwölf Mal im Jahre; es ist dabei angegeben, dass mindestens zwei Flöten und nicht mehr als zwölf in Anwendung kommen sollen¹⁾. Aber dieses Instrument diente weder zur Begleitung der anderen, noch wurde es von ihnen begleitet. Es scheint bei der Darbringung des eigentlichen Festopfers (מוֹכֵף), so wie bei der des Passahopfers geblasen worden zu sein, und zwar zur Begleitung der Hallel-Psalmen²⁾. Aber da Flötenspiel eine besondere Kunstfertigkeit erfordert und ohnehin nicht von Alters her wie Khinor und Naba im Gebrauch war, so wurde es nicht von den Leviten ausgeführt. Dreierlei Ansichten werden darüber tradirt: die eine giebt an, dass Sklaven von Priestern dazu verwendet wurden, die andere, es sei erblich in vornehmen Familien aus Emmaus gewesen, und eine dritte, es seien Leviten gewesen³⁾. Aber selbst die letzte Angabe behauptet nicht, dass es lediglich zur Befugnis der Leviten gehörte, und dass Laien nicht dazu zugelassen worden wären, sondern nur, es habe auch levitische Flötenspieler gegeben. Daraus folgt, dass das Blasen der

1) Erachim II, 3: ובשנים על יב. ומוסיפין על יב. ושר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיתת פסח ראשון ושני ובית ראשון של פסח ובית של עצרת ובשמונת ימי החג.

2) Vergl. Raschi z. St. p. 10a, der das Verhältniss richtig erklärt: ובשעת הקרבה ... היו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן יב ימים והחלילים מחללים.

3) Tal. das.: ועברי כהנים היו (המכין בחליל) דברי ר' מאיר משפחת בית ... פגרים ובית ציפריא מעימאום ר' הנינא בן אנטיגנוס אומר לויים היו. Dazu die Bemerkung in der Tosephta das. I: מכירין הייתי ולויים היו.

Flöte nicht streng zum levitisch-musikalischen Cultus des Tempels gehört hat. Nur während die Leviten die Hallel-Psalmen zum Festopfer gesungen haben, bliesen einige Kundige dabei die Flöte, und ebenso zu dem Passahopfer.

An der Spitze des Levitenchores stand ein Choragos, welcher im Hebräischen מְנַצֵּחַ genannt wurde. So zweifelhaft auch die Etymologie dieses Wortes ist — denn mit נָצַח „Dauer“ hängt es gewiss nicht zusammen, eher noch mit dem neuhebräischen Worte נָצַח „siegen“, d. h. *superior esse*, „an der Spitze sein“, „oben auf sein“ — so ist doch gewiss, dass das dreimal vorkommende Wort מְנַצֵּחַ „Vorsteher“, „Aufseher“ (προστάτα) bedeutet, wie denn die griechische Uebersetzung das Verbum לְנַצֵּחַ (Esra 3, 9 und Chronik II, 34, 12) richtig wiedergibt: ἐπισκοπεῖν, „die Aufsicht führen“. Da es aber unzweifelhaft ist, dass derjenige Levite, welcher die Klangbecken schlug und damit das Zeichen gab, der Choragos gewesen sein muss (o. S. 67), so war dieser also der מְנַצֵּחַ. (Chr. I, 15, 21, welcher V. dagegen zu sprechen scheint, muss eine Lücke sein). Folglich bedeutet das in den Psalmen-Aufschriften häufig vorkommende Wort לְמַנְצֵחַ nichts anderes, als: für den Chorführer, ihm zur Ausführung übergeben. Zuweilen steht noch das Beiwort מְשָׁכֵל dabei, was eine besondere Bedeutung hat (vgl. w. u.).

Nach den gefundenen Resultaten würde also die musikalische Psalm-Liturgie im Tempel in der nachexilischen Zeit folgendermassen gestaltet gewesen sein. Ein Chor von mindestens zwölf Choristen sangen und spielten dabei Instrumente, zwei das Nabla, neun das Khinor oder die Zither und einer mit den Klangbecken (עַל הַצִּלְצִל); dieser war eben der Chorführer. Chorknaben unterstützten mit Discantstimmen den Gesang. Bei besonders feierlichen Anlässen wurde die Zahl der Choristen vermehrt, doch nur

so, dass immer nur ein Klangbecken-Schläger oder Choragos fungirte und nie mehr als sechs Nablien mitwirkten, nur die Zahl der Zitherspieler war vermehrt. Der Leviten-Chor fungirte jeden Tag beim Morgengottesdienst zur Weinspende beim Opfer. Ueber das Verhältniss beim Nachmittagsgottesdienst (מנחה) liegen keine Nachrichten vor. Bei der Darbringung des Festopfers und an den drei Festeszeiten sang der Leviten-Chor Mittags die Hallel-Psalmen ohne Instrumental-Begleitung. Diese wurde von kundigen Flötenspielern, getrennt von den Leviten, ausgeführt (vgl. noch w. u.). Diesen aus wenigen oder vielen Musicirenden bestehenden Leviten-Chor denkt man sich in der Regel als eine Einheit, so dass sämtliche Mitwirkende zugleich sämtliche Psalmverse gesungen haben. Bei genauer Betrachtung ergibt sich indess, dass zuweilen zwei Chöre oder zwei Halbchöre, Chor und Gegenchor, gesondert auftraten und antiphonisch sangen. In Nehemia ist ausdrücklich angegeben, dass bei der feierlichen Einweihung der restaurirten Mauern Jerusalems sämtliche Leviten in zwei Chöre gesondert musicirt haben. Ein Halbchor mit der Hälfte des Volkes zog von einem Punkte aus rechts um die Mauern und der andere links mit der andern Hälfte des Volkes, und beide trafen auf dem Tempelberg zusammen. Es lässt sich denken, dass die Halbchöre beim Zusammentreffen die für die damalige Lage passenden Psalmen getrennt als Chor und Gegenchor gesungen haben. Mehr als ein Psalm deutet auf antiphonische Chöre hin. Ganz besonders gilt das von den Hallel-Psalmen. Unzweideutig tönen aus Ps. 118 zwei Stimmen heraus: V. 19 פתחו לי שערי צדק אבא בם, als Aufforderung, und V. 20: זה השער לה צדיקים יבואו בו kann nur die Antwort sein. Es sind die Stimmen antiphonischer Halbchöre. Auch die Wiederholungen in diesem Psalm lassen sich auf einen Doppelchor zurückführen:

Chor:

- V. 6. מה יעשה לי אדם
 V. 8. טוב לחסות בה' מבטח באדם
 V. 10. כל גוים סבכוני בשם ה'
 כי אמלם
 V. 15. קול רנה וישועה באהלי
 צדיקים ימין ה' עושה חיל

Gegenchor:

- V. 7. ה' לי בעורי ואני אראה בשנאי
 V. 9. טוב לחסות בה' מבטח בנדויבים
 V. 11. סכוני גם סכוני בשם ה'
 כי אמלם
 V. 16. ימין ה' רוממה ימין ה' עושה
 חיל

Dieser ganze eigenthümlich gebaute Psalm lässt sich durch die Annahme von Halbchören elegant erklären; manche Verse scheinen abwechselnd und manche gemeinschaftlich gesungen worden zu sein. Auch der zu der Hallel-Psalmen-Gruppe gehörige Psalm 116 hat Wiederholungen, die auf die Antiphonie hinweisen:

Chor 11—14:

- מה אשיב לה'
 כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא
 נדרי לה אשלם נגדה נא לכל עמו

Gegenchor V. 16—18:

- אנה ה' כי אני עבדך....
 לך אוכח זבח תודה ובשם ה' אקרא
 נדרי לה אשלם נגדה נא לכל עמו

Eine antiphonische Form hat auch Ps. 68. Gewisse Epiphonemen in manchen Psalmen, die mit dem Gedankengange derselben nicht harmoniren, sind vielleicht für den Gegenchor bestimmt gewesen; so שלום על ישראל Ps. 125, 128 und יחל ישראל אל ה' Ps. 130, 131.

Der Standort des Levitenchors bei der Liturgie im Tempel (רוֹבֵן) ist für das Verständniss mancher Psalmen nicht gleichgiltig. Deutlich ist er an zwei Stellen angegeben, nämlich die fünfzehn Stufen, welche von dem Frauenvorhofe zu dem Laien- und Priestervorhofe führten. Dabei ist bemerkt, dass die Leviten auf diesen Stufen den Gesang anzustimmen pflegten¹⁾. Noch beweiskräftiger dafür ist die

¹⁾ Middot II, 5: (מתוך עזרת הנשים) חמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת ישראל שעליהן הלויים אומרים בשיר כנגד טז מעלות. Der Passus מעלות על ישראל ist hier ein Copistenzusatz, herübergenommen von der Stelle Sukka IV, 3, wo angegeben wird, dass die Leviten in den Nächten zur Wasserschöpfen-Freude auf den fünfzehn Stufen sangen, entsprechend den fünfzehn Stufengesängen: והלויים בכינורות ובנבלים

Tradition, dass die Chorknaben nicht mit den erwachsenen Leviten auf dem Standorte gestanden haben, sondern tiefer in dem Frauenvorhofe, so dass ihre Köpfe zu den Knien der Erwachsenen reichten (o. S. 64 fg.). Folglich müssen die Leviten gewöhnlich auf den Stufen zwischen diesem Vorhofe und dem höher gelegenen Laienvorhofe gestanden haben. Diese Stufen bildeten also stets das Chor (Duchan) für die Sänger. Bestätigt wird diese Annahme noch durch die Schilderung des Cultus im Tempel. Die Leviten sollten ihren Gesang gerade mit dem Augenblicke beginnen, wenn der dazu designirte Ahronide den Wein auf den Altar zu giessen sich anschickte. Um diesen Augenblick nicht zu verfehlen, gab der jedesmalige Tempelvorsteher, der beim Altare stand, mit einer Art Fahne ein Zeichen, dass der Ahronide sich eben bückte, um den Wein auszugießen, und zwei Ahroniden, welche dabei in die Trompeten blasen sollten, begaben sich von dem Platze beim Altar zu dem mit den Klangbecken musicirenden levitischen Chorführer (o. S. 55) und stellten sich rechts und links von ihm auf. Daraus folgt ohne Weiteres, dass das Chor der Leviten nicht in der Nähe des Altars war (wie behauptet wird, namentlich von Delitzsch), sonst brauchten die Ahroniden sich nicht von dem Altarplatze zu entfernen, um sich dem Chore anzuschliessen, und der Tempelvorsteher brauchte nicht mit der Fahne ein Zeichen zu geben, wenn der Gesang in der Nähe stattgefunden hätte. Es ist auch sonst nicht denkbar, dass der Chor der Leviten im Innern des Priesterhofes stationirt gewesen

ובמצלתם . . . על טו' מעלות . . . כנגד טו' שיר המעלות שבתהלים שעליהן לזים עומדים בכלי שיר ואומרים שירה. Die erste Angabe in dieser Stelle gilt von den Freudennächten, die andere עומדים לזים שעליהן giebt die Allgemeinheit an, dass diese Stufen überhaupt der Standort des Chores gewesen seien.

sein sollte, denn dann wäre ja die Musik nur im Innern, aber nicht von den draussen Stehenden vernommen worden. Das Volk pflegte aber nur im äusseren Vorhofe zu stehen, und für dieses war ja der Gesang ebenfalls berechnet, damit es zum Schlusse mit einer Doxologie respondiren sollte. Der Beweis, den Delitzsch für die Behauptung anführt, dass der Standort der Leviten in der Nähe des Altars, also im Priestervorhofe gewesen sei, ist nicht stichhaltig. Allerdings ist angegeben, dass die Flötenspieler zu Festeszeiten die Flöten vor dem Altar (לפני המזבח) geblasen haben. Aber dieses Spiel ist ja nicht von Leviten ausgeführt worden, sondern nach einer Ansicht gar nur von kundigen Sklaven (o. S. 72). Wenn die Flötenspieler auch in der Nähe des Altars aufgestellt waren, so folgt noch keineswegs, dass an dieser Stelle auch das ständige Chor war. Vielmehr war dieses (רוֹבֵן הַלְוִיִּים) durchaus die fünfzehn Stufen.

Allerdings in gewöhnlichen Zeiten, bei einem Chor von nur zwölf Mitgliedern nahm dieser nur wenige Stufen ein; aber bei feierlichen Anlässen, und ganz besonders in den Freudennächten zum Wasserschöpfen war der Chor vermehrt, oder vielmehr sämtliche levitischen Sänger und Musici haben wohl Theil daran genommen, und so konnten sie sämtliche fünfzehn Stufen einnehmen. In diesen „Nächten“ wurde die Psalmengruppe von fünfzehn Nummern gesungen (o. S. 48 fg.). Es liegt so nahe, dass diese fünfzehn Psalmen ihren Namen Stufengesänge (שיר המעלות) von den fünfzehn Stufen zwischen dem Frauen- und dem Laienvorhofe haben, auch wenn es nicht ausdrücklich von der talmudischen Tradition bezeugt wäre, dass es recht verwunderlich ist, wie die Ausleger diese Erklärung so wenig berücksichtigen und lieber den Namen oder das Wort מעלות höchst gezwungen deuten. Der griechische Uebersetzer des Septuaginta-Textes giebt das Wort wohl noch aus lebendiger Tradition mit „Stufen“ wieder, ὀψῆ τῶν ἀναβαθμῶν „Stufen-

gesänge“. Und bei dieser so unanfechtbaren Benennung muss es bleiben.

VII. Die Aufschriften zu den Psalmen und andere nicht zum Inhalt gehörende Zusätze.

Der Text des Psalters enthält in seiner heutigen Gestalt verschiedene Aufschriften und anderweitige Zusätze in der Mitte oder am Ende, die sich als fremde Bestandtheile kundgeben. Die Aufschriften sind mancherlei Art. a. Die Angabe der Gesangart; b. Instrumente משכיל und למנצח; c. Autorschaft des betreffenden Psalmes; d. die historische Veranlassung desselben; e. die Bestimmung, in welchen Tagen der betreffende Psalm in Gebrauch war. Andere Zusätze sind Halleluja am Anfang und am Ende, Selah in der Mitte oder am Ende und die Doxologie zum Schlusse der ersten vier Bücher des Psalters.

Um den Werth dieser Accessorien zu würdigen, ist es rathsam, von der Rubrik e. auszugehen. Es ist bereits angegeben (o. S. 55), dass wahrscheinlich in sehr später Zeit des Bestandes des Tempels sieben Psalmen für die sieben Wochentage ausgesucht wurden. Von diesen hat Ps. 92 auch im hebräischen Text seine Tagesbestimmung als Aufschrift, מומור שיר ליום השבת, der griechische Text hat aber auch noch diese Bestimmung bei andern Psalmen. Daraus folgt ohne Weiteres, dass diese Aufschriften später hinzugekommen sind. Wir sind demnach zur Folgerung berechtigt, sämmtliche Accessorien als spätere Zusätze anzusehen.

1) Aufschriften für Gesangarten.

Die Aufschrift מומור haben 57 Psalmen, und zwar entweder ohne weiteren Zusatz (Ps. 98) oder mit einem Zusatz (Ps. 100) oder mit dem *nomen auctoris* לרוד מומור oder מומור

לאסף oder mit noch anderen voraufgehenden Aufschriften. Nur bei wenigen Psalmen ist das *nomen auctoris* vorangesetzt לדוד מומור oder לבני קרה מומור oder לאסף מומור, bei den meisten dagegen folgt dasselbe hinter מומור. Die griechische Uebersetzung, welche das Wort מומור consequent mit ψαλμὸς wiedergiebt, hat¹⁾ diese Aufschrift zu mehreren Psalmen, welche sie im hebräischen Text nicht haben. Daraus folgt, dass die Copisten sie zuweilen vernachlässigt haben. Sie fehlt überhaupt da, wo zwei aufeinanderfolgende Psalmen oder eine Gruppe zu einem einzigen gerechnet wurden, 9 und 10, 42 und 43 70 und 71, 92—93, 95—97, 98—99, welche eine Psalmengruppe bilden, und auch bei solchen, welche eine anderweitige markirte Aufschrift haben, entweder Halleluja oder שיר המשלות oder מכתם oder תפלה oder משכיל. Bei שיר allein ohne weiteren Zusatz steht auch מומור. Nun wird im jerusalemischen Talmud und in der davon abhängigen Literatur mit מומור weiter nichts als ein Psalmcapitel im Psalter bezeichnet. So wird angegeben, dass der Psalter aus 147 Psalmen besteht (קמו מומורות o. S. 9), d. h. Capitel, oder: warum hat man bestimmt, dass an jedem Neumond ein Psalm recitirt werden soll, oder: die Gemeinde hat den Brauch, gewisse Psalmen bei gewissen Gelegenheiten zu citiren¹⁾. Die Aufschrift מומור will also gar nicht den musikalischen Charakter des Psalms oder Aehnliches bezeichnen, sondern lediglich angeben, dass ein neuer Psalm beginnt. Man denke sich die Psalmen hintereinander ohne Zwischenraum geschrieben, wie es ursprünglich war. Diese Continuität konnte leicht irre führen, als bilden sie sämmtlich ein zusammenhängendes Lied oder

1) Massechet Sopherim XVIII: ולמה אמרו שיהו אומרים מומור בכל — מומור ומוסף מי קודם מהורתא מלתא שמזמור — חודש וחודש קודם. לפיכך נהגו העם לומר מומורים בשנתן.

mindestens, dass eine ganze Reihe zusammengehöre¹⁾. Diesem Missverständniss will die Aufschrift מומור vorbeugen, einen neuen Abschnitt, ein neues Capitel oder einen selbständigen Psalm andeuten. Daher ist es erklärlich, dass Psalm 1 und 2, welche als zusammengehörig betrachtet wurden (o. S. 10), diese Aufschrift nicht haben, weil sie überflüssig schien, da im Anfang kein Missverständniss möglich ist. Aus demselben Grunde ist sie weggelassen vor anderweitigen Bezeichnungen, wie מכתם u. s. w., weil dadurch von selbst die scheinbare Continuität der Verse unterbrochen ist. Endlich ist es dadurch erklärt, dass מומור auch vor Klageliedern angebracht ist, weil es gar nicht einen „Gesang“ bedeuten will, sondern lediglich den Psalmenanfang. Diese Aufschrift gehört also auch gar nicht zum *nomen auctoris*, muss vielmehr davon getrennt gedacht werden: מומור: לדוד, לאסף. Daher müsste überhaupt diese Aufschrift stets an der Spitze des Psalmes stehen, wie es auch in den meisten Fällen vorkommt. Man kann es nur als eine Nachlässigkeit der Copisten ansehen, wenn מומור hinter der anderweitigen Aufschrift und zuweilen ganz zuletzt zu stehen kommt, wie denn auch in der griechischen Uebersetzung hin und wieder, abweichend vom hebräischen Text, ψαλμός vorangestellt ist. Die Copisten, welche die Bedeutung der verschiedenen Aufschriften nicht mehr verstanden haben, haben sie bunt durcheinander gewürfelt, wie sie auch das Wort מומור hin und wieder weggelassen haben.

Ein anderes Bewandniss hat es mit der Aufschrift שר — von dem griechischen Uebersetzer consequent mit φδγ wiedergegeben — welche im hebräischen Text dreissigmal vorkommt. Bei den fünfzehn Stufenpsalmen steht sie ohne

1) Eine solche Verkennung der Abgetheiltheit hat thatsächlich bei Ps. 33 stattgefunden; der letzte Vers von Ps. 32 gehört als Anfang zum folgenden. Vgl. das.



weiteren Zusatz: שיר, d. h. also ein Singlied, Ps. 46 ebenso mit voranstehender Aufschrift und Ps. 45 שיר יודות. Von den übrigen 13 Psalmen haben Ps. 67, 68, 87, 92 מזמור, entweder der Autornamen voraufgehend oder nachfolgend. Bei dreien, Ps. 65, 75, 76, steht der Autorname zwischen מזמור und שיר, also bei den meisten מזמור voran, nur bei fünf geht שיר dem מזמור voran: 48, 66, 83, 88, 108. Bei diesen hat wieder die Nachlässigkeit die Versetzung verschuldet. Denn die richtige Ordnung ist מזמור שיר, wie denn auch die griechische Uebersetzung noch bei manchen andern die Aufschrift ψάλη hat. Da, wie wir gefunden haben, מזמור weiter nichts als Psalmanfang bedeutet, so muss dieses Distinctionswort auch stets vor שיר stehen, weil שיר allein nicht genug distinguirt. Dieses hat aber die ganz bestimmte Bedeutung „Lied“, das heisst, es bezeichnet einen Psalm, welcher wirklich im Tempel gesungen wurde oder zum Singen bestimmt war. In der talmudischen Literatur bedeutet שיר oder שירה die von dem Levitenchor gesungenen Psalmen. Nun wissen wir, dass die fünfzehn Stufenlieder und Psalm 30 thatsächlich Tempellieder waren (o. S. 57, 60). Bei diesen passt demnach die Aufschrift ganz vorzüglich. Ps. 48 und 92 waren ebenfalls Tempellieder für Montag und Sonnabend. Man muss es daher als Inconsequenz ansehen, dass nicht auch die übrigen fünf Tagespsalmen die Aufschrift שיר haben. Zu Ps. 76 hat die griechische Uebersetzung ψάλη κρησ' ἄστυρος, d. h. שיר אל (על) אשור, und der Inhalt spricht entschieden dafür, dass dieser Psalm ein Hymnus auf den plötzlichen Untergang des assyrischen Heeres ist. Dergleichen Hymnen auf wichtige Ereignisse sind in der biblischen Zeit gedichtet worden. Vgl. Jesaia 26, 1: ביום ההוא ישר השיר הזה בארץ יהודה, auch das 14, 4. Auf 20 Psalmen, wenn wir 45 dazu rechnen, passt also die Ueberschrift שיר als ein wirklich gesungenes oder zum Gesang eigens gedichtetes Lied. Von den

übrigen zehn Psalmen haben die meisten einen hymnischen Charakter, namentlich Ps. 46, 65—68; sie mögen also zu gewissen Zeiten gesungen worden sein, auch allenfalls Ps. 108. Nur bei einigen Psalmen passt diese Aufschrift nicht. Die Halleluja-Psalmen konnten die Aufschrift שיר entbehren.

Dreizehn Psalmen haben die Aufschrift משכיל (32, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 74, 78, 88, 89, 142). Dieses Wort entzieht sich als Aufschrift jeder Erklärung, da es hier nicht die sonstige Bedeutung „glücklich, geschickt, beliebt“ haben kann. Ewalds Erklärung: „ein kluges, melodisches (?) Lied“, d. h. „fein kunstvoll“ ist — selbst abgesehen von der Unrichtigkeit der Ableitung — schon deswegen werthlos, weil die meisten dieser Psalmen gerade keinen kunstvollen Bau verrathen, und andere Psalmen, welche diese Aufschrift nicht haben, weit eleganter gebaut sind. Man darf sich nicht auf Ps. 48, ומרו משכיל berufen, als ob es eine diesen Namen führende Dichtungsart gegeben hätte. Bereits alte Erklärer haben dieses Wort hier als Vocativ aufgefasst: „Verständige“ (vgl. Comm. z. St.). Das Wort ist aber nichts Anderes als ein Adjectiv und kommt in Verbindung vor הלויים המשכילים „die kunstverständigen - Leviten“¹⁾, משכילי עם (Daniel 11, 33) bedeutet „die das Volk verständig machen, belehren“. Und in diesem Sinne kann es auch nur in den Psalmenaufschriften genommen werden, als Attribut zu למנצח, also למנצח משכיל, „einem kunstverständigen Chorleiter“; vgl. w. unten.

Sechs Psalmen haben die Aufschrift מכתם, Ps. 16 und fünf hintereinanderfolgende: Ps. 56—60. Dieses Wort ist räthselhaft an sich und noch mehr durch die dabei befind-

1) Chronik II., 30, 22 ist bei: וידבר חזקיהו על לב כל הלויים טוב לה לה המשכילים שכל טוב לה לומר לה.

lichen Zusätze אל תשחת dreimal oder gar על שושן ערות (60) und על יונת אלה רחוקים (56). Auf etymologischem Wege ist dem Worte gar nicht beizukommen, denn weder „Goldlied“ von כָּהֶם, noch „Spottlied“ vom aramäischen כתם „beflecken“, passt auf diese Psalmen besser als auf andere. Auch mit der griechischen Uebersetzung, στηλογραφία, etwa „Säuleninschrift“, von מִקְתָּב abgeleitet, lässt sich aus demselben Grunde nichts machen. Aquila und Symmachos haben dies Wort in zwei getheilt und übersetzen ταπεινοῦ, (ταπεινόφρονος) τελείου. d. h. מִן חַם, was gewiss unrichtig ist.

Fünf Psalmen haben die Aufschrift הפלה (17, 86, 90, 102, 142). Diese an sich verständliche Aufschrift ist deswegen auffallend, weil sich diese Psalmen in Nichts von andern Bittpsalmen unterscheiden. Ps. 102 hat den Zusatz: „Ein Gebet für einen Dulder, wenn er traurig ist etc.“ Dieser Zusatz könnte vielleicht darauf führen, dass die Aufschrift eine Weisung geben will, in welcher Lage diese Bittpsalmen gebetet werden sollen. Man müsste dann annehmen, dass die Angabe der Gelegenheit bei den übrigen vier Psalmen fehle.

Zwei Psalmen haben die seltsame Aufschrift להזכיר (38, 70). Beim ersten hat die griechische Uebersetzung den noch wunderlicheren Zusatz: εἰς ἀνάμνησιν περὶ τοῦ σαββάτου. Aber der Inhalt des Psalmes enthält auch nicht eine Spur von Hinweisung auf den Sabbath. Es ist nämlich ein Reuepsalm. Demnach muss die griechische Aufschrift auf einem Missverständniss beruhen. Möglicherweise hat der hebräische Text ursprünglich gelautet: להזכיר על השבת, und ein Copist hat dafür gelesen על שבת. — Die Aufschrift zu Ps. 70 beruht jedenfalls auf einem Textesfehler; denn dieser Psalm ist weiter nichts, als der Schluss von Ps. 40. Nur fehlt davon להצילני vor רצה ה' und, wahrscheinlich auch das vorhergehende von 40, 13 ולבי שובני. Aus diesen fehlenden Wörtern ist wohl entstanden להזכיר, nämlich

ל הזכיר ר
לבי שובני רצה

Psalm 100 hat die Aufschrift לתודה. Wahrscheinlich wurde dieser Psalm beim Darbringen des Dankopfers verwendet, wie er denn auch in die synagogale Liturgie übergegangen ist.

Nur ein einziger Psalm hat die Aufschrift תהלה (145), die durchaus dazu passt; denn er ist ein echter Hymnus.

Psalm 60 hat die Aufschrift zu מכתם noch ללמד. Sie giebt aber hier gar keinen Sinn; denn das Folgende ist zum Theil fehlerhaft aus Könige entlehnt (vgl. w. u.). ללמד ist wahrscheinlich eine Dittographie des voraufgehenden לדוד.

Psalm 88 hat die Aufschrift לענות, was ebenso unverständlich ist. Es ist wahrscheinlich dittographirt von dem voraufgehenden על מחלת (w. u.).

Ps. 7 hat die räthselhafte Aufschrift: שניין לדוד אשר שר לה'. Dieses unverständliche Wort kommt nur noch einmal Habak. 3 im Plural vor תפלה לחבקוק על שנינות. Etymologisch ist das Wort unerklärlich. Denn „Taumellied“ etwa „Dithyriambos“ von שנה ist eine erbärmliche Ableitung, denn dazu gehörten rasende Bacchanten, die man doch nicht in das hebräische Alterthum hineininterpretiren will. Ausserdem ist dieser Psalm ebensowenig aufgeregten Inhalts, wie alle übrigen. Die griechische Uebersetzung giebt zu Habakuk das Wort wieder durch μέλας ῥῥῆς, das heisst עם שיר, zu unserm Psalm dagegen durch ψαλμός. Ganz correct scheint das Wort an beiden Stellen nicht zu sein. Das psalmartige Stück in Habakuk schliesst mit den Worten למנצח בנינותי. Man könnte daher im Anfang vermuthen שיר ננינה und daraus geworden: שנינות. Ebenso könnte die Aufschrift im Psalm gelautet haben: שיר על ננינה und daraus corrumpt שניין = שיר נני.

2) Aufschriften für Instrumente.

Es ist bereits oben angegeben, dass hauptsächlich zweierlei Instrumente vom Chor der Leviten gebraucht

worden sind: das Khinor und das Nabla, dass dieses noch den Zusatz על שלמות hat; ferner, dass die Zither ursprünglich mit der Hand oder mit den Fingern gerührt wurde, und dass dieses Spiel durch ׀׀¹ bezeichnet wird (o. S. 68, 71). Aus diesen Thatsachen lassen sich die Instrumental-Aufschriften der Psalmen leicht erklären. Vorausgeschickt muss noch werden, dass zur Bezeichnung von Instrumental-Begleitung die Praeposition על (אל) gebraucht wird.

a. Das Instrument Khinor kommt niemals als Aufschrift vor; aber es ist unter der Aufschrift על נגינות oder בנינות zu verstehen (Ps. 4, 54, 55, 61, 67, 76 und Habak. 3, 19 בנינות, leg. בנינות).

על השמינית (Ps. 12) ebenfalls eine Zither mit acht Saiten bespannt, während sonst weniger Saiten dazu gebraucht wurden. (Vgl. o. S. 67 fg.).

על הגיית (Ps. 8, 81, 84) bedeutet wahrscheinlich ebenfalls eine Zither in der Form, wie sie in der Philisteischen Hauptstadt Gath (גת) im Gebrauche gewesen sein mag. Denn von der Stadt גת lautet das Adjectivum גתי, also Femin. גתית. Die Präp. על weist darauf hin, dass ein Instrument darunter gemeint ist.

b. על שלמות (Ps. 46), das den Auslegern so viel Schwierigkeit macht und sie auf den schlechten Einfall gebracht hat, dass es auch „Mädchen“ oder „Jungfrauen“, d. h. „Sopran“ bedeute, ist nach unserer Auffassung nicht räthselhaft. Es steht als Abkürzung von בנבל על שלמות, d. h. der Psalm soll mit einem Nabla begleitet werden in der Form, wie es in Elam, Elymais, d. h. in der Hauptstadt Susa, im Gebrauche war. Auf dieses Wort muss auch die für ganz unerklärlich gehaltene Aufschrift על מות לבן (Ps. 3) zurückgeführt werden. Es steht für על שלמות נבל (vgl. o. S. 71). Möglicherweise

1) Irrthümlich giebt die griechische Uebersetzung das Wort נגן mit ἐν ὄργανῳ wieder.

ist die Aufschrift על מחלה (Ps. 53, 88) auch nur eine Corruptel für על עלמות; und vielleicht ebenso die vereinzelte Aufschrift אֶל הַחַיִּלוֹת (Ps. 5) = על, die jedenfalls für מחלה verschrieben ist.

c. Räthselhaft sind die Aufschriften על שושן ערות (Ps. 60), על שושנים (Ps. 45, 69) und אֶל שׁוֹשָׁנִים ערות (Ps. 80). Dass es ein Instrument bedeutet, ist nicht zweifelhaft; dafür spricht die Präposition על. Die Aufschrift על שושן könnte darauf führen, dass darunter ein Instrument verstanden ist, das aus Susa stammt, also gleich על עלמות. Die Pluralform שׁוֹשָׁנִים würde ebenso wenig stören, wie die Präposition אֶל, welche einmal dabei für על steht, wenn man nur wüsste, was der dabei zweimal stehende Zusatz ערות zu bedeuten hat.

d. Unerklärt und vorderhand unerklärbar bleiben die Aufschriften על אילה השחר (Ps. 22) und על יונה אלם רחוקים (Ps. 56). Es kann aber kein Zweifel sein, dass damit gewisse Instrumente gemeint sein müssen, worauf die Präposition על hinweist. על יונה könnte allenfalls in על עלמות verändert werden. אלם רחוקים geben LXX und Symmachos wieder durch ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (φύλου), d. h. לאם, Volk. Man könnte also lesen לאמים רחוקים „fernliegende Völkerschaften“, und dieses Attributiv auf das Instrument beziehen. Doch ist dieses Alles höchst unsicher.

e. Jedenfalls kann unter der Aufschrift אל תשחה (57, 58, 59, 75) nur ein Instrument angedeutet sein; denn אל kann falsch vocalisirt sein statt אֶל, und diese Präposition steht öfter für על (wie auch Ps. 5 und 80) und תשחה, das als Verbum in der Aufschrift gar keinen Sinn giebt, könnte verschrieben sein statt השמינית.

Was dafür spricht, dass auch אל תשחה = על תשחה ein musikalisches Instrument andeuten muss, ist das voraufgehende למנצח. Der Sinn dieses Wortes ist nicht zweifelhaft, es kann nichts anderes, als „dem“ oder „für den Chorführer“ bedeuten (o. S. 73). Darauf folgt öfter die Angabe

eines Instruments על הגתית, על עלמות etc. Die Aufschrift will also sagen: Der Psalm ist übergeben dem Chorführer, dass er ihn mit diesem oder jenem Instrumente begleiten lassen soll. Bei 25 Psalmen steht zwar למנצח ohne Angabe einer Instrumental-Aufschrift; allein diese kann recht gut ausgefallen sein, was Ps. 14 und 53 beweisen, die vollständig gleich sind und nur in der Aufschrift variiren; der letztere hat מחלת משכיל לדוד und der erstere nur למנצח לדוד. Hier ist offenbar die Aufschrift für das Instrument ausgefallen. Der Ausfall einer solchen Aufschrift verräth sich auch bei anderen Psalmen. Psalm 39 steht richtig למנצח לידותן; das letzte Wort ist *nomen auctoris* oder *nomen choragi*, wie לאסף לדוד; denn Jeduthun war ebenso das Oberhaupt einer levitischen Sängerfamilie wie Assaph. Wenn aber Ps. 62, 77 die Aufschrift lautet: למנצח על ידותן, so muss vor ידותן die Bezeichnung des Instruments ausgefallen sein, da unmöglich על ידותן die Benennung eines solchen sein kann. Man muss also an dieser Stelle lesen: למנצח על.... לידותן. Selbst die Aufschrift למנצח muss oft ausgefallen sein; sie fehlt im hebräischen Text zu Ps. 30, ist aber in dem griechischen erhalten, der hier למנצח wie regelmässig, wenn auch falsch, mit εἰς τὸ τέλος wiedergiebt.

Zu למנצח gehört aber das Attributiv משכיל, wie die Stellung in Ps. 42, 52 gegeben ist. Das Wort kann nichts Anderes als ein „verständiger“, „kunstverständiger“, allenfalls auch Lehrer bedeuten (vgl. o. S. 82). Beide zusammen למנצח משכיל bedeuten also: „einem geschickten Chorführer“. Zuweilen fehlt למנצח vor משכיל, und diese Lücke hat zu dem Irrthum Anlass gegeben, als wenn diese Aufschrift eine besondere Psalmgattung bezeichne. Zuweilen sind die zusammengehörigen Wörter von einander getrennt, entweder durch störende Einschubung von Instrument, למנצח לבני קרח, oder von Eigennamen, למנצח בננית משכיל, oder von beiden.

Bedeutet למנצח der Chorführer oder derjenige Levite, welcher mit den Klangbecken den Anfang des Liedes oder Ton und Takt anzugeben hat, so kann der dabei genannte Name eines Leviten eben dieses Chorführers gemeint sein. Denn ohnehin kann לבני קרה nicht *nomen auctoris* sein, da doch nicht mehrere einen und denselben Psalm gedichtet haben können. So ist doch nur die doppelte Aufschrift zu verstehen לרוד למנצח לדותן; der erstere ist *nomen choragi* und der andere *nomen auctoris*. Ebenso Ps. 62 למנצח על לרוד [ל...]. Ps. 88 hat ebenfalls zwei Eigennamen שיר מומור לבני קרה למנצח על מחלת.. משכיל להימן האורה von denen der eine Heman (richtiger Ethan) als *nomen auctoris* und der andere als *nomen choragi* angesehen werden soll. Es ist allerdings zweifelhaft, als was der öfter vorkommende Name לאסף gelten soll, zumal Ps. 77 die Aufschrift hat: למנצח על ידותן לאסף, wobei hinter על das Instrument ergänzt werden muss (o. S. 87), vor ידותן fehlt das ל, also לדותן, d. h.: ihm, als dem Chorführer, ist der Psalm übergeben worden. Soll unter לאסף *nomen auctoris* verstanden sein?

3) Aufschriften für Autornamen.

Es ist bereits angegeben, dass sehr viele Psalmen die Aufschrift לרוד haben, und dass damit angegeben werden will, dass der König David der Dichter derselben gewesen sei. Zweimal wird dieser König noch besonders individualisirt: לעבר ה' לרוד (18, 36), was eigentlich bedenklich ist; denn selbstverständlich kann kein anderer unter „David“ gemeint sein, als eben der gottesfürchtige König, der als Knecht Gottes galt. Zu Ps. 36 bemerkt aber Eusebius οὔτε φλαμῆς, οὔτε ῥοῦ, οὔτε τι τοιοῦτον ἐπιγράφεται. Dieser Psalm hatte also ursprünglich in der griechischen Uebersetzung nicht die gegenwärtige Aufschrift. Sie scheint erst aus der Hexapla herübergenommen zu sein. Demgemäss wäre die Aufschrift לעבר ה' nur für Ps. 18 gesichert. Man braucht

gegenwärtig nicht die Beweise ausführlich anzutreten, dass die Psalmen, welche den Autornamen David in der Aufschrift haben, ihm nicht angehören. Diese Beweise lassen sich kurz in der Art zusammenfassen: 1) die Texte stimmen darin nicht überein; manche Psalmen, welche im Hebräischen anonym angegeben sind, haben im griechischen und syrischen Text die Aufschrift: „Dem David“ und auch umgekehrt. Die syrische Uebersetzung, welche sonst bei anonymen Psalmen ausdrücklich angiebt: לא רשמה oder משמה, d. h. der Autor ist nicht angegeben, hat dennoch bei mehreren Psalmen לדוד, wo diese Aufschrift im hebräischen Text fehlt (33, 43, 71, 93, 99, 104, 123, 137). In einem griechischen Codex lautet die Autor-Aufschrift: τῷ Δαυΐδ, und in einem andern: Ἄγγαι καὶ Ζαχαρίου (vgl. w. u.). Das beweist, dass die Epigraphisten selbst bezüglich des Autors schwankend waren. 2) Der Autornamen David steht bei Psalmen, deren Inhalt geradezu auf die exilische Zeit hinweist, Ps. 37, 51, 69. In andern wird der Bestand des Tempels vorausgesetzt (26, 27, 30, o. S. 70). Die Aufschriften geben also keine historische Gewissheit für die Autorschaft. Allenfalls ist die Autorschaft Davids für einen Theil des Ps. 18 richtig. (Vgl. dazu Commt.) Ebenso ungewiss ist die anderweitige Autorschaft: לשלמה, למשה. Bei Ps. 72 לשלמה hat die griechische Version das verhältnissmässig Richtigere: εἰς Σαλωμών, d. h. nicht *nomen auctoris*, sondern auf ihn gedichtet. Nur der Inhalt kann über die Verfasserschaft, allerdings nur im negativen Sinne, Aufschluss geben (o. S. 17).

4) Die Aufschriften für die historische Veranlassung.

Zwölf Psalmen geben nicht nur die Aufschrift „David“ als *nomen auctoris*, sondern noch dazu die Begebenheit aus dem Leben Davids, auf welche der betreffende Psalm ge-

dichtet sein soll (3, 7, 18, 34, 51, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142). Der griechische Text hat noch (auch in Codices) drei historische Epigraphien mehr: zu Ps. 27: *πρὸ τοῦ χρισθῆναι*, vor Davids Salbung; zu Ps. 143: *ὅτε αὐτὸν ὁ υἱὸς κατεδίωξε*, zur Verfolgung Davids von seinem Sohn (Absalom) und zu Ps. 144: *πρὸς τὸν Γωλιάθ*. Diese historischen Aufschriften bieten nicht mehr Gewähr für die Authenticität, als die der Autorschaft. Denn der Inhalt widerstrebt widerspenstig dieser Angabe. Um diese Epigraphie vollends um allen Credit zu bringen, hat Psalm 96 im griechischen Text einmal die Aufschrift: *ἦδη τῷ Δαυῖδ* und zugleich die historische: *ὅτε ὁ οἶκος ἠκοδόμηται κατὰ τὴν ἀιχμαλωσίαν*, „als der Tempel nach der (babylonischen) Gefangenschaft erbaut wurde“. Ps. 71 (70): *τῷ Δαυῖδ, ψαλμὸς τῶν υἱῶν Ἰωνάδὰβ (?) καὶ τῶν πρώτων ἀιχμαλωτισθέντων*. Diese Aufschrift ist als echt septuagintal von Theodoret bezeugt. Sie ist zwar nicht ganz verständlich, aber sie deutet doch auf die zuerst in die Gefangenschaft, d. h. doch wohl in die babylonische, Geführten. Beide Psalmen sind im hebräischen Text ohne Aufschrift, und die im griechischen Text heben einander auf. Denn war David ihr Autor, so können diese Psalmen nicht auf die babylonische Gefangenschaft gedichtet sein. Der syrische Text hat noch viel mehr historische Aufschriften, die vielfach vom hebräischen und griechischen Text abweichen. Sie müssen also in einem Original-Codex gestanden haben. Diese sind zum Theil angemessener, als die in den beiden andern Texten, z. B. zu Ps. 79: „Auf die Zerstörung Jerusalems“, und zu Ps. 88, 89: „Auf das Volk in Babylonien“. Auffallend ist die Aufschrift im syrischen Text zu Ps. 114 *מן כתבא עתיקא* „aus einer alten Schrift“. Alle diese Erscheinungen bestätigen nur, dass auf die historisch sein sollenden Aufschriften nichts zu geben ist; sie sind meistens aus dem Inhalt ohne tieferes Eindringen von Spättern errathen. Ein tieferes Eingehen

in den Gedankengang erschliesst sicherer den historischen Hintergrund nicht weniger Psalmen (o. S. 39 fg.).

5) Das Accessorium Halleluja.

Eine Reihe von Psalmen haben das Wort הללויהו im Anfang oder am Ende oder an beiden Stellen. Es ist erwiesen, dass dieses Wort ursprünglich keineswegs eine nichtssagende Formel war, sondern die Bedeutung hatte in zwei Wörtern הללוי יהוה: „Lobet Gott“, αἰνεῖτε τὸν Θεόν. Es war die Anrede des die Psalmen recitirenden Liturgen an die Gemeinde, mit ihm die Hymnen zu recitiren oder ihm zu respondiren. Das Halleluja war daher nur in der synagogalen Liturgie üblich und nicht beim Levitenchor im Tempel. Es stand auch ursprünglich lediglich im Anfange, wie es noch im griechischen Text vorkommt, nie am Ende und am allerwenigsten am Anfang und Ende. Scrupulöse Schreiber, denen die Stellung des Halleluja zweifelhaft war, setzten es in die Mitte von zwei Psalmen, die zu einer Gruppe gehörten, um anzudeuten, dass es entweder zum Ende des vorausgehenden oder zum Anfang des folgenden gehöre. Ihre unwissenden Nachfolger haben es gar verdoppelt; sie machten aus dem entweder — oder und. (Vergl. darüber Frankel-Graetz Monatschr. Jg. 1879, S. 193 fg.) Demnach gehören zu den Halleluja-Psalmen, d. h. solchen, welche in der Liturgie der Synagoge Verwendung fanden, im Ganzen siebzehn Psalmen (o. S. 63 fg.). Die griechische Uebersetzung hat drei mehr. Sie theilt nämlich Ps. 116 in zwei und beginnt Vers 10 mit dem Eingang Ἀλληλοῦα, d. h. sie theilt die Gruppe der Festpsalmen (das Hallel) nicht in fünf Abschnitte, wie sie ursprünglich war und nicht in sechs, wie der hebräische Text hat, sondern in sieben. Ebenso zerlegt sie Ps. 147 in zwei und lässt mit V. 12 einen neuen Abschnitt beginnen mit der Einleitung: Ἀλληλοῦα, d. h. sie theilt die Gruppe der Psalmen für

die tägliche Liturgie in sechs Abschnitte. Endlich hat sie auch noch Ἀλλήλοια vor Ps. 119, was darauf hinweisen würde, dass auch dieser längste Psalm im liturgischen Gebrauch gewesen sein muss, was auch wahrscheinlich ist.

6) Die Schlussdoxologien und das Selah.

Zum Schlusse von vier Psalmen, welche zugleich vier Bücher abschliessen, sind doxologische Verse angefügt zu Ps. 41, 72, 89, 106. Sie sind so ziemlich gleichlautend, nur dass Ps. 72 die längste und Ps. 89 die kürzeste Formel hat. Dieselbe Fassung, wie in Ps. 106, kommt auch in Chronik I, 16, 36 vor, und zwar zum Schluss des Bruchstückes, welches aus Ps. 96 entlehnt ist. Daraus ergibt sich, dass zum Schluss eines jeden recitirten Psalmes eine Benediction gehörte. Der Liturge forderte die Gemeinde auf, zu benediciren mit der Formel וְאָמְרוּ oder וְאָמַר כָּל הָעָם und die Gemeinde respondirte mit einem doppelten „Amen“ אָמֵן וְאָמֵן. Aus der talmudischen Relation ergibt sich, dass im Tempel bei jeder Nennung des Gottesnamens im Schemâ oder bei dem Priestersegnen und bei jeder Eulogie das versammelte Volk zu respondiren pflegte: בְּרוּךְ שֵׁם כְבוֹד מַלְכוּתוֹ וְגו', ausserhalb des Tempels dagegen sprach es lediglich „Amen“ (o. S. 63). In den Psalmen haben wir demnach nicht die im Tempel, sondern die in der Gemeinde übliche Formel. Daraus folgt zunächst, dass die Psalmensammlung nicht aus der Liturgie des Tempels, sondern aus der der Synagoge stammt. Diese Doxologie ist nur bei diesen vier Psalmen angebracht, um damit zugleich den Schluss der ersten vier Bücher anzuzeigen. Ganz am Ende des Psalters zu Ps. 150 war diese Andeutung überflüssig. Die Benediction gehört demnach keinesweges ausschliesslich diesen vier Psalmen an, sondern war bei jeder Recitation irgend eines Psalmes in Gebrauch (vgl. darüber Frankel-Graetz Monatsschrift Jg. 1872, S. 481 fg.).

In 38 Psalmen kommt das Wort לְמַן vor, meistens in der Mitte, bei vier Psalmen auch am Ende (3, 9, 24, 46), bei den meisten nur einmal, bei mehreren zweimal, bei sieben Psalmen dreimal (3, 32, 46, 66, 68, 77, 140) und ein Psalm (89) hat es gar viermal. Dieses Wort ist ein echtes *crux interpretum*. Es ist weder etymologisch, noch durch Analogie, noch durch die alten Versionen erklärlich. Die griechische Uebersetzung giebt es consequent durch $\delta\iota\alpha\psi\alpha\lambda\mu\alpha$ wieder; aber dieses Wort, das in der classischen Literatur nicht vorkommt, bedarf selbst der Erläuterung. Aquila, welcher die Erklärung des Wortes im jüdischen Kreise zur Zeit der älteren Gesetzeslehrer wiedergiebt, übersetzt es durch: $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ „immer“, ähnlich die Quinta: $\delta\iota\alpha\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$, die Sexta consequent durch: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Die syrische Version giebt סלה meistens wie LXX. wieder רִפְסִלְמָן , einige mal wie Aquila durch לעלם oder לעלמן ; in Ps. 66 und 84 kommen gar beide Wörter vor $\text{רִפְסִלְמָן\ לעלמן}$. Oefter fehlt das Wort in diesem Texte ganz und gar, wo es im hebräischen und griechischen Texte steht. Was soll nun dieses Wort oder Zeichen bedeuten? Ja, wenn es wenigstens in liturgischen Psalmen vorkäme, so könnte man dahinter ein Zeichen für den Gesang oder das Recitiren vermuthen. Allein die Hallel- und Halleluja-Psalmen, gerade die bestbezeugtesten Liturgie-Psalmen, haben es auch nicht einmal, und von den sieben, welche auf je einen Wochentag vertheilt waren, haben es nur Ps. 48 und 81. Bei denen, welche einen strophischen Bau haben, kommt es auch nur in Ps. 24, 46, 47, 50, 81, allenfalls auch 67 vor, bei den übrigen aber nicht. Dagegen steht es gerade in solchen, welche keine Spur von Strophenanlage haben. Demzufolge kann man Selah auch nicht als ein strophisches Zeichen ansehen. Indessen ist nicht zu übersehen, dass Selah in 25 Psalmen zum Schluss der Verse angebracht ist, wo mit dem folgenden Vers ein anderer Gedankengang eingeleitet ist. Correct in Ps. 24, 39 (zwei-

mal), 44, 9 vor קא (zu l. קא), ebenso Ps. 62 vor קא (zweimal); 46 (zweimal), 47 bei einer neuen Wendung, 48 ebenso, 50 vor einer Anrede; 57 vor entlehnten Versen von Ps. 108, ebenso 60, wo ein Wink gegeben zu sein scheint, dass darauf Entlehnungsverse folgen. In Ps. 57, 59 vor zwei gleichlautenden Versen; Ps. 66 bei einer neuen Wendung — ebenso 75, 76, 81, 83, 87, 140 und 143. Es scheint demnach doch eine Art Abschnitt anzudeuten. Man darf sich aber nicht daran stossen, dass es auch am Ende von Psalmen vorkommt. In den drei Psalmen 3, 24, 46 fehlt $\delta\acute{\iota}\alpha\psi\alpha\lambda\mu\alpha$ zum Schlusse im gr. Text, und zum Schlusse Ps. 9 steht es nur, weil Psalm 9 und 10 als ein einziger galt, folglich סלה nur die Trennung der beiden Psalmhälften andeuten will. Man darf auch nicht behaupten, dass es auch inmitten eines Verses vorkäme, denn in Ps. 57, 4 bei סלה הרה שאפי סלה fehlt $\delta\acute{\iota}\alpha\psi$. in der griechischen Version. Beachtenswerth ist aber, dass hier das Wort zum Schlusse des voraufgehenden Verses steht: $\tau\acute{\omicron}\nu \Theta\epsilon\acute{\omicron}\nu \epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\rho\gamma\epsilon\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\alpha \mu\epsilon \delta\acute{\iota}\alpha\psi\alpha\lambda\mu\alpha$. In der syrischen steht es doppelt zu Vers 3: $\overline{\text{דִּי־פֶסֶ}}$: $\overline{\text{וּלְאֵלֹהֵא פּוֹרְקִי: דִּי־פֶסֶ}}$ und in der Mitte des Verses 4: $\overline{\text{וְחֹסֵד לְבַעַלְדַּבְּבִי: דִּי־פֶסֶ}}$. In Ps. 55, 20 steht es auch in LXX., fehlt aber in Pesch. Demnach könnte Selah als ein kleines Pausalzeichen, als eine Art Gedankenstrich angesehen worden. Es bleibt nur auffallend, dass es nur bei dem kleinsten Theil des Psalters vorkommt, und dass es von Ps. 90 bis 150, also in 60 Psalmen, gerade den meisten liturgischen Psalmen, nur bei zweien anzutreffen ist (140, 143). Man müsste denn annehmen, dass keine besondere Akribie bei der Abschrift gewaltet hat, wie es denn offenbar einmal, wie angegeben, an unrechter Stelle steht und auch verschrieben erscheint. Die Septuaginta und Peschito haben es auch in Ps. 34 (V. 11). $\text{לֹא יִחְסְרוּ כָל טוֹב סֵלָה}$. In Ps. 74, 11 $\text{לְמָה חֲשִׁיב יָדְךָ וַיִּמְנַךְ מִקְרֵב חִיקְךָ כֹּלָה}$, wo gerade das letzte Wort den Sinn verdunkelt, fehlt es in der Pesch. und in Septuaginta steht dafür $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, was gar keinen

Sinn giebt. Dieses Wort ist aber sicher aus der Sexta eingeschlichen (in der Origenianischen Hexapla), die, wie angegeben, סלה mit ελε τ. wiedergiebt. Folglich hat diese Version gelesen מקרב היקר סלה. Dadurch ist die Dunkelheit geschwunden. Umgekehrt steht es in der anstössigen Stelle 55, 20 in der Mitte statt סלה (oder סלם). Auch sonst steckt eine Corruptel dahinter. Eben so ungewiss wie die Bedeutung des Selah ist auch sein Ursprung, ob es von dem Autor gesetzt oder von einer späteren Hand hinzugefügt ist.

Die übrigen Aufschriften und Accessorien dagegen sind gewiss erst später hinzugefügt, und zwar nicht mit einem Male. Zuerst wurde wohl die Dedication an den Chorführer bemerkt למנצח oder למנצח משכיל, dazu wohl auch das Instrument על השמינית oder בנינית על עלמות oder על שושנים, hin und wieder dazu der Name des Chorführers למנצח משכיל קרה oder לבני קרה לידותון. Dazu kam noch später die Aufschrift שיר bei solchen Psalmen, welche zur Liturgie bestimmt waren, oder die Bezeichnung einer andern Gattung מכתם oder ההלה, viel später der Autornamen und hin und wieder die historische Veranlassung, und ganz zuletzt die Andeutung des Anfangs eines Psalms durch die Aufschrift מזמור oder מזמור שיר, wo der Anfang nicht durch eine anderweitige Aufschrift bezeichnet war. Wohl erst ganz zuletzt wurde die Tagesbestimmung mancher Psalmen: ליום השבת hinzugefügt.

VIII. Sammlung, Schlussredaction und Ordnung des Psalters.

Die Frage, zu welcher Zeit der Text des Psalters in seiner jetzigen Gestalt mit allen den Zusätzen festgestellt wurde, und welcher Plan dabei gewaltet oder ob überhaupt der Reihenfolge der Psalmen aufeinander ein Plan zu Grunde liegt, wird sich schwerlich je befriedigend beantworten lassen. Wenn die oben (S. 48 fg.) gegebene Annahme richtig ist, dass

bei der Einführung der Freudenfeierlichkeit für das Wasserschöpfen drei neue Psalmen (134—136) hinzugekommen sind — und diese Einführung datirt unstreitig erst aus der Zeit der Königin Salome-Alexandra — so wäre daraus erwiesen, dass der Psalter in dieser Zeit, 78—69 vor der christl. Z., noch nicht abgeschlossen war. Andererseits hat schon Philo, wie es scheint, die griechische Uebersetzung des Psalters benutzt¹⁾; ob auch der Apostel Paulus in seinen echten Briefen, ist ungewiss. Also im ersten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts war der Psalter nicht nur bereits abgeschlossen, sondern auch in's Griechische übersetzt. Man könnte also annehmen, dass die Schlussredaction zwischen 70 vor- und 30 nachchristl. Z. stattgefunden hat. Diese Zeitgrenze kann noch mehr eingeschränkt werden. Die Auswahl von Klage- und Rüge-Psalmen für die tägliche Liturgie weist auf eine gedrückte Zeit, nach dem Verlust der Selbständigkeit durch die Römer (o. S. 55 fg.). Die Tagesaufschriften zu diesen Psalmen stammen demnach aus der Zeit, sagen wir, nach Pompejus' Eroberung Jerusalems (63 vorchristl. Z.), folglich auch die Schlussredaction des Psalters (o. S. 95). Dafür spricht auch ein anderer Umstand. Der erste Psalm, der, wie allgemein zugegeben wird, jüngeren Ursprungs ist, ist nur an die Spitze des Psalters gestellt worden, weil er das Gesetz und die Beschäftigung damit einprägt. Ein kirchlicher Ausleger (Basilus) bezeichnet ihn daher mit Recht als „προοίμιον βραχύ“, als kurze Einleitung zum ganzen Psalter. Der zweite wird im Talmud und von Kirchenlehrern als

¹⁾ An zwei Stellen weicht jedoch Philo entschieden von der griechischen Version ab, *de Plantatione* § 7, M. I. 334 im Citat Ps. 94, 9 und noch mehr *in quis verr. divinn. haeres* 58, M. I 515: „μίαν γὰρ ἡμέραν“, ἀγίως ἐπέ τις προφήτης ἀνὴρ, „βούλεσθαι βιῶναι μετὰ ἀρετῆς ἢ μορία εἶτη ἐν σκιᾷ τοῦ θανάτου“. Es ist ein Citat aus Ps. 84, 11, wo der griechische Text ganz anders lautet.

mit Ps. 1 verbunden angenommen (o. S. 10). Dieser ist wegen seines Inhalts, der auf den Messias gedeutet wurde, zuerst geordnet. Mit einem Worte, Ps. 1 und 2 deuten ein dogmatisches Interesse an, der erste die Verherrlichung des Gesetzes und der zweite die der messianischen Hoffnung. Messianische Regungen und Deutungen haben aber erst zu Herodes' Zeit und in Folge seiner, die Nationalität und die heiligen Institutionen, verachtenden Regierungsweise überhandgenommen. Man kann also voraussetzen, dass, um die beiden Angelpunkte, das Alpha und Omega des Judenthums, die Thora und die Messias Hoffnung, zu betonen, ein Sammler diese beiden Psalmen an die Spitze gestellt hat. Folglich kann die Redaction wohl erst in der herodianischen Zeit abgeschlossen worden sein, am Ende des ersten vorchristlichen oder im Anfang des ersten nach christlichen Jahrhunderts. In dieser Zeit befasste sich die religiöse Behörde mit der Feststellung des hagiographischen Kanons überhaupt, um nicht bloß den Pentateuch und die Propheten, sondern auch die erbaulichen Schriften vor Profanirung zu schützen (vgl. Graetz Kohélet S. 160). In einer talmudischen Tradition ist angedeutet, dass die Schulhäupter Hillel und Schammaï zuerst diese Bestimmung getroffen haben, auch die Hagiographen vor Profanation zu schützen¹⁾. Das wäre gerade unter Herodes' Regierung (37—4 vorchr. Zeitrchnng.). Sollten auch die Psalmen als „heilige Schrift“ gelten, so musste eine Sammlung derselben veranstaltet werden, gerade so, wie beim Abschluss des Propheten-Kanons sämtliche prophetische Schriften hineingezogen wurden. Der Psalter

¹⁾ Tr. Sabbat. p. 14b.: שמאי והלל גורו טומאה על הידים. Zu der Bestimmung, dass die „Hände levitisch verunreinigen“, gehört auch die andere, dass auch „heilige Schriften verunreinigen“. הכפר והידים oder vollständig קרש מטמאין את הידים, d. h. dass auch die Hagiographen als heilige anzusehen seien.

könnte also von Hillel und Schammaï oder ihren un- mittelbaren Jüngern gesammelt sein. Zwischen der Samm- lung der Psalmen in Palästina und der Uebersetzung in's Griechische in Alexandrien oder in einer andern Stadt von judäisch-griechischer Bevölkerung braucht kein langer Zwischenraum zu liegen. Ueber ein Exemplar, das dahin gebracht worden war, konnte sich sofort ein Vertent, der des Griechischen kundiger, als des Hebräischen war, machen, um es für seine Landsleute zu übertragen. Ist doch sein Inhalt hoch interessant. So konnte Philo diese Uebersetzung, die in seiner Jugend fertig war, benutzen.

Indessen, wenn auch der Psalter etwa 70 Jahre vor dem Untergange des Tempels gesammelt war, so scheinen die Sammler oder die geistliche Behörde nicht auf die Tempel- psalmen ihr Augenmerk gerichtet zu haben, sondern mehr auf die in den Synagogen gebrauchten, also auf synagogal-liturgische Psalmen. Denn das Eingangswort Halleluja und die Schlusseulogien, auf welche die Gemeinde mit „Amen, Amen“ zu respondiren pflegte, waren nicht im Tempel im Gebrauche, sondern nur innerhalb der Gemeinde (o. S. 63, 92). Er ist demnach für die Ge- meinde angelegt. Aber die Sammler oder die Redactoren hielten es doch für nöthig, die Psalmen, welche vom Levitenchore ent- weder regelmässig oder gelegentlich gesungen zu werden pflegten, mit שׁיר besonders zu bezeichnen (o. S. 81). Diese Aufschrift und die übrigen, welche die Instrumenté, die Autorschaft und die historische Veranlassung betreffen, mögen die Redactoren in den Blättern, die sie gesammelt haben, vorgefunden oder aus Tradition hinzugefügt haben.

Die Reihenfolge der Psalmen aufeinander, wie sie aus der Hand der letzten Redactoren hervorgegangen ist, er- scheint wie chaotisch. Nicht einmal die Chronologie ist beobachtet, sonst hätte der Psalm, welcher die Ueber- schrift למשה hat (90), an der Spitze oder mindestens doch

hinter Ps. 2 stehen müssen. Diese Ordnungslosigkeit ist früh erkannt worden. Im Midrasch heisst es: einige Ausleger hätten sich Mühe gegeben, eine Ordnung im Psalter herzustellen, seien aber gewarnt worden, sich nicht damit zu befassen, um den Schlummernden (David) nicht zu kränken, als hätte er ein chaotisches Werk hinterlassen¹⁾. Versuche, die gemacht worden, Beziehungen des einen Psalmes zum folgenden zu finden, sind nur Spielereien. Die Aufnahme von zwei gleichen Psalmen in die Sammlung macht jeden Nachweis etwaiger planmässiger Ordnung von vornherein illusorisch; denn sie zeugt von einer seltsamen Lässigkeit, als wenn das zufällig gefundene Material in zufälliger Ordnung oder Unordnung zusammengetragen worden wäre. Andererseits weisen manche Erscheinungen auf eine beabsichtigte Zusammenstellung. Aus dogmatischen Rücksichten sind (wie gesagt) Ps. 1 und 2 an die Spitze gestellt (o. S. 96), die doch wohl ursprünglich mit andern Psalmen in örtlicher Verbindung gestanden haben. Die Bestandtheile der Hallel-Psalmen-Gruppe gehören nicht einer Zeit an, sind also wohl erst zu einem Zwecke zusammengetragen worden, und ebenso die Stufenpsalmen. Von Ps. 105 bis zum Schlusse kommen mit wenigen Ausnahmen lauter liturgische Psalmen vor, nämlich Halleluja-, Hallel- und Stufen-Psalmen. Eine Ausnahme von diesen fünf- und vierzig Psalmen machen nur 109, 110, 137—143; denn 108, 144, 145 scheinen ebenfalls gelegentlich recitirt worden zu sein. Bei der Zusammentragung dieser Gruppen hat doch gewiss das liturgische Interesse dominirt. Aber auch hierbei ist es seltsam, dass diese Gruppen von einigen, wenn auch weniger heterogenen, Stücken durchbrochen wurden. Auch eine früher planmässiger angelegte Einthei-

1) Midrasch zu Ps. 3, auch Jakut z. St: ר' יהושע בן לוי בקש: לְיֹשֵׁב עַל הַסֵּפֶר הַזֶּה וּלְסֹדֶרָהּ, יֵצֵאת בַּת קוֹל וְאָמְרָה לוֹ אֵל תִּפְּיָה אֶת הַיְשָׁן.

lung der Psalmen ist in der neuen Sammlung bis zur Unkenntlichkeit verwischt worden. Die ältere Sammlung muss nämlich aus zwei Theilen bestanden haben, aus Psalmen, welche als Davidisch galten, und aus solchen, welche anderen Autoren zugeschrieben wurden. Die Ersteren reichten (mit Ausschluss von Ps. 1 und 2) von Ps. 3 bis 41. Von da ab enthielt der zweite Theil Psalmen von Assaph und anderen Autoren. Am Ende des ersten Theiles stand (nach der Voraussetzung) richtig die Bemerkung $\text{כלו תפלות דוד בן יש}$, welche auch die griechische Uebersetzung hat, $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\lambda\iota\pi\omicron\nu\ \sigma\acute{\iota}\ \upsilon\mu\omicron\nu\iota\ (\tau\eta\lambda\eta\iota\tau\eta)\ \Delta\alpha\upsilon\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \text{Ἰεσσαί}$. Diese Theilungsbemerkung ist aber statt bei Ps. 41 erst bei Ps. 72 angebracht worden, weil später auch zwischen 42 und 72 angeblich Davidische Psalmen hineingekommen waren¹⁾. Uebrigens müssen noch nach der erfolgten abschliessenden Sammlung des Psalters manche Veränderungen im hebräischen Texte vorgekommen sein. Bei den sieben Psalmen, welche täglich im Tempel gesungen zu werden pflegten, stand gewiss ursprünglich der jedesmalige Tag verzeichnet, wie es noch der griechische Text hat (o. S. 55). Im hebräischen Texte dagegen sind die Tagesaufschriften weggelassen und nur die für den Sabbat beibehalten worden. Dasselbe Bewandniss hat es auch mit den historischen Aufschriften, welche im griechischen Text stehen und im hebräischen fehlen (o. S. 90).

IX. Beschaffenheit des Textes.

Es wäre ein erstaunliches Wunder, wenn der Text des Psalters von seiner Entstehung oder seiner Redaction sich

¹⁾ Auch in Jeremia ist eine solche Bemerkung an unrechte Stelle gerathen. Jerem. 51, 58 stand ursprünglich $\text{ולאמים בדי אש ויעפו עד הנה}$ דברי ירמיהו , da aber später der Nachtrag von V. 59—64 hinzugekommen ist, so wurde diese Subscription zu Ende desselben mit einem verrätherischen Worte der Unrichtigkeit: $\text{יעפו עד הנה דברי ירמיהו}$ angebracht.

correct erhalten hätte. Kein aus dem Alterthum überkommenes Schriftwerk ist intact geblieben. Für die Correctheit des biblischen Schriftthums wird zwar die Autorität der Masora angeführt, welche jedes Wort und jeden Buchstaben gezählt und die Copisten gewissermassen in strenger Zucht gehalten habe. Es kann aber nicht genug wiederholt werden, dass lediglich der Text des Pentateuchs, als Quelle der Gesetze und der Religion, einer Controle unterlag, dass dafür ein Musterexemplar im Vorhofe des Tempels zur Correctur von Abschriften aufbewahrt wurde, und dass zuverlässige Correctoren dafür aus dem Tempelschatze unterhalten wurden. Hingegen der Text der übrigen Bücher der heiligen Schrift und besonders der Anfangs nicht sehr hoch geschätzten Hagiographen — wozu auch der Psalter gehört — blieb viele Jahrhunderte hindurch ohne Aufsicht und war der Gewissenhaftigkeit oder der Lässigkeit der Abschreiber überlassen. Ehe es zu einer masoretischen Controle kam, welche Katastrophen mussten die heiligen Schriften durchmachen! Es ist eine unbestreitbare Thatsache, dass die biblischen Bücher ursprünglich in dem althebräischen oder phönici-schen Schriftcharakter geschrieben waren, und dass dieser in einer bestimmten Zeit in eine Schriftart, welche der Quadratschrift (assyrischen) ähnlich war, transscribirt wurde. Bei einer solchen Transscription aus alten, doch nicht immer leserlichen Blättern waren Irrungen unvermeidlich. Spuren davon zeigen sich noch im Texte (vgl. w. u.). Dazu kam noch, dass bei den Religionsverfolgungen, welche die judäische Nation erlitt, die Bibel stets mitbetroffen wurde.

Drei Katastrophen haben das biblische Schriftthum der Zerstörung ausgesetzt. Zur Zeit des Antiochus Epiphanes wurden die Rollen des Pentateuchs, wo sie gefunden wurden, zerrissen oder verbrannt, wie das erste Makkabäerbuch ausdrücklich bezeugt. Die wilde Soldateska hat wohl die übrigen hebräischen Schriften nicht verschont.

Es ist daher wohl historisch durchaus richtig, was das Sendschreiben der Jerusalemer an die judäisch-ägyptischen Gemeinden berichtet, dass Juda Makkabi die durch den Krieg zerstörten heiligen Bücher wieder gesammelt habe (II. Makkab. 2, 14). Er hat wohl neue Abschriften nach vorgefundenen Exemplaren anfertigen lassen. Es war gewissermassen eine neue Kanon-Sammlung nöthig geworden. — Zwei Jahrhunderte später wüthete der wildeste Krieg der Römer gegen Judäa; Jerusalem, der Hauptort für correcte Exemplare, wurde völlig zerstört, und diese sind wohl ebenfalls der Vernichtung verfallen. In die Gefangenschaft nach Rom wurde auch „das Gesetzbuch“¹⁾, d. h. die Thora, gebracht, wahrscheinlich das im Tempel aufbewahrte Musterexemplar, welches später mit den anderen Tempelgeräthen eine Beute der Barbaren wurde und zuletzt untergegangen ist. Nach eingetretener Ruhe musste wieder für neue Abschriften gesorgt werden. Aber fünfzig Jahre später brach ein neuer wilder Krieg unter Hadrian aus, nach dessen unglücklichem Ausgang eine grausame Religionsverfolgung über die judäische Nation verhängt wurde. Abermals wurden die heiligen Schriften vernichtet. Ein Märtyrer aus dieser Zeit wurde, in eine Pentateuchrolle gewickelt, dem Feuerode überliefert; es war nicht das einzige verbrannte Exemplar. In dem eroberten Betthar wurden die Schulknaben sammt ihren biblischen Schriften verbrannt. Es ist kein Zweifel, dass nach dem Ende des hadrianischen Krieges während der Verfolgung die meisten hebräischen Schriften ein Raub der Zerstörung wurden. Wie wurden sie wieder hergestellt? Aus Mangel an Vorlagen, aus welchen copirt werden sollte, musste nach dem Gedächtnisse nieder-

1) Josephus jüd. Krieg VII, 5, 7: τὸνδε νόμον αὐτῶν . . . will doch wohl sagen: ein bestimmtes Exemplar.

2) Vgl. Tosefta Megilla II; Babyl. p. 18 b; Jerus. p. 74 d.

geschrieben werden ¹⁾. Einer der bedeutendsten und gewissenhaftesten Gesetzeslehrer der nach-hadrianischen Zeit, R. Meïr, war Abschreiber der heiligen Schrift, und er hat aus dem Gedächtniss copiren müssen. Trotz seiner Gewissenhaftigkeit fanden sich in seinem Pentateuch-Exemplare mehrere Varianten ¹⁾, die zum Theil auf phonetischer Verwechslung beruhen, die nur dadurch zu erklären ist, dass er nach dem Gedächtniss und nicht aus einem vorliegenden Exemplar copirt hat. Wenn dieser gewissenhafte Copist geradezu den Text verändert hat, um wie viel mehr minder gewissenhafte Abschreiber, und wenn solches in dem für hochheilig gehaltenen Pentateuch geschehen konnte, um wie viel mehr in dem, Anfangs wenig überwachten Text der übrigen heiligen Schriften! Von einem Copisten, R. Chananel (im 3. Jhdt.) wird erzählt, er habe heilige Schriften nach dem Gedächtnisse geschrieben und sich dadurch Tadel zugezogen ²⁾. Auf diese zwei Umstände muss bei der Beurtheilung des Textes der heiligen Schriften besonders Rücksicht genommen werden: auf die Katastrophen, die er erlitten, und auf das gedächtnissmässige Copiren, wobei Irrthümer unvermeidlich waren.

Dazu kam noch ein dritter Umstand. Der Pentateuch wurde allerdings von Gesetzeskundigen copirt, weil es als eine heilige Pflicht angesehen wurde, für sich selbst ein Exemplar anzufertigen. Diese waren sicherlich gewissenhaft und haben nach Möglichkeit auf Akribie gehalten. Aber

¹⁾ Midrasch zu Genesis c. 9: כתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מות st. מאיר, nämlich nach der Aussprache ist aus Moth Mōod = Mōd entstanden; das. c. 29 כתנות אור st. מאיר מצאו כתוב; כתנות אור st. עור. ובני כתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב; כתנות אור st. עור. Jerus. Taanit. I, c. 29 וכן דן חושים st. ובני כתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב ובן דן חושים. Jerus. Taanit. I, p. 64a בספרו של ר' מאיר מצאו כתוב משא רומה st. דומה. Hieronym. zu Jes. 21, 11: *Quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt*. Ein ספר תלים R. Meïr's wird angeführt, das ein Späterer für nicht ganz correct hielt. Jerus. Megilla 72a.

²⁾ Bab. Megilla p. 18b.

für die übrigen heiligen Schriften gab es einen besonderen Stand von Copisten (כותבי ספרים), welche aus der Anfertigung von Exemplaren ein Geschäft gemacht haben¹⁾. Sie waren zugleich Elementarlehrer und Vorleser in der Synagoge (מקרא — קרא), wie die Makrioné bei den Syrern. Aber trotz dieses doppelten oder dreifachen Geschäftes waren sie in der Regel arm. Um daher Brod für ihr Haus zu haben, waren die minder-Gewissenhaften nur darauf bedacht, schnell mit der Abschrift fertig zu werden, ohne zu viel Zeit und Sorgfalt darauf zu verwenden. Man sagte daher, ihre Armuth sei eine Verschuldung wegen ihrer gewissenlosen Nachlässigkeit im Abschreiben, dass sie Wörter und Verstheile bald wegzulassen, bald ungehörig hinzuschreiben pflegten, ja, man hat sie in die Hölle gewiesen²⁾. Daher vermehrten sich incorrecte Exemplare der Art, dass ein altes Gesetz, nach welchem auch nur wenige Fehler genügen, um ein Exemplar untauglich zu machen, gemildert werden musste³⁾; es musste auf die armen Copisten Rücksicht genommen werden, dass sie nicht ganz und gar um den Lohn ihrer Mühe kommen sollten. Das mildere Gesetz gestattete dergleichen Exemplare hinterher zu corrigiren⁴⁾.

¹⁾ ספרים oder סופרים bedeuten Abschreiber, Vorleser, Elementarlehrer, vergl. Jerus. Megilla p. 74a unten u. a. St. bei Frankel Einleitung in den Jerus. Talmud p. 118. בתי סופרים bedeutet Elementarschulen.

²⁾ Vgl. Tosefta Bikkurim Ende, bab. Pesachim p. 50b und Tractat. Kalla (ed. Coronel, Wien 1864 aus einer Handschr.) p. 18b: כותבי ספרים אינם רואים סימן ברכה... כותבי ספרים משום מחסרין ומשום מיתרין. In einer Pièce über die Hölle (Jellinek, Bet ha-Midrash V. p. 50 aus einer Handschrift) heisst es: שבע יורדין לניהנם... הדיין... והבלר, והרופא וסופרים ומלמדי תינוקות.

³⁾ Vgl. Tractat Sopherim III, 9 mit babl. Menachot p. 29b. und Jerus. Sabbath p. 15b, Megilla p. 71 c.

⁴⁾ Das ältere strenge Gesetz lautete (M. Sopherim III, 9): ספר שיש בו וכו' וכו' וכו' אחת בדף. כדברי ר' יהודה. ורשב"ג אומר מעות אל יקרא בו וכו' וכו' וכו'?

Je mehr die Beschäftigung mit der Auslegung des Gesetzes, mit dem Talmudstudium, die Denkfähigkeit und Zeit der Kundigen in Anspruch nahm (die vom dritten Jahrhundert an seit dem endgiltigen Abschluss der Mischna progressiv zunahm), desto weniger Zeit blieb diesen, sich mit der heiligen Schrift und mit dem Copiren derselben zu befassen; sie mussten dieses den armen Elementarlehrer-Copisten einzig und allein überlassen. Die Gesetzeslehrer gestanden daher freimüthig ein, dass sie von der nöthigen Akribie beim Schreiben nichts verstanden, nicht einmal von der Abtheilung der Verse¹⁾. So blieben die gewerbsmässigen Copisten allein die Gewährsmänner für die Correctheit der Exemplare, und diese waren die Begründer der Masora.

Diese selbst, d. h. die sorgfältigste Akribie auch für abnorme grammatische Erscheinungen im Texte, hatte zuerst ihr Augenmerk auch nur auf den Pentateuch gerichtet. Der erste, welcher ihren hohen Werth betont hat, war R. Akiba. Er pflegte zu sagen: Die Masora sei eine umzäunende Massregel für das Gesetz²⁾, weil er der erste war, welcher aus regelwidrigen Formen im

אפילו שלשה כרף אחת אל יקרא בו. Von Corrigiren ist keine Rede. Später stellte Rab auf, Menachot p. 29 b: אמר רב ספר תורה שיש בו טעויות בכל דף ודף. יתקן שלש יגמו: ותניא ג' יתקן ד' יגמו Jerus. Megilla p. 71 c unten. Später ging man noch weiter in der Indulgenz für die Copisten.

¹⁾ Kidduschin p. 30 b: אינהו בקיאין בהסרות ויתרות אן לא בקיאין, und weiter: בפסוקי נמי לא בקיאין. Dieses Geständniss stammt von einem Gesetzeslehrer des vierten Jahrhunderts.

²⁾ Abot III, 12: מסורת סיג לתורה... עקיבא אומר ר'. Es ist zu beachten, dass der Gegensatz von למקרא אים למסורת אים nie von Mischna-Lehrern gebraucht wird, sondern lediglich von späteren Amoraim. Diese haben erst durch diese Differenz eine Unterlage für die Interpretation der älteren Gesetzeslehrer gesucht. In Siphra Perik. Tazria II, die einzige Stelle in der Mischna-Literatur, wo למקרא אים vorkommt, scheint es ein späterer Zusatz zu sein, ebenso die Parall. Synhedr. 4a.

Texte Gesetzesbestimmungen deducirt hat. Man konnte nämlich nicht übersehen, dass die lange, lange vorher eingeführten Vocalbuchstaben (א' ה' ו' י'), die *matres lectionis*, nicht consequent beigesetzt waren, dass sie zuweilen fehlen, zuweilen überflüssig stehen, d. h. dass manche Wortformen defective (חסר), andere wieder plene (בלא) geschrieben sind. Neben diesen so häufigen Anomalien unter dem Terminus חסרות ויתרות fielen noch andere auf. Manche Wörter oder Buchstaben sind mit Punkten oberhalb versehen, im Pentateuch selbst zehn solche Stellen (עשר נקודות בתורה), manche Buchstaben kleiner als die übrigen geschrieben (אותיות זעירות) oder mit Klammerzeichen versehen (מנוורות). Solche Anomalien, früher wenig oder gar nicht beachtet, begannen erst die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, als R. Akiba den Grundsatz durchführte, dass im Pentateuch nichts, gar nichts Ueberflüssiges, was nicht streng zum Wortsinne gehöre, enthalten sei, nicht einmal das Accusativ-Zeichen אה, nicht einmal der Binde-Buchstabe ו, und diese als Stütze für seine Interpretationsmethode nahm¹⁾. Nach diesem Systeme musste Alles seine indicative Bedeutung haben, auch die angebrachten Punkte. Im Grunde beweisen die Anomalien nur, dass der Text schadhafte befunden wurde, wie denn auch eine mehr rationelle Ansicht aufgestellt wurde, dass die Punkte die zweifelhafte Lesart andeuten wollen²⁾, und die Klammern aufmerksam machen,

1) Vergl. Sabbath p. 89a: עקיבא בן יוסף... שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכה.

2) Vgl. Midrasch Rabba zu Numeri 3. ויש אומרים למה נקוד? אלא כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר למה כתבת אותן אומר לו כבר נקרתי עליהם. ואם יאמר לי יפה כתבת. אמרוק נקודותיהם מלמעלה Esra gilt hier als der allercorrecteste Abschreiber des Textes. Gedeutet wurden die punktirten Wörter schon in Mischna Pesachim IX, 2 von R. José, einem Jünger R. Akiba's, und in Sifré 69, ebenfalls von R. Akiba's Jüngern.

dass die Aufeinanderfolge der Verse im Texte nicht die richtige sei¹⁾. Die kleinen Buchstaben sind gewiss aus der richtigen Einsicht hinzugefügt worden, dass das Wort ohne diese Ergänzung völlig unverständlich ist. Alle diese Anomalien sind erst scharf in's Auge gefasst worden, als sie zum Ausgangspunkt für weitgehende Interpretation gebraucht wurden. Kurz, derselbe R. Akiba, welcher das exorbitante Interpretationssystem durchgeführt, war zugleich der erste Begründer der Masora, wie er auch die Wichtigkeit derselben betont hat.

Masoretisch zusammengestellt wurden Anfangs nur wenige Anomalien. Ein Autor des vierten Jahrhunderts, R. Jizchak, zählt nur wenige Kategorien auf und darunter die auffallendsten Erscheinungen, wenn ein Wort im Texte fehlt oder überflüssig ist (קרין ולא כתיבן ולא קרין), und andere zwei, über deren Bedeutung die Commentatoren im Dunkeln tappen (מקרא סופרים ועטור סופרים Nedarim p. 37 b). Dieser Autor will diese Incorrectheit apologetisch erklären und führt sie auf eine vom Ursprung an beabsichtigte Anomalie zurück (הלכה למשה מסבי); er greift aber zuweit, indem er auf Verse in Propheten und Hagiographen ebenfalls die Bezeichnung: „Tradition für Mose auf dem Sinai“ anwendet. Allenfalls wurden noch eine Reihe von Versen aufgeführt, welche aus euphemistischer Rücksicht gegen Gott oder sonst wie anders gelesen werden sollen, als der Text lautete (תקון סופרים), was wohl ursprünglich eben so von den Elementarlehrern für ihre Schüler eingeführt wurde, wie Alles, was mit „Sopherim“ in Verbindung gebracht wird. Allenfalls wurden noch einige, der Zahl nach wenige, aber bedeutsame Anomalien aufgeführt: dreimal in

¹⁾ Sabbat 114b: ויהי כנסת הארון . . פרשה זו עשה לה הקיבה סמניות נקוד עליו מלמעלה Siphre 84 מלמעלה ומלמטה לומר שאין זה מקומה ומלמטה מפני שלא היה זה מקומה . . . ר' שמעון (בן נמליאל) אומר נקוד עליו ובן. Die Zeichen für Dislocation wurden demnach auch durch Punkte gegeben.

Pentateuch das Pronomen לֹא, als Negation geschrieben לא (die 12 oder 14 in den übrigen Büchern sind nicht berücksichtigt), ferner drei- oder viermal, wo ein Buchstabe oberhalb der Zeile gesetzt ist: משה geschrieben מֶשֶׁה, ferner מאר geschrieben מֵאָר und רשים geschrieben רִשִׁים. Dagegen die grosse Masse der Anomalien bezüglich der Defective und Plene und der Abweichung des Ketib vom Keri war in der talmudischen Zeit noch nicht zusammengestellt. Die Siphrajê, d. h. die Abschreiber beim Anfertigen neuer Exemplare und die Elementarlehrer beim Unterricht und beim Vorlesen, hatten eine gewisse Routine darin, und sie wurden in zweifelhaften Fällen über die Richtigkeit der Schreibweise und Lesart zu Rathe gezogen.

Erst in der nachtalmudischen Zeit begann man auch anderweitige Anomalien zu beobachten und zusammenzustellen. Der Tractat Sopherim, dessen masoretische Capitel (VI—IX) noch vor der Einführung der Vocalzeichen redigirt sind (also vor 700), stellt bereits Reihen von Wörtern zusammen, deren Lesung von der Schreibweise abweichen (Keri-Ketib). Diese Capitel beschäftigen sich nicht blos mit den in den Talmuden angegebenen Anomalien, sondern auch mit anderen auffälligen Erscheinungen: wo zwei Wörter in eins zusammengefloßen sind, oder umgekehrt ein Wort in zwei getrennt vorkommt, wo ein ה überflüssig steht, wo ו mit י verwechselt ist, und was wichtiger ist, wo das ו als Zeichen für Plur. beim Verbum oder als Suffixum verbale fehlt oder überflüssig gesetzt ist. Also öfter ויאמר und וירבר statt ויאמרו וירברו, ferner ויעלה statt ויעלהו, also mit irreführenden Anomalien. Das Verzeichniss ist aber höchst unvollständig. Gegen die Zahl von den 1314 Stellen¹⁾, bei welchen die

¹⁾ In einer Schrift מאמר בקרי וכתוב von M. S. Rosenfeld (Wilna 1866) sind sämtliche Stellen gezählt. Pentateuch nur 80, erste Proph. 361, letzte Proph. 345, Hagiographen 528.

Späteren die Variante von Keri-Khetib angemerkt haben, verschwinden die wenigen in Tr. Sopherim aufgeführten Beispiele. Die Kundigen selbst hatten also noch keinen Ueberblick über das Material der Anomalien.

Zwei neue Erscheinungen haben erst darauf geführt, die Masora zu erweitern, d. h. mehr Anomalien zu beobachten: die Einführung der Vocalzeichen (womit die der Accentzeichen zum Theil zusammenhängt) und die Entstehung des Karäismus. — Die Vocalisirung des Textes ist gewiss das Werk der Sopherim, d. h. der copirenden Elementarlehrer, zuerst bestimmt für die Jugend. Aus geringen Anfängen, mit wenigen diakritischen Punkten bei irreführenden Wörtern entstand ein vollständiges System von Zeichen für sämtliche Nüancen der vocalischen Aussprache. Zuerst wohl das assyrische oder babylonische System (wohl vor 700), welches zu den bis dahin üblichen Punkten vier Zeichen aus Verjüngung und Verkümmern der vier vocalisch gebrauchten Buchstaben (Halbvocale, Lesemütter) für vier Vocale hat: ein Punkt für *i* (i), horizontaler Strich für *u* (u), ein verkümmertes *o* für *ö* (*ā* = Kamez) und ein verjüngtes *e* für *a*. Dieses in der Gegend der Euphrat- und Tigris-Länder (Babylonien—Persien) entstandene Vocalzeichen-System wurde von den Palästinensern (Abendländern, Maarbai) nicht adoptirt; diese blieben bei dem alten Punkt-System, sahen sich aber genöthigt, die Punkte für die Scala der Vocale zu erweitern¹). Aus den Sopherim entstanden Nakdanim (Punctatoren), welche meistens wohl durch Tradition, öfter aber auch bei dunkeln Versen nach ihrem Errathen des Sinnes die Vocal-Zeichen gesetzt haben. Diese Nakdanim sind unbekannt geblieben, weil sie nicht

¹) Vergl. darüber Pinsker, Einl. in babyl.-hebr. Punktations-System und Mschr. 1881, S. 348 fg., 395 fg.

dem Kreise der Gesetzeslehrer oder der Mitglieder der Lehrhäuser (den Gaonen) angehört haben, wie auch ihr höchst wichtiges Werk so unbekannt geblieben ist, dass weder Zeit noch Ort der Entstehung überliefert wurde. Selten klingt der Name einiger Punctatoren herüber.¹⁾

In Folge der Einführung der Vocalzeichen, wobei jeder Consonant mit einem solchen zu versehen war, musste man sich doch auch um die übrigen Bücher der heiligen Schrift umsehen, welche bis dahin gegen den Pentateuch in den Hintergrund geschoben waren, nicht blos um Propheten, sondern auch um Hagiographen. Man suchte Codices auf, welche in den Sitzen der babylonisch-gaonäischen Lehrhäuser, in Nehardea und Sura, gefunden wurden. In Palästina scheinen die von Tiberias für alt und bewährt gegolten zu haben. Es waren die Codices der Morgenländer (Madinchaï) und der Abendländer (Maarbaï). Dabei kam erst recht die Schadhafteigkeit des Textes zum Vorschein und zum Bewusstsein. Man gewahrte mit einem Male, dass der geschriebene Text mit der üblichen Aussprache nicht stimmte oder auch gegen den grammatischen und syntaktischen Sinn verstieß. Die Punctatoren, hier und da, mussten daher an solchen Stellen die Abweichungen anmerken; sie wurden damit Masoreten.²⁾ Dabei wussten die morgenländischen Annotatoren nichts von den Varianten in den abend-

1) Nur zwei Namen werden in den masoretischen Werken genannt: ר' פנחס ראש ישיבה in Bezug auf eigenthümliche Vocalisation und ר' ייבנה. Masora parva zu Numeri 7, 85. Die fremden Namen von Nakdanim in einem Firkowitz-Nachlasse sind gewiss ebenso fingirt, wie Alles, was von diesem als Falsarius erkannten Sammler stammt, das anderweitig nicht controlirt werden kann (vgl. über die sonderbaren Namen Strack Theolog. Studien und Kritiken Jg. 1875, S. 739 fg. und Monatschrift Jg. 1874, S. 416).

2) In den Codices vom 9. und 10. Jahrh. findet man daher die Bezeichnung כתב ונקד ומסר. Der Abschreiber hat zugleich die Vocale und die masoretischen Anomalien hinzugefügt.

ländischen Codices und vice versa, oder kümmerten sich nicht darum. Denn im Grunde kam wenig darauf an; das praktische religiöse Leben hing nicht von der Lesart oder der Schreibweise ab. Dieses war nach talmudischen Principien ein für allemal festgestellt. Allenfalls achtete man beim Pentateuch darauf, weil ein nicht nach den überlieferten Regeln geschriebenes Exemplar untauglich für die öffentliche synagogale Vorlesung sein könnte. Aber für die prophetischen und hagiographischen Bücher waren die Differenz des Khetib von Keri und sonstige Anomalien ziemlich gleichgültig.

Nun trat der Stifter des Karäismus, Anan, auf (761), verwarf das talmudische Judenthum als falsch und unternahm, ein anderes auf das Wort der Schrift basirtes aufzustellen. Dieser, seine Genossen und Nachfolger machten Ernst mit der sorgfältigen Schriftforschung und zogen auch die prophetischen Bücher und Hagiographen hinein, welche nach ihrer Ansicht denselben Werth für den Lehrinhalt haben, wie der Pentateuch. Erst dadurch begann eine rege masoretische wie grammatische Thätigkeit und die scharfe Beobachtung der Anomalien nach den grammatischen Paradigmen. Was das Interpretationssystem der Schule R. Akiba's begonnen hatte, vollendete die Schule Anan's. Die Rabbaniten, wie die Anhänger des Talmuds und Gegner der Karäer genannt wurden, durften nicht zurückbleiben und mussten sich aus apologetischen Rücksichten ebenfalls mit der Masora beschäftigen. Man begann auf der einen oder anderen Seite die in Babylonien vorhandenen Bibel-Exemplare mit den palästinensischen zu vergleichen und fand erst jetzt eine Menge Varianten, die sich nicht bloß auf die Schreibung von Plene und Defective und Keri-Ketib, sondern auch auf Wichtigeres erstreckten. Masoreten gaben sich Mühe, diese Varianten der morgenländischen oder babylonischen Codices (Madinchaï) und der abendländischen oder palästinensischen Texte (Maarbaï) gegen-

überzustellen¹⁾. Aber diese masoretische Arbeit vermehrte nur den Wirrwarr; die richtige Lesart entbehrte nun erst recht eines traditionellen authentischen Bodens, da sie controvers wurde. In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts bemerkte der Gaon Zemach, dass die babylonischen und palästinensischen Bibel-Codices in Bezug auf Plene, Defective, Masora und Versabtheilung vielfach variiren²⁾.

Aus dem vorhandenen masoretischen Material machte Mose ben Ascher aus Tiberias masoretische Noten zu dem von ihm (895) geschriebenen Codex (von dem noch ein Theil in Kairo liegt), die ältesten der bisher bekannten. Er sprach einen Fluch über Diejenigen aus, welche etwas an seinem Texte von Zeichen, Masora, Plene und Defective ändern würden. Dieser Mose ben Ascher und sein Sohn, der ebenfalls einen ganzen Codex mit masoretischen Minutiosen hinterlassen hat, wurden die Meister der Masora. Ohne Rücksicht darauf, dass beide Karäer waren, wurde die von ihnen geschriebene Bibel auch für Rabbaniten die Grundlage für neue Exemplare, auf denen die gegenwärtigen Editionen beruhen. Das Geschick war der Hinterlassenschaft der beiden Ben-Ascher günstig. Jakob b. Naphtali, wahrscheinlich ein Zeitgenosse, stellte ein anderes System auf. Saadia, ein gefeierter Gaon unter den Rabbaniten und ein gefürchteter Gegner der Karäer, polemisirte gegen den jün-

¹⁾ חלוקה קריאה בין מערבאי ומדינחאי, in den Ausgaben der Biblia Rabbinica und handschriftlich in einem Codex (jetzt in Petersburg) Biblia hebr. Petropolit. B. 19, geschrieben im Jahre 1010: פלגות שבין [בבל] בני ארץ ישראל לבין בני [בבל] mitgetheilt von Pinsker a. a. O. p. 124. Diese Varianten-Sammlung ist viel reicher als die in Bibl. Rabbin. und differirt auch vielfach.

²⁾ Schreiben des Zemach Gaon zum Schluss von אלוד הדני (um 880): ואפילו במקראות שהם כתובים וקבועים יש שנוי בהם בין בבל לארץ ישראל בחסרות ויתרות ובפתוחות וסתומות ובפסקי הטעמים ובמסורות ובחיתוך הפסוקים.

geren Ben-Ascher. Aber Ben-Naphtali's und Saadia's grammatische und masoretische Schriften sind ein Raub der Zeit geworden, und so hielt sich die Nachwelt lediglich an die Codices und an die Masora der Ben-Ascher. Aber der durch dieselben autorisirte Text ist nur einseitig nach palästinischen Codices angelegt, die babylonischen Varianten sind dabei wenig berücksichtigt.

Dazu muss man nehmen, dass im Talmud und Midrasch vom masoretischen Texte abweichende Lesarten¹⁾ direct angeführt werden und Scrupel erregt haben, auf welche Autorität mehr zu geben sei, auf die talmudische oder masoretische. Das Targum zu den Psalmen, welches zwischen 350—450 entstanden ist (s. w. u.), lässt ebenfalls einen abweichenden Text erkennen. Man kann daher Diejenigen nur mit der Unkenntniss entschuldigen, welche von der masoretischen Zuverlässigkeit des Textes sprechen und sich darauf steifen. Die Masora hat, auch nachdem sie Alles und Jedes festgestellt hat, nicht die Einschleichen neuer Fehler verhindern können, nicht einmal im Pentateuch. Die grosse und kleine Masora, die Sammelwerke unter dem Namen Ochla we-Ochla²⁾ und ein Werk Hilali genannt

1) Vgl. Tosaphot zu Tr. Sabbath. p. 55b. התלמוד הולק על ספרים שלנו, d. h. der Talmud differirt in Bezug auf Lesart von dem masoretischen Text. Dasselbst sind zwar nur zwei Varianten angeführt, aber eine bedeutende Zahl findet man zerstreut in Norzi's masoretischem Werke מנחת שי, und zwar solche, von denen der Talmud oder die Agada-Werke geradezu hervorheben בכך כתיב, und unser Text anders lautet. Vgl. Sam. Waldmann דרכי השינים 1870 p. 31 fg., ferner Zeitschrift „Chaluz“, wo Varianten von Talmud und Masora gegenübergestellt sind, und H. L. Strack: Prolegomena in vet. Testam. 94 fg.

2) Zuerst in alphabetischer Reihenfolge zusammengestellt von Jakob b. Hajim zum Schluss der Biblia Rabbinica, als Masora finalis, und in ursprünglicher Gestalt wiederhergestellt von Prof. Frensdorff, Hannover 1864, unter obigem Titel. Handschriftliche Masoras liegen in Erfurt, Halle und noch sonst in Bibliotheken.

1) (ספר הלל), dessen Zuverlässigkeit bezüglich des Plene und Defective im Pentateuch sehr gerühmt und dessen Alter hoch hinauf (bis in's 7. Jahrhundert) gerückt wird, und das unter den spanischen Juden als mustergiltig anerkannt war, alle diese masoretischen Umzäunungen und Correctiv-Mittel vermochten nicht fehlerhafte Exemplare aus der Welt zu schaffen. Im dreizehnten Jahrhundert klagten zwei Masorakundige Männer über eingeschlichene Fehler selbst im Texte des Pentateuchs: Meir b. Todros Abulfia in Spanien und Jakutiel b. Jehuda, wahrscheinlich aus Frankreich. Der Erstere klagte darüber, dass, abgesehen von schlechten Exemplaren, auch die besseren, nach der Masora angelegten unzuverlässig seien, da sie von einander abweichen, und selbst die dabei angemerkten masoretischen Notizen seien controvers 2). Um ein verhältnissmässig correctes Pentateuch-Exemplar zu besitzen und zu bieten, sah sich der scrupulose Mann genöthigt, mehrere für bewährt gehaltene Exemplare zu collationiren und an Stellen, wo diese variirten, diejenige Schreibweise aufzunehmen, welche in den meisten der collationirten Codices erhalten war. Sein Zeitgenosse, der Nakdan Jakutiel, war völlig entrüstet über die Copisten, welche trotz der Masora die Bibelcodices und selbst den Text des Pentateuch durch Weglassung und Hinzufügung von Wörtern corrumpirt haben 3). Auch er hielt es für

1) Einen Theil der masoretischen Angaben aus Hilali zum Pentateuch hat Jacob Schapira in Eben Sapir II. p. 200 veröffentlicht. Vergl. Strack l. c. 16.

2) Einleitung zum מסורת סיג לתורה, das Werk, welches zur Herstellung eines relativ correcten Exemplars dienen sollte; ואם באנו לסמוך על הכפרים המוגהים אשר בידנו גם הם נמצא בהם מחלוקות רבות. וגם המסורות לא נמנעו ממקרה המחלוקת.

3) עין הקורא, ebenfalls als Correctiv angelegt, von Heidenheim zu dem von ihm edirten Pentateuch עינים חומש מאור עינים benutzt, in der veröffentlichten Einl. אשר עברו וחלפו הקידה קנא קנאתי בקראי ספרי המקרא אשר עברו וחלפו הקידה. והוסיפו וגרעו אותיות ותיבות.

seine Pflicht, ein masoretisches Correctiv anzulegen, und bediente sich dazu masoretischer Sammelwerke und besonders sechs spanischer Codices, die er für alt und correct hielt. Es mögen aber gerade solche gewesen sein, welche in den Augen Meir Abulfia's incorrect erschienen waren. Wenn dergleichen Corruptionen bei dem Vorhandensein von masoretischer Controle möglich war, wie erst in der langen Reihe von Jahrhunderten, in denen ein Correctiv gefehlt hat, und wenn selbst der Text des Pentateuchs, seit mehr als einem Jahrtausend wie ein Augapfel bewahrt, nicht verschont blieb, wie erst die übrigen Bücher, die nicht als sacrosanct galten!

Die Masora, welche nicht im Stande war, den Text correct zu erhalten, constatirt nur durch die Aufzählung der Anomalien die Schadhafteigkeit desselben seit seinem Ursprung¹⁾. Diese Schadhafteigkeit des Textes erstreckt sich nicht bloß auf die minutiösen Plene und Defective, das Keri-Ketib und variirende Vocalisation, sondern auch auf wesentliche Wörter und Satztheile. Die Masora selbst beleuchtet sie mit grellem Lichte, und insofern kann sie dazu dienen, bessere Lesarten zu restituiren. Dazu dienen besonders zwei masoretische Termini, welche bisher nicht von den Auslegern der Masora und selbst von den tiefen Kennern derselben, Heidenheim und Frensdorff, in ihrer tiefen Bedeutung erfaßt wurden, nämlich die Bezeichnungen סבירין und מטעין, zuweilen zusammen notirt סבירין ומטעין.

a) סבירין, welches zu fast zweihundert Stellen der Bibel angemerkt ist, bedeutet durchaus nicht harmlos: „man sollte eine andere Form erwarten“ (Frensdorff), sondern weist auf

1) Die Masoreten und Grammatiker konnten nicht die Augen vor den Varianten bei Parallel-Versen verschliessen, suchten sie aber nichtssagend zu vertuschen. Vgl. Baer-Strack, Dikduke 9 und 82.

S. 230 fg.). — 28 Mal Singular statt Plural bei Verben, ויאמר statt ויאמרו, ויבא statt יבא und ויביא statt יביא¹⁾. Die Verwechslung von קָה und כָּם, d. h. der 3. Pers. fem. sing. mit masc. plur., ferner 3 Mal עמי statt עמים, 10 Mal אשר statt כְּאִשֶּׁר (wobei das כ comparat. ausgefallen ist) und umgekehrt 5 Mal כאשר statt אשר. Die Masora merkt ferner an, dass 2 Mal תעשה steht statt תעשה, nämlich zu Exodus 25, 39 und 26, 31, יעשה ב' סבירין תעשה: כבר פרכת, eine höchst wichtige Variante, nämlich die dritte Person statt der zweiten. Ferner 6 Mal כמוהו statt כמותו, כוּ statt קָה und Verwechslung von ממנה und ממנו. Alle diese Notizen, welche durch סבירין bezeichnet werden, deuten auf einen besseren Text bei wesentlichen Punkten und geben Mittel zur Restitution an die Hand.

b) Der Terminus ומטעין oder סבירין ומטעין, welcher noch weniger richtig verstanden wurde, giebt an, dass einige Codices eine vom Texte abweichende Lesart haben und polemisiert zugleich dagegen mit dem Urtheil: diese Lesart sei eben falsch. Vollständig lautet dieser Terminus מטעין ביה ספרי, so zu Numeri 34, 2, אל הארץ כנען, d. h. die Lesart ארץ, welche einige Codices haben, sei falsch. Das. 11, 21 ספרי להם ה' דסבירין לבם ומטעין בהן ספרי. Also überall, wo מטעין mit dem Zusatz ביה oder בהן notirt ist, muss elliptisch ספרי ergänzt werden. Das polemische Urtheil ist aber nur als ein subjectives des Masoreten anzusehen, das oft nicht gerechtfertigt ist. Denn an der angeführten Stelle ist ארץ כנען jedenfalls richtiger als הארץ כנען. Dasselbe ist der Fall bei zwei Varianten Deuteron. 31, 12—13, למען ישמעו ויראו את ה', ובניהם. . . ליראה את ה' אלהיכם und אלהיכם, wobei die Masora notirt בי דמטעין בענין דסבירין אלהיהם. An dieser Stelle ist jeden-

¹⁾ Gerade an einer besonders auffallenden Stelle ist das Keri oder סבירין nicht angebracht: König. I., 13, 11 ויספרו לו . . . ויבאו בניו ויספרו leg. לאביהם (So. Verss.).

falls die dritte Person richtiger, welche auch die syrische Version hat אלההיון.

Diese Polemik des Masoreten scheint gegen morgenländische oder babylonische Codices gespitzt zu sein. Denn zu Genesis 24, 4 כי אל ארצי notirt die Masora ה פסוקים דמטעין בהן אא, d. h. an fünf Stellen, wo אא hinter כי fehlt, haben einige Codices fälschlich אא. In der grösseren Masora sind diese fünf Varianten aufgezählt, und darunter auch Sam. I, 18, 25 כי במאה טרלות. Und gerade von diesem Verse ist in der Variantensammlung der Madinchaï und Maarabaï angemerkt, dass die morgenländischen Codices אא כי enthalten, folglich auch an den übrigen vier Stellen. Der dagegen polemisirende Masoret war demnach ein Abendländer oder folgte abendländischen Codices, in denen אא gefehlt hat. Also auch der Terminus ומטעין ist bedeutsam für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Lesart. Wenn erst der ganze masoretische Apparat aus Handschriften zugänglich gemacht sein wird (was H. C. Ginsburg in England vorbereitet), dann wird man aus der Masora noch mehr Geheimnisse über wichtige Varianten erfahren.

Im Grunde kann man gar nicht von einer Masora, als einem zuverlässigen Correctiv, sprechen, sondern nur von masoretischen Notizen verschiedener Schulen und Masoreten, die, wie constatirt ist, sehr weit von einander differiren. Folglich kann man auch nicht von einem masoretisch gesicherten Text reden. Denn der recipirte Text ist nur einseitig nach dem Systeme der tiberiensischen Schule angelegt, mit deren fixirten Lesarten morgenländische Schulen und die talmudischen Ueberlieferungen öfter gar nicht stimmen. Dieser Text kann daher nicht einmal auf die Unfehlbarkeit einer uralten unbestrittenen Tradition pochen, da viele Stellen in demselben controvers sind, und er bereits vor dem Beginne masoretischer Aufmerksamkeit vielfach beschädigt war. Um nur ein eclatantes Beispiel von der

Unsicherheit des Textes zu geben, möge ein Wort beleuchtet werden, welches die recipirte Masora unbemerkt lässt, um zu beweisen, wie von jeher die Lesart schwankend war. — Zu Spr. 8, 16, **צֶרֶק כָּל שִׁפְטֵי צֶרֶק**, bemerkt der Masoret Norzi: Handschriften und Editionen variiren dabei, einige haben **אַרְץ** statt **צֶרֶק**. Einige bewährte Masorakundige haben bald **אַרְץ** gestrichen und dafür **צֶרֶק** gesetzt, andere wieder umgekehrt, und noch andere haben bald **צֶרֶק** bald **אַרְץ**, das eine in den Text und das andere an den Rand oder beide in den Text geschrieben¹⁾. — Diese Variante ist aber alt. Die griechische Version giebt es wieder: **γῆς ἰσσοσσοκ**, also **אַרְץ**, dagegen die syrische Version und das davon abhängige Targum **דודיקותא** d. h. **צֶרֶק**. Ohne hier zu untersuchen, welche Leseart richtig ist, folgt doch daraus, wie sehr sich die Copisten am Texte versündigt haben, dass sie **אַרְץ** statt **צֶרֶק** oder umgekehrt verschrieben haben. Es wird sich später zeigen, aus welchem Grunde eine scheinbar so fernliegende Verwechselung möglich war. Aus Norzi's Angabe folgt aber auch, dass auch nach dem Abschluss der Masora selbst gewissenhafte Abschreiber keine Scheu getragen haben, bald das eine, bald das andere Wort im Texte zu streichen und zu schreiben.

Statt sich auf einen masoretischen Text zu berufen, sollte man lieber dem Beispiel der Masoreten folgen und unmögliche Lesarten eliminiren. Richtige Emendationen, welche die Masoreten durch Keri-Ketib, oder durch **סבירן** oder sonst wie angemerkt haben, kann man benutzen, um

¹⁾ כמה ספרי וסיפריא איסתפקי בהך תיבותא מן שנין z. St. מנחת שי 1) קדמאין אי קרייא ארץ או צרק ולא ידעו לאכרושי. איכא נוסחי שתוקא דבקדמאין הוו כתיבי צרק ובתרי הכי גרודו לה וכתבו ארץ ואיכא נוסחי דעברי איפכא. ואיכא מאן דארכביה אתרי רכשי וכתבי „ארץ צרק“ ואיכא מיניהו דכתבי מלה חדא בבתי גואי ומלה אחריתא בבתי בראי . . . גם בספרו של אור תורה (לונאנו) נמוק מלת ארץ וכתב צרק. ואמר שבספרי ספרד כתוב צרק ועל ס' הללי הגהו ארץ. S. Kennicott *vs. II.* z. St.

den Kreis der Verbesserungen zu erweitern. Denn die Masoreten, so eingelesen sie auch in den Text waren, haben aus Mangel an kritischer Exegese, nicht sämtliche corrumpirte Stellen in die ihnen vorschwebende Regel hineingezogen. So z. B. wenn die Masoreten notiren: so und so viel mal steht על statt על, oder על statt על und על oder Verwechslung von על mit על und על, so haben sie doch mehrere Beispiele übersehen, wo dieselbe Emendation vorgenommen werden muss¹⁾. Aeltere Grammatiker²⁾ haben ebenfalls indirect beschädigte Stellen aufgedeckt, in denen sie auf weitgehende Buchstabenverwechslungen und Transpositionen hinwiesen. Will man endlich ernstlich von der negativen zur positiven Textkritik vorschreiten, dann muss man diese Angaben benutzen, aber nicht um bei den Einzelercheinungen stehen zu bleiben, sondern sie zu unwandelbaren Regeln verallgemeinern. Man muss den Spuren nachgehen, wie die copirenden Elementar-Lehrer unwillkür-

1) Vgl. Monatschrift Jahrg. 1875 S. 533 fg., 1881 S. 218 fg.

2) Drei Grammatiker haben sich eingehend mit Buchstabenverwechslung beschäftigt und gute Winke für anderweitige Stellen gegeben. 1) Abraham der Babylonier, dessen Fragment Neubauer im Journal asiatique Jahrg. 1863 II. p. 197 fg. veröffentlicht hat. Wenn er nicht der Vater des Lexikographen Daud Ibn Abraham Alfassi war, aus dessen Lexikon Pinsker (in Likute Kadmonijot p. ק"ז fg.) und Neubauer (Journal asiatique Jahrg. 1861 II) Auszüge gegeben haben, so war er doch älter als dieser und lebte im 10. Jahrh., war demnach einer der ältesten Grammatiker, da man die Ben-Ascher nicht dazu rechnen kann. Abraham Babli giebt treffliche Emendationen. (Hier sei er citirt unter A. B.) — 2) Jona Ibn G'anach (in dessen Kitab al-Luma', hebr. רִקְמָה), dessen kühne Emendationen vieler Stellen bekannt sind (J. G'.) — 3) Eine Art Grammatik eines Unbekannten an der Spitze eines Pentateuchcodex vom Jahr 1390, die J. Derenburg im Journ. As. Jahrg. 1870. II, mit Anmerkungen unter einem errathenen Titel „Manuel du lecteur“ (הוֹרֵיית הַקִּירָא) veröffentlicht hat. Es ist eine Compilation aus ältern grammatischen Werken und enthält ebenfalls Winke für Emendationen. Citirt unter G. A. (Grammaticus Anonymus.)

lich dazu gelangt sind, einen so arg beschädigten Text zu überliefern. Benutzt man die anderweitig erkannten Prozeduren von Copisten-Irrungen, wendet sie auf das hebräische Idiom an und nimmt die Eigenthümlichkeit desselben hinzu, so lassen sich eine grosse Menge von Textesbeschädigungen entdecken und zugleich die Mittel zur Heilung finden. Die alten Versionen sind ein vorzügliches Hilfsmittel, die Emendationen zweifellos zu machen.

Irrungen beim Copiren entstanden: I. Durch phonetische Verwechslung ähnlich klingender Laute. II. Durch graphische Aehnlichkeit mancher Buchstaben. III. Durch Transposition der Buchstaben. IV. Durch Dittographie, Homöoteleuta und Homöoarcta. V. Durch ausgelassene Wörter und Buchstaben. VI. Durch Einschlebung von Buchstaben. VII. Durch fehlerhaft zerlegte oder verbundene Worttheile. VIII. Durch Lapsus Calami.

I. Phonetische Verwechslungen beim Copiren ohne Text-Vorlage.

1) Die Nuancen der Labialen. a. פ mit ב und מ. Die Masora hat bereits auf die Verwechslung von בָּי mit פָּי aufmerksam gemacht (o. S. 116), wie die Grammatiker, Lexikographen und Exegeten auf Verwechslung des Verbuns סחפ mit סחב hingewiesen haben. Diese Verwechslung ist häufig: Spr. 27, 23: ידע הרע פני צאנך leg. בָּי; Jesaia 3, 15: ופני עניים חטאתי leg. בָּי; Hiob 17, 6: ותפת לפנים אדה leg. לבנים; umgekehrt Jerem. 3, 19 ארך אשתך בבנים leg. לפנים (wie 7, 24 ויהיו לאחור ולא לפנים). — Jesaia 3, 24 החת חגורה נקפה (etymologisch unerklärbar) leg. רַקְרָה, Fäulniss (über Wechsel von נ und ר w. u.); Daniel 8, 9: ותגדל יתר אל הנגב ואל המזרח ואל (LXX. πρὸς βορρᾶν). Daher ברע statt פָּרַע, dann ראשוכם שבטיכם statt שפטי and כ אחד שבטי ישראל statt

Ez. 32, 29: אשר נתנו בנבורתם leg. בקבורתם (Krochmal); das. 45, 5 ומקדש למקדש leg. ומגדש (Wechsel von ד und ר w. u.); Sam. I, 27, 8 הגרני והטמלקי leg. הקניזי; Jes. 52, 8 קול צפף leg. קול צפף; קול leg. קל (Schorr). Daher wohl auch Kng. I, 14, 4 כמו עניו משיבו leg. כהו.

3) Von den Dentalen kommt mehr Verwechslung von ת und ד vor. Ezechiel 22, 4 עד שנותך, wobei die morgenländischen Codices hatten עת (vgl. über die masoretische Confusion darüber Pinsker a. a. O. 129); daher die öfteren Verwechslungen von אחד und אחת (was die Grammatiker zu einer falschen Genusregel verleitete). Hagai 1, 2 לא עת בא leg. לא ער בא; Spr. 1, 11 נארבה לדם leg. לתם (Krochm.) und wohl eben so 12, 6 דם ארב leg. דם ארב oder gar תמימים. Umgekehrt Richter 20, 48 מתם עד leg. מאדם.

4) Die phonetische Abstufung der Sibilantia ש, ש, ש, ש und י hat ebenfalls zu Irrungen geführt. Zunächst die dialektisch verschiedene Aussprache des ש, nicht blos in סבולת und שבולת, sondern auch in משארת vor שאר und in שטרורית vor שטר. In der talmudischen Literatur wird daher agadisch mit diesem Lautwechsel operirt, z. B. zu Genesis 42, 1 סבר = שבר = שבר, Richter 4, 18 בשמי כה leg. בשמי כה, Koh. 12, 11 משמרות = משמרות; Zephania 1, 12 אחפש = אחפש (vgl. Norzi zu letzter Stelle). Daher die Variante Jerem. 5, 7 ואשבט אותם in einigen Edd. und ואשבט in den Codices (Norzi z. St. und Verss.); vielleicht auch Ps. 102, 9 נשקטו leg. נשקטו. Zach. 9, 16 מתניצות = אבני נור מתניצות. Ezech. 17, 9 ואת פריה יקום leg. ואת פריה יקום und ebenso מקושש עצים = מקושש עצים (verschieden קושש). Ueberhaupt Verwechslung von ש mit צ; Sam. II., 8, 3 להשיב ידו leg. להשיב ידו; Paral. Chronik I, 18, 3 להשיב ידו leg. להשיב ידו; Jerem. 5, 17 ירשש ערי מבצר leg. ירצו; Maleachi 1, 4 רששו leg. רששו (LXX. καέσταπται); Amos 4, 10 שבי סוככם leg. שבי סוככם (LXX. ὁπίσω τῶν ματαίων). Jerem. 5, 26 ישוד כשך יקושים leg. ישודו כשך;

5, 6 כּאש יצלה leg. ישלה כּאש. Ezech. 27, 20 כּאש leg. בשמחה ובשלשים leg. חפּץ (Targ. בלבושין דיקר). Sam. I., 18, 6 כּבּל צל צלים (LXX. ἐν αὐτοῖς βάλαις). Daher der dunkle V. Jes. 63, 18 קדשך עם קדשך leg. למצטר ירשו עם קדשך. Das. 57, 11 זכר אל משמעתך leg. מְהִסָּה. Sam. I., 22, 14 זכר leg. זָכָר.

Beachtenswerth ist die Verwechslung mit ו. Samuel I., 17, 34 מהעדר שה מהעדר in den Handschriften, וּה in den Ausgaben (Norzi); גּוּרתי מנר עניך und גּוּרתי מנר עניך, beides statt גּוּרתי מנר עניך. Jesaia 28, 34 וחכותכם את שאול leg. וחכותכם את שאול (wie das. 30, 3 ועם שאול) und selbstverständlich das. 28, 14 וחכותכם את שאול leg. חֲסִי חֲסִי. — Hiob 35, 10 וזמרות בלילה נתן leg. אשמורות. (LXX. φυλακαὶ δὲ νυκτεριναί); Nahum 1, 15 וחשא הארץ מפניו leg. וחש (זעת ארעת). — Sam. I., 6, 5 בכל עצי ברושים, Paral. Chron. I, 13, 8 בכל עו ובשרים.

5) Verwechslung der Liquida מ, ר, ג, ל, von Masora und den alten Grammatikern notirt, aber nicht durchweg angewendet. a. ל mit ג gewöhnlich angeführt und לשכה = נשכה leg. אבן; II, 18, 9 ויתן בן השמים ובן leg. ויתן בן השמים ובן (LXX. ἐκρεμάσθη); Kng. II, 5, 21 ויפל מעל המרכבה leg. ויפל מעל המרכבה (LXX. ἐπέστεψε). Jes. 21, 15 נטושה leg. לטושה; Hohl. 4, 12 נגן leg. נגן; Sam. I., 18, 27: וימנאום = וימנאום leg. וימנאום למלך. 1, 15: וחסרון לא יוכל להמנות leg. (להמלאות). — b. ר mit ל gewöhnlich dafür angeführt אלמנות = ארמנות, ferner Hiob מולות und מורות leg. מפרשי מפלשי עב. Josua 15, 32 ושרוחן, das. 19, 6; Deuter. 28, 42 להצהיר = להצהיל פנים משמן aramäisch. צרצור = ירש הצלצל. — c. ר mit ג, wie עכור = נכור leg. הנכס, das. 24, 5 רתח

1) An der auffälligen Lesart stieß man sich schon in der talmudischen Zeit. איל בר היה להלל: האי להמנות? להמלאות מיבעי ליה! (Chagiga 9b).

כי בא ירמיה 37, 16 נתח נתחיה; Jerem. 37, 16 רתחיה, wahrscheinlich *נתח נתחיה*; Jerem. 37, 16 *כי בא ירמיה*; Leg. *החריות* = *החריות* (LXX. *εἰς τὴν Χαρῆθ*) wie *מחראות*, Düngerhaufen, daher *נקפה* = *רקבה* (o. S. 121 fg.). — d. Wechsel von *מ* und *נ* (*ם* und *ן*), wie *גרשון* = *גרשום*; die Plural-Endung *ין* statt *ים*; Josua 16, 9 *הערים המבדלות* leg. *הנבדלות*; Habakuk 3, 6 *וימודר ארץ* leg. *וינודר*; Jerem. 47, 5 *אל יפל* leg. *ענקים* (LXX. *Εἰναλίμ*); Sam. I., 17, 32 *לב אדם* leg. *אַדְנִי* (LXX. *καρδία τοῦ κυρίου*). Daher die Verwechselung *לכם* bei Feminina statt *לכן*, ferner die Pronom. *ממנו* statt *מהם* (Masora finalis *מהם* (Masora finalis *מהם* vgl. Frensdorff, Masora magna I. p. 255 N. 3) *מהם* = *לא יסירו ממנו* (Masora finalis *מהם* vgl. Frensdorff, Masora magna I. p. 255 N. 3) *מהם* = *לא יסירו ממנו*; Jes. 5, 23 *ויסירו מהם* = *וצדקת צדיקים יסירו ממנו*; Auch offer Wechsel der Suffixa *ם* mit *נו*. Josua 5, 1 *עד עברנו* Keri *עברם*; Hiob 22, 20 *לא נכחד קימנו* leg. *קימם* = *קימם*; Jes. 33, 2 *זרועם* leg. *זרוענו* (Dunasch b. Labrat); das. 63, 19 *לא נקרא שמך* leg. *כָּנוּ* (LXX. *ἦμῶν*); *עלינו* leg. *עליהם* (LXX. *ἐφ' ἡμᾶς*).

6) Die Verwechselung der Gutturalia *א*, *ע*, *ה* und *ח* ist ausserordentlich weitgreifend. — a. *א* mit *ע* entstanden durch Abschleifung des Hauchlautes: *נעל* statt *נאל*; ferner *מתאב* statt *ענה*; *נמע* von *הנמאיני*; *ענם* von *אמי נפש*; *מתעב* und *אתה* von der Masora bemerkt Kng. I., 1, 18, die Präposition *אל* und *על*, die Noth der Masora, bald das eine, bald das andere in Keri oder Ketib zu setzen (o. S. 116); selbst *אל* mit *על* (vgl. Monatsschr. Jg. 1881, S. 230), daher Jes. 18, 3, 7 *בווא נהרים* leg. *משו* *מאו אפך* leg. *משו*; Nahum 3, 6 *ושמתך כראי* leg. *כרעי*, Unrath (nicht von *ראי* *καράδευγμα*); Jes. 11, 4 *והכה ארץ בשבט* leg. *פְרִיץ*; Sam. I., 9, 24 *והאליה* leg. *השוק והעליה* (so Pesch.). Ps. 35, 15 *קראו ולא דמו* leg. *בער במ* (Schorr). — Hosea 7, 6 *לכם בארבם* leg. *קראו*. — b. *א* mit *ה* von den alten Grammatikern ausgebeutet, *הוציא* gleich *השכם* = *אשכם*; *הנאלתי* = *אנאלתי*; *אישע* statt *הושע*; *אוציא* *הושע*; *השכם* = *אשכם*. Daher auch Jes. 8, 2 *ואעידה לי* leg. *והעידה*; Ez. 7, 15 *נפלאות* leg. *נְרָק* = *נְרִיק*; Micha 7, 15 *וחרב אריק* leg.

דָּאָפֶל (Dunasch b. Labrat); Koh. 6, 4 בא כִּי בִּהְבֵּל leg. — e. א mit ח, öfter; Kng. II., 17, 21: וידא Keri יודה statt שוחה; שוחה = אמצים = חמצים; Jes. 11, 8 מאורת צפוני leg. מִחֲנֻרֶת (von חור, Loch. (A. B.). Ps. בחמתך הצמיתם leg. — d. ה mit ח, öfter נחלה מבחלה Keri (1) מבחלה leg. (LXX. ζῆ, das ה von היה ditto-graph. ה von ה). — e. Auch ה mit ע Spr. 6, 3 ורוב רעך leg. כי תהלתי (Pesch. ערבת, transponirt). Jerem. 17, 14 תהלתי leg. אחת leg. תהלתי, mein Heilmittel (Krochmal). — f. ח mit ע. Masora קֶרִי Keri עֶץ und so noch andere Beispiele. Grammatiker עושו = חושו; Jes. 39, 2 וישמח עליהם leg. ויפסעו; Kng. II., 20, 13 וישמעו leg. ויפסחו על המובח leg. עֶרֶב (LXX. κόρακες); Zach. 11, 8 חמתך leg. ונשם בחלה בו leg. וחרוצים; Jes. 42, 4 לא יכבה leg. ולבו יעשה א' leg. וחרוצים יתמכו עשר leg. (ה mit ב verschrieben), wie Jes. 42, 4 לא יכבה leg. (לא יכבה 3).

7) Auch Verwechslung von ח und כ auf phonetische Ungenauigkeit zurückzuführen; Kng. II., 9, 7 ואת הבית * * * ואת השלך Par. Chron. II., 7, 20 ואת השלך statt שלח leg. התחתונה (LXX. ὑποκατόθεν): Spr. 31, 10 ורחוק מפנינים מכרה = מחירה (wie Hiob 28, 15 ורחוק מכרה); Koh. 2, 9 למשוך בין leg. למשח; so כוכב מיעקב = רַחַח (ἀνατλάει). Kng. II., 5, 5 אחלי ארני לפני הנביא leg. אך לו (LXX. ὄφελον und ebenso Ps. 119 5). — In Folge der organischen Verwandtschaft von כ mit ק und ג, auch Wechsel von ח mit diesen Buchstaben: Sam. I., 8, 16 בחורכם הטובים leg. בְּקֶרְכֶם; Hosea 7, 9; Jerem. 51, 5 ורחה leg. ורחה; Nehem. 2, 43 בני ציחא בני השפא leg. חיל. — ח mit ג, Nehem. 2, 43 בני ציחא בני השפא leg. ונשפא 11, 21.

1) Hierbei bemerkt die Masora ה' וקרינן ה'; aber es giebt noch mehr Fälle.

8) Auffallend ist die häufige Verwechslung von ק und צ, welche an den Wechsel von c = k und c = z erinnert, also auf phonetischer Aehnlichkeit beruhend. Richter 5, 26 ומחקה ראשו leg. ומחצה; K. I., 6, 24 קלטים leg. צלטים; Obadia 14 הפרק על הפרק leg. הפרץ; Ez. 7, 25 בא קפדה leg. צפירה; Klagel. 4, 7 צפר עורם leg. קפר, z zusammenziehen (Pesch. קפוד).

8) Die Lautähnlichkeit des ד mit ז (gleich dem arabischen ذ Dzal) veranlasste auch Verwechslung der beiden Consonanten. וראון = וראן (זרא); Hiob 36, 31 כי כם דין עמים leg. וראון; ייזין; das. 23, 13 והוא באחד leg. מאתו, festhalten; Richter 12, 2 מאד . . . ריב הייתי . . . מאד leg. קמץ (Krochm.). In Folge der phonetischen Verwandtschaft des ז mit den übrigen Sibilantia auch Verwechslung von ד mit ס und צ, z. B. קידה und קציע, Kassia; Jes. 2, 7 כי מלאו מקדם leg. מקסם; Spr. 2, 22 יסחו ממנה leg. ורשעים יסחו ממנה; das. 3, 12 את בן ירצה leg. ירדה; Hiob 10, 3 ועל ענת רשעים הופעת leg. ערת, das. 21, 15; 22, 18 ענת רשעים רחקה מני leg. ערת (und ממני statt LXX. ἀπ' αὐτοῦ).

9) Auffallend, aber durch phonetische Verwandtschaft erklärlich ist der Wechsel von ד und ל in אולא = אולא; auch griechisch δαός und λάσιος, rauh; δάκρυα (δάκρυμα) und lacrymae (vgl. Schröder, Die phöniciſche Sprache S. 105, ebenfalls Wechsel von d und l). Der Edelstein Chalkedon (Χαλκηδών) wird im Hebräischen durch כדכד wiedergegeben = כלכד = כדכד. Daher der Wechsel von על und עד, זבולון und זבד, Jesaia 55, 4 הן עד לאמים נתתי leg. על (Krochm.).

10) Der Wechsel von צ und ע im Semitismus häufig: ארץ = ארעא, ביצה = ביצא, עאן = צאן, wiederholt sich im Hebräischen selbst und muss einen phonetischen Grund haben: Hiob 4, 10 ושני כפירים נתנו leg. נתצו (wie Ps. 58, 7 מלחמות כפירים נתן; das. 12 שמע אוני שמע; Sam. I., 21, 10 אביר הרעים leg. קרצים; Jesaia 47, 11 והמה רעים leg. קרצים; Jerem. 2, 16 ירעד קדקד leg. ירצד; K. II., 12, 11 יוצרו את הכסף leg. יוצרו; Koh. 10, 8 גומע = גומא = הופר נומץ; נ; קרו

vor Verwechslung gewarnt). Die Buchstaben כ, פ, צ, נ, מ haben als Finalbuchstaben eine veränderte Form erhalten, wahrscheinlich um Ligaturen und dadurch Missverständnisse zu vermeiden. Das ם war früher dem ת ähnlich. In Folge dieser Modification sind vielfache Textesverderbnisse entstanden, wenn ähnliche Figuren miteinander verwechselt wurden.

1) Die Finalbuchstaben. a. häufig ך mit ך, besonders bei den Partikeln אך und אף, wodurch eine logisch missverständliche Construction entstand. Esra 10, 15 ... אך יונתן אך אף 1. אף; Hiob 19, 13 וידעי אך ורו ממני 1. אף; 37, 1 אך שם הרגישה לילית 1. אך; Jes. 34, 14 אך שם הרגישה לילית 1. אך; Sam. I., 18, 8 אך המלוכה 1. אף; Dagegen Hiob 15, 4 אף אתה תפר יראה 1. אך. — b. ך mit ך: Hab. 2, 17 למטעך 1. למטען שרי 23, 21; Ez. 23, 21 יחיתך 1. שר בהמות יחיתן. — c. ך mit ך. Richter 18, 30 הארון 1. שר יום גלות הארץ. — d. ם mit ם. Jes. 21, 12 וגם לילה 1. וגם. — e. In Folge der Verlängerung des כ zu ך Verwechslung mit ך, wie השערך 1. יד Keri. Hiob 11, 17 ומצהרים יקום חלדך 1. חילך = חלדך (LXX. ἀνατελει σοι ζωή = חיוך); 29, 4 בסוד אלהי עלי אהלי 1. בסודך. — Auch ך mit ך. Daher Verwechslung der Suffixa der zweiten und dritten Person. Richter 5, 31 ואהביך 1. ואהבו כצאת השמש; Hab. 14, 5 עמו 1. כל קדשים עמך; Zach. 14, 5 מספה המתך 1. חמתו; öfter עליך mit עליך.

Sonstige graphische Verwechslungen kommen vor:

2) א. — a. mit ב, Jes. 46, 8 והתבששו 1. וההאששו; Ez. 23, 23 וקראים 1. וקרובים (wie 5 und 12) Krieger. — b. mit א: Jes. 35, 8 והאיים 1. והגוים הרב יחרבו 12, 60; ונגאולים 1. אילים לא יתנו 8, 35; Neh. 5, 8 ולא יבצר 1. וגם אתם תמכרו 8, 5. — c. mit ו. Hiob 42, 2 ובכפי רבק מאים 1. מאומה, vielleicht auch 31, 7 ומזמה 1. מזמה. — d. mit ו. Verwechslung der ersten Person mit der dritten Futur. s. w. u. Nr. 17. — e. mit כ. Hosea 14, 3 כל תשא 1. כל. — f. mit ל. Masora bemerkt לכן סבירין אכן, nämlich Jerem. 5, 2 לכן לשקר ישבעו 2, 5. Ez. 14, 15 לך חיה רעה 15, 14. leg. אכן. Jes. 60, 13 רגלי אכבד 13, 19. leg. אכן (wie V. 17; 19).

לְבַבְדִּי. — g. mit מ. Richter 24, 15 הלא לנו קראתם leg. בתמם leg. לְאָלֶיךָ. Jes. 47, 9 יהי יהי למלא בטנו leg. הָלֵם; Kiob 20, 23 כִּי אִם leg. כִּי אִם כִּם (LXX. ἐξείφνης); Chron. II., 25, 8 כִּי אִם leg. כִּי אִם כִּם (LXX. ὅτι ἐγὼ . . ἐν τούτοις). — h. mit ס. Häufig. Kiob 15, 5 כִּי יִשְׁלַח עוֹנֵךְ leg. יִשְׁלַח. Oeffter כּוֹא mit בּוֹס verwechselt. Nahum 3, 14 וְיִבֹס leg. וְיִבֹס; Jes. 41, 25 כִּי אִם כִּם leg. כִּי אִם כִּם (LXX. ὅτι ἐγὼ . . ἐν τούτοις). — i. mit פ. Spr. 28, 18 וְיִשְׂאֵם דּוֹד leg. בַּפְחַת. Sam. II., 5, 21 וְיִשְׂאֵם דּוֹד leg. (Paral. Chr. I, 14, 12 וְיִשְׂרָפִי בָאֵשׁ). — k. mit צ. Jes. 1, 13 לֹא אֵכֹל אֶן וְעִצָּה leg. צוֹם (LXX. νηστεία). — l. mit ת (in der altpheönischen oder althebräischen Schrift Aehnlichkeit). Richter 9, 31 אֵל אֲבִימֶלֶךְ בְּתֵרֵמָה leg. וְיִשְׁבֵּ אֲבִימֶלֶךְ das. 41 וְיִשְׁבֵּ אֲבִימֶלֶךְ leg. בְּאֵרֹמָה. Jerem. 48, 9: כִּי נִצַּח הַצָּא leg. (LXX. ἀφῆ ἄφθίσετα).

3) Verwechslung von ז. — a. mit ג. Jerem. 31, 31 בְּעֵלְתִי leg. גַּעְלָה—בַּחֲלָה—; Ez. 5, 1 לֹא הַמֵּאֲמִין לֹא יִחוּשׁ leg. הַגְּלָחִים. Jes. 28, 16 וְיִבוֹשׁ leg. בְּכָרְבַע רוּחַ הַשָּׁמַיִם, bereits von alten Grammatikern angeführt, gleich כָּרַבַּע רוּחַ קִדְמִים אֲפִצִּים; Hosea 7, 12 כָּרַבַּע רוּחַ = כָּרַבַּע רוּחַ; Hosea 7, 12 כָּרַבַּע רוּחַ = כָּרַבַּע רוּחַ; Hosea 7, 12 כָּרַבַּע רוּחַ = כָּרַבַּע רוּחַ; Hosea 7, 12 כָּרַבַּע רוּחַ = כָּרַבַּע רוּחַ. Daher öfter vor Infinit. ב. und כ. verwechselt. Instructiv Chronik II. 18, 19 וְהָאֹמֵר כָּבֶה וְהָאֹמֵר כָּבֶה leg. כָּבֶה. dafür Kng. I, 22, 20: וְהָאֹמֵר כָּבֶה. Jes. 59, 18: כָּבֶה כָּבֶה leg. כָּבֶה כָּבֶה. das. 44, 4: וְצִמְחוּ בֵּין הַצִּירִים leg. כָּבֶה. Esra 9, 13 וְאַתָּה הַשְׁכַּח leg. כָּבֶה. (אתחשבת Pesch.) Sam. II., 1, 21 כָּבֶה leg. כָּבֶה. — d. mit ל. וְכֹה אָמַר בְּלַכְתּוֹ leg. כָּבֶה. das. II., 19, 1 leg. כָּבֶה; das. I., 14, 22 וְיִדְלְקוּ leg. וְיִדְלְקוּ. und öfter mit דַּבֵּק mit אַחַר oder mit Accusativ construiert leg. דַּבֵּק, verfolgen. Denn דַּבֵּק, kleben, festhalten, construiert mit כ. Auch öfter beim Inf. כ. mit ל. verwechselt. Ez. 6, 8 וְהִוָּתְרַתִּי בְּהוֹת לָכֶם פְּלִיטֵי הָרֶב leg. לְהוֹת. — f. mit ג. Jerem. 33, 3 וְנִצְרוֹת leg. וְנִצְרוֹת; Jes. 14, 31 וְנִצְרוֹת leg. וְנִצְרוֹת לא ידעתם leg. וְנִצְרוֹת. — g. mit ק. und ר. Hosea 8, 9: וְנִצְרוֹת leg. וְנִצְרוֹת. — g. mit ק. und ר.

Amos 6, 1 ויקראו להם בית ישראל leg. הגהר Esra 8, 15 leg. הבא אל אחוא leg. הנקרא אוכל אחוא Jerem. 4, 29 leg. במערות (LXX εἰς τὰ σπήλαια). — h. mit ש. Ez. 22, 25 leg. נביאה פתוים; Zephania 3, 4 נביאה leg. הכאוב leg. ונשיאיה. — i. mit ת. Ez. 13, 22 leg. ואל תבחר בכל דרכיו Spr. 3, 31 leg. ותתחר leg. ונשיאיה. — i. mit ת. Ez. 13, 22 leg. ותחי עוד המלחמה בנב. וישבי בנב leg. כנת (wie V. 20).

4) א. — a. mit מ. Jes. 59, 10 נששה כעורים (zweimal) leg. נמששה (alte Grammatiker); derselbe Eigenname einmal נששה ויהמה leg. כאשר יהנה האריה Jes. 31, 4 leg. גרם אל גרם המעלות Kng. II., 9, 13 leg. ושמרים (LXX φύλακες). Jes. 59, 16 leg. וישתומם כי אין מפניע leg. מושיע (LXX ἀντιληψόμενος); vielleicht auch das. 53, 12 leg. וישע und Ezech. 32, 2 leg. ותשה.

5) ב. — a. mit ה. Masora מלבר, Keri מלבה = מלבו Kng. I., 12, 33. Jes. 63, 1 צעה ברכ כחו 1. צער; Hiob 6, 21 עתה כי עתה ב. — b. mit כ. Sam. II., 20, 18 leg. וגם כדור אני ממך leg. ונשך (LXX. καὶ ἐν Δάγ); das. 19, 44 leg. כבור (LXX. προτότοκος ἐγὼ ἢ σὺ); vielleicht auch Spr. 8, 23 leg. נשכתי (LXX. ἐθεμελίωσέ με) = נשכתי. — c. mit ג. Richter 2, 3 leg. והיו לכם לצדיקים; Spr. 5, 9 פן תהון leg. לאחרים הודך leg. הונך (Pesch.). — d. mit ר, worauf ein Theil des Keri-Ketib beruht, אטבר = אעבר, die Variante קרקר gleich קרקד, öfter אחר mit אחר. Hiob 33, 24 פדעו מרדת שחת leg. שחרה leg. שחרה, vielleicht auch das. 8, 20 leg. אשר אין לו שחר leg. שחר; daher die Verwechslung der Verbalformen von ידע und רעע. Ezech. 19, 7 ידע אלמנתו leg. רעו עמים וחתו leg. רעו (LXX. γῶτε). Mit Transposition Jes. 8, 22 קשר . . . קשר leg. קש (Krochm.). תערה und תרועה leg. קש (Krochm.). ארם und ארם leg.

6) ג. — a. mit ו, öfter inconsequente Orthographie אהל neben כלה רעה, אהל leg. אהל.

bum וי, öfter mit ה geschrieben, schon von der Masora als Anomalie notirt. ויד מלין כתיב ה' בסוף תיבותא וקרין ו, nämlich יקרה — שפכה — יקרוו Keri שפכה — יקרה und fünf- oder siebenmal das Verbum היה statt הָיוּ oder היה היה statt יהיו יהיו. Vgl. Ochla Nr. 113—114. Alle Fälle sind nicht einmal angeführt, z. B. Gen. 49, 22 בנות צעדה = צָעְרוּ. Dadurch ist die scheinbare Incongruenz beseitigt. Aber auch sonst; Spr. 17, 22 לב שמח ייטיב נהה leg. גִּידָה (Pesch.). Daher auch die dritte Person femin. plur. הֵי statt der ersten plur. הֵי. — b. mit מ (ם), daher Keri-Ketib נכריה — נכרים; ארבעים, שלשים mit ארבעה, שלשה; קָה — כָּם; אֲבָיִם — אֲבָיָה; Ez. 6, 9 לבם נשברתי את leg. השברתי; Ez. 24, 12 האנים הלאה leg. טצם; Ez. 6, 9 לבם נשברתי את leg. השברתי; Daniel 10, 13 ואני נותרתי שם leg. הותרתי; Klageel. 2, 4 נצב leg. ימני כצר; Hiob 19, 3 להכרו לי leg. תִּנְקְרוּ. — d. mit ר wie mit ד; Jes. 6, 11 תשאה שממה leg. תשאר (LXX); Zach. 11, 16 הנער לא יבקש leg. הִנְיָה; Hiob 37, 6 האמר הוא leg. כל הלילה ישן אפיהם; Hosea 7, 6 הָיָה = הָיָא leg. ארין; (LXX. Ἐφραΐμ). — e. mit ת. Sam. I., 31, 10 תקעו leg. בחומת (vgl. das. II, 21, 9; 12—13); daher öfter Verwechslung des Imperativs Hiphil. mit der zweiten Person: Hiob 11, 14 און און בידך הרחיקו leg. תרחיקו.

7) וי. — a. mit וי Sam. I., 20, 10 יענך leg. מי יגיד לי או מה יענך; Ez. 47, 17—19 ואת פאת leg. זאת (wie V. 20); vielleicht auch das. 21, 15 אי נשיש leg. אָי. — b. mit ר. Jes. 42, 13 מר צרה leg. יִצְוִיחַ (wie das. V. 11); Zephania 1, 14 צרה leg. צִוַּח; Spr. 10, 7 שם רשעים ירקב leg. יִרְקַב (Krochm.).

8) Von Verwechslung von ה sei nur ausser den angegebenen (o. S. 126) noch angeführt: a. mit מ (ם). Kng. I., 2, 8 נחרצת leg. נחרצת; Jes. 47, 3 נקם אקה leg. אָקַם, das. 42, 19 במשלח = במשלח leg. מי עור כמשלח. — b. mit ת. Hiob 30, 18 יתחפש לבושו leg. יתחפש; Neh. 4, 6 אשר תשובו leg. בלחי; Daniel 11, 18 בלתי חרפתו ישיב לו leg. בלחי; Jes.

38, 11 **ישבי** חרל leg. תַּבַּל und ebenso transponirt **ישבי** חרל = תַּבַּל. Ebenso transponirt Koh. 2, 25 **ישבתי** leg. חרל.

9) Verwechslung von ט. — a. mit ל. Jes. 53, 4 **אבן חליינו** leg. הוא נשא LXX und Symmachos τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν leg. חטאינו; 33, 24 **ובל יאמר שכן חליתי** leg. חטאתי. — b. mit נ. Derselbe Eigenname **פלטי** und **פלטי**; Sam. I., 19, 10 **ויפטר מפני** leg. ויפנה. Auch mit מ (w. u.).

10) Das ם ist wegen seiner Winzigkeit bald weggelassen, bald überflüssig gesetzt. a. Die Masora notirt viermal das ם hinter כ bei dem Infin. ם כי als כטוב gesetzt, ohne gelesen zu werden (zu Richter 16, 25) **כי טוב לכם** Keri כטוב. Aber diese Erscheinung ist viel ausgedehnter. Jes. 3, 10—11 **כי נמול ידיו** leg. כנמול (LXX κατὰ τὰ ἔρξα); Ez. 7, 4 **כי דרכך עליך אתן** leg. כדרכך (wie V. 8); Hiob 8, 9 **כי צל ימינו** leg. כצל; das. 34, 11 **כי אין פקד אפי** leg. כאין. — b. Auch Wechsel von כי und יכן. Jes. 15, 4 **על כן חלצי מואב** leg. על כן יתרה עשה אברו 7. V. **על כי ירשנו** leg. אחרי כי leg. אחרי כן פקד את העם: 24, 10 (LXX μετὰ τὸ). — c. Die Pluralendung in Status constr. bei Participien oder Adjectiven vor den Stämmen לה und לא sind öfter inconsequent mit ם geschrieben st. mit ם; Genesis 47, 3 **והמוני צחה צמא** leg. רעי = רעה צאן עברך gleich צחי; das. 64, 4 **עשי עשה צרק** leg. בני. Umgekehrt notirt die Masora ם מלין כתיבי ם בסוף תיבותא וקרין ה׳ als Beispiel מטי׳ נר statt מטה (Ochla Nr. 115).

11) כ. — a. mit מ. Kng. II., 22, 4 **ויתך** leg. ויתם הכסף; Ez. 3, 12 **כרוך כבוד ה׳** leg. כרום (Luzzato); Hiob 5, 15 **ישע** leg. מלאו; **יכלו ימיהם בטוב** leg. כפיהם; das. 36, 11 **מחרב מפיהם** leg. מהתכנס. und so öfter die Praefixa beim Infinitiv. — b. mit י. Josua 8, 13 **וילך יהושע** leg. וילן (o. Nr. 5), ebenso Esra 10, 6 **שם וילך** leg. הכי נכבד Par. (Version Esra Apokryphus, ἀλλίσθησις); Sam. II., 23, 19

Chronik I., 11, 25 הֵנו; Jes. 33, 1 כְּנִלְתֶּךָ לְבָנֶךָ leg. כְּכִלְוֹתֶךָ; Ez. 27, 32: מִי כְצֹר כְּדָמָה בְּתוֹךְ הַיָּם leg. יְדִקָּה; Hosea 9, 16 הֵבֶה אֶפְרַיִם leg. הֵנִיָּה; Micha 6, 6 אֶבְרָהָם לְאֵלֹהֵי מְרוֹם leg. אֶזְרִיר; Kng. II., 14, 15 וְהֵנִיד אֶת יִשְׂרָאֵל leg. וְהֵנִיד.

12) ל. — a. mit מ. Sam. II., 18, 12 שָׁמְרוּ leg. לִי; Jerem. 50, 38 וּבְאֵימִים יִתְהַלְּלוּ leg. בְּאֵלֵיִם; Jes. 48, 9 לִמְעַן שְׁמִי אֲחַטֵּם לְךָ leg. אֶתְּמַל. — b. mit ת, besonders die Präposition אַת mit אַל; Richter 19, 18 וְאֵת בֵּית הַיְיָ אֲנִי הֵלֵךְ leg. אֶל (LXX. εἰς); Sam. II., 11, 25 אֵל יָדַע בְּעֵינֶיךָ אֶת הַדְּבָר leg. עַל = אֶל; Ez. 35, 10 אֵל אֵת שְׁתֵּי הַגְּוִיִּם וְאֵת שְׁתֵּי הַמְּמַלְכוֹת leg. אֶל * * אֶל (die Regel, dass אַת auch beim Nominativ stehen kann, ist grundfalsch).

13) מ. — a. mit ת. Jerem. 27, 8 עַד תָּמִי אֲתֵם leg. תְּתִי (Pesch.). Daher auch Verwechslung der Plural-Endungen ים * * mit ות * *. Ruth 2, 21 וְהַנְּעֻרִים תְּרַבְּקֶנָּה leg. הַנְּעֻרוֹת; Ez. 21, 21 הַבֶּקֶר הַזֶּה חֲרָשׁוֹת leg. מְעַדִּים; Hiob 1, 14 וְהַחֲרָשׁוֹת leg. חֲרָשִׁים. Kng. II., 9, 15 מִן הַמְּכֹבֵדִים leg. חֲרָשִׁים. — b. Auch mit ס. Kng. I., 21, 4 וְיֹלֵךְ אַחֲבָב * * סֵר leg. מֵר (wie Ez. 3, 14 מֵר וְיֹלֵךְ מֵר), wohl auch das. V. 5 סֵרָה leg. מֵרָה; Sam. I., 15, 32 מֵר מֵר אֲכַן סֵר מֵר הַמּוֹת leg. מֵרָה; Hosea 7, 14 מֵרָה יִסְרוּ בִי leg. יִסְרוּ.

14) ע. — mit כ und ב. Sam. II., 20, 14 וְכָל הַבְּרִים וַיִּקְהָלוּ leg. וְכָל זֶאת אֲנַחְנוּ כְּרָתִים (ובל קריין Pesch.); Neh. 10, 1 וְעַל יְהוּדָה בְּמִצּוֹר leg. כָּל יְהוּדָה. — b. Beachtenswerth der häufige Wechsel von ע und ס, entstanden aus der Figurenveränderung, indem ursprünglich ס einer Stütze oder Krücke glich, ע dagegen die Figur des Auges hatte (vgl. Monatsch. Jahrg. 1878, S. 530 fg.). So מֵאֵפֶס statt מֵאֵפֶס leg. עֲדָנִים; סְדָנִים; מִתְעוֹלָל leg. מִסְתוֹלָל; Esther 1, 8 וְיֵעַר יֵסֵר הַמֶּלֶךְ leg. יֵעַר und öfter יֵסֵר statt יֵעַר; Richter 5, 20 מִמְּעֻלוֹת leg. מִמְּעֻלוֹת; vielleicht Hiob 6, 10 וְאִסְלָדָה leg. וְאִסְלָדָה. — c. mit ש: Richter 8, 16 וַיִּדַּע leg. וַיִּדַּשׁ; Jes. 65, 5 אֵל תִּגַּשׁ בִּי leg. תִּגַּשׁ; das. 2, 12: וְעַל כָּל נִשְׂא וְשִׁפָּל leg. וְשִׁפָּל, Höhe.

(LXX. P.). Spr. 14, 32 וחסה במותי צדיק l. בתומו; Hiob 17, 12 ויב אור קרוב l. אויב = בִּקֵר; 8, 13 אחרות = אחרות und noch viele Beispiele.

IV. Dittographie, Homöoteleuta und Homöoarkta.

Von dittographirten Wörtern und Buchstaben zählt die Masora nur wenige Beispiele auf. ירדך ירדך Jeremia 51, 3 und חמש חמש Ez. 48, 16. Sie hätte aber noch viel mehr aufzählen können. קנע הנער הנביא 9, 4 Kng. II.; יקר יקוד כיקר; Koh. 3, 18 שהם בהמה המה להם; Jesaia 9, 5—6 רבה — שר שלום לם. Hosea 10, 15 מפני רעת רעתכם. — Instructiv für homöoteleutische Dittographie ist Josua 10, 24 אישי אתו המלחמה ההלכוא, wo das erste ה und das א zum Schluss im Worte ההלכוא dittographirt sind durch die Nachbarbuchstaben. Nahum 2, 14 קיל מלאכה ה. eine Uniform, das ה dittographirt vom folgenden הוי. Jerem. 8, 4—5 היפלו ולא יקומו אם ישוב ולא ישוב מדוע שובכה העם הוה משבה היפל ולא יקום. ואם ישוב ולא ישוב מדוע שובכה העם בעצלתים ימך; Koh. 10, 18: במקרה statt ים (ימ) dittogr. leg. בעצלת ימך. Durch Dittographie des homöoteleuten ה entsteht eine Sinnentstellung, als wenn es ein Fragesatz wäre (vgl. Monatsch. Jahrg. 1880, S. 12 fg.).

V. Fehlende Wörter und Buchstaben.

Dergleichen notirt die Masora ebenfalls, aber nur dürftige Beispiele, nämlich die ersten durch קרן ולא כתיבן und die anderen durch Keri, z. B.: בן אש חי K. חיל und ממטרות K. ממטרות. Aber es giebt deren eine grosse Zahl.

a. Fehlende Wörter. Ibn-G'anach hat bereits darauf gewiesen (Rikma c. 25). Die von ihm angeführten Beispiele Chronik I., 17, 5: ויהי מאהל אל אהל וממשכן . . . וממשכן אל משכן . . . מתהלך, ebenso zu ergänzen Paral.

Sam. I., 7, 6 — לעשותם לאמר — *supl.* וַיִּזְדַּר; Jes. 3, 9 באוני ה' אשר להתי לו *supl.* ונגלה... דְּבַר; Sam. II., 4, 10 אשר להתי לו *supl.* ונגלה... דְּבַר; Sam. II., 4, 10 אשר להתי לו *supl.* ונגלה... דְּבַר; Sam. II., 4, 10 אשר להתי לו *supl.* ונגלה... דְּבַר; Chr. II., 13, 13 ואתנו ה' אלהינו ולא עזבנוהו *supl.* אמר; Sam. I., 12, 6 ויאמר שמואל אל העם ה' *supl.* עבדני. Das Wort *supl.* עַד ist auch zu ergänzen Josua 22, 34 ויקראו בני ראובן *supl.* עַד. Nach Norzi soll in einigen Ausgaben notirt sein *supl.* עַד. Indessen *supl.* עַד קרי ולא כתיב. Indessen *supl.* עַד קרי ולא כתיב. Indessen *supl.* עַד קרי ולא כתיב. Sam. I., 1, 20 כי מה שאלתיו *supl.* אמר (LXX. εἶπε). *supl.* אמר; das. 13, 8 אשר שמואל *supl.* אמר להמליכו. Jes. 38, 20 אמר להמליכו *supl.* אמר. Ez. 33, 33 ובבאה הגה באה *supl.* אמר. Richter 1, 19 כי לא להוריש *supl.* רַק דגן נשאר *supl.* משׁיבים. Sam. I., 5, 4 כי ראיתי את עמי *supl.* וְיָבֹל (Verss.); das. 9, 16 כי ראיתי את עמי *supl.* וְיָבֹל (Verss.); das. 25, 24 ארני הען *supl.* אִין בִּי (Krochm.); Jesaia 2, 6 לתהלה ולשם ככל הארץ. Zephania 3, 19 תורה. *supl.* תורה. — Die Spatien innerhalb einiger Verse, welche die Masora durch פסוק באמצע פסוק andeutet, weisen meistens auf fehlende Wörter innerhalb derselben. Vgl. Monatschr. 1878, S. 481. Und wie viele ganze und halbe Verse fehlen, die sich aus den Versionen ergänzen lassen!

b. Fehlende Buchstaben. Sie sind zu zahlreich, um sämmtlich aufgezählt zu werden, nur die auffälligen Stellen, welche gar keinen Sinn geben, seien hier aufgeführt. Jerem. 13, 4—5 לך פרתה *leg.* ויפלו... ויבעט *leg.* ויפלאו; Sam. I., 25, 14 בהם *leg.* ויפלאו; Spr. 3, 8 מוקש אדם ילע *leg.* לבשרך (LXX. σώματι); das. 20, 25 ילע *leg.* קרש *leg.* כל אנהתה השכתי *leg.* בבל מדי. Jes. 21, 2 כל אנהתה השכתי *leg.* בבל מדי. Jes. 42, 2 כל אנהתה השכתי *leg.* בבל מדי. Jes. 42, 2 כל אנהתה השכתי *leg.* בבל מדי. Ez. 27, 23 כלמדר רכלתך *leg.* וישאן *leg.* ויהי כל העם נדון *leg.* ויקדם (LXX. προσέφρασε); Sam. II., 19, 10 יהי כל העם נדון *leg.* ויקדם (LXX. προσέφρασε); Ez. 5, 15 סביבותך *leg.* ויהי כהיות דוד *leg.* ויצא... ויכחשך *leg.* ויכחשך; Micha 6, 14 ויכחשך *leg.* משכם; Richter

יְשׁוּבִים לִי יִשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם leg. לִישְׁבֵי (Targ. לִיתְבֵי); Hiob 23, 6
יִשְׁמַעְנִי leg. אֵךְ הוּא יִשִּׁים בִּי.

Von der zweiten Art zählt die Masora fünfzehn Beispiele auf (das. Nr. 99), von denen jedoch wiederum nur drei richtig sind, בָּנָד, dann מֵאֲשֶׁתָם (Jerem. 6, 29) יִשְׁמוֹת (Ps. 55, 16). Aber auch davon giebt es viel mehr Beispiele. Wie בָּנָד = נָד = בָּא, so muss auch בָּאֲשֶׁרִי getrennt werden כֵּא אֲשֶׁרִי (Krochm.). Kōng. II., 13, 19 . . . לְהַכּוֹת הַמֶּשׁ פְּטָמִים leg. לֹו־הַכּוֹף (LXX. εἰ ἐπ'ἀτάξιας); Jes. 57, 2 מִשְׁכְּבוֹתָם הֵךְ leg. יבֵּא שְׁלוֹם . . . עַל מִשְׁכְּבוֹתָם הֵךְ נִכְחוּ Hiob 6, 12—13 אֵין אִם בְּשָׂרִי נַחוּשׁ הָאִם אֵין leg. בְּשָׂרִי נַחוּשָׁה אִם (Dr. Gross); 11, 6 כַּפְּלִים לְתוֹשִׁיָה leg. לֹו תוֹשִׁיָה (Pesch.) und so öfter בָּמֵ וּלְמֵ von בָּמוֹ וּלְמוֹ verbunden. Jerem. 30, 12 אֲנוֹשׁ לְשִׁבְרֶךָ leg. אֲנוֹשׁ לִי שִׁבְרֶךָ.

Auch von der fehlerhaften Wortabtheilung, deren die Masora nur drei Beispiele notirt (das. 101), היִתָּה מוֹצִיא gleich הַמוֹצִיא, ferner וּמִתַּחַת לְשׁוֹכֵת = הַלְשׁוֹכֵת und יִדְעַת שְׁחָל = הַשְּׁחָר, giebt es mehr; Spr. 14, 13 וְאַחֲרֵיתֶיהָ שְׂמֵחָה תוֹנֶה leg. וְאַחֲרֵיתֶיהָ. Koh. 7, 27 אֲמַר הַקְּהֵלֶת leg. אֲמַר הַקְּהֵלֶת.

Ohne auf die häufige Verwechslung, besonders der Verbal-Formen, auf die falsche Vocalisation, ganz besonders auf Verwechslung von ׀ copul. und ׀ Perf. histor., auf falsche Versabtheilung, auf die Lückenhaftigkeit und auf Dislocation der Verse einzugehen, welches zu weit führen würde, sei nur noch auf eine wenig beachtete Textverderbniss hingewiesen.

VIII. Lapsus calami.

Auf die eclatantesten Texteschäden dadurch, dass den Copisten ein anderes Wort entfahren sei, hat der genialste hebräische Grammatiker, Jona Ibn-G'anach, aufmerksam gemacht (Rikma c.28). Er hatte aber einen Vorgänger an einem talmudischen Gesetzeslehrer, R. Elieser, Sohn des Galiläers R. José (im 2. Jh.), der ihn darauf geführt hat. Die von

Ibn-G'anach substituirte Lesart ist meistens durch die griechische oder eine andere Version bestätigt. Trotzdem ist diese Textkritik bisher noch wenig benützt worden. Indessen sind nicht sämmtliche von Ibn-G'anach angeführten Beispiele richtig. Folgende sind aber unumstösslich: 1) Lapsus bei Substantiven: Sam. I., 25, 11 ואת מימי leg. ייני (LXX hat noch τὸν οἶνον), das. 12, 15 ובאבתיכם leg. ובמלככם (LXX. βασιλέα); Zach. 4, 12 והב המרוקים מעליהם הוהב leg. השמן; Richter 14, 12 ויהי ביום השביעי leg. השלישי (richtig einen Fehler errathen, aber leg. הרביעי LXX τετάρτη, Pesch. רביעי, kann daher eine einfache Buchstabenverwechslung sein ש statt ר). Josua 5, 4 מל יהושע אשר מל יהושע leg. העם; Ez. 44, 19 ובצאתם (Targ. מן החצר הפנימית אל החצר החיצונה אל החצר החיצונה) leg. מן החצר הפנימית (ובמפקחון מדרתא דקורשא leg. לטורי (kann aber Buchstaben-Verwechslung sein). Jes. 42, 18 מי עור כמשלם ועור כעבר ה' leg. חרש.—

2) Lapsus bei Verba: Sam. II., 15, 24 ויעל אביתר leg. ויעמד Richter 17, 10 וילך הלוי וישב (kann aber Dittographie sein vom folgenden הלוי ויאל הלוי). Sam. II., 14, 4 ותאמר (ויואל הלוי leg. ועלת (so LXX ἐἰσῆλθεν und Pesch. עלת).—

3) Eigennamen: Jerem. 33, 26 ורע יעקב ודוד leg. ואהרון statt יעקב (so auch R. Elieser); Sam. II., 21, 8 בני מיכל leg. ואחרי אבשלום לא (גר. נרב leg. נרב). Kng. I., 2, 28 וצדקיה leg. צדקיה (so LXX ὀπίσω Σαλωμῶν). Jer. 27, 1. Der talmudische Gesetzlehrer emendirt kühn Deuter. 33, 7 וזאת ליהודה in לשמעון. Aber diese Beispiele erschöpfen lange nicht die Zahl der Lapsus. Es ist nachgewiesen, dass öfter ירושלים statt ישראל steht (Monatschr. Jg. 1880, S. 97 fg.). Josua 24, 1 את כל ישבתי ישראל שכמה leg. בשכם das. V. 25 בשלה und שלונה (LXX Σηλώ).

Bei solcher von den Masoreten zugestandenen Beschaffenheit des Textes muss man sich auf allerlei Missformen gefasst machen. In der That, wenn mehrere Störungen des richtigen Lautes zusammentreffen: Buchstaben-

Verwechslung mit Buchstaben-Versetzung oder Dittographie oder Ausfall und so weiter, so treten unübersehbare Veränderungen ein. So konnte die Variante צדק und ארץ entstehen (o. S. 119), nämlich Verwechslung von ד mit ר, dann צ mit ק (o. S. 127, 131) und wiederum א mit צ. Wie צדק aus ארץ, so wurde aus עריץ geschrieben צדיק Jes. 49, 24. So aus בכל עצי ברושים entstanden עוז ובשרים (o. S. 124) und aus למען geworden לכן (o. S. 139). Die auffälligsten Erscheinungen seien hier noch zusammengestellt. 1) Chron. I., 29, 1 אחד בחר בו LXX. εἷς ὅς, d. h. אשר (doppelte Verwechslung); Richter 15, 18 החרסה leg. הַחֲדָרָה; Ez. 9, 9 לא תטרוי אחרי מתי 27 leg. טָמְאָה. Jerem. 13, 27 והעיר מלאה מטה leg. טמאתך (drei Consonanten sind ausgefallen); Sam. II., 23, 11 לחיה . . ויאספו . . Paral. Chron. I., 11, 13 למלחמה; Jes. 38, 10 בדמי ימי leg. בחצי (so einige Versionen); Sam. I., 22, 8 ואין חלה מכם leg. החיל. Daniel 8, 19 באחרית leg. חזון; Jes. 56, 11 קץ למועד leg. חזון; Ez. 56, 11 כלה שב במרצותם כסוס 6 leg. מְרֻצָּתוֹ. Jerem. 8, 6 אה הדבך 5 leg. מרצתם (Löwenstein). Haggai 2, 5 ויעמד את פניו 11 leg. ואת הברית. Kng. II., 8, 11 אשר כרתי אתכם (ד statt ר und מ statt ת, ע statt ס) ויסתר leg. ואתם תשאֲלוּני. Kng. II. 16, 18 מוסך השֶׁבֶת leg. עמוד השֶׁבֶת. Hiob 15, 26 ותהלכת לימן 31 leg. כנבור. Neh. 12, 31 ותורה השנית ההולכת V. 38 ותורה האחת הלקת התאחרי leg. התאחרי הימני השימי השמילי 21, 21 leg. לשמאול = למואל und הקדימי (zum Theil Krochm. von אחר, Westen, und קדם, Osten).

2) אין אנחנו פשטים Neh. 4, 17 and מים 2) (רחא דיומתא. Pesch. איה לחדש הימים leg. בנינו איש שלחו המים Ez. 30, 16 יצוף מים leg. LXX. διαλυθήσεται ὕδατα).

3) Die Fragepartikel אִי־הִיא and אִי־הִיא ist verschrieben in אין אהי דברך אהי 14; Hos. 13, 10; אהי דקר... ואין Ez. 13, 15

אי חנית und auch in את אהי מלכך — קטבך
אהי המעלם מים את רעה צאנו: Jes. 63, 11; המלך ואת צפחה.

4) Das Wort אבי ist corrumpt a. von לו. Kng. II., 5, 13
אבי דבר גדול דבר . . . הלא תעשה (Pesch. אלו, d. h. לו, die Ab-
stufung der Corruption לו — בו — בי — אבי); b. von אדני
Sam. I., 24, 12 ואבי ראה גם ראה — c. in אמנם Hiob 34, 36.

5) Das Wort מלך ist corrumpt a. von מהלך, Trabant,
Hiob 15, 24 כמלך עתיד לכידור; das. 29, 25 כמלך כגדוד כאשר
למל leg. כמלהלך . . . עמלים יגהה leg. אכלים יחם
18, 14 ותצטרפו למלך בלהות leg. למל (das ך = כ dittograph.
ב vor בלהות); Ps. 45, 15 למלך למלך leg. למלך.

6) Das Wort אדם ist vielfach corrumpt: a) von אדמה;
Zach. 13, 5 כי אדם הקניי מעורי leg. אדמה קניי; Micha 5, 4
ואתן אדם תחתך leg. אדמה. — b. Von איים; Jes. 43, 4
— c. Von יהודה; Jerem. 32, 20 אותות ומפתים בישראל ובאדם. —
d. Von ארץ; Jes. 29, 19 ואביני אדם (gleich ארץ אדם); Koh. 8, 9
אשר שלט אדם באדם leg. בארץ. — e. Von צמד; Jes. 22, 6
בחבלי אדם אמשכם Hosea 11, 4 חסד. — f. Von חסד; Hosea 11, 4
ובקום רשעים יחפש leg. אביין; Spr. 28, 12 בעבותות אהבה
אדם und V. 28 אדם יסתר אדם, beidemal leg. אביין (LXX.
στένουσι δίκαιοι), aber diese Lesart ist falsch, da im ersten
Gliede V. 12 und im zweiten V. 28 צדיקים bereits genannt
ist, daher zu l. אביין.

7) Zu bemerken sind Textschädigungen bei Eigennamen:
Sam. I., 12, 11 שמשון statt שמואל; Kng. I., 11, 17 לבוא
מזרים statt מדין (Theod. ἐπὶ Αἰγύπτου). Hosea 5, 2 ושחטה
leg. וששמה; Zach. בניך ציון על בניך יון leg. ושחטה
על בניך יון; Amos 7, 7 חומת און ובדו און leg. statt des
ersten חומת שמרון = און; Jerem. 4, 30 תעשי מה חומת
על בניך יון. Hosea 10, 14 כשר שלמן בית ארבאל leg. ואת ציון
(LXX ἐὰν τοῦ αἰῶνος Τεροβόλου). Fehlt das צ bei מזרים, so wurde
daraus לעברתם במרים (Neh. 9, 17, LXX. ἐν Αἰγύπτου),
wurde nachlässig ein ב eingeschoben, so wurde daraus על
מבצרים (Daniel 11, 24), Theod. ἐπὶ Αἰγύπτου.

Der Text des Psalters, welcher gewissermassen die Bibel im Kleinen bildet, ist von der Leidensgeschichte der übrigen Bücher nicht verschont geblieben, ja er hat vielleicht noch mehr gelitten, weil er ein Volksbuch und daher vielfach abgeschrieben wurde. Während die copirenden Elementarlehrer beim Pentateuch unter der Zucht und Aufsicht der kundigen Gesetzeslehrer standen, konnten sie beim Anfertigen der Psalter-Exemplare unüberwacht schalten und im Laufe der Jahrhunderte bis zum Erwachen der masoretischen Controle neue Fehler zu den alten häufen. Die Masora hat dabei nur die Schädigung registrirt. So kam es, dass nur sehr wenige Psalmen durchweg intact erhalten sind, viele dagegen so sehr von Fehlern wimmeln, dass sie völlig unverständlich geworden sind. Es sind im Voraufgehenden nur wenige Beispiele aus dem Psalter aufgeführt. Alle hermeneutischen Künste, welche seit dem Erwachen der hebräischen Studien durch die Reformation angewendet wurden, um die des Sinnes baren Verse zu erklären, haben bisher zu keinem irgendwie leidlichen Verständnisse verhelfen können. Man vergleiche alle bisher erschienenen Commentarien und Uebersetzungen der Psalmen, und man muss finden, dass sie nicht im Stande waren, die vielfachen Dunkelheiten im Psalter auch nur erträglich zu erklären, auch diejenigen Ausleger nicht, welche sich von dogmatischen Voraussetzungen, christliche Vorstellungsweisen in den Psalmen zu finden, ferngehalten und den Text rein philologisch behandelt haben.

Man überblicke nur die lange Reihe der dunkelsten Vertheile im Psalter. בר נשקו (Ps. 2); נסה עלינו אור פינך (4); לא יגרך רע (5); כל צורריו יפוח (9); האיב תמו חרבות לנצח (8); מפי עוללים ויונקים יסרת עו כרם זלות לבני und אשית בישע יפח לו (10); אשר לא ברע und בהם טובתי כל עליך לקדושים אשר בארץ (13); אשית עצות בנפשי (12); ועולתך (17); ממתים ירך ה' ממתים מחלד und דמינו כאריה (16); המה אכלו וישתחוו כל und מאתך תהלתי (20); אספר כל עצמותי; ferner

(30) ברצונך הנמדדתה להררי עו; (27) לך אמר לבי בקשו פני; (22) דשני ארץ נאם; (35) בחנפי לעני מעווג und קרעו ולא דמו; (32) במתג ורסן עדיו לבלם אדני und ישמו על עקב בשתם und אונים כרית לי; (36) פשע לרשע (42) כי אעבר בסך אדרם; (41) כל משכבו הפכת כחליו; (40) יחשב לי שיתו; (45) כל כבודה בת מלך פנימה; (44) אתה ידך גוים הורשת ותטעם וירדו בם ישרים und עון עקבי יסבני; (48) לבכם לחילה פסגו ארמנותיה ישי מות; (53) אלהים פור עצמות חך; (51) הן אמת הפצת בטחות; (49) לבקר; (58) ידרך הצו כמו יתמוללו und האמנם אלם צדק תדברון; (55) עלימו אל תבטחו בעשק ובגול אל; (59) דנה יביטון בפיהם חריבות בשפתותיהם; (64) יחפשו עולות חפש מחפש; (62) תהבלי Ueber Psalm 68 hat ein Exeget (Ed. Reuss) ein starkes Buch von 106 Seiten geschrieben, um die bisherige Auslegung *ad absurdum* zu führen: „ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft“. Er selbst war aber ebenso wenig im Stande, die vielfachen dunkeln Stellen in diesem Psalm zu erklären. Wie will man auch folgende Verstheile in diesem Psalm nach dem Texte erträglich erklären? סלו לרכב בערבות ביה שמו, ferner אלפי שאן, ferner מתרפס ברצי כסף und מאויבים מנה Undurchdringlich dunkel sind: לבא תמיד צוית und כמופת הייתי לרבים; (71) ימיקו וידברו ברע; (75) ויין חמר מלא מסך ויגר מזה; (74) יודע כמביא למעלה; (73) עשק ממרום נשאתי; (77) ואמר חלותי הוא; (76) כי חמת אדם תודך שארית חמת תחגר; (90) כלינו שנינו כמו הגה ימי שנותינו בהם שבעים שנה; (88) אמך אפונה; (116) ננדה נא לכל עמו; (110) בהררי קדש מרדם משחר לך טל ילדתך; ימוטו עליהם; (119) סנים השבת כל רשעי ארץ; (118) אסרו חג בעבתים אשר בנינו . . .; (141) אל יני ראשי כי עוד ותפלתי ברעותיהם; (140) נחלים; (144) בנותינו כוויית מחטבות תבנית היכל.

Ausser diesen Stellen, deren Unverständlichkeit in die Augen springt, giebt es noch eine sehr grosse Zahl Verstheile, die scheinbar erklärlich, bei tieferem Eingehen darauf aber unzuträglich sind. Andere minder knorrige Verse oder Verstheile, ja selbst scheinbar leicht verständliche Sätze, sagen dem Wortlaut nach Widersinniges aus, wie: „Ohren hast Du mir gegraben“, oder „Sie haben gegraben meine

Hände und Füße“, oder „Wie ein Löwe meine Hände etc.“, oder sie durchbrechen feste grammatische Regeln, kurz sündigen gegen die Logik oder die poetische Aesthetik.

Nur eine radicale Diorthose kann hierbei aushelfen. Man muss bei der Erklärung der Psalmen vom Zweifel ausgehen, und die Worte und Verse so lange für verdächtig halten, bis die Richtigkeit des Textes gegen jede Anfechtung feststeht.

Gerade für die Psalmen giebt es mehr Hilfsmittel zur Restitution eines gesicherten Textes als für die übrigen poetischen Bücher. Abgesehen von den alten Uebersetzungen, welche fast wie Handschriften zur Vergleichung dienen, bieten Parallelstellen¹⁾, deren es für die Psalmen viele giebt, und der rhythmische Bau der Verse sichere Corrective einerseits zur Erkenntniss der Schäden und andererseits zur Verhütung von unberechtigten Verbesserungen. Man muss sich nur klar machen, dass die Psalmendichter, welche doch ihre Verse mindestens einem Lesepublikum ausgesetzt haben, unmöglich poetische Producte veröffentlicht haben können, welche der formalen Grammatik, der Syntax und dem poetischen Geschmack geradezu spotten. Diese Voraussetzung führt zunächst auf die negative Text-Kritik, dass der betreffende Vers ursprünglich nicht so gelautet haben kann, und dann durch Vergleichung der Parallelstellen und der alten Versionen auf die positive, dass er anders gelautet haben muss.

Die Benutzung der alten Versionen ist aber nicht so einfach. Wenn sie zur Berichtigung des Textes dienen sollen, muss man die betreffende Uebersetzung zurück in's Hebräische übersetzen können. Man gewahrt öfter, dass der betreffende Vertent das Original missverstanden und Ueber-

1) Parallelen im Grossen in der ganzen Bibel sind gegenübergestellt in Kennicott, *vetus testamentum cum variis lectionibus*.

setzungsschnitzer gemacht hat. Aber aus den Fehlern selbst kann man den ursprünglichen Text herauserkennen. Der Text der Versionen selbst erfordert ebenfalls eine strenge Kritik.

X. Die alten Uebersetzungen des Psalters.

Da die alten Versionen ein höchst nützlichcs kritisches Hilfsmittel abgeben, so möge zum Schluss ein kurzer Ueberblick über dieselben und die Zeit ihrer Entstehung gegeben werden.

1) Die Septuagintal-Version.

Es ist bereits angegeben, dass wahrscheinlich nicht lange nach der vollendeten Psalmensammlung in Jerusalem eine griechische Uebersetzung derselben veranstaltet worden sein muss. Daher enthält diese mehr und andere Aufschriften als das Original (o. S. 85, 90). Das Buch Hiob ist wahrscheinlich unter R. Gamaliel, d. h. unter Agrippa I. (um 44) übersetzt worden (Monatschr. Jahrg. 1877, S. 83), möglich auch die Psalmen in ungefähr derselben Zeit. Der Codex, welchen der griechische Vertent benutzt hat, ist gewiss älter als die gegenwärtig recipirten Ausgaben der Psalmen (o. S. 100). Diese Uebersetzung, fälschlich die Siebzig (Septuaginta, LXX) genannt, ist daher bei der Textvergleichung in erster Reihe zu beachten. Denn wiewohl der Vertent sich öfter des Hebräischen unkundig erweist, daher den Sinn missverstanden hat, und ausserdem der griechische Text vielfach verdorben ist, so lässt er doch grösstentheils die richtige Lesart durchschimmern. Den Grundtext bildet die *editio romana* oder *Sixtina* von 1587 unter dem Papste Sixtus V. veranstaltet. Varianten zu diesem Texte bieten der Codex Alexandrinus (gesammelt von Tischendorf und heraus-

gegeben in der *editio Tischendorfiana* von 1850 und folgenden mit Berücksichtigung der nicht ganz zuverlässigen *editio complutensis* von 1514—17). Ausserdem sind noch andere Varianten angedeutet in Codex Sinaïticus ed. Tischendorf 1863 und in den Ausgaben von Origenes' Hexapla unter der Bezeichnung ἄλλος, womit eine an den Rand bemerkte Variante gemeint ist, wie in den chaldäischen Uebersetzungen Abweichungen durch תיא תרגום אחר notirt sind. Nur diese altgriechische Uebersetzung ist vollständig erhalten, von den anderen sind nur noch kurze Fragmente vorhanden.

2) Aquila's Version.

Aquila aus Pontus, in der hebräischen Literatur עקילם und אונקלים genannt, ein zum Judenthum übergegangener Proselyte, hat die ganze heilige Schrift um 100—132 nach der christlichen Zeitrechnung zweimal übersetzt und hat seine Uebersetzung zuerst den Gesetzeslehrern R. Elieser und R. Josua und später R. Akiba vorgelegt. Aus dieser Uebersetzung ist der Stand des von den jüdischen Autoritäten gewissermassen anerkannten Textes zu entnehmen. Dieser Text stimmte in vielen Stellen nicht mit dem recipirten überein. Leider besitzen wir davon nur Fragmente in dem Reste der Hexapla und im Alexandrinus zu Kng. und Kohelet.

3) Theodotions Version.

Dieser, welcher aus Ephesus stammte, war höchst wahrscheinlich ebenfalls ein Proselyte und hebräisch יונה genannt, der zwischen 180—192 von Neuem eine griechische Uebersetzung veranstaltete, weil ihn weder die altgriechische, noch Aquila's Uebersetzung befriedigten. Zu gewissenhaft, um unverständene Wörter zu übersetzen, gab er sie hebräisch wieder, z. B. φεγγωλ, פתגיל, פגול.

עֲזַרְיָהוּ Ἀζαζηλ und in Ps. 28, 2 דַּבֵּר דַּבְּרֵיךְ. Ein grosser Theil der griechischen Uebersetzung zu Daniel und ein Theil von Jeremia und Job gehören Theodotion an, das übrige ist nur bruchstücklich bekannt.

4) Symmachos' Version.

Symmachos, wahrscheinlich ein Judenchrist von den Ebioniten, welche im Christenthum die Beobachtung des Gesetzes für verbindlich hielten, hat etwas später als Theodotion, Ende des zweiten oder Anfangs des dritten Jahrhunderts ebenfalls zweimal die heilige Schrift übersetzt. Die Fragmente seiner Uebersetzung beweisen, dass er des Hebräischen viel kundiger war, als der altgriechische Uebersetzer des Psalters.

Es gab ehemals noch andere griechische Uebersetzungen, wenn auch nicht zur ganzen Bibel. Origenes fand zu seiner Zeit eine solche zu Nikopolis bei Actium in Macedonien und eine andere später in Jericho und noch eine dritte irgendwo. Die zuerst gefundene bezeichnete er als die Quinta (E.), die darauf folgende als Sexta (S.) und die letzte Septima (Z.). Von der Sexta sind am meisten fragmentarische Uebersetzungen zu den Psalmen erhalten, von der Septima überhaupt wenig. Die anonymen Vertenten der beiden ersten waren sicherlich Juden (das Wort Ἰησοῦς in der Sexta wird mit Recht als fremder Zusatz angesehen), da Christen und besonders Heidenchristen nicht die Kenntniss des Hebräischen besaßen, um aus dem Original zu übersetzen. Daher können die aus der Uebersetzung der Quinta und Sexta durchschimmernden variirenden Lesarten, als aus einer abweichenden Original-Handschrift stammend, angesehen werden.

Die nur fragmentarisch erhaltenen Uebersetzungen zu einzelnen Wörtern oder Vertheilen von Aquila bis zur Septima sind enthalten in Origenes' Hexapla, welche

dieser columnenweise zur Uebersetzung der sogenannten Septuaginta neben einander gestellt hat (nach 232 chr. Zeitr.). Die vollständigste und correcteste Sammlung der Fragmente der Hexapla-Versionen hat Frederik Field zusammengetragen unter dem Titel: *Origenis Hexaplorum quae supersunt . . . fragmenta in 4 voll.* (Oxford 1868—75), theils aus griechischen Quellen und theils aus der syrischen Uebersetzung der Hexapla (Syro-Hexapla). Sämmtliche ältere hexaplarische Collectionen und auch die früher vielfach benutzte von Monfaucon sind dadurch unbrauchbar geworden.

5) Die syrische Version.

Die syrische Version des Psalters (Peschito oder Peschitto, Peschitta), wahrscheinlich von einem Judenchristen stammend, bietet ebenfalls textkritisches Material. Denn der Vertent war des Hebräischen kundig und hat direct aus dem Original übertragen, allerdings auch öfter die griechische Uebersetzung dabei benutzt. Von den Aufschriften zu den Psalmen hat er nur die der Autoren und der historischen Veranlassung beibehalten. Aber diese Aufschriften weichen vielfach vom Originaltexte und auch von der griechischen Version ab (o. S. 90). Sie ist wohl in Edessa und frühestens im zweiten Jahrhundert entstanden; im vierten Jahrhundert, zur Zeit des Ephraim Syrus (374), hatte die syrische Version bereits kanonisches Ansehen.

6) Das Targum.

Die chaldäische Version des Psalters ist die jüngste und ist wohl im vierten Jahrhundert entstanden. Sie kennt schon den Bestand Konstantinopels, setzt aber noch den Fortbestand Roms als Hauptstadt der abendländischen Reichshälfte voraus. Zu Ps. 108: מאן אוביל יתי עד רומי רשיעא ומאן

דברני עד קושטנטינא דאדום. Sie ist demnach nach der Erbauung Konstantinopels (330), oder nach der von Constantius und Gallus ausgegangenen grausigen Judenverfolgung (nach 350) und vor der Decapitilisirung Roms (474), entstanden. Auch diese Uebersetzung zeigt nicht wenige Abweichungen vom hebräischen Texte (vgl. Monatschrift Jahrgang 1872, S. 403 fg.).

Psalm 1.

I. Inhalt. Ein Ermahnungs- oder Rüge-Psalm, gegen eine Volksklasse gerichtet, welche das Gesetz der Thora verachtet und in Conventikeln über die Väterweise, wie über etwas Veraltetes gespöttelt hat. Dieser Klasse gegenüber stand eine ganz besonders fromme, d. h. das Altüberkommene verehrende Partei, die an dem „Gesetze“ hing. Diese beiden Klassen werden einander entgegengestellt, für die Erstere wird Untergang und für die Andere Glück verheissen.

II. Poetische Form. Synonymer Parallelismus, nicht regelmässig durchgeführt. Anfangs dreigliedrig, im Verlaufe zweigliedrig. Der antithetische Parallelismus (V. 3—4) mehr prosaisch gestaltet, die Sprache überhaupt prosaisch.

III. Abfassungszeit. Inhalt und Form weisen auf die nachexilische Zeit, und zwar auf den Beginn der Reibungen zwischen den Gesetzestreuen und der hellenistischen, das Gesetz verachtenden Partei, worüber die Sprüche des Josua Sirach ebenfalls klagen und dagegen polemisieren (o. S. 43). Damals vertieften sich die Altfrommen um so mehr in das „Gesetz“, je mehr ihm die Hellenisten — hier wie in dem 1. Makkabäerbuche **רשעים** und **הטאים** — ἀσεβεις, ἄνομοι genannt — den Rücken kehrten. In dieser Zeit

galt die Beschäftigung mit dem Gesetze als eine besondere Tugend (vgl. Ps. 119). Was in Deuteronomium 17, 19 nur als Vorschrift für den König und Josua 1, 8 für den Heerführer empfohlen wird, über das Gesetz Tag und Nacht zu sinnen, gilt in unserem Psalm als eine allgemeine Pflicht für Jedermann. Der Psalm kann daher um 200 vorchr. Z. verfasst sein, im Beginne der Wirren zwischen den gewissenlosen hellenistisch gesinnten Tobiaden und den Nationalgesinnten.

IV. Text ist wegen der Einfachheit des Styles bis auf Kleinigkeiten correct.

- | | |
|---|--|
| <p>א אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לא הלך
 בְּעֵצַת רְשָׁעִים וּבְדַרְךְ חַטָּאִים
 לא עָמַד וּבְמוֹשָׁב לְצִים לא
 יֵשֵׁב:</p> <p>ב כִּי אִם-בְּתוֹרַת יְהוָה חָפְצוֹ
 וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלֵל:</p> <p>ג וְהָיָה כְּעֵץ שְׂתוּל עַל-פְּלִיגְיָמִים
 אֲשֶׁר פְּרִיָו יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעֵלְהוּ
 לא יבֹוֹל וְכֹל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יִצְלַח:</p> <p>ד לאֲכֹן הַרְשָׁעִים כִּי אִם-כְּמֹן
 אֲשֶׁר-תִּדְפְּנוּ רוּחַ:</p> <p>ה עַל-כֵּן וְלא יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט
 חַטָּאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים:</p> <p>ו כִּי-יִרְעֶה יְהוָה דֶּרֶךְ צְדִיקִים וְדַרְךְ
 רְשָׁעִים תֵּאבֵד:</p> | <p>1. Glückselig der Mann, der nach dem Rath der Frevler nicht gewandelt, der auf dem Wege der Sünder nicht stehen geblieben, der nicht gegessen im Kreise der Spötter,</p> <p>2. Sondern an Gottes Lehre ist seine Lust, und in seinem Gesetze sinnt er Tag und Nacht.</p> <p>3. Ein solcher wird wie ein Baum sein, an Wasserbächen eingepflanzt, der seine Früchte zur Zeit giebt, und dess Blatt nicht welket — und alles, was er thut, gelingt.</p> <p>4. Nicht so die Frevler, sondern wie die Spreu, die ein Wind verwehet.</p> <p>5. Darum werden die Frevler nicht bestehen beim Strafgericht, und die Sünder in der Gemeinde der Frommen;</p> <p>6. Denn Gott beachtet der Gerechten Weg, aber der Frevler geht in der Irre unter.</p> |
|---|--|

Ueber die Stellung dieses Psalms an die Spitze des Psalters o. S. 96. — V. 2. ובתורתו . . . בתורת ה' klingt gar zu tautologisch, was selbst in der Prosa vermieden wird. Daher wohl *leg.* ובתורתו. Das Wort תורה von Hiphil עור im Sinne von „warnen“ und „belehren“ wird ebenso wie das davon abgeleitete עדות und Plural

עֲרֹה synonym mit תּוֹרָה gebraucht: „Warnung, Verbot, Gesetz“. — V. 3 ist aus Jeremias 17, 8 entlehnt und theilweise geändert. — V. 4 יִדַע ה' „beachten, darauf aufmerksam sein“, „animadvertere“. — דְּרֵךְ הַאֲבֵר — recht passend und hart, vielleicht *leg. תְּאֵבֵרִם*.

Psalm 2.

I. Inhalt. Warnung an unterworfenen Völkerschaften und Fürsten, sich nicht gegen den von Gott eingesetzten, von ihm beschützten und bei ihm beliebten König aufzulehnen und sich nicht der Zucht und Verehrung Gottes zu entziehen. Es ist ein Lehrpsalm, aber zugleich ein Königpsalm. Ein gottesfürchtiger König kann ihn nur gedichtet haben.

II. Poetische Form. Strophenabtheilung nur schwach angedeutet, allenfalls I. Vs. 1—6, II. V. 7—9, III. V. 10—12. Der Parallelismus nicht durchgeführt, Sprache edel.

III. Abfassungszeit nur unter und von dem König Hiskija denkbar, als einem bei Gott ganz besonders beliebten König (vgl. o. S. 29, 40). An David ist nicht zu denken, da der Bestand des Tempels vorausgesetzt wird (V. 6). Unter den Völkern, die sich der Botmässigkeit des Königs zu entziehen gedachten, können Philister verstanden werden, welche Hiskija unterworfen hatte (Könige II., 18, 8), wohl auch Moabiter (nach Jesaja 16, 1—5), welche zu einer Zeit einen jüdischen Statthalter gehabt haben müssen, dessen Nachkommen die Familie בני פהת מואב bildeten (Esra-Nehemia).

IV. Text ist bis auf einige Dunkelheiten correct.

- | | |
|--|--|
| <p>א לָמָּה רִנְּשׁוּ גּוֹיִם וְלֵאמֹים יְהוָה
רִיק:</p> <p>ב יתְנַצְּבוּ מַלְכֵי-אֶרֶץ וְרוֹזְנֵי
נֹסְדֵי-יָחַד עַל-יְהוָה וְעַל-מְשִׁיחוֹ:</p> | <p>1. Warum tummeln sich die Völker und Nationen ersinnen Eitles?</p> <p>2. Berathen sich Könige der Erde, und Fürsten verabreden sich mit-sammen wider Gott und Seinen Gesalbten?</p> |
|--|--|

- ג ננתקה את־מוֹסְרוֹתֵינוּ וְנִשְׁלִיכָהּ
מִמֶּנּוּ עֲבִיתֵנוּ:
ד וישב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק אֶדְנִי וְלֵעֵנִי
לְמוֹ:
ה אִו יִדְבֵר אֵלַימוּ בָאֵפוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ
יִבְהַלְמוּ.
ו וְאֵנִי נִסְכַּתִּי מִלְכֵי עַלְצִיּוֹן הַר־
קֹדֶשׁ:
ז אִסְפְּרָה אֶל־חֹק יְהוָה אָמַר אֱלֹהֵי
בְנֵי אֲתָה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתְךָ:
ח שָׂאל מִמֶּנּוּ וְאֵתְנָה גוֹיִם נְחֻלְתֶּךָ
וְאֶחְזֶתְךָ אֶפְסֵי־אָרֶץ:
ט תִּרְעַם בְּשִׁבְטֵי בְרוֹל כִּכְלֵי יוֹצֵר
תִּנְפְּצֵם:
י וְעַתָּה מַלְכִים הִשְׁבִּילוּ הַיָּסְרוּ
שִׁפְטֵי אָרֶץ:
יא עֲבָדוּ אֶת־יְהוָה בִּירְאָה וְגִילֹ
בְרַעְדָה:
יב נִשְׁקִיבֵר פְּדֹאֲנֶךָ וְתֹאכְדוּ
דָרְךָ כִּי־יִבְעַר בְּמַעַט אֵפוֹ אֲשֶׁר־י
בְּלַחֲוֵסֵי כּוֹ:
3. „Zerreissen wir ihre Fesseln und werfen von uns ihre Bande!“
4. Der im Himmel Thronende lacht, der Herr spottet ihrer.
5. Einst sprach er in seinem Grimme und mit seiner Zornesgluth erschreckte er sie:
6. „Ich, ich habe meinen König eingesetzt auf Zion, meinen heiligen Berg.“
7. Erzählen will ich euch des Herrn Bestimmung, Gott sprach zu mir: „Mein Sohn bist Du, ich habe Dich heute geboren.“
8. „Verlang's von mir, und geben will ich Völker zu Deinem Erbe und zu Deinem Besitzthum die Erdengrenzen,
9. „Zerschellen wirst Du sie mit der Eisenruthe, wie Töpfergeräth sie zerschlagen.“
10. Und nun, ihr Könige, bedenk't's, lasset euch warnen, Erdenrichter!
11. Verehret den Herrn in Furcht und zittert in Schrecken!
12. Haltet an der Warnung fest, dass Er nicht zürne, und ihr des Weges verfehlet, wenn ein wenig (?) sein Zorn entbrennt.— Glückselig die in Ihm Schutz suchen.

Der mit V. 1 beginnende Gedankengang hat erst mit V. 4 seinen Abschluss: „Wozu die Auflehnung der Völker — da doch Gott ihrer spottet“ — *ריק* ist gewiss Adverb, wie Aquila es wiedergiebt *κενός*. Darum kann *יהני* nicht richtig sein, mag man es als „aussinnen“ oder „aussprechen“ nehmen; es wäre zu schwach gegen das voraufgehende Verbum *רנשו*; *leg.* „unruhig sein, brummen“. Auch Jesaia 31, 4 *יהמי* „unruhig sein, brummen“ muss in *יהמה* emendirt werden, wie das. 59, 11 *כרבים* (Wechsel von *ג* und *מ*, o. S. 131), denn das Girren der Taube und das Brummen und Brüllen des Löwen können unmöglich durch dasselbe Verbum *הנה* ausgedrückt sein. —

V. 2, **יִתְצַבּוּ** würde angeben, dass die Völker bereits einen Aufstand zum Abfall gemacht hätten, während das folgende Verbum und auch der Schluss des Psalms darauf hinweisen, dass sie erst im Stadium der Berathung waren. Daher *leg.* **יִתְעַצּוּ**. Das Verbum **יָסַר** kann nimmer „berathen“ bedeuten, vielmehr *leg.* **נִסְדּוּ** statt **נִסְרוּ**, graphischer Wechsel von **ס** und **ט** (o. S. 134). Die Völker halten „Verabredung“ oder „Zusammenkunft“. — V. 3. Es ist dazu zu ergänzen **לְאָמַר** oder **אָמַר**, öfter elliptisch bei Referaten (o. S. 138). — V. 4. **אָז** mit dem Imperf. oder Fut. bezeichnet die Vergangenheit. Trotz dieser bekannten Regel übersetzen die Ausleger hier das Verbum irrthümlich futurisch. — V. 6. **נִסְכְּתִי** ist durchaus nicht so schwierig, wie die Ausleger es sich gemacht haben. **נָסַךְ** kann hier bedeuten „giessen“, elliptisch, **שָׁמַן**, also „salben“, wie ja auch gesagt wird **יִצַק . . . שָׁמֶן**, „Oel giessen“ (Levit. 21, 10) statt „salben“. Davon wohl auch **נָסַךְ** = **נָסִיכִים**, „Gesalbte, Fürsten“. — V. 7a. ist nach dem gegebenen Texte unerklärlich und muss emendirt werden: **אֲסַפְרָה אֵלֵיכֶם חֵק ה', ה' אָמַר אֵלַי** und zwar **חֵק** im Sinne von „Festgesetztem, Bestimmung, unveränderlich“ wie Ps. 81, 5; 105, 10. — b. **בְּנֵי אִתְּךָ . . . יִלְדֶיךָ** wie Jeremia 2, 27 **וְלֹאבָן אֶת יִלְדֹתַי**, „bist meine Mutter“, also hier: „ich bin dir Mutter“ oder „ich liebe dich, wie eine Mutter“. Den Inhalt dieses und der folgenden Verse habe Gott zu dem König früher (**אָז**) gesprochen, zur Zeit als er ihn eingesetzt hat. Es bezieht sich wohl auf Prophezeiungen, welche Propheten für den König verkündet hatten. Die Verse Zacharia 9, 9—10 beziehen sich entschieden auf Hiskija, und ihm verkündete dieser Prophet: er werde herrschen von Meer zu Meer und vom Euphrat bis an die Grenzen der Erde (**עַד אַפְסֵי אֶרֶץ**). Darauf spielt unser Psalm an (V. 8) **וְיִאחַזְתְּךָ אַפְסֵי אֶרֶץ**; vergl. Ps. 72. — V. 11. Statt **וְיִלְדֶיךָ**, das gar keinen Sinn giebt, *leg.* **וְיִלְדֶיךָ** (so auch Ewald). — V. 12 **נִשְׁקֶי בָר** ist unerklärbar. LXX und Targum geben die

richtige Lesart an: $\delta\rho\acute{\alpha}\xi\alpha\sigma\theta\epsilon\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\lambda\alpha\varsigma$, קבילו אולפנא, d. h. החויקו במוסר (vgl. Spr. 4, 13). Die Corruptel ist entstanden, dass das ה von החויקו durch das voraufgehende ה in ברטרה absorbiert wurde. Aus ה entstand ו (derselbe graphische Wechsel Samuel II. 11, 25 וְחֹקְרוּ statt וַתַּצֵּה Pesch. וְחֹתִיבָה), ferner entstand aus ו der Buchstabe ש (Verwechslung von ו und ש o. S. 124). So wurde aus ה החויקו ו החויקו. Vom Worte במוסר sind die drei Mittelconsonanten ausgefallen, daraus wurde בר. LXX und Targum hatten noch die ursprüngliche Lesart vor sich, dagegen Pesch. hat schon die christliche Auslegung ברא „Sohn“. (Dyserinck's Emend. וְחֹתִיבָה ist unannehmbar, weil נשק niemals „huldigen“ bedeutet, und die genannten beiden Versionen einen anderen Text voraussetzen.)

Psalm 3.

I. Inhalt. Gebet eines von vielen Feinden Bedrängten um göttlichen Beistand. Der Sänger gehörte wohl zu den Anawiten (o. S. 20 fg.) und hat wegen seiner Anhänglichkeit an den Gott Israels Verfolgungen erlitten. Seine Feinde sind zugleich Frevler im Allgemeinen, d. h. Abtrünnige von Gott.

II. Poetische Form. Strophenbau nicht merklich, obwohl in der Mitte zweimal סלה vorkommt, das scheinbar einen Einschnitt andeutet. Auch der Parallelismus ist vernachlässigt.

III. Abfassungszeit unbestimmbar, doch gewiss nicht von David (nach der Aufschrift), da der Bestand des Tempels vorausgesetzt wird (V. 5 vgl. o. S. 40). Jedenfalls ist dieser Psalm vorexilisch.

IV. Text ziemlich gut erhalten bis auf wenige Stellen.

<p>א מִזְמוֹר לְדָוִד בְּכַרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבֻשָׁלוֹם בְּנוֹ: ב יְהוָה מִהֲרַבּוּ צָרֵי רַבִּים קָמִים עָלַי:</p>	<p>1. Psalm Davids. Als er vor seinem Sohn Absalon entfloh. 2. Herr, wie zahlreich sind meine Feinde, wie viele stehen gegen mich auf!</p>
---	--

- ג רבים אמרים לנפשי אין ישועתה
לו באלהים סלה:
- ד ואתה יהוה מן בעדי כבודי
וימרים ראשי:
- ה קולי אליהוה אקרא ויעני מהר
קדשו סלה:
- ו אני שכבתי ואישנה הקיצותי
כי יהוה יסמכני:
- ז לא אירא מרמכות עם אשר
סביב שתי עלי:
- ח קומה יהוה | הושיעני אלחי
בידהבית את כל איבי לחי שני
רשעים שברתי:
- ט ליהוה תישועה על עמך ברכתך
סלה:
3. Viele sprechen zu mir selbst, keine Hilfe ist mir in Gott. (Selah).
4. Und Du, Herr, bist Schild zu meinem Schutze, meine Ehre und Horn meines Heils.
5. Riefe ich mit meiner Stimme zum Herrn, Er würde mich von seinem heiligen Berge erhören. (Selah.)
6. Legte ich mich nieder und schlief, ich würde erwachen, denn der Herr würde mich schützen.
7. Nicht fürchten würde ich Myriaden Volks, die sich rings wider mich zusammenthäten. —
8. Auf, o Herr, stehe mir bei, mein Gott! denn schlägest Du allen meinen Feinden in's Gesicht, Du zerschmettertest der Frevler Zähne.
9. Des Herrn ist die Hilfe, auf Dein Volk Dein Segen. (Selah.)

V. 3. רבים לנפשי bedeutet: „zu mir selbst“. — Statt לו *leg.* לי; לו Pesch. hat dafür לכי, d. h. לך (o. S. 129), was viel besser passt. — מן בעדי, ein Schild hinter mir (was כשר im Allgemeinen bedeutet, Frankel-Graetz, Mtschr. Jahrg. 1879, S. 49 fg.) „zu meinem Schutze“. — מרים ראשי ist ohne Analogie und giebt keinen fassbaren Sinn, vielleicht *leg.* וקרן ישעי wie Ps. 18, 3. — V. 5. קולי ist accusativus respectivus „mit meiner Stimme“. Die Imperfect-Form in a. אקרא muss wie das correspondirende Verbum in b. dieselbe Zeit ausdrücken, also ויעני. Der Psalm stellt seine Zuversicht der Behauptung der Feinde entgegen, er habe wohl Hoffnung auf Gottes Beistand; wenn er Gott anrufen werde, werde dieser ihn gewiss erhören. — V. 6 ist, wenn als Erfahrung ausgesprochen, nichtssagend. Der Psalmist habe sich hingelegt, sei eingeschlafen und wieder erwacht! Dazu bedarf es des göttlichen Schutzes nicht. Da aber V. 7 unmöglich im kate-

gorischen Sinne gesagt sein kann, wogegen schon die Hyperbel „Myriaden Volkes“ spricht, so können diese beiden correspondirenden Verse nur hypothetisch sein. Seinen Gegnern gegenüber, welche ihm jede Hilfe von Gott absprechen, behauptet der Psalmist, dass er im Gegentheil jeden Augenblick des göttlichen Schutzes gewärtig sein könne, wenn er ihn anflehen würde, und er würde sich daher nicht fürchten, von Myriaden Feinden umgeben, sich ruhig hinzulegen, in der Zuversicht, dass er ungeschädigt aufstehen würde. Vgl. Ps. 27, 3. Der hypothetische Sinn ist durch den Wechsel der Tempora angedeutet. Uebrigens ist יִמְכֹּנִי in V. 7 nicht ganz correct. Zum Erwachen braucht man keine Unterstützung, *leg.* יִשְׁכְּבֵנִי oder יִסְכְּבֵנִי. — Zu שְׂתִּי ist elliptisch zu ergänzen מִחַיָּה wie Jes. 22, 7. — V. 8b—c muss ebenfalls hypothetisch sein. Denn wenn es bereits Factum wäre, dass Gott des Psalmisten Feinde geschlagen hätte, dann braucht dieser nicht in a. um Hilfe zu flehen: קִיְמוּהָּ ה'. Der Sinn kann nur sein: schläge Gott die Feinde nur auf die Wange, nicht allzu heftig, so würden die Folgen doch bedeutend sein: ihre Beisszähne würden zermalmt sein. Prosaisch wird gesagt הִבֵּה עַל לִדְוֵי, poetisch auch mit dem Accusativ. Auch Hiob 16, 10. — V. 9. Unter עַמְךָ kann der Kreis der Dulder (עֲנוּיִים) gemeint sein (vgl. o. S. 26).

Psalm 4.

I. Inhalt nicht recht durchsichtig. Zwei Gedankenreihen ziehen sich durch. Der eine, dass der Psalmist, der um Erhör in einer Nothlage fleht, die Gewissheit hat, dieses im Vertrauen auf Gott zu finden, und der andere spricht einen Tadel gegen Frevler aus, welche an Gott verzweifeln, sich Täuschungen hingeben (auf Götzen vertrauen). Eine Verbindung zwischen diesen Gedankenreihen ist schwer zu

ermitteln. Der Psalm scheint lückenhaft zu sein; denn V. 7 passt nicht zu V. 8, und dieser wiederum hat keinen Zusammenhang mit V. 9.

II. Poetische Form. Strophenabtheilung nicht merklich. Parallelismus nicht durchgeführt.

III. Abfassungszeit unbestimmbar, doch wohl vor-exilisch, als noch Götzencultus im Schwange war. Es ist möglich, dass Psalm 3 und 4 einem und demselben Autor angehören; dafür spräche die Aehnlichkeit 3, 3 und 4, 7 רבים אמרים, 3, 6 mit 4, 9. Der Psalmist scheint ein Mann von Bedeutung gewesen zu sein.

IV. Text nicht ganz correct und zum Schluss scheint er lückenhaft.

<p>א לְמַנְצֵחַ בְּנִינֹת מִזְמוֹר לְדָוִד: ב בְּקִרְאִי עֲנֵנִי אֱלֹהֵי צַדִּיק בְּצַר הַחֲבֹתָ לִי חַנּוּן וְשָׁמַע תְּפִלָּתִי: ג בְּנֵי־אִישׁ עַד־מָה כְּבוֹדִי לְבַלְמָה ד תֵּאֱהָבִין רִיק תִּבְקָשׁוּ כֹּזֵב סֵלָה: ה וְדַעַן בִּיהַפְלָא יְהוָה חֲסִיד לֹ יְהוָה יִשְׁמַע בְּקִרְאֵי אֱלֹוֵי: ו רָגְזוּ וְאַל־תִּחַמְטְאוּ אִמְרוּ בְּלִבְבְּכֶם עַל־מִשְׁכַּבְּכֶם וְדַמּוּ סֵלָה: ז וְכַחוּ וְכַחֲרִצְדֶּךָ וְכַמְחוּ אֶל־ יְהוָה: ח רַבִּים אָמְרוּ מִי־רָאִנוּ טוֹב נִסְהַעֲלֵנוּ אֹר פְּנֵיךָ יְהוָה: ט גַּתָּה שְׂמֵחָה כְּלָמֵי מַעַת דְּגַנָּם וְתִירוֹשָׁם רַבּוּ: י בְּשָׁלוֹם יַחַדוּ אֲשַׁכְּבָה וְאִישׁ כִּי־אַתָּה יְהוָה לְבַדְּךָ לְכַמְּחָה תוֹשִׁיבֵנִי:</p>	<p>1. Für den Chorführer zum Zitherschlagen. Psalm Davids. 2. Auf mein Rufen erhöre mich, gerechter Gott, die Enge erweitere mir, sei mir gnädig und erhöre mein Gebet. 3. Ihr Söhne der Geschlechter, wie lange noch? Herzenshärtige, warum liebt ihr Leeres, suchet Täuschung? (Selah.) 4. So wisset doch, dass der Herr mir Seine Huld beschieden hat, dass der Herr hört, wenn ich ihn anrufe. 5. Zittert und sündigt nicht, fürchtet in eurem Herzen, auf eurem Lager und schweiget still. (Selah.) 6. Opfert Opfer der Frömmigkeit und vertrauet auf den Herrn! 7. Viele sprechen: „Wer liesse uns Glück erblicken? verhüllt hat uns Seinen Lichtblick der Herr.“ — 8. . . . Du hast Freude in ihr Herz gegeben, zur Zeit als ihr Korn, Wein und Oel sich mehrten — 9. In Frieden und Ruhe würde ich mich niederlegen und schlafen; denn Du allein, Herr, lässtest mich in Sicherheit liegen.</p>
---	---

V. 2. *אלהי צדק* giebt keinen Sinn; *leg.* *אלהי צדק* wie 17, 1 und wie *אלהי משפט*. — Das Perf. *הרחבה* stört den Gedankengang; *leg.* *הרחיבה*, Praecativ. (*ח* und *ה* öfter wechselt, o. S. 132). — V. 3. Der Tadel, dass die Gegner die Ehre des Psalmisten schänden in a. und Täuschung lieben in b., ist ohne logische Verbindung. LXX haben aber eine correctere Lesart von a. erhalten: *ἕως πότε βαρυσάρδιοι, ἕνα τί*, d. h. *עד מה כבדי לב למה תאהבו*. Der Psalmist nennt Diejenigen, gegen welche der Tadel gerichtet ist, „Herzenshärtige“. Diese lieben *ריק*, Leeres, Wesenloses und *כוב* Götzenthum (oben S. 41). Sie haben kein Vertrauen auf Jehovah. Darum ermahnt sie der Psalmist V. 6b *ובטחו אל ה'*. Weil sie Truggötzen nachgehen, hassen sie den Psalmisten als eifrigen Anhänger des Jehovah-Cultus. — V. 4 *לו חסד . . הפלה* erinnert auffallend an die Parall. Ps. 31, 22 *הפליא חסדו לי*. So muss auch hier der Text emendirt werden *לי חסדו*, wofür auch in b. *בקראי* spricht. — *ואמרו* giebt keinen Sinn. Was sollen diese Herzenshärtigen sprechen? Vielleicht *leg.* *יראו*, „Fürchtet“. — *ורמו*, schweigend verharren, abwarten, wie Sam. I., 14, 9. Vgl. zu *על משכבתם* Hosea 7, 14 *על דגן ותירוש יתגוררו (יתגודרו)*. Der Sinn: „fürchtet den Herrn, wenn ihr über Mangel klagt auf eurem Lager und schweiget, lasst ab von Klage.“ Dazu als Ergänzung V. 6: „Bringt Opfer der Gerechtigkeit, mit guter Gesinnung, und vertraut auf Jehovah, dass er bessere Zeiten herbeiführen werde.“ — V. 7. *רבים* bedeutet vielleicht hier „Grosse, Vornehme“, nämlich identisch mit *בני איש רב*, wie *רב* im Singular die Bedeutung „ältester, vornehmster“ hat. *רב שבחים*, *רב מנ*, *רב חתבל*, ebenso der Plural *רבי המלך*; Esther 4, 3: *שק ואפר*; für die „Vornehmen“ vgl. Hiob 11, 19; 32, 9. — *נסה . . אור פניך*. Die Form *נסה* ist eine Unform. Pesch. hat *נהורא דפרסופה*, also *אור פניו* (Wechsel von *ו* und *ך* o. S. 129) und *ה'* zieht sie zum folgenden Vers. Diese Lesart führt

darauf, dass statt נסה *leg.* בקָה, also eine Fortsetzung der Klage der Vornehmen כָּהַ עֲלֵינוּ אִוֵּר פְּנֵי אִוֵּר vgl. Threni 3, 44. Nun sollte man die Widerlegung dieser verzweifelten Anschauung erwarten, sie scheint aber durch eine Lücke im Texte zu fehlen. — Der V. 8 hat keinen Zusammenhang mit dem früheren, sondern scheint eine andere Widerlegung zu enthalten gegen einen Vorwurf für den Psalmisten, als wenn ihm die Nothlage, worüber sich Hochgestellte beklagen, (V. 7) erwünscht wäre. Darauf die Entgegnung הִי נִתְּתָה שְׂמֵחָה „Du hast Freude in's Herz gegeben zur Zeit als“ — מֵעַתָּה kann nämlich durchaus nicht einen Comparativ bedeuten, vielmehr *leg.* בְּלִבְכֶם עַתָּה (מ) dittograph.), „ihr Getreide und Wein zahlreich war“, d. h. zur Zeit, als sie noch Fülle hatten und sich nicht über Mangel (wie gegenwärtig) zu beklagen hatten. LXX haben noch ἐλάττωσ und ebenso Pesch. וְדַמְשַׁחְתֶּהוּ. — Auch zwischen diesem und V. 9 fehlt der Zusammenhang. יָדָדִי kann übrigens nicht ein Flickwort sein, da es stets nur von zweien oder mehreren gebraucht wird, die in das Verhältniss der Gleichheit gesetzt werden. Vielleicht zu lesen וְיִתְּנָהּ, in Freude. — Auch לְבַדֵּךְ ist nicht correct, denn es bedeutet nur „isolirt, von anderen getrennt“; *leg.* לְבַדֵּךְ. — תִּשְׁכַּיְבֵנִי passt nicht, *leg.* תִּשְׁכַּיְבֵנִי.

Psalm 5.

I. Inhalt. Es ist nicht nur ein Klagepsalm wegen Verfolgung, sondern ein Bittpsalm, und die Bitte des Psalmisten ist dahin gerichtet, dass er wieder im Tempel weilen könnte, von dem er durch die Schlechtigkeit der Uebelthäter, derer, die sich gegen Gott empört haben (V. 11), ferngehalten wird. Dieser Psalm hat daher viel Aehnlichkeit mit Ps. 42, 43 und 84, die denselben Inhalt haben, dass der Psalmist vom Tempelbesuche ausgeschlossen ist: אִישׁ מֵאִישׁ מֵרֵמָה וְעוֹלָה (V. 7) wie (8) אִבּוֹא בֵּיתְךָ (43, 1);

(9) נחני . . הישר לפני הרכב; ואבואה אל מובה אלהים (43, 4); gleich (43, 3). — Die Uebelthäter, welche den Psalmisten vom Besuche des Tempels fernhalten, sind nicht bloß Sünder gegen Gott, sondern auch Gewaltmänner, Verbrecher. Der Psalmist fühlt sich durch diese nicht allein getroffen, sondern hat auch Leidensgenossen (V. 12): es sind die חוסי בה' und ארבי שמו, mit einem Worte, Gott ergebene Anawiten (o. S. 21). Der Psalmist war demnach gewiss ein Levite, welcher sich zur Zeit am Tempel-Cultus nicht betheiligen durfte.

II. Poetische Form. Ziemlich gut durchgeführter Parallelismus.

III. Abfassungszeit, wahrscheinlich vorexilisch, vermuthlich während der Regierung des Königs Manasse und der polytheistischen Reaction, wodurch Leviten, die an dem monotheistischen Cultus festhielten, verfolgt wurden (o. S. 30).

IV. Text ziemlich gut erhalten.

- | | |
|---|---|
| <p>א לְמַנְצַח אֶל־הַנְּחִילוֹת מְזֻמֹּר
לְדָוִד:
ב אֲמַרְי הָאֵימָה יְהוָה בִּנְהָה הַגִּינִי:
ג הַקְּשִׁיבָה לְקוֹל שׁוֹעֵי מַלְכִי
וְאֵלֹהֵי בֵר־אֱלֹהֵי אֶתְפַּלֵּל:
ד יְהוָה בְּקֶר הַשָּׁמַיִם קוֹלִי בְּקֶר
אֲשַׁרְדֹּדֶךָ וְאֶצְפָּה:
ה כִּי לֹא אֵל חָפֵץ רָשָׁע אֶתָּה
לֹא יִגְדֶּךָ רַע:
ו לֹא־יִתְנַצְּבוּ הוֹלְלִים לְנֶגַד עֵינֶיךָ
שָׂנְאָתָּ כָּל־פְּעֻלֵי אָוֶן:
ז הַצַּבֵּר דְּבָרַי כֹּזֵב אִישׁ־דָּמִים
וּמְרֵמָה יִתְעַב יְהוָה:</p> | <p>1. Für den Chorführer zur Nechilat-Nabla.
(?) Psalm Davids.
2. Meine Worte vernimm, o Herr,
beachte meine Klage,
3. Lausche auf meines Flehens
Stimme, mein König und mein
Gott, denn zu Dir bete ich.
4. Herr, des Morgens erhöre meine
Stimme, des Morgens, wenn ich
mich zu Dir richte und harre.
5. Denn Du bist nicht ein Gott,
der an Frevel Wohlgefallen
hat, das Böse gesellt sich Dir
nicht zu. (?)
6. Nicht dürfen sich Uebermüthige
vor Deinem Auge aufrichten,
Du hassest alle Uebelthäter.
7. Du verwirfst die Trugredenden,
die Mannschaft der Schuld und
des Trugbildes verabscheut der
Herr.</p> |
|---|---|

ח ואני ברב חסדך אבוא ביתך
אשתחוה אל־היכל־קדשך
בזאתך:

ט יהוה | גחני בצדקתך למען
שוררי הושר | לפני הרבך:

י כי אין כפיהו נכונה קרבם חיות
קבר־פרוח גרנם לשונם
יהליון:

יא האשימם | אלהים יפלו
ממעוזותיהם ברב פשעיהם
הדיחמו בירמרו כך:

יב וישמחו כל־חוסים כך לעולם
ירננו ותסד עלימו ויעלצו כך
אהבי שמך:

יג כי־אתה תברך צדיק | יהוה
בצנה רצון תעטרנו:

(1) הישר קרי.

8. Ich aber nach Deiner Gnadenfülle will eingehen in Dein Haus, will mich in Deinem heiligen Tempel niederwerfen zu Deiner Verehrung.

9. Herr, leite mich mit Deiner Gerechtigkeit, wider meine Gegner ebne mir Deinen Wegs

10. Denn in ihrem Munde ist nicht. Wahres, ihr Inneres Unheil, ein offenes Grab ihr Mund, mit ihrer Zunge gleissen sie.

11. Verdamme sie, Gott, mögen ihre Rathschläge sie verderben (?), in der Fülle ihrer Sünden verstosse sie, denn sie haben sich wider Dich empört.

12. Dann werden sich alle Deinen Schutz Suchenden freuen, werden für immer jubeln, wenn Du sie beschützezt, werden in Dir jauchzen, so Deinen Namen lieben,

13. Dass Du den Gerechten segnest, Herr, wie mit einem Panzer umgiebst Du ihn mit Milde.

Vers 1. Ueber נחילות Seite 86. — Vers 2. הגני nur noch Psalm 39, 4, wo vielleicht *leg. בני* (vergl. daselbst), vielleicht Reduplication von הגי „girren, klagen“ = ינה, also הגני Klage. — Vers 3. מלכי kommt nur in wenigen Psalmen vor und hebt den Gedanken hervor, dass Gott allein von dem Psalmisten als König anerkannt wird, mit Ausschluss eines irdischen Königs. Der Schluss: כי אלך אתפלל betont diesen Gedankengang noch mehr und schliesst andere Wesen aus. — V. 4. אשרך bezieht sich auf קולי im Sinne von תפלה, wie man sagt ערך מלן (Hiob 32, 15) Worte an einander reihen, auch משפט, ערך משפט, Rechtsgründe reihen. — V. 5. יגד kann nicht correct sein, da, wenn von נור abgeleitet, dieses intransitiv ist und ausserdem nur zufällig und zeitweilig weilen bedeutet. Es muss daher ein transitives Verbum substituirt werden, vielleicht הבר,

etwa **הכבד**, wie Ps. 94, 20. — V. 6. **לצים** = **הוללים**, Ausgelassene, Spötter, Uebermüthige. — V. 7. **האבד** ist zu stark, das erst V. 11 erlebt wird. Es muss ein anderes Verbum substituirt werden, das dem **יתעב** in b. entspricht, da hier nur angegeben wird, dass Gott solche Personen und Klassen verabscheut. Vielleicht *leg.* **תנבל**, du verwirfst. **איש דמים ומרמה**, bedeutet Plural, wie Ps. 140, 2—3: **מאיש חמסים תצרני אשר חשבו וני**. Uebrigens ist **דמים** nicht bloß Blutschuld, sonst würde hier und an anderer Stelle die Abschwächung des Gedankenganges auffallen; es bedeutet vielmehr „Schuld und Frevel“ überhaupt, wie Hupfeld überzeugend nachgewiesen I. 188. — V. 8. **אשתחה אל** **היכל**, ebenso Ps. 138, 2 gleich **על**. — V. 9. **שוררי** noch viermal im Psalter, ist etymologisch schwer zu ermitteln; es kann ebenso wenig von **שור** „schauen, ausschauen“ deriviren, weil die Nebenbedeutung: „feindliches Schauen, auf-lauern“ nicht belegt ist, wie es auch nicht statt **צוררי** stehen kann. Aber im Zusammenhange bedeutet es wohl „Gegner“. **למען** hat die adversative Bedeutung „wider“ wie öfter. — V. 10. Statt **בפיהו**, das incongruent ist, haben sämmtliche alte Versionen die Lesart **בפיהם** vor sich gehabt. — **נכונה**, vielleicht *leg.* **נכחה** wie Jesaia 59, 14 (**ח** und **נ** verwechselt o. S. 132). **הוות** „Verderben“ vgl. **הוות** 91, 3. — V. 11. **האשימם** gleich **השימם**, oft **אשם** statt **שם**. — **יפלו ממעצתיהם** unpassend. Dyserinck emendirt **יפלו מעצתיהם**, aber ohne Analogie, vielleicht *leg.* **יכלום מעצתיהם**. — V. 12. **ותסך עלימו**, Verbum **סכך** auch mit **על**. Syntaktisch ist dieser Satz mit dem folgenden zu verbinden in Conditionalconstr. **ותסך . . ויעלצו**. — V. 13. **כצנה** gleich **כבצנה** nach **כ** comparat. werden die Präpositional-Silben, selbst **מ** verdrängt, selbst nach **כמו** (Zach. 10, 7) **תעטרנו** verschrieben statt **תעטרנו** = **כמו מין** = **ושמה לבם כמו-מין** (Piel).

Psalm 6.

I. Inhalt. Reuepsalm. Gebet eines vom Schuldbewusstsein belasteten Sängers, dass Gott ihn deswegen nicht allzustrenge züchtigen möge, da er seine Sünden durch einen Thränenstrom auszulöschen hoffe. Die Verfolgung von Feinden betrachtet er als eine Züchtigung wegen seiner nicht reinen Vergangenheit. Diese Schuld kann nur in Betheiligung am Götzenthum bestanden haben (vgl. o. S. 41).

II. Poetische Form. Scheinbar dreitheilige ungleiche Strophen. Parallelismus meistens elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit, wahrscheinlich im Exile (vgl. o. S. 41), in welchem und durch welches die Sündenschuld des Götzendienstes mit Gewissenspein zum Bewusstsein gelangt ist.

IV. Text meistens gut erhalten.

- | | |
|---|--|
| <p>א לְמַנְצֵחַ בְּנִינּוֹת עַל-הַשְּׁמִינִית
 מוֹמֹר לְדוֹד:
 ב יְהוָה אֶל-בְּאֶפֶס תּוֹכִיחֵנִי וְאֶל-
 בְּחִמְתֶּךָ תִּיַּסְרֵנִי:
 ג חַנּוּנֵי יְהוָה כִּי אִמְלֵל אֲנִי רַפְּאֵנִי
 יְהוָה כִּי נִבְהַלְוּ עֵצְמִי:
 ד וְנַפְשִׁי נִבְהַלָּה מְאֹד וְאַתָּה יְהוָה
 עֲדֹמְתִי:
 ה שׁוּבָה יְהוָה חֲלֹצָה נַפְשִׁי הוֹשִׁיעֵנִי
 לְמַעַן חֲסִדְּךָ:
 ו כִּי אֵין בְּמוֹת זְכָרְךָ בְּשֵׂאוֹל מִי
 יוֹרֵה-לְךָ:
 ז יִנְעֲזֵי בְּאַנְחֹתַי אִשְׁחָה כְּכֹל-
 לַיְלָה מִשְׁתִּי בְּדַמְעֹתַי עֲרֵשִׁי
 אִמְסָה:
 (1) וְאַתָּה קִרֵּי</p> | <p>1. Für den Chorführer zum Schlagen der achtsaitigen Zither. Psalm Davids.
 2. Herr, nicht in Deinem Zorn rüge mich, und nicht in Deinem Glutheifer züchtige mich.
 3. Belebe mich, Herr, denn zermalmt bin ich, heile mich, Herr, denn entsetzt ist mein Wesen,
 4. Meine Seele ist gar entsetzt, und Du, Herr, wie lange noch?
 5. Geh' ab, Herr, befreie meine Seele, steh' mir bei um Deiner Gnade willen.
 6. Denn nicht im Tode ist Dein Ruhm, im Grabe wer kann Dir danken.
 7. Ich bin erschöpft in meinem Seufzen, ich überschwemme in jeder Nacht mein Bett, mit meinen Thränen erweiche ich mein Lager.</p> |
|---|--|

- | | |
|---|--|
| <p>ה עִשְׂשָׁה מִכַּעַם עֵינַי עָתָקָה בְּכָל־
צוֹרְרָי;</p> <p>ט סוּרוּ מִמֶּנִּי כָּל־פְּעֻלֵי אֶן כִּי־שָׁמַע
יְהוָה קוֹל בְּכִי;</p> <p>י שָׁמַע יְהוָה תְּחִנָּתִי יְהוָה תִּפְלְתִי
יְקָח;</p> <p>יא יִבְשׁוּ וַיִּבְהָלוּ מֵאֵד כָּל־אֵיבֵי
יִשְׁבֻּ יִבְשׁוּ רְגַע:</p> | <p>8. Dunkel ist mein Auge vor
Harm, geschwächt ob all meiner
Gegner.</p> <p>9. „Weichet von mir, alle Uebel-
thäter, denn Gott wird meine
flehentliche Stimme erhören,</p> <p>10. „Erhören der Herr meine In-
brunst, der Herr wird mein
Gebet annehmen.“</p> <p>11. Beschämt und entsetzt gar sehr
werden meine Feinde alle, be-
schämt werden sie sein Augen-
blicks.</p> |
|---|--|

Vers 3. עֵינַי statt עֵינַי öfter verwechselt, vergleiche Ps. 119. — אָמַל nur von מַלל derivirt, das „zerreiben“ bedeutet, neuhebr. מַלל בִּידו „mit der Hand zerreiben“. Das Substantivum מַלִּיל „zerriebene Aehre“, um die Körner zu geniessen. Tropisch אָמַל gleich דָּד (von רָכַא und רָכַה) „zerrieben, geknickt“, *συντρυμμένος*. — V. 5. שׁוֹבָה, Ellipse von שׁוֹב מִהָרֶג אֶפֶר, wie 90, 13. — V. 6. יִזְכָּר = שָׁם, Name, Ruhm. — V. 8. עִשְׂשָׁה nur noch 31, 10 (vgl. das.). Bedeutung wohl verdunkelt, wie Hiob 17, 7 מִכַּעַם עֵינַי. Etymologisch vielleicht verwandt mit dem neuhebr. עִשְׂשָׁה, „Blendlaterne“. — V. 9—10 statt שָׁמַע, das den Sinn verdunkelt, als beriefe sich der Psalmist auf seine Begnadigung in der Vergangenheit, *leg.* יִשְׁמַע (das ם absorbiert vom voraufgehenden o. S. 139) = יְקָח. — V. 11 יִבְשׁוּ יִבְשׁוּ nicht gut verständlich; *leg.* בּוֹשׁ יִבְשׁוּ (das ם in יִבְשׁוּ dittographirt durch das voraufgehende ם in אֵיבֵי).

Psalm 7.

I. Inhalt. Rechtfertigung des Psalmisten gegen die ihm zur Last gelegte Lieblosigkeit mit Berufung auf Gottes prüfendes Auge, das in Herz und Nieren (Gesinnung) dringt und zugleich Expectoration gegen einen ihn bitter hassenden Feind, von dem diese Anklage gegen ihn als Verleumdung ausgegangen zu sein scheint.

II. Poetische Form. Parallelismus nicht überall durchgeführt.

III. Abfassungszeit, wohl im Exile. Dafür spricht das gebrauchte aramäische Verbum נמר, „vollenden, zu Ende gehen“, das in den älteren Schriften nicht vorkommt, dann die Abhängigkeit von Jeremia בן לבית V. 10 mit Jeremia 11, 20; 17, 10; 20, 12.

IV. Text vielfach incorrect, dass der richtige Sinn dadurch verkannt wurde.

א שָׁמִיּוֹן לְדָוִד אֲשֶׁר-רָשָׁר לַיהוָה

עַל-דְּבָרֵי-כּוֹשׁ בְּיָמֵינוּ:

ב יְהוָה אֱלֹהֵי כֶּד חֲסִיתִי הוֹשִׁיעֵנִי

מִכָּל-רֹדְפֵי וְהַצִּילֵנִי:

ג כִּן-יִטְרֹף כְּאַרְיֵה נַפְשִׁי פִּרְק וְאִין

מִצִּיל:

ד יְהוָה אֱלֹהֵי אִם-עֲשִׂיתִי וְזֹאת אִם

יִשְׁ-עוֹל כִּכְפִּי:

ה אִם-נִמְלַתִּי שְׁלָמִי רַע וְאַחֲלֶצָה

צוֹרְרֵי רִיבִים:

ו יִרְדֹּף אוֹיֵב נַפְשִׁי וְיִשַׁג וְיִרְמֹס

לְאַרְצֵן חַיִּי וּכְבוֹדִי לְעֹפֵר וְיִשְׁבֵּן

סָלָה:

ז קוּמָה יְהוָה בְּאַפְּךָ הַנִּשְׂאָה

בְּעֵבְרוֹת צוֹרְרֵי וְעוֹרָה אֵלַי

מִשְׁפָּט צִוִּיתִי:

ח וְעַדֹת לְאֻמִּים תִּסּוֹבְכֶךָ וְעָלִיהָ

לְמָרוֹם שׁוֹבָה:

ט יְהוָה יָדִין עַמִּים שְׁפָמְנֵי יְהוָה

כְּצַדִּיק וּבְתָמִי עָלִי:

י וְגִמְרָנָא רַע וְרַשְׁעִים וְתִכְוֹנֵן

צַדִּיק וּבַחֵן לְבוֹרָת וּבְקִלּוֹת

אֱלֹהִים צַדִּיק:

1. Lied der Betrachtung (?) Davids, das er gesungen wegen [des Sohnes] Kisch, des Benjaminiten.
2. Herr mein Gott, in Dir suche ich Schutz, steh' mir bei gegen meines Verfolgers Ränke und rette mich.
3. Dass er nicht mein Wesen zerreise wie ein Löwe, ohne Befreier und ohne Erretter.
4. Herr, mein Gott, wenn ich Schlechtes gethan, wenn Ungerechtes an meinen Händen ist,
5. Wenn ich dem mir friedlich Gesinnten Böses vergolten, oder meinen Feind unverdient bedrängt,
6. Dann möge mein Gegner mich selbst verfolgen und erreichen, zur Erde mein Leben treten und meine Ehre in den Staub legen!
7. Steh' auf, Herr, in Deinem Zorn, erhebe Dich in Deinem Unwillen wider meine Feinde und erwecke mir gerechtes Gericht. (?)
8. Eine Völkerversammlung möge Dich umgeben und hoch über ihr sitze (zu Gericht).
9. Herr, Richter der Völker, richte mich nach meiner Gerechtigkeit und der Unschuld meines Thuns.
10. O schwände doch der Frevler Bosheit, dass Du den Gerechten aufrichtest, Du Prüfer von Herz und Nieren, gerechter Gott!

- | | |
|--|---|
| יֵא מִנֵּי עַל-אֱלֹהִים מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל
לֵב:
יב אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צְדִיק וְאֵל זַעֵם
בְּכָל-יוֹם:
יג אִם-לֹא יָשׁוּב חֲרָבוֹ יִלְמוֹשׁ
קִשְׁתּוֹ דָּרְךָ וַיִּכְוֶנֶנָּה:
יד וְלוֹ חֲבוֹן כְּלֵי-מָוֶת חָצִיו לְדֹלְקִים
יפְעַל:
טו הִנֵּה יִחַבֵּל אֹן וְהָרָה עֵמָל וַיִּלְד
שָׂקָר:
טז בּוֹר כָּרָה וַיַּחְפְּרֶהוּ וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת
יפְעַל:
יז יִשְׁבַּע וַעֲמָלוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְעַל קִקְרָדוֹ
חָמְסוֹ יִרְד׃:
יח אִוְרָה יִהְיֶה כְּצַדִּיקוֹ וְאִמְרָהּ
שֵׁם-יְהוָה עֲלִיוֹן: | 11. Mein Schild bei Gott, dem Bei-
stand der Herzensgeraden.
12. Gott ist ein gerechter Richter,
lauter und langmüthig, Er
zürnet nicht alle Tage,
13. . . . Wenn er nicht abgeht, sein
Schwert schleift, seinen Bogen
spannt und ihn richtet,
14. Dann hätte er für sich die To-
desgeschosse bereitet, seine
Pfeile zur eigenen Verfolgung
geschmiedet.
15. Sieh' da, er empfängt Gewalt,
geht schwanger mit Unheil und
gebiert Trug.
16. Eine Grube hat er gegraben und
ausgehöhlt, so wird er in den
Abgrund fallen, so er gemacht.
17. Sein Unheil wendet sich wider
sein eigen Haupt und auf seinen
Scheitel fährt seine Unthat.
18. Bekennen werde ich den Herrn,
wenn Er mich rechtfertigt, und
lobsingen den Namen des Herrn,
des Hohen. |
|--|---|

Vers 1 über שנין (oben Seite 84); כוש ist wohl ver-
 schrieben statt בנימי בן-קיש. (Krochmal). Diese Auf-
 schrift ist aus dem Inhalt irrthümlich errathen. —
 V. 2 מכל רדפי, der Plural kann nicht richtig sein. Denn der
 Psalmist meint stets nur einen Feind (V. 6, 13—17), der
 ihn bitter hasst und verfolgt. Daher wohl zu lesen: מנְדִי
 רדפי, von den Ränken meines Verfolgers. — V. 3 פרק,
 lösen, ein Stück vom anderen losmachen, zer-
 stückeln, aber auch „lösen“, befreien. In diesem Sinne
 ist es hier gebraucht, und zwar nach LXX. μὴ ὄντος λυτροῦ-
 μένου und nach Pesch. ולית דמפרק, also ואין מציל
 es will ihn Niemand befreien und retten, weil alle der Ver-
 leumdung Glauben schenken, dass der Psalmist seinen
 Freunden heimlich Böses vergolten hätte. — V. 4 זאת ist
 zu unbestimmt, „dieses“! was denn? leg. זמה (Wechsel von
 מ und א und ה und ת o. S. 130, 132). זשה זמה ist hebräischer

Styl. — V. 5. שׁוֹלֵמִי, LXX haben den Plural also שׁוֹלֵמִי, so viel wie אֲנֹשֵׁי שׁוֹלֵמִי. Aber צוֹרְרִי, sei es im Singular oder im Plural, ist nicht parallel. Daher muss ein anderes Wort substituirt werden, etwa מַרְעִי „meine Freunde“. — Statt וְאֶחְלָצָה *leg.* וְאֶחְלָצָה (Krochmal, Dyserinck) bedrängen. — V. 6. יִדְרֹף ist eine durch Zweifel entstandene Vocalisation יִדְרֹף oder יִדְרֹף. Statt יִשְׁכֵּן *leg.* יִשְׁכֵּב (öfter verwechselt). — V. 7. בְּעֵבְרוֹת צוֹרְרִי lässt sich schwer sinngemäss erklären, der Sinn erfordert בְּעֵבְרוֹתַי עַל צוֹרְרֵי. Gewiss muss וּשְׁזַרְרָה emendirt werden, und מִשְׁפַּט צִוִּית ist ebenso incorrect, vielleicht *leg.* מִשְׁפַּט צֶדֶק, vgl. Ps. 71, 3, wo תִּמְיֵד צִוִּית verschrieben statt מִצְדוֹת. — V. 8. Gott möge in einer zahlreichen Völkerversammlung öffentlich Recht sprechen, um auch die Unschuld des Verleumdeten an's Licht zu bringen. שׁוֹבָה eine unregelmässige Form statt שָׁבָה von יָשָׁב, wie Numeri 10, 36 שׁוֹבָה הִי רִבְבוֹת, wo Menachem b. Saruk es richtig als שָׁבָה erklärt. — Parall. 9, 5 יִשְׁבֵּת לִבְסֵא שְׁפַט צֶדֶק. — V. 9. יִדִּין עַמִּים *leg.* יִדִּין עַמִּים apostrophisch. וּכְתַמִּי עָלַי, wo עָלַי müssig ist, emendirt Dyserinck וּכְתַמִּי עָלַי. — V. 10. נִמְרָא aramäisch „vollenden, zu Ende sein, aufhören“, nur noch zweimal in Ps. 12 und 77. — Statt וּבְחֵן mit den alten Versionen *leg.* בְּחֵן apostrophisch. Diese Eigenschaft Gottes ist von Jeremia besonders betont (vgl. III.). — V. 11. מִנִּי עַל אֱלֹהִים emendirt Dyserinck richtig עָלַי אֱלֹהִים. — Mit יִשְׁרֵי לֵב rechtfertigt der Psalmist auch sich, dass er zu diesen Herzensgeraden gehöre, dass nichts Falsches in seinem Herzen sei, und dass er folglich seinen Freunden nichts Arges gethan haben könne. — V. 12. Hier haben die LXX einen beachtenswerthen Zusatz: ὁ Θεὸς κρίτης δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακροθύμος καὶ ἡ ἐργὴν ἐπάγων ἀπὸ ἐνάσθη ἡμέραν. Auch die Pesch. hat beim letzten Passus die Negation לֹא רָנוּ, d. h. zurückübersetzt: אֱלֹהִים שְׁפַט צֶדִיק: וְגִבּוֹר וְאֶרֶץ אֲפִים וְאֶל זַעַם בְּכָל יוֹם in seinem Texte gelesen. Vielleicht st. וְגִבּוֹר, das im Zusammenhange nicht passt, zu lesen יִנְקָר. Allerdings kann das

Particip nicht mit אל construiert werden, nun, so muss dafür ובל oder ולא gesetzt werden. Der Sinn ist concessiv: Gott ist zwar ein gerechter Richter, lauter, langmüthig und zürnt nicht an jedem Tage; aber V. 13. אם לא ישוב, wenn der Frevler nicht abgeht von seinem Wandel etc. Damit ist die niedrige Vorstellung von Gott beseitigt, als wenn Er immer zürnte, als wenn er ein zornvoller Gott wäre; es ist entgegengesetzt, vgl. Nahum 1, 3 ה' ארך אפים וגדול כה mit dem vorhergehenden Vers und dem nachfolgenden V. 7—8 טוב ה' טוב ה'. Es scheint übrigens zwischen V. 12 und 13 ein Vers ausgefallen zu sein, denn in dem letzteren und folgenden wird eine Person als Subject vorausgesetzt, die früher nicht genannt ist, wahrscheinlich der „Feind“ von V. 6. — V. 14. לדלקים kann nur mit דלק „verfolgen“ zusammenhängen, jede andere Erklärung ist gezwungen. Aber dann muss man lesen לדלקיו für seine Verfolger oder vielleicht Abstractum לדלקיו (wie שמורים) zu seiner eigenen Verfolgung. — V. 15. יחבל אין muss als selbständiges Glied von הרה עמל getrennt werden; denn הרה bedeutet nichts Anderes als „Wehen empfinden, kreisen“ und diese Function geht doch nicht der Schwangerschaft voraus. — ורה עמל, das an Jesaia 59, 4 und Hiob 15, 35 erinnert, kann nur den Begriff des „Nichtigen, Eiteln“ bezeichnen, dass die Pläne des Frevlers keinen Erfolg haben. Vielleicht ist die Amphibolie, welche in עמל und שקר liegt, geflissentlich gewählt. — V. 16. חפר scheint „tiefer graben“ zu bedeuten, als כרה. — Statt ויפל muss ויפל gelesen werden, Futurum. — V. 18. בצדקי giebt Pesch. durch אד דיקותי wieder, also wohl richtiger leg. בצדקי = בצדקי, vgl. יבמי statt יבמי, wenn er mich rechtfertigen, mir Recht geben wird — gegen die Verleumder. Solchergestalt hat der Psalm einen logischen Abschluss.

Psalm 8.

I. Inhalt. Gottes Macht ist ebenso gross und staunenswerth auf Erden, wie seine Pracht im Himmel; denn selbst die Herrschaft des Menschen auf Erden ist ihm von Gott verliehen, da Er ihm Einsicht verliehen hat. Auch auf das israelitische Volk scheint angespielt zu sein, und insofern ist der Psalm national und nicht allgemein abstract.

II. Poetische Form. Parallelismus kunstvoll durchgeführt, Sprache hochpoetisch und doch einfach. Einer der schönsten und dichterischsten Psalmen.

III. Abfassungszeit. Kein sicherer Anhalt dafür. Nur **איב ומתנקם** (V. 3) dürfte auf eine bestimmte Epoche hinweisen. Dieser Ausdruck kommt nämlich nur noch einmal vor Ps. 44, 17 **מקול מחרף ומגדף מפני אייב ומתנקם**. Nun bezieht sich dieser Vers entschieden auf Antiochos Epiphanes, der gegen den Gott Israels Lästerung ausgestossen hat. Auf Antiochos passt ganz besonders der Ausdruck **מתנקם**, weil er aus Rache gegen die Judäer wüthete (vgl. II. Makkab. 5, 11 **τεθρησκωμένος τῆ ψυχῆ**). Es ist also möglich, dass auch in unserem Psalm unter dem „Racheschnaubenden“ (**מתנקם**) Antiochos Epiphanes gemeint sein kann. Dieser Psalm könnte daher in die Makkabäerzeit gehören und er würde zur Ermuthigung auf die Macht Gottes auch auf Erden hinweisen. Dagegen spräche nur die Ruhe und Gelassenheit, die sich darin abspiegelt, und die sich schwer mit der Aufregung jener Zeit zusammenreimen lässt.

IV. Text bis auf wenige Worte correct.

א לְמַנְצֵחַ עַל־הַגִּיתִית מְזֻמֹּר לְדָוִד:
 ב יְהוָה אֲדִינִי מֵ־אֲדִיר שִׁמְךָ
 בְּכָל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּעָה הַדָּד
 עַל־הַשָּׁמַיִם:

1. Für den Chorführer zu einer githitischen Zither. Psalm Davids.
2. Gott, unser Herr, wie mächtig ist Dein Name auf der ganzen Erde, der Du Deinen Glanz an den Himmel gegeben hast!

- ג מִפִּי עוֹלָלִים | וַיִּנְקֹם יְסֹדֶת עוֹ
לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְחַשְׁבֵּית אוֹיֵב
וּמְתַנְקֶם :
- ד כִּי־אֲרָאָה שָׁמַיִךְ מַעֲשֵׂהָ
אֲצַבְעֶתְךָ יָרַח וְכּוֹכְבִים אֲשֶׁר
כּוֹנְנָתָה :
- ה מַה־אָנוּשׁ כִּי־תוֹכְרֵנוּ וּבֶן־אָדָם
כִּי תִפְקְדֵנוּ :
- ו וַתַּחֲסֶרְהוּ מֵעַשׂ מַאֲלָחִים וְכִבּוֹד
וְהִדְר תַּעֲטֶרְהוּ :
- ז תִּמְשִׁילְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ כֹּל
שֵׁתָה תַחַת־רַגְלָיו :
- ח צֹנֶה וְאַלְפִים כֻּלָּם וְגַם בְּהֵמֹת
שָׂדֵי :
- ט צֹפּוֹר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֹבֵר
אֲרָחוֹת יָמַיִם :
- י יְהוָה אֲדַנִּינִי מַה־אֲדִיר שְׁמֶךָ
בְּכֹל הָאָרֶץ :
3. Wegen Kinder und Säuglinge hast Du Macht (Deinem Volke) gegründet zum Trotze Deiner Widersacher, den Feind und Racheschnaubenden zu stören.
4. Wenn ich Deinen Himmel anschau, Deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, so Du geschaffen (denke ich):
5. Was ist der Mensch, dass Du sein gedenkest, der Erdensohn, dass Du ihn berücksichtigest?
6. Dass Du ihn mit Einsicht von Gott begnadigt, ihn mit Ehre und Glanz umgeben hast?
7. Lassest ihn über Dein Handewerk schalten, alles hast Du ihm zu Füßen gelegt.
8. Hürdenvieh und Rinder allsammt und gar des Feldes Gethier.
9. Vögel des Himmels und Fische des Meeres. Er durchzieht des Meeres Strassen.
10. Gott, unser Herr, wie mächtig ist Dein Name auf der ganzen Erde!

Vers 1. Ueber הגתה oben Seite 85. — Vers 2. ארניני zweimal, will offenbar die Macht des Gottes Israels hervorheben; vgl. Jesaia 33, 22. — תנה ist eine Unform. Sinngemäß ist nur die durch Pesch. und Targum bestätigte Lesart דיהבת — דיהבתא, also נתתה. Die Ableitung von תנה „preisen“, ist unhaltbar, weil die Bedeutung und Lesart dieses in dem Sinne nur einmal vorkommenden Verbums unsicher ist. — V. 3. מפי עוללים giebt gar keinen verständigen Sinn. Nun ist מפי zweimal verschrieben in מפני (o. S. 140), so kann auch aus פני geworden sein פני, vielleicht Sam. II., 13, 32 על פי אבשלום היהת leg. על פני und Amos 6, 5 על פני leg. על פני הפרטים על פי הנכל Man kann also hier lesen: מפני עוללים ויונקים, und zwar die Präposition מפני „wegen, im Interesse“ (wie öfter). — Zu יכרת עו muss nothwendig

ergänzt werden לעמד (wie Psalm 29, 11 ה' עו לעמו יתן, auch 68, 36), wahrscheinlich verdrängt durch das folgende למען. Diese Präposition bedeutet hier „wider“ oder „gegenüber“, (o. 5, 9), להשבית zu „vereiteln“ oder „vernichten“; „beschwichtigen“ bedeutet es niemals. Der Sinn des Ganzen ist: Aus Mitleid für die hilflosen Kinder hast Du Deinem Volke Macht verliehen, um den Feind und Racheschnaubenden zu beseitigen. Verständlicher wäre es noch, wenn das Futurum stände תִּיַסֵּר עו. — V. 5. Vor der Frage muss ergänzt werden וְאָמַרְתִּי oder וְאָמַרְתִּי. Dieser Vers hat seinen Parallelismus in Hiob 7, 17, Ps. 144, 3, aber hier in einem anderen Sinne, dass der Mensch trotz seiner Unbedeutendheit doch eine hohe Stufe erreiche. — V. 6. וְתַחֲסְרֶהוּ ist zwar durch sämtliche alte Versionen bestätigt, kann aber doch nicht richtig sein. Denn der israelitische Gottesbegriff verträgt die Anschauung nicht, dass dem schwachen Menschen (אָנִישׁ) nur wenig fehlt, um Gott gleich zu sein. (Gen. 3, 5 wird es als Frechheit geschildert.) In diesem Vorstellungskreis ist der Abstand zwischen Gott und Menschen incommensurabel. Sowohl in Genesis 18, 27, wie in Hiob 42, 6 gilt der Mensch Gott gegenüber als עֶפֶר וָאֶפֶר. Daher wohl zu lesen וְתַחֲסְרֶהוּ, Du hast ihn begnadigt, gnädigerweise geschenkt. Das Nomen הַסֵּר wird auch verbal gebraucht תַּחֲסֵר. — מַעַט „ein wenig“? wahrscheinlich zu lesen מַעַם „Verstand“ und „Einsicht“. — V. 8. צִנְהָה verlängerte Form wie נִקְלָה. — V. 9 עֶבֶר אֲרָחוֹת ist ein besonderes Glied und kann nicht Apposition zu דָּגִים sein (Hupfeld). Der Mensch befährt die Meeresstrassen — was eine Zeit lebhafter Schifffahrt voraussetzt. — Vers 10 deutet an, dass alle diese Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur ihm von Gott, vom Gotte Israels (אֱלֹהֵינוּ) verliehen sei, dessen Allmacht sich auf Erden zeigt. Und dieser Gott hat seinem Volke Kraft (עו) verliehen. So der logische Zusammenhang, den die Ausleger nicht finden konnten.

Psalm 9.

I. Inhalt. Gebet des Psalmisten, ihn von der Bedrängnis der Widersacher zu retten, welche nicht ihn allein, sondern allgemein die Anawim bedrücken (10, 13, 19). Dieses Gebet wird begründet aus der Zuversicht, dass Gott ein gerechter Richter sei und sich der Hilflosen und Bedrängten annehme. Unter diesen Widersachern können nicht äussere Feinde gemeint sein, da sie nicht als Feinde des Volkes geschildert werden, sondern lediglich als die des Psalmisten und seiner Genossen. Noch deutlicher weist auf innere Feinde der folgende Psalm, welcher demselben Verfasser angehört (vgl. w. unten). Und in diesem wird der Widersacher als einer aus dem eigenen Volke geschildert (2, 11, 12, 15). Diese inneren Feinde sind die שכרי אלהים, die Gott Vergessenden, und die רשעים. Scheinbar scheint das Wort גוים, das dreimal vorkommt, von äusseren Feinden zu sprechen; allein es kann nur als גאים, „Hochmüthige“, genommen werden (w. u.). Darunter sind die Adelsfamilien zu verstehen, welche die Niedrigen und besonders die עניים zu bedrücken pflegten. Der Verfasser gehörte zu diesem Kreise.

II. Poetische Form. Meistens elegant durchgeführter Parallelismus und alphabetisches Akrostichon, aber unvollendet (o. S. 51), nur bis zum Buchstaben י. Jeder Stichos besteht aus einem Doppelverse, aber nur der erste ist akrostichisch angelegt, der andere ist ein Complementarvers. Folglich gehört V. 19 כִּי לֹא לִנְצָח zum Buchstaben י (V. 18) יִשְׁבֹּי. Damit hört die akrostichische Reihe auf; ך ist nicht durch einen Vers vertreten. Der Schluss, in welchem scheinbar ק und ש anklingen (20—21), ist keineswegs akrostichisch, da ך und ך fehlen und auch die Complementarverse. Dagegen fehlen offenbar zwei Verse zwischen V. 6 und V. 10, nämlich der Complementarvers zu ך und der

ganze akrostichische V. ה. — Der Vers, welcher mit ה be-
 ginnen soll, kann nicht V. 7 הֵאָיִב sein, denn dann würde
 dazu V. 8 וְהֵי gehören, und so hätte dieser Stichos (7) unregel-
 mässig drei Verse, ausser 8 noch (9) וְהוּא, oder י hätte drei
 Verse 9, (10) וַיְהִי und (11) וַיִּבְטְחוּ. Offenbar beginnt der Stichos
 ה mit dem Schlusswort (7) הֵמָּה und V. 8 gehört als Halbvers
 dazu. — Vers 9 ist der Complementar-Vers zu ה, so dass für
 י nur zwei Verse bleiben. Folglich fehlen nur zwei Verse
 zwischen 6 und 7, nämlich der Complementar-Vers von י und
 der akrostichische Vers ה, zu dem V. 7 als Complementar
 gehört. Daher sind V. 6—7 wegen der Lückenhaftigkeit dunkel.

III. Abfassungszeit kann nur annähernd bestimmt
 werden. Der Bestand Zions oder des Tempels wird voraus-
 gesetzt (V. 12, 15), also scheinbar vorexilisch. Andererseits
 weist die akrostichische Form auf eine späte, etwa jere-
 mianische Epoche. Da nun der Psalmist über die Ver-
 folgung seiner Gesinnungsgenossen, wie über die eigene klagt
 (V. 13, 19), so könnte der Psalm unter dem frevelhaften
 König Manasse gedichtet sein, welcher Jerusalem mit Blut
 gefüllt, das heisst die Opponenten gegen die von ihm ein-
 geführten fremden Culte umbringen liess. Darauf passt
 V. 13 דַּרְשׁ דַּמִּים, der unschuldig vergossenes Blut ahndet
 (o. S. 30). Indess kann שְׁעָרֵי בֵּית צִיּוֹן (15) auch angeben wollen,
 wann die Thore Zions nach der Rückkehr vom Exile
 erbaut sein werden, und יֵשֶׁב צִיּוֹן (12), wann es wieder Bewohner
 haben wird, wie mit Gewissheit erwartet wurde; vergl. zu
 Ps. 73, 29; der Psalm könnte daher exilisch sein.

IV. Text an einigen Stellen defect (o. II.) und auch sonst
 incorrect.

א לְמַנְצֵחַ עַל־מִוֹת לְבֹן מוֹמֹר
 לְדָוִד;
 ב אֹדָה יְהוָה בְּכָל־לִבִּי אֲסַפְּרָה
 כָּל־נִפְלְאוֹתֶיךָ;

1. Für den Chorführer zur Alamot-Nabla.
Psalm Davids.
2. Ich werde dem Herrn mit ganzem
Herzen danken, werde alle Deine
Wunderthaten erzählen,

- ג אֲשִׁמְחָה וְאֶעֱלֶה בְּךָ אֹמְרָה
שִׂמְךָ עֲלָיון :
- ד בְּשׁוּב־אֵיבֵי אַחֲזֹר וּבִשְׁלוֹ
וְיֵאבְדוּ מִפְּנֶיךָ :
- ה בִּי־עֲשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי יִשְׁבֹּת
לְבַסָּא שׁוֹפֵט צְדָק :
- ו נְעַרְתָּ גֹוִים אֲבֹדֶת רָשָׁע שְׂמָם
מִחַיֵּת לְעוֹלָם וְעַד :
- ז הָאֵיבִיב | תִּמּוֹ חֲרָבוֹת לְנֶצַח
וְעָרִים נִתְּשָׁת אֲבָד וְכָרַם הַמָּהָה :
- ח וְהָיָה לְעוֹלָם יֵשֵׁב בִּזְנוֹן לְמִשְׁפָּט
בְּסָא :
- ט וְהוּא יִשְׁפֹט תָּבֵל בְּצֶדֶק דִּין
לְאֲמִים בְּמִישְׁרִים :
- י וְהָיָה יְהוָה מִשְׁבָּב לְךָ מִשְׁבָּב
לְעֵתוֹת בְּצָרָה :
- יא וְיִבְטְחוּ בְּךָ יוֹדְעֵי שִׂמְךָ בִּי
לֹא־עֹבְרֵת דְרָשְׁךָ יְהוָה :
- יב וּמְרוֹ לְיְהוָה יֵשֵׁב צִיּוֹן הַגָּדוֹ
בְּעַמִּים עֲלִילוֹתָיו :
- יג בִּי־דָרַשׁ דָּמִים אֹתָם וְכָר לֹא
שָׁכַח צַעֲקַת עֲנִיִּים(1) :
- יד חָנְנִי יְהוָה | רֵאה עֲנִי מִשְׁנֵאֵי
מְרוֹמָמִי מִשְׁעָרֵי־מוֹת :
- טו לְמַעַן אֲסַפְּרָה כָּל־תְּהִלָּתְךָ
בְּשַׁעְרֵי בַת־צִיּוֹן אֲנִי־לָהּ
בִּישׁוּעָתְךָ :
- טז טָבְעוּ גֹוִים בְּשַׁחַת עֲשׂוּ בְרִשְׁת־
זו טָבְעוּ גֹוִים בְּנֶטְךָ רֵגְלָם :
- עננים קרי.
3. Werde mich freuen und in Dir jubeln, Deinen Namen, Hoher, lobpreisen,
4. Wenn meine Feinde rücklings weichen, straucheln und untergehen vor Deinem Angesicht.
5. Denn Du hättest ausgeführt mein Recht und meine Gebühr, hättest eingenommen den Thron als gerechter Richter,
6. Hättest Hochmüthige angefahren, Frevler vertilgt, ihren Namen für immer ausgelöscht.
7. Der Feind untergegangen wären Grabesbauten für immer, und das Andenken der Städte, so Du zerstört, wäre geschwunden.
8. Sie . . . , aber der Herr weilt immerdar, errichtet seinen Thron für Gerechtigkeit.
9. Er wird den Erdkreis gerecht richten, richten die Völker mit Billigkeit.
10. Und der Herr wird eine Burg für den Gebeugten sein, eine Burg zur Hilfe in Nöthen.
11. Vertrauen werden auf Dich, so Deinen Namen kennen, dass Du die Dich Suchenden nicht verlassen hast.
12. „Preiset den Herrn, Bewohner Zions, verkündet unter Völkern seine Thaten,
13. „Der Blutschuld ahndet, hat ihrer gedacht, hat das Wehklagen der Sanftmüthigen nicht vergessen“.
14. Begnadige mich, Herr, siehe mein Elend von meinen Feinden und erhebe mich aus des Todes Pforten,
15. Damit ich all Dein Lob in Zions Pforten erzählen, mich Deiner Hilfe freuen kann:
16. „Versunken sind die Hochmüthigen in die Grube, so sie gemacht, in dem Netz, das sie gelegt, ist ihr Fuss verstrickt,

- י' נִדְרַע | יְהוָה מִשְׁפֹּט עָשָׂה בְּפִעַל
 כִּפְיוֹ נִזְקַשׁ רִשְׁעֵי הַגּוֹיוֹן סְלָה:
 יח יָשׁוּבוּ רִשְׁעִים לְשִׂאוֹלָה כָּל-גּוֹיִם
 שְׂכַחֵי אֱלֹהִים:
 יט כִּי לֹא לְנִצָּח יִשְׁכַּח אֲבִיוֹן הַתְּקֵנָה
 עֲנִיִּים⁽¹⁾ תִּאֲבֹד לְעַד:
 כ קוֹמָה יְהוָה אֶל-יָעוּ אֲנוֹשׁ יִשְׁפֹּט
 גּוֹיִם עַל-פְּנֵיָךְ:
 כא שִׂיטָה יְהוָה | מוֹרָה לָהֶם יִדְעוּ
 גּוֹיִם אֲנוֹשׁ הַמָּה סְלָה:
 (2) עֲנִיִּים קָרִי.
17. „Kund hat sich der Herr gemacht“ durch das Gericht, so er vollstreckt. „im Thun seiner Hände hat sich der Frevler verfangen.“ — So mein Lied. (Selah.)
18. Ja, ins Grab werden die Frevler fahren, alle Hochmüthigen, die Gottvergessenden.
19. So wird nicht dauernd der Dulder vergessen sein, der Sanftmüthigen Hoffnung nicht für immer schwinden.
20. Steh' auf, Herr, dass der Sterbliche nicht trotzte, dass die Hochmüthigen vor Dir gerichtet werden.
21. Setze ihnen Schrecken (Lehre?), dass die Hochmüthigen wissen, dass sie sterbliche Menschen sind. (Selah.) —

V. 1. Statt עלמות muss gelesen werden עלמות, wie LXX übersetzen ἐπέτωσεν, und statt לָבֵן, das gar keinen Sinn giebt, zu lesen נָבֵל (vergl. o. S. 71). Das Ganze lautet also למנצח על עלמות נבל. — Vers 4 leitet den conditionalen Nachsatz ein, mit welchem die folgenden bis V. 11 zusammenhängen. — Von V. 6 ist eine Lücke, und nur das Wort האויב ist von dem Fehlenden geblieben. — V. 7 beginnt demnach mit תמו הרבות; er ist der Complementar-Vers zum akrostichischen 7, welcher bis זכרם reicht. Mit dem darauf folgenden המה beginnt der akrostichische Vers ה (o. Seite 177). — V. 6 גוים, dreimal in diesem Psalm, kann unmöglich Völker oder Nationen bedeuten, denn es wird identisch mit רשעים gebraucht, und diese „Frevler“ können nur innere Feinde der Gedrückten sein. גאים steht für גאים, Hochmüthige, wie 94, 2; 140, 6. Neben der gebräuchlichen Radix גאה bestand auch die andere גיה (Hiob 22, 29; 33, 17; Jerem. 13, 17). Die Form גאה (גאות) ist aus beiden Stämmen גאה und גיה entstanden. Das Particip oder Adjectiv von גיה konnte also lauten גיים, und daraus wurde גיים. Der Singular

אברה רשע, incongruenter Parallelismus, erfordert den Plural רשעים (vgl. o. S. 139). — V. 7. הרבות kann hier dasselbe wie Hiob 3, 14 הכנים הרבות למו bedeuten, nämlich Pyramiden, grosse Grabmäler (vgl. Gesenius Thesaurus zu הרבות). Das Verbum נתש bedeutet nur „ausreissen“, auch in metaphorischem Sinne, dagegen wird für „zerstören“ gebraucht נתק. Daher hier leg. נתצת (Verwechslung von ש und צ oben S. 123). — Zu V. 8, welcher entschieden mit המה (als Akrostichon ה) beginnt, ist als Antithese zum folgenden zu ergänzen, אברו oder יאברו, wie Ps. 102, 27 (so richtig emendirt von Dyserinck), also המה אברו וזה לעולם ישב. — V. 9. והוא ישפט תבל . . . ידין לאמים, Parallele Ps. 96, 10; 98, 9. — V. 10. לעתות בצרה, auch 10, 1 ist eine ungelenke Verbindung; auch lautet der Plural von עתים stets עתות, nicht עתות; leg. לעשרת בצרה, wie Ps. 46, 2. — ךך nur hier, Ps. 10 und Ps. 74, gekürzte Form von רָכַא, und dieses steht statt נרכא oder נרכה, „gebeugt, gedemüthigt“. — V. 14. Da מרוממי nicht auf ein Factum hinweisen kann, so kann es nur die Fortsetzung des Praecativ ראה — הָנַנִי sein und leg. ורוממי. — V. 16—17 ist das Lied, welches der Psalmist singen würde, wenn die Frevler und Hochmüthigen gedemüthigt sein würden. — הנין kann mit V. 17 durchaus nicht in Zusammenhang gebracht werden, auch nicht einmal, wenn man הַנִּינִי läse, etwa: „dieses mein Lied“. Ein musikalisches Wort kann es eben so wenig sein. Es scheint das Trümmerstück eines verlorenen Verses zu sein. — V. 20. לערץ יו gleich 10, 18 לערץ, vielleicht auch leg. יערץ, ו für ך (o. S. 128) und ץ fehlt. — V. 21. מורה, dunkel, da weder „Schrecken“ (מורא) noch „Lehre“ recht zum Verbum שיה passt.

Psalm 10.

I. Inhalt. Entschiedene Aehnlichkeit mit Ps. 9, und daher im griechischen Texte mit diesem verbunden. Dafür

spricht auch das Wort Selah zum Schlusse von Ps. 9 (vgl. o. S. 94). Nur der syrische Text hat diesen Psalm gesondert mit der eigenen Aufschrift לדוד. Beide stammen wohl von demselben Verfasser, und Ps. 10 unterscheidet sich von dem vorhergehenden, dass das Gebet um Hilfe hier dringender ist, als wenn die Noth des Dichters beklemmender gewesen wäre.

II. Poetische Form. Zum Schluss (V. 12) alphabetisches Akrostichon der letzten vier Buchstaben ת, ש, ר, ק, und zwar jeder akrostichische Vers mit einem Complementar-Vers verbunden (wie bei Ps. 9), also 12—13, 15—16, 17—18. Nur bei dem V. ר (ראה) fehlt der Complementar-Vers. Der V. 14, der ohnehin zu lang erscheint, muss getheilt werden. Sonst ist das Formale dieses Psalmes gleich dem vorangehenden, nur der Parallelismus ist nicht correct durchgeführt.

III. Abfassungszeit wie Ps. 9.

IV. Text mehrfach beschädigt.

- | | |
|--|--|
| <p>א לִמָּה יִהְיֶה תַעֲמֹד בְּרֹחַק תַּעֲלִים
לְעֵתוֹת בְּצָרָה:</p> <p>ב בְּנִאֲוֹת רָשָׁע יִדְלַק עֵינַי וְתִפְשׁוּ
בְּמִזְמוֹת זֶו הַשָּׁבוּ:</p> <p>ג כִּי-הִלֵּל רָשָׁע עַל-תְּאוֹנֹת נַפְשׁוֹ
וּבְצֵעַ בְּרֹדֶף נֶאֱמַן יִהְיֶה:</p> <p>ד רָשָׁע כְּנֹכַח אָפוּ בַל-יִדְרֹשׁ אֵין
אֱלֹהִים כָּל-מִזְמוֹתָיו:</p> <p>ה יִחַלּוּ דְרָכָיו⁽¹⁾ בְּכָל-עֵת מְרוֹם
מִשְׁפָּטָיו מִנְגִידוֹ כָּל-צוּרָיו וַיִּפֹּת
בָּהֶם:</p> <p>ו אָמַר בְּלִבּוֹ בַל-אֲמוֹט לְדֹר
דֹּר אֲשֶׁר לֹא-כִרַע:</p> | <p>1. Warum, Herr, stehst Du ferne, verhüllest Dich — zur Hilfe in Nöthen?</p> <p>2. Ob der Frevler Hochmuth wird der Arme verfolgt; o möchten sie doch gefangen werden in dem Anschläge, so sie erschonen!</p> <p>3. Denn es rühmt sich der Frevler seiner Seelen Gelüste, und gewinnsüchtig lästert, höhnt er den Herrn.</p> <p>4. Der Frevler in seinem Hochmuth kümmert sich um Gott nicht, alle seine Anschläge</p> <p>5. Gelingen werden seine Wege zu jeder Zeit, entrücktet sind Deine Strafgerichte vor seiner Gegenwart, alle seine Feinde erschreckt er damit.</p> <p>6. Er spricht in seinem Herzen: „Ich werde nicht wanken für und für, in meinem Gange werde ich nicht fallen“.</p> |
|--|--|

(1) דרכיו קרי

ז אלה | פיהו מלא ומרמות ותך
תחת לשונו עמל ואון :

ח ישבו במארב חצרים במסתרים
יהרג נקי עיניו לחלכה יצפנו :

ט יארב במסתר | כאריה בסבה
יארב לחטוף עני וחטף עני
במשכו ברשתו :

י ודכה⁽¹⁾ ישח ונפל בעצומו
חלכאים⁽²⁾ :

יא אמר בלבו שכח אל הסתר
פניו בלראה לעצח :

יב קומה יהוה אל נשא ידך אל-
תשבח עניים⁽³⁾ :

יג על-מה | נאץ רשע | אלהים
אמר בלבו לא תדרש :

יד ראתה | בי-אתה | עמל וכעס |
תביט לתת בידך עליך יעוב
חלכה יתום אתה | היית עוור :

טו שבר ורוע רשע ורע תדרוש-
רשעו בל-תמצא :

טז יהוה מלך עולם ועד אבדו
גוים מארצו :

יז תאות עניים שמעת יהוה תבין
לבם תקשיב אנך :

יח לשפט יתום ורך בלי-וסף עוד
לערץ אגוש מן-הארץ :

(1) ודכה קרי. (2) חל כאים קרי. (3) עניים קרי.

7. Fluches ist sein Mund voll und Truges und Tücke, unter seiner Zunge Unheil und Verderben.
8. Er sitzt im Hinterhalt der Mörder, im Geheimen den Unschuldigen zu tödten, seine Augen lauern auf Deine Schaar.
9. Er lauert im Geheimen wie ein Löwe in seinem Gehege, er lauert, den Armen zu erraffen, er errafft den Armen, ihn in sein Netz ziehend,
10. Und der Unglückliche sinkt, und es fällt durch seine Anschläge Deine Schaar.
11. Er spricht in seinem Herzen: Gott hat vergessen, hat sein Antlitz verborgen, nimmer zu schauen.
12. Steh' auf, Herr, übersieh nicht den Unglücklichen, vergiss nicht die Sanftmüthigen!
13. Warum soll der Frevler Gott höhnen, in seinem Herzen sprechen, Du beachtest nicht.
14. Du hast's gesehen; denn Du schaust Elend und Harm, mit Deiner Hand (Rache) zu geben, auf Dich verlässt sich Deine Schaar, dem Harmlosen bist Du Hilfe.
15. Zerschmettere des Frevlers Arm, dass seine Schlechtigkeit gesucht und nicht gefunden werde!
16. „Der Herr wird für immer regieren, die Hochmüthigen werden von seinem Lande schwinden.“
17. Des Sanftmüthigen Wunsch erhöre Du, ihres Herzens Trachten möge Dein Ohr erlauschen,
18. Zu vertheidigen den Harmlosen und Gebeugten, dass nicht mehr trotz der Sterbliche von Erdenstaub!

V 1. תעלים müsste ergänzt werden עין oder vielleicht passivisch leg. nach Targum. תשמר, also תשלים. Der Schluss לעשות בצרה muss wie 9, 14 in לעשרה בצרה emendirt werden. —

V. 2. דַּלֵּק kann hier nur „verfolgen“ bedeuten, aber es muss in Passiv. verwandelt werden nach LXX: ἐμπε-
 ρίζεται (irrhümlich von דַּלֵּק, brennen), also דַּלֵּק, dann
 passt die Construction. Statt רשע Plur. רשעים (o. S. 139),
 dann ist der zweite Halbvers congruent יתפשו (nämlich
 רשעים). — V. 3. Die drei Versionen haben statt הִלֵּל das Passiv.
 ἐπαινεῖται, also מתהלל, das auch mit על vorkommt, Ps. 106, 5,
 vgl. das. — וּבָצַע ist verbal oder participial zu nehmen; בָּרַךְ
 ist nur Euphemismus für קָלַל, wie Hiob 1, 5 etc. — V. 4
 אֶף גַּבַּהּ אֶף ist ohne Parallele, jedenfalls leg. יִגְבְּהָ. — Das
 Verbum דַּרַּשׁ erfordert durchaus ein Object, daher nothwendig
 zu ergänzen אֶת אֱלֹהִים statt אֱלֹהִים. Zu כָּל מוֹמֹתָיו muss
 etwas ergänzt werden, da das Wort nicht „Gedanken“, son-
 dern „Anschläge“ bedeutet. Es ist zu verbinden mit
 V. 5, und statt יְחִילוּ, das keinen Sinn giebt, muss gelesen
 werden: יַעֲלִיתוּ, so Targ., also leg.: בְּכָל מוֹמֹתָיו יַעֲלִיתוּ דְרָכָיו. —
 בְּכָל עַתָּה. — מָרוֹם mit מִשְׁפָּט zu verbinden, ist unzulässig; nach
 LXX ἀνταναρπείται oder nach einer anderen Version ἤρπται
 (wahrscheinlich Symmachos, von dem in Syr.-Hexap. an-
 gegeben ist מְרִימָן), noch eine andere Version ἀφαιρείται,
 also leg. מוֹרָם von הָרִים, jedenfalls Passivum „hinweg-
 gehoben“, so auch tactvoll Raschi's Erklärung. — Die
 landläufige Erklärung von כָּל צוּרָיו יִפֹּחַ בָּהֶם ist unhaltbar.
 פִּיחַ bedeutet nicht „wegblasen“, und כָּל צוּרָיו . . . בָּהֶם, eine
 Art Tmesis statt כָּל צוּרָיו ist unerwiesen. Daher leg.
 כָּל צוּרָיו יִפְחֵד בָּהֶם: Alle seine Gegner setzt er in
 Schrecken, בָּהֶם, durch seine Anschläge. — V. 6. אֲשֶׁר לֹא
 בָּרַע trotz aller Erklärungsversuchen. Exod. 32, 22 הוא
 בָּרַע leg. אֲשֶׁר, wie das. V. 25. Man muss daher lesen אֲשֶׁר
 לֹא אֶכְרַע, indem בָּרַע auch „hinfallen“ bedeutet. (Aehnlich
 Krochmal, nur dass er אֲשֶׁר beibehält, was den Vers schlep-
 pend macht.) Durch die Emendation אֲשֶׁר ist der Parallelis-
 mus hergestellt. — V. 8. בְּמֵאֲרֵב הַצִּירִים giebt keinen Sinn.
 „Gehöfte“ oder „Dörfer“ sind keine Lauerplätze, daher zu

lesen **הצחים** statt **הצרים** und **במארב** statt **במארב**, „er sei wie im Lauerplatz von Mördern“. — Statt **במסתרים ידריג** *leg.* mit LXX **τῶ ἀποκτεῖναι** **לָהֲרִיג**. Der Schluss **יחלכה יצפנו** ist unverständlich. Ehe das nur hier vorkommende Wort **יחלכה** erklärt wird, muss das Verbum **יצפנו** richtig gestellt werden. **צפן**, „verbergen“ passt nicht zu **עיניו**, wohl aber **צפה** „weit ausblicken“ lauern“ (wie Ps. 37, 32). Richtig LXX **ἀποβλέπουσι** u. P. **דיק**, nämlich **עינים** (wird auch Masc. gebraucht, Ps. 11, 4 **עיניו החו**, auch Hiob 21, 20; 39, 29). Also hier *leg.* **יעצפון**, nämlich **יחלכה** oder *leg.* **היעצפון** (o. S. 136). Das Wort **יחלכה** ist räthselhaft. Die Erklärung der alten Versionen, „arm, schwach“, ist ohne Beleg. Am annehmbarsten ist Raschi's Erklärung von **חיל** mit dem Suffixum **ה** oder **כה**, als **יחלכה** gleich **לְחִילָךְ** ¹⁾. Das Wort **חיל** wird auch von „Heuschrecken“ gebraucht (Joel 2, 11, 25) **חילי הגדול** und auch von einem Haufen Verbannter (Obadja 20) **גלות החל הזה**, also **חל** = **חיל** defective. Folglich kann **יחלכה** recht gut „Deine Schaar, Deine Gemeinde, die Gemeinde der Frommen, der Anawim“ bedeuten (o. S. 26). Eine Steigerung liegt in dem Versschlusse: „Seine Augen lauern Deiner Schaar auf“, nicht bloß Einzelnen, sondern Allen, die zu diesem Kreise gehören. Die Ableitung vom arabischen **חלך** oder gar **חכל**, „schwarz sein“, und daher „unglücklich sein“ ist sehr unglücklich. — V. 9 ist zu lang und V. 10 zu kurz und überhaupt höchst ungelentk und dunkel. Zunächst **יִדְקָה** ist ein Unwort, daher schon richtiger Keri **יִדְקָה**, welches LXX wiedergeben: **ταπεινώσει αὐτὸν**, d. h. **יִדְבָהוּ**. Ferner ist das Wort **בנעצמיו** unhaltbar. Offenbar *leg.* **במועצתיו**, „in seinen Anschlägen“. — **חל כאים** erinnert an **יחלכה**, aber

¹⁾ Ibn-Esra's Einwendung gegen diese Ableitung, dass **חיל** niemals defective vorkäme, ist durch die Masora widerlegt, welche zu Sam. II., 20, 15 anmerkt: **ה' חסרון י' בלישנא**, d. h. **חיל** kommt fünfmal defective vor = **חל**. Diese fünf sind das. aufgezählt.

es ist nicht zusammengesetzt aus הל באים (etwa gleich נכאים), sondern die Silbe אמ ist dittographirt vom folgenden אמ in אמר. Also bleibt nur חלב, d. h. חֲלָדָה, „Deine Schaar“. Es ist Subject von den Verben ישה ונפל. Dadurch kann auch das Gleichmass von V. 9 und 10 hergestellt werden. Wenn in V. 9 יחטף עני nicht dittographirt von לחטף עני ist, so gehört jedenfalls der Schluss ברשתו zu V. 10, und die Construction würde demnach lauten:

9 a. במסתר כאריה בסכה 10 a. במשכו ברשתו ידברו

b. „ יארב לחטף עני (יחטף עני). „ ישה ונפל במינענתיו חֲלָדָה

V. 11. geben LXX als Infinitiv wieder: τὸ μὴ βλέπειν, d. h. בלי ראה לנצה. Die Infinitiv-Form von ראה lautet neben ראת קראת auch ראה, Genesis 48, 11 פניך. — V. 12. אל אַל ידך „die Hände erheben“, von Gott gebraucht, ist durchaus unpassend, würde allenfalls nur bedeuten: zum Schwur die Hand erheben. Daher empfiehlt sich Dyserinck's Emendation אל תשיא ידך Parallelismus zu אל תשכח עניים. — V. 14 muss in zwei Verse getheilt werden (o. S. 181 II.), zu לתת muss wohl ergänzt werden נקם oder גמול. — Das Verbum שכ hat auch die Bedeutung „überlassen“ (Gen. 39, 6). Es muss hier ein Object ergänzt werden: „Dir überlässt Deine Schaar (חֲלָדָה o. V. 8) ihr Alles“, d. h. „sie verlässt sich auf Dich“. יתום als „Waise“ hat hier keinen Sinn, und noch weniger V. 18 die Zusammenstellung von ורך יתום: die Waise und der Gebeugte? Offenbar leg. תם ורך, und ebenso hier תם אתה היית עוור oder mit Pesch. היית עוורי. Noch in andern Stellen muss יתום in תם verwandelt werden (o. S. 140). — V. 15. רשע ורע wohl Dittograph. — geben die vier griechischen Vertenten passivisch wieder, was durchaus sinngemässer ist als activ: ζητηθήσεται ἡ ἀμαρτία αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ εὑρεθῆ, zurückübersetzt: תִּדְרַשׁ רשעו בל תִּמְצָא, vielleicht רשעתו oder יִדְרַשׁ (o. S. 135). — V. 16. Statt מלך LXX βασιλεύσει, d. h. ימלך wie Exodus 15, 18. Folglich auch אבדו in Fu-

turum zu emendiren אֲבָרִי. Das Wort גוים ist auch hier als נַאִים zu emendiren; der Sinn ist hier wie Ps. 104, 35. — V. 17 שמעת würde auf ein Factum hinweisen, durchaus gegen den Gedankengang. Pesch. שמע אתה, d. h. שְׁמַע אֶתְּךָ oder einfach תשמע. — Auch תבין לבם passt nicht recht. LXX. hat dafür Substantiv ἐπιστάσιον τῆς καρδίας. Aber dafür lässt sich kein hebräisches Wort herbeibringen (Krochm. תבין ist unhebr.) vielleicht leg. הגיון לבם (ה — ה — ו — כ — S. 122, 133) — V. 18. leg. יתום ורך הם ורך (o. S. 185). leg. אנוש מן הארץ gleich „aus dem Staub der Erde“.

Psalm 11.

I. Inhalt. Zuversicht des Sängers auf Gottes Schutz gegenüber seinen Freunden, die ihn zur Flucht vor dringender Gefahr auffordern, in dem Bewusstsein, dass Gott den Gerechten beschützen und die verfolgungssüchtigen Frevler hart züchtigen werde.

II. Poetische Form ohne Strophenanlage. Parallelismus nicht durchweg durchgeführt. Die Sprache ist elegant.

III. Abfassungszeit, wahrscheinlich unter einem der götzendienerischen Könige Manasse oder Jojakim, welche die Anhänger des ureigenen Cultus verfolgt haben (o. S. 23, 30). Denn der Sänger wird ermahnt, sich der Gefahr durch die Flucht zu entziehen.

IV. Text stellenweise corruptirt.

- | | |
|---|--|
| <p>א * לַמְנַצֵּחַ לְרוּד בֵּיתוֹהָ חֲסִיתִי
 אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נִדְוִי הֲרַכְּם
 צַפּוּר :</p> <p>ב בִּי הִנֵּה הֲרַשְׁעִים יִדְרֹכּוּן קִשֶׁת
 כּוֹנְנֵי הַצֶּם עַל־יָתֵר לִירוֹת
 בְּמוֹ-אֶפֶל לְיִשְׂרָאֵל :</p> <p>(1 נודי קרי.</p> | <p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids.</p> <p>2. Im Herrn suche ich Schutz, wie möget ihr nur zu mir sprechen: „entfliehe rasch wie ein Vogel! Denn die Frevler spannen den Bogen, richten ihre Pfeile, zu treffen mit Zorn die Herzensgeraden.</p> |
|---|--|

3. „Denn die Grundfesten (?) werden zerstört, was nützt des Gerechten Thun?“
- פָּעַל :
- ד יהוה | בְּהִיכַל קָדְשׁוֹ יִהְיֶה 4. Der Herr in seinem heiligen Tempel, der Herr, dessen Thron in den Höhen, seine Augen schauen, seine Blicke prüfen die Menschensöhne.
- בְּשָׁמַיִם כְּסֹא עֵינָיו יַחֲוֶה עַפְעָפָיו
יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם :
- ה יהוה צדיק יבחן ורשע ואהב 5. Der Herr zeichnet den Gerechten aus, den Frevler und Unthat Liebenden hasst sein Wesen.
- חָמָס שָׂנְאָה נִפְשׁוֹ :
- ו ימטר על־רשעים פחים 6. Er wird auf die Frevler glühende Kohlen schleudern, Feuer, Schwefel und Gluthwind ist ihr Loos-theil.
- אֵשׁ וְנִפְרִית וְרוּחַ זִלְעָפוֹת מִנָּת
בוֹסָם :
- ז כִּי־צָדִיק יִהְיֶה צְדָקוֹת אָהֵב 7. Denn gerecht ist der Herr, liebt Gerechtigkeit, sein Antlitz blicket gerade.
- יָשָׁר יַחֲוֶה פָּנָיו :

V. 1. נודו הרכם צפור geben sämtliche alte Versionen, auch Aquila und Targum, als כמו צפור wieder, ὡς στρουθιον, היך צפורה. Folglich bleibt, wenn man von הרכם die Silbe כם trennt, um daraus כמו zu bilden, nur הר übrig, was keinen Sinn giebt. Von der anderen Seite passt zu לנפשי, also zu der Person des Sängers, nur das Masculinum נוד, und so ist das וי-Finale müssig, also drei Consonanten unerklärlich ווהר. Daraus lässt sich aber das Wort מהר restituirten, als נוד מהר כמו צפור. (So auch Krochmal.) So sprechen Freunde zum Psalmisten, und auch V. 2 und 3 ist die Fortsetzung ihrer Rede, wodurch sie ihren wohlgemeinten Rath zur Flucht begründen: כי הנה — V. 2 כמו אפל giebt keinen Sinn, die Verfolger brauchen zu ihren Frevelthaten nicht die mitternächtige Finsterniss (אפל), daher zu lesen לירות כמו אף לישרי (אפל), das ל dittographirt. — V. 3 השתות ist schwierig; Aquila θεμέλιον, Targum אשיתא, wie Jer. 50, 15 נפלו אשיותיה, das wäre aramäisch. Alle übrigen Erklärungen θεσμοί, διδασκαλία sind verfehlt, weil dazu nicht das Verbum הרים passt. Jedenfalls ist dieses שתות verschieden von שתותיה Jes. 19, 10; denn dort bedetet es

„Kanalarbeiter“ (vgl. Frankel-Graetz, Monatschr. Jg. 1877, S. 374 fg.). — **מה צדיק מה פעל** ist nicht recht verständlich; es wäre zu erwarten **מה יפעל** (Fut.). Eher lässt sich ein Sinn ermöglichen, wenn es als Substantiv angesehen wird: **צדיק מה פעלו**. So weit die Warner, welche zum frommen Psalmisten sprechen. Das Uebrige ist die Antwort des Sängers auf ihre Warnung. — V. 4. **בהיכל קדשו** ist der Tempel. — V. 5. **צדיק יבחן** ist verschieden von **יבחנו בני אדם**. Wenn Gott alle Menschen prüft, wozu noch besonders den Gerechten hervorheben? **בחן** ist hier gleich **בחר**, wie denn überhaupt **בחן** und **בחר** wechseln (Jes. 48, 10; Hiob 36, 21), also hier „eximiren, vorziehen“. — V. 6. **פתחים פתחם** = **פתחים פתחם**, Kohlen, wie ein griechischer Vertent, wahrscheinlich Symmachos, das Wort richtig wiedergibt: **ἀνεπαλας**. — **ולעפה** nur noch einmal Threni 5, 2; denn Ps. 119, 53 **ולעפה** steht statt **פלצות**. Die Etymologie ist dunkel. — **כוס** ist nicht „Becher“, sondern „Zugezähltes“ von **כסם**, „zählen, bestimmen“, und davon **מִכְסַּת מַכֵּס**, auch Ps. 16, 5. So schon Ibn-Esra. **מִנֵּה כוֹסֵם** ist Prägnanz, wie **מִנֵּה מִדְּרִיךְ** Jerem. 13, 25. — V. 7. **שנין תחזינה משרים**, 2 **ישר יחזו פנימו** und Spr. 4, 25 **ענין לנכח יביטו ועפעפוד יישירו נגדך** (Mich. Sachs).

Psalm 12.

I. Inhalt. Klage und Rüge über überhandnehmende Falschheit des Zeitalters, wodurch arme Dulder leiden, und zugleich Hoffnung und Trost, dass Gott sein Machtgebot dagegen geltend machen werde.

II. Poetische Form. Scheinbar zwei Strophen, Parallelismus fast ganz durchgeführt.

III. Abfassungszeit unbestimmt. Dieselbe Klage kommt auch in Micha 7, 2 vor, also ungefähr aus der hiskianischen Zeit, aber ebenso Jesaia 59, 3; 14 aus der

exilischen Zeit. Doch das chaldäische Verbum נמר spricht für die letztere Zeit, wie Ps. 7, 10.

IV. Text stellenweise incorrect.

- | | |
|--|---|
| <p>א לְמַנְצַח עַל-הַשְּׁמַיִת מוֹמֵר
לְרֹד :</p> <p>ב הוֹשִׁיעָה יְהוָה כִּי-נִמַּר חֶסֶד
כִּי-פָסוּ אֱמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם :</p> <p>ג שׁוֹא יִדְבְּרוּ אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ
שִׁפְתַי חֲלָקוֹת כָּל־בַּל וְלִבִּי יִדְבְּרוּ :</p> <p>ד יִכְרַת יְהוָה כָּל-שִׁפְתֵי חֲלָקוֹת
לְשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדֹלוֹת :</p> <p>ה אֲשֶׁר אָמְרוּ לְלִשְׁנֵנוּ נִגְבֵּר
שִׁפְתֵינוּ אֲתָנוּ מִי אֲדוֹן לָנוּ :</p> <p>ו מִשֵּׁר עֲנִיִּים מֵאֲנָקַת אֲבוֹנִים עֲתָה
אָקוּם יֹאמֵר יְהוָה אֲשִׁית בִּישׁוּעַ
יָפִיחַ לִי :</p> <p>ז אֲמֵרוֹת יְהוָה אֲמֵרוֹת מְהֵרֹת
כֶּסֶף צְרוּף בְּעֵלִיל לְאָרֶץ מוֹקֵק
שִׁבְעָתַיִם :</p> <p>ח אֲתַהַדִּיחֶהּ תִּשְׁמְרֶם תִּצְרְנוּ
מִן-הַדָּדוּר זֶה לְעוֹלָם :</p> <p>ט סָבִיב רְשָׁעִים יִתְחַלְּכוּן כְּרָם
וְלוֹת לִבְנֵי אָדָם :</p> | <p>1. Dem Chorführer zur achtsaitigen Zither.
Psalm Davids.</p> <p>2. O, stehe bei, Herr, denn es giebt keinen Frommen mehr, Treue schwindet von den Menschen-söhnen!</p> <p>3. Falsch reden sie miteinander, mit glatter Sprache, mit Doppelherzen reden sie.</p> <p>4. Möge der Herr jede glatte Sprache aufhören machen, die grosssprecherische Zunge vereiteln,</p> <p>5. Derer, die da sprechen: „Mit unserer Zunge sind wir mächtig, unsere Sprache bei uns, wer ist Herr uns?“ —</p> <p>6. „Vom Wehklagen der Sanftmüthigen, vom Seufzen der Dulder werde ich bald auftreten“ wird der Herr sprechen, „werde mit Hilfe Ruhe ihnen geben.“</p> <p>7. Die Worte des Herren sind lautere Worte, wie Silber in dem Tigel geläutert, wie Gold siebenfach gereinigt.</p> <p>8. Du, Herr, wirst uns also behüten, uns bewahren vor diesem Geschlechte für immer.</p> <p>9. Ringsum werden Frevler hinschwinden, in der Höhe (?) achtest Du die Erdensöhne gering.</p> |
|--|---|

V. 2. אבר חסד מן הארץ, fast ebenso Micha 7, 2 הארץ מן חסד, über נמר בארם אן — אפסו verkürzt statt פסו. — V. 4. הכרית את bedeutet auch „aufhören machen“, וקר שם, וקר. — V. 5. בלשננו wie ללשננו. Das ל ist vielleicht gar dittographirt, denn Peschito hat es nicht, auch nicht LXX, welche τῆν γλῶσσαν wiedergeben, das heisst als Accus. respect. — V. 6. משר ist nicht parallel zu מאנקת, vielleicht zu lesen משוע. Der Schluss יפח לי ist

räthselhaft und muss rectificirt werden. Ein griechischer Vertent (*ἄλλος*) hat ἐν σωτηρίᾳ σου, also לָד statt לוֹ (o. S. 129) oder vielleicht לָקָם. Dann könnte man emendiren אֲשֵׁת בִּישַׁע מְנוּחַ לָכֶם. — V. 7. Vor כַּף muss das כ comparationis ergänzt werden, das vor dem gleichlautenden Consonanten öfter weggelassen wird, also כַּכַּף. — In בעליל ist ל dittographirt von לָאָרֶץ, und עֲלִי, Spr. 27, 22 bedeutet „Mörser“, nicht die Keule, wie auch im Talmud עֲלִי einen Block bedeutet, אִין נוטלִין אֵת הָעֲלִי לִקְצֹב עֲלֵיו בֶּשֶׂר (Tract. Jom-Tob I., 5). Folglich kann auch עֲלִי die „Gussform“ bedeuten (die von Raschi zurückgewiesene Erklärung). לָאָרֶץ ist allerdings müssig, daher empfiehlt sich Dyserinck's Emendation כַּחֲרוֹץ, „wie Gold“. — V. 8. תִּשְׁמְרֵנוּ zu lesen תִּשְׁמְרֵנוּ, nach LXX *φύλαξις ἡμῶν* und Pesch. Suffixum ם und נו öfter verwechselt (o. S. 125). Folglich muss das folgende Verbum תִּצְרְנוּ vocalisirt werden תִּצְרְנוּ. — Das Wort דָּוָר, das Geschlecht, die Durchschnittsmenge der Mitlebenden (Spr. 30, 11—14). — V. 9. רִשְׁתִּים יִהְיֶה לָכֶן kann hier nur bedeuten „weggehen, vergehen“, wie Ps. 39, 7 בַּצֶּלֶם יִהְיֶה אִישׁ (s. das.) und 58, 8 יִהְיֶה לָמוֹ. Der letzte Halb-Vers כִּרַם וְזֹאת לִבְנֵי אָדָם ist räthselhaft. Das scheinbare Substantiv זֹאת giebt die Sexta verbal wieder ἐξουθενήσας, „Du hast verachtet“. So muss auch LXX statt κατὰ τὸ ὕψος σου ἐπολυώρησας τοῦς υἱοῦς τῶν ἀνθρώπων gelesen werden: ἡπολυώρησας, „Du hast gering geschätzt“. Demgemäss muss im Texte gelesen werden: וְזֹאת, das Verbum זָלַל hat auch transitive Bedeutung: הַגּוֹלִים וְהַב מְכִים (Spr. 46, 7). זֹאת לִבְנֵי אָדָם (Dativ statt Accusativ, wie öfter im jüngeren Hebräisch) ist also verständlich: „Du hast die Menschen, die Menge, das Geschlecht gering geschätzt“. So bleibt nur noch כִּרַם dunkel. Nach LXX κ. τ. ὕψος σου müsste man lesen: בְּרִמָּה oder בְּרִמָּה, „in Deiner Höhe“. Andere emendiren כִּרַם = בְּרִמָּה, „wie einen Wurm“, ist ohne Analogie. Dyserinck's Emendation נִבְר מוֹלֹת, Unheilszeichen (?), ist unhebräisch.

Psalm 13.

I. Inhalt. Klage-Psalm über Ungunst und Missgeschick mit Hinweis auf Schadenfreude von Feinden.

II. Poetische Form. Regelmässiger Parallelismus.

III. Abfassungszeit unbestimmbar.

IV. Text meistens correct.

<p>א לִמְנַצַּח מִזְמוֹר לְדָוִד : ב עַד-אָנָּה יְהוָה תִּשְׁכַּחַנִּי נֶצַח עַד-אָנָּה תִּסְתִּיר אֶת-פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי : ג עַד-אָנָּה אִשִּׁית נְעוֹת בְּנַפְשִׁי יָגוֹן בְּלִבִּי יוֹמָם עַד-אָנָּה יָרוּם אִיבֵי עָלַי : ד הֲבִיטָה עֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי הָאָרֶז עֵינַי פְּרֵאִישׁן הַמּוֹת : ה פֶּן-יֹאמֵר אִיבֵי יִכְלְתוּ צָרִי יִגְלוּ כִּי אָמוּט : ו וְאֲנִי בְּחַסְדְּךָ כְּטַחְתִּי יִגַּל לְבִי בִישׁוּעַתְּךָ אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי נָמַל עָלַי :</p>	<p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids. 2. Wie lange noch, Herr, willst Du mich dauernd vergessen? Wie lange willst Du Dein Antlitz vor mir bergen? 3. Wie lange soll ich Traurigkeit in meiner Seele hegen (Nachts), Kummer in meinem Herzen des Tages? Wie lange soll mein Feind über mich sich erheben? 4. O schau und erhöre mich, Herr, mein Gott, lass Dein Antlitz über mich leuchten, dass ich nicht in den Tod entschlafe! 5. Dass mein Feind nicht spreche: „ich habe ihn besiegt“, dass mein Gegner nicht frohlocke, wenn ich wanke. 6. Ich vertraue Deiner Gnade, möge mein Herz Deiner Hilfe jubeln! Ich werde dem Herrn singen, wenn Er mir Gunst erweisen wird.</p>
--	---

V. 2. עַד אָנָּה und dann נֶצַח ist unlogisch, zu lesen: עַד אָנָּה הִי? הַתִּשְׁכַּחַנִּי נֶצַח und adverbialiter gleich לִנְצַח „dauernd“ (vgl. Frankel-Graetz, Monatschr., Jahrgang 1880, S. 8 fg.). — V. 3. נְעוֹת passt nicht im Zusammenhange, *leg.* נִצְבּוֹת (ebenso Dyserinck). Nur muss als Parallele zu יוֹמָם im ersten Gliede ergänzt werden לַיְלָה. — V. 4. הֲבִיטָה אֱלֹהֵי הָאָרֶז ist eine ungewöhnliche Verbindung; es würde allenfalls bedeuten: „mache meine Augen glänzend“ (wie Sam. I. 14, 27. 29). Daher *leg.* הָאֵר עָלַי und zu ergänzen פָּנֶיךָ, wie Ps. 118, 27. — V. 6. נָמַל hat auch absolut die Bedeutung „Gutes erweisen“

auch ohne **טוֹב**. Uebrigens *leg.* **כִּי יִגְמַל** (das **י** absorbirt in **כִּי** o. S. 139): denn der Sänger will erst dann Gottes Gnade preisen, wenn erst ihm Gutes erwiesen sein wird.

Psalm 14 (und 53).

I. Inhalt. Rüge gegen die Schlechtigkeit der Zeitgenossen, wie Ps. 12; es fehlt nicht Rücksichtnahme auf die Anawim. Ps. 53 lautet bis auf einige Varianten ebenso.

II. Poetische Form. Eine Spur strophischer Anlage mit einem Kehrrers in der ersten Strophe (vgl. zu V. 1).

III. Abfassungszeit. Der letzte Vers setzt geradezu die exilische Zeit voraus, da er die Sehnsucht nach der Rückkehr ausdrückt. Dieser Vers ist schwerlich ein späterer Zusatz, weil er in beiden Recensionen in gleicher Weise vorkommt, und der Inhalt gar keine Veranlassung zu diesem Sehnsuchtsvers giebt. Warum sollen die Späteren gerade bei diesen Psalmen diesen ungehörigen Vers angebracht haben? Folglich gehört der Schlussvers zum Hauptinhalt; die beiden Psalmen sind demnach nachexilisch.

IV. Text. Beide Psalmen stellenweise stark beschädigt. Aber durch Vergleichung lässt sich die richtige Lesart ermitteln. Keineswegs ist einer dieser Psalmen die Ueberarbeitung des anderen, sondern beide sind theilweise fehlerhafte Copien eines correcten Originals. Ps. 53 ist mehr corruptirt. Der Gebrauch des Gottesnamens **יְיָ** in Ps. 14 und **אלהים** in Ps. 53 berechtigt durchaus nicht zur Annahme einer Ueberarbeitung, sondern weist auf die Verschiedenheit der Zeit, in welcher die Copien gemacht worden. Ps. 53 ist zu einer Zeit copirt, in welcher man auch das Schreiben des Tetragrammatons vermeiden wollte und daher statt dessen **אלהים** gesetzt hat. Schwieriger ist es, den Grund anzugeben, welcher die Sammler des Psalters veranlasst hat, zwei gleichlautende Psalmen aufzunehmen. Möglich,

dass die letzten Sammler beide bereits in den zwei verschiedenen Büchern gefunden haben, von denen das eine angeblich Davidische und das andere Psalmen von anderen Autoren enthalten sollte. Denn die Pesch. hat zu Ps. 53 nicht die Aufschrift לָדוֹד (vgl. o. S. 100).

- | | |
|---|--|
| <p>א לְמַנְצֵחַ לְדוֹד אָמַר נָכַל בְּלִבּוֹ
אֵין אֱלֹהִים הַשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ
עֲלֵיָהּ אֵין עֲשֵׂה-טוֹב :</p> <p>ב יְהוָה מַשְׁמִים הַשְׁקוֹף עַל-בְּנֵי-
אָדָם לְרֹאוֹת הַיָּשׁ מִשְׁפִּיל דַּרְשׁ
אֶת-אֱלֹהִים :</p> <p>ג הַכֹּל סָר יַחְדוֹ נִאֲלָחוּ אֵין עֲשֵׂה-
טוֹב אֵין גַּם-אֶחָד :</p> <p>ד הֲלֹא יָדַעוּ כָל-פֶּעַל אֵין אָכְלוּ
עִמִּי אָכְלוּ לֶחֶם יְהוָה לֹא קָרְאוּ :</p> <p>ה שֵׁם פָּחַדוּ פָּחַד כִּי-אֱלֹהִים
בְּדוֹר צְדִיק :</p> <p>ו עֲצַת-עֲנִי תִבְשׂוּ כִי יְהוָה
מִחְסָהוּ :</p> <p>ז מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן יִשְׁנַעַת יִשְׂרָאֵל
בְּשׂוֹב יְהוָה שְׂבוֹת עִמּוֹ יִגַּל
יַעֲקֹב וְשִׂמַח יִשְׂרָאֵל :</p> | <p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids.
Es spricht der Verworfne in seinem Herzen: „Es giebt keinen Gott“. Entartet begehen sie abscheuliche Handlung, Keiner ist da, der Gutes thäte (auch nicht Einer).</p> <p>2. Vom Himmel blickt der Herr auf die Menschensöhne, zu schauen, ob es einen Einsichtigen giebt, der Gott suchte.</p> <p>3. Alles ist auf Abwegen, allsammt besudelt, da ist Keiner, der Gutes thäte, auch nicht Einer.</p> <p>4. Haben nicht alle Uebelthäter erfahren, die mein Volk beschuldigen, den Herrn nicht anrufen,</p> <p>5. Wie sie dort in Schrecken geriethen, — es war kein Schrecken — dass Gott ist bei dem Geschlecht der Gerechten?</p> <p>6. Die Gemeinde der Dulder wollet ihr beschämen? Aber Gott ist ihr Schutz.</p> <p>7. O wer gäbe von Zion aus Hilfe, wenn der Herr seines Volkes Gefangene heimführte! Dann wird Jakob frohlocken, Israel sich freuen.</p> |
|---|--|

(Auch für Psalm 53). Der letztere hat einen besondern Vers für die längere Aufschrift (und daher einen Vers mehr). למנצח משכיל על מחלת, d. h. למנצח על מחלת משכיל, für einen besonders kundigen Chorführer zu einem bestimmten musikalischen Instrument (o. Seite 82, 86). — V. 1 (53, 2). עלילה wie מעלל, nur poetisch (mit Ausnahme des Deuteronom.) für פעל. In Ps. 53 verdorben in עָל, was pleonastisch zu den voraufgehenden Verben ist. Ebenso richtig in Ps. 14 התעיבו statt התעיבו in Ps. 53. — Die LXX

haben noch zu diesem Vers zum Schluss $\alpha\lambda\lambda' \epsilon\sigma\tau\iota\nu \xi\omega\varsigma \epsilon\nu\theta\varsigma$, das heisst **און נם אחר** wie V. 3. — V. 3 (4). **סר** richtiger als **כנ** (53), da dieses Verbum sonst nicht im Kal gebraucht wird. Dagegen richtiger **כלו** (53) als **הכל**. — **נאלחו** nur hier und Hiob 15, 16. Substantiv transponirt **הלאה**, „Rost, Schmutz“ (Ezech. 24, 6; 11—12). Also **נאלח** „besudelt“. — V. 4 (5) bildet den Eingang zur Frage, welche in den folgenden zwei Versen ausgeführt ist, und spielt auf ein Factum aus der Zeitgeschichte an, dass die „Uebelthäter“ von einem panischen Schrecken ergriffen waren, bei dem sich gezeigt hatte, dass Gott sich des frommen Geschlechtes angenommen hatte. **אכלי עמי**, Apposition zu **און**, welche das eigentliche Gottesvolk (die Gemeinde der Anawim, oben S. 26) mit ihrem Hasse verfolgten. **אכל להם** ist nach dem Wortlaut unerklärlich. Es scheint einen figürlichen Sinn zu haben, wie **אכל קרצא** im Aramäischen und **אכל לחמא** im Arabischen: „verleumden, anklagen“. Wahrscheinlich ebenso Ps. 41, 10 und vielleicht auch Amos 7, 12: **ואכל להם**. Uebrigens haben LXX und Pesch. statt **אכלו להם** substantivisch $\beta\rho\omega\sigma\epsilon\iota \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$ — **מאכולתא דלחמא**, was besser zur Construction passt **אכלי עמי אכל להם**. Der Schluss **ה' לא קראו** ist die aufgelöste Fortsetzung der Apposition statt **ה' אין קראים** gleich **שכחי אלהים**. — V. 5 (6) hat die Recension Ps. 53 den Zusatz **שם פחדו פחד** zu **לא היה פחד**, LXX haben es auch in Ps. 14; die Echtheit dieses Vertheiles ist nicht zu bezweifeln. Er will sagen, dass es ein blinder Schrecken gewesen. Der zweite Halbvers 5 und V. 6 weichen am meisten von 53, 6 ab, aber die Corrupteln sind durch Vergleichung des Textes erkennbar:

I. 14.

כי אלהים ברור צדיק עצת עני
תבישו כי ה' מחסו

II. 53.

כי אלהים פור עצמות
הנך הבישותה כי אלהים מאסם

Der Text II. giebt gar keinen Sinn. Was **הנך** bedeuten soll, ist nicht zu ermitteln. Auf welches Substantiv soll

sich das Suffixum beziehen? Gehört das ך zum Stamm, so ist die Dunkelheit noch grösser, und diese brachte den griechischen und syrischen Vertenten auf die unsinnige Uebersetzung ἀνεπαρξέστων und לאילן דשפרין לבני נשא, von הן abzuleiten. Ersichtlich genug ist es, dass aus ברור entstanden ist: פור, das Wort צדיק ist ausgefallen, und aus ענת עני ist עננות entstanden. Ferner ist תבישו in הבישתה und מחסרו in מאסם corrumpt. I. giebt also einen besseren Sinn. כי ברור צדיק ist die Ausführung der affirmativen Frage: הלא ידעו כל פעלי אין . . . כי אלהים ברור צדיק. Uebrigens wenn auch I. correcter erscheint, so muss auch hier Manches emendirt werden. Statt דור צדיק hat Pesch. בררא דוריקא, Plur. ברור צדיקים, was auch besser klingt, wie דור ישרים (vgl. o.S. 139). Auch ענת kann nicht richtig sein, denn der Tadel wäre zu gering, wenn die Verworfenen nur den Rath des Armen verwerfen, sonst aber ihm nichts zu Leide thäten. Statt ענת muss man lesen ענת (o. S. 127), also ענת עני oder richtiger ענת עני, die Gemeinde der Armen (der Dulder) wird von den Frevlern verworfen, verachtet. תבישו ist auch nicht ganz correct, sondern תבאישו, „verächtlich behandeln“. In der Lesart מאסם liegt auch eine Andeutung, dass von Mehreren die Rede ist, also מחסם statt מחסרו. Dieser ganze Satz würde also correct lauten: כי אלהים ברור צדיקים (ה) ענת עני: תבאישו? כי ה' מקדם. Das ה Interrogativum fehlt öfter (o.S. 116). Der Schlussvers sagt aus: Der Zustand werde erst besser werden, wenn die Erlösung eintreten wird. Darum hegt der Psalmist diesen heissen Wunsch nach der Rückkehr. ישועת ישראל ist auffallend, warum hier nur der eine Volkstheil genannt, und gleich darauf beide? Offenbar ist das Wort von der untern Zeile hinaufgekommen, daher richtiger zu lesen (nach 53) ישועות Plur., als ישועת. Dass שוב שביח „Zurückführen aus der Gefangenschaft“ bedeutet, braucht gegenwärtig nicht mehr erwiesen zu werden.

Psalm 15.

I. Inhalt. Aehnlichkeit mit dem ersten Theil von Ps. 24. Beide sind Lehrpsalmen; sie geben an, dass zur Theilnahme am Heiligthum ein hoher Grad von sittlicher Würdigkeit gehöre. Im Grunde enthalten beide eine Rüge gegen Diejenigen, welche die aufgezählten Tugenden nicht besitzen und sich doch zum heiligen Berg drängen. Ps. 24 sagt geradezu: nur das Geschlecht der Gottsuchenden, das heisst der Anawiten, sei dazu würdig (o. S. 33). Sie unterscheiden sich durch folgenden Umstand. Ps. 24 spricht vom Hinaufziehen zum Berge Gottes, d. h. von Solchen, die würdig sind, aus dem babylonischen Exil in das Heimathsland zurückzukehren. Unser Psalm dagegen spricht vom zeitweiligen Weilen und längeren Wohnen auf dem heiligen Berge, d. h. er schildert die Würdigkeit Derer, welche berufen sind, als Diener des Tempels zu fungiren, also eigentlich von Priestern und vielleicht auch von Leviten.

II. Poetische Form. Parallelismus elegant durchgeführt. Anfang und Ende zweigliedrig, die übrigen drei Verse dreigliedrig.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich in der nach-exilischen Zeit, als der Tempel bereits restaurirt war, die Diener desselben aber, die Ahroniden, ihn nicht würdig vertraten. Im nachexilischen Zacharia werden Vergehungen aufgezählt, welche frappante Aehnlichkeit mit dem Register in unserem Psalm haben (8, 16) דברו אמת איש את רעהו, hier דבר אמת בלבבו. Dort Warnung vor falschem Eide (17, auch 5, 3—4) und hier dasselbe נשבע . . . ולא ימיר. Die Priester hatten sich Manches zu Schulden kommen lassen, selbst von dem Hohenpriester Josua wird ausgesagt, er trage schmutzige Gewänder, d. h. er sei sündenbefleckt (3, 3—4), um wie viel mehr die niedrigen Priester. Und diese wohnten beständig im Tempel. Gegen diese scheint also die feine

Rüge gerichtet. Dazu kommt noch, dass dieser Psalm keine Anspielung auf Götzenthum hat, wie Psalm 24, obwohl das Wort *נשבע* in beiden es nahegelegt hat, was eben die nach-exilische Zeit voraussetzt, in welcher der Hang zum Götzenthum geschwunden war.

IV. Text bis auf ein einziges, aber für den Inhalt entscheidendes Wort correct.

- | | |
|--|--|
| <p>א מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה מִיַּגּוֹר
בְּאַהֲלָיִךָ מִיִּשְׁכַּן בְּהַר קְדוֹשֶׁךָ:
ב הוֹלֵךְ תְּמִים וּפְעֵל צַדִּיק וְדַבֵּר
אֱמֶת בְּלִבּוֹ:
ג לֹא־רִגַל עַל־לִשְׁנוֹ לֹא־עָשָׂה
לְרַעְיוֹ רָעָה וְחִרְפָּה לֹא־נִשְׂא
עַל־קִרְבּוֹ:
ד נִבְזָה בְּעֵינָיו נִמְאָם וְאֶרְרָא
יְהוָה יִכְבֵּד נִשְׁבַּע לְהִרְעוֹ וְלֹא
יִמַר:
ה בְּסִפּוֹ לֹא־נָתַן בְּנִשְׁךְ וּשְׁחָד
עַל־נַפְקֵי לֹא לָקַח עִשְׂתָּה־אֵלֶּה לֹא
יִמּוֹט לְעוֹלָם:</p> | <p>1. Psalm Davids.
Herr, wer dürfte in Deinem Zelte weilen, wer wohnen auf Deinem heiligen Berge?
2. „Wer makellos wandelt, Gerechtigkeit übet und Wahrheit spricht nach seinem Herzen.
3. „Nicht ist Verleumdung auf seiner Zunge, seinen Nächsten hat er nichts Böses gethan, nicht Schimpf angethan seinen Verwandten.
4. „Der Verächtliche ist in seinen Augen verhasst, aber die Gottesfürchtigen ehret er. Hat er seinen Freunden geschworen, ändert er nicht.
5. „Sein Geld gab er nicht auf Zins, und Bestechung nahm er nicht gegen einen Unschuldigen. Wer Solches gethan, wird nimmer wanken.“</p> |
|--|--|

גור bedeutet zeitweiligen Aufenthalt, also hier vielleicht von Laien gebraucht, *שכן* aber dauerndes Wohnen, also von Priestern, die ihren Wohnsitz im Tempel haben. — V. 3. *לא רגל על לשנו*, es wäre zu erwarten, *בלשונו*, mit dem Organ des Verläumders, oder es ist überflüssig. Daher empfiehlt sich die Lesart, welche die Pesch. voraussetzt: *לא נכולתן בלשנה*, d. h. *רגל* ist Substantiv. und müsste vocalisirt werden: *לא רָגַל*. — *לרעיו* ist Plural wie *לרעיו* und ebenso *קרבו* statt *קרבו*. — V. 4. *נשבע להרע* haben sich die Ausleger schwer gemacht, während aus LXX und Pesch. ersichtlich ist, dass der Text ursprünglich lautete *נשבע לרעיו*, *ὁμνύων τῶ πλῆσιον αὐτοῦ*, *ימא לחבריה*. —

V. 5 hat Pesch. nach עשה אלה כאן הו, d. h. fest ist ein solcher. Im Neuhebräischen würde das Wort קָם dem entsprechen, also: עשה אלה קָם הוא לא ימוט.

Psalm 16.

I. Inhalt. Gebet eines frommen Sängers, dass ihm nicht Leid zustossen möge, da er sich nicht an den Verirrungen des Götzenthums betheilig hat, mit der Zuversicht, dass Gott ihn beschützen werde. Zugleich Rüge gegen Diejenigen, welche sich dem Götzenthum zugewendet, selbst gegen die als heilig geltenden Priester, seine Vorgesetzten. (vgl. darüber Frankel-Graetz, Monatschrift, Jahrgang 1877, S. 385 fg.).

II. Poetische Form. Parallelismus vernachlässigt.

III. Abfassungszeit unter einem götzendienerischen König, unter dem auch die „Heiligen“ (Priester) sich an dem Götzenthum betheilig haben. Nun folgt aus Ezechiel 44, 15, dass nur die Söhne Zadoks sich von der Verirrung des Götzenthums ferngehalten, die übrigen Ahroniden, namentlich die Nachkommen Abiathars, sich unter den letzten drei judäischen Königen daran betheilig haben (vgl. o. S. 23). Der Psalm ist also wahrscheinlich unter einem dieser Könige gedichtet, und zwar wohl unter Jojakim, welcher die Opponenten blutig verfolgt hat.

IV. Text stark corrumpt, daher an mehreren Stellen unverständlich.

א מִכְתָּם לְרוּד שְׁמֵרֵנִי אֵל כִּי-
 חֲסִיתִי כִּדָּ:
 ב אֲמַרְתָּ לַיהוָה אֲדֹנָי אֲתָה
 טוֹבֵתִי בְּלִעְלֻדָּ:
 ג לְקַדוֹשִׁים אֲשֶׁר-בְּאָרֶץ הַמָּוֶה
 וְאֲדֹרֵי כָל-חַפְצֵיכֶם:

1. Michtam Davids.
Behüte mich, Gott, denn in Dir suche ich Schutz.
2. Ich sprach zum Herrn: „Du bist mein Herr.“
3. „Mein Glück ist nicht bei all den Heiligen, so im Lande sind, und meinen Oberen — ich hab' kein Wohlgefallen an ihnen.“

- ד ירבו עֲצוּבוֹתֶם אַחַר מְהָרוּ בַל־
אֶסְפֶּה נִסְמִיָּהֶם מִדָּם וּבַל־אֶשָּׂא
אֶת־שְׁמוֹתֶם עַל־שִׁפְתַי :
ה הַיְהוָה מִנֶּת־חֶלְקִי וְכֹסֵי אֶתָּה
תוֹמִיךְ גּוֹרְלִי :
ו חֲבָלִים נִפְלְאוּ לִי בְנַעֲשִׂים אֶת־
נַחֲלַת שְׁפָרָה עָלַי :
ז אֶכְרַךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲנֵנִי
אֶת־לֵילוֹת יִסְרוּנִי כְלִיּוֹתַי :
ח שׁוֹיְתֵי יְהוָה לִנְגְדֵי תָמִיד כִּי
מִימֵנִי בַל־אֶמוּט :
ט לָכֵן | שִׂמַּח לִּי וְנִגַּל כְּבוֹדִי אֶת־
בְּשָׂרֵי יִשְׁכַּן לְבַטַּח :
י כִּי | לֹא־תֵעוֹב נַפְשִׁי לְשׂאוֹל לֹא־
תִתֵּן חֲסִידֶיךָ¹ לְרֵאוֹת שַׁחַת :
יא תוֹדִיעֵנִי אֶרְחַ חַיִּים שֶׁבַע
שְׂמֵחוֹת אֶת־פְּנֵיךְ נַעֲמוֹת בִּימִינֶךָ
נַצַּח :
א יִרְרַח מִי
4. Die Leiden werden sich mehren für die sich andere (Götter) eingetauscht, deren Weinspenden ich nicht giessen (vom Blut?) und deren Namen ich nicht auf meine Lippen nehmen mag.
5. Der Herr ist meines Theiles Maass, mein Geschick. Du hältst meine Looschale.
6. Die Loostheile, mir zugefallen, sind mir lieb, auch mein Erbtheil mir werth.
7. Ich preise den Herrn, der mich berathen (betrübt?), auch dass in den Nächten (?) mich mein Inneres gequält.
8. Vorgestellt habe ich mir den Herrn gegenwärtig, wenn er zu meiner Rechten (?), so wanke ich nicht.
9. Darum ist freudig mein Herz, frohlockt meine Ehre, auch mein Wesen wird sicher weilen;
10. Denn Du wirst meine Seele nicht dem Grabe überlassen, wirst Deinen Frommen nicht hingeben, Verderben zu sehen.
11. Du wirst mir den Pfad des Lebens kundthun, Fülle der Freuden vor Deinem Antlitz, Wonnegefühle in Deinem Tempel dauernd!

V. 1. מכתם, das hier zum erstenmale vorkommt, ist für uns nicht mehr erklärlich (o. S. 82). Der Eingang אל שמרני beweist, dass es ein Bittpsalm ist. Das Gebet ist nur mit Zuversicht auf Erhör vorgetragen; diese Zuversicht geht zum Schluss (V. 10—11) wieder allmählig in den bittenden Ton über. — V. 2. אמרת, die Versionen haben die erste Person אמרתִי. — Das אתה ארני ist emphatisch: Du bist mein Herr und kein Anderer, wie sonst ארני. — Von hier an und V. 3 ist alles unverständlich und kann ohne Emendation nie und nimmer erklärt werden. Leg. טובתי כל עלי כל קרושים אשר בארץ המה. וארני כל הפצי כס. Als Fortsetzung des Gedankens, dass

Gott allein sein Herr ist und kein anderer, fügt der Psalmist hinzu, sein Glück hänge nicht von allen den „Heiligen“ ab und nicht von seinen Oberen, an denen er kein Wohlgefallen habe. Die „Heiligen“ sind die priesterlichen Ahroniden, welche sonst מְקַדְּשִׁים, die „Geweiheten“ (Ez. 9, 6 וממקדשי תחלו leg. וממקדשי leg. ושרי קדש, und die wegen ihrer Verirrungen getadelt werden. אֲדִירִים sind die Geschlechtshäupter, die Oberen, die Patrone, Nehemia 10, 21, Jeremia 14, 3, von denen andere (Jüngere, צעירים) abhängen. Aquila übersetzt ὑπερεχθεις μου, d. h. אֲדִירֵי, „meine Vorgesetzten“, die Vorgesetzten des Psalmisten nämlich die ahronidischen Häupter; an diesen hat er kein Wohlgefallen. Als Levite stand der Sänger unter Botmässigkeit der Ahroniden. Aber von ihnen will er nicht Glück und Wohlergehen haben, d. h. er verzichtet auf die Subsistenzmittel und den Schutz, den er von ihnen haben könnte; er vertraut auf Gott, als seinen Herrn, ganz allein. כל קדשים אשר בארץ המה will sagen, die Heiligen (Priester), die im Lande geblieben sind, die sich den Anforderungen der Macht gefügt, während Andere, Treuere, um ihrer Ueberzeugung willen, das Land verlassen haben. So ist der Vers ungezwungen verständlich. — V. 4 giebt die Begründung, warum der Sänger sich von den „Heiligen“ und „Oberen“ lossagt, und fügt hinzu, dass ihr augenblickliches Glück in gehäufte Leiden umschlagen werde: ירבו עצבותם, im einfachsten Wortsinne, nämlich: עַצְבוֹת קְדוּשִׁים, וְאֲדִירֵי. Statt אחר מהו leg. אחרים המירו. Das erstere, auch von Vorgängern emendirt (Dyserinck), nämlich „fremde Götter“; aber der Verstheil bleibt dabei doch unverständlich, so lange an מהו festgehalten wird. הִמִּיר (das im Aramäischen noch in Kal vorkommt) bedeutet „wechseln, vertauschen“ und auch „eintauschen, mutare“, אחרים המירו, die andere Götter eingetauscht haben, וְעַמֵּי הַמִּיר אֶת כְּבוֹדֵי בְּלֹא יוֹשֵׁל. Die

Fortsetzung betont den Abscheu, den der Sänger vor diesen „Anderen“ empfindet. Uebrigens ist **עצבותם ירבו** ungrammatisch; *leg.* **ירבו**. — Das Wort **מרם**, das den Zusammenhang stört, ist vielleicht dittographirt von der Endung **ידם**. — V. 5. **וכוסי**, mein „Theil, Bestimmung“ von **כסם** (s. o. S. 188). — **תומך** Particip statt **תומך**. — V. 6. **בנשמים**, das **ב** ist störend, denn ein sogenanntes **ב essentialiae** giebt es nicht. Statt **נהלת** *leg.* **נהלתי**. — V. 7 ist nicht ganz klar. — V. 8. **שויתי** eine verlängerte Form von **שתי = שויתי**. — V. 9. Sämmtliche Verba müssen in Futurform gesetzt werden, gleich **ישכן**, also **ישמה לבי** oder **שמה**, jedenfalls **וְיָגִיל**. Das Wort **בשר** hat poetisch auch die Bedeutung „Wesen“ und ist synonym mit **נפשי**, wie Ps. 63 **צמאה לך נפשי כמה לך בשרי**. Es ist also nicht vom „Körper“ die Rede, der im Grabe ruhen wird, sondern dass das Wesen des Psalmisten ruhig, sicher und ungestört weilen können. — V. 10. **חֲסִידְךָ** Sing., nach Keri richtiger als **חֲסִידֶיךָ** Plur. — V. 11. **ארה ארה חיים** gleich **ארה לחיים**, den Weg zum hieniedigen Leben, nicht dem Tode zu verfallen. Das Verbum **תודיעני** bezieht sich auf die folgenden Sätze **שמחות** und **נעמות**. Statt **כימִיךָ** vielleicht *leg.* **בביתך**. Von Auferstehung und zukünftigem Leben ist in diesem Psalm keine Spur vorhanden.

Psalm 17.

I. Inhalt. Klage und Gebet wegen ungerechter Verfolgung und Motivirung, dass der Sänger sich keiner Schuld bewusst ist, um derentwillen er verfolgt wird.

II. Poetische Form sehr mangelhaft, nicht einmal der Parallelismus berücksichtigt.

III. Abfassungszeit unbestimmt.

IV. Text fehlerhaft.

א תִּפְלֵה לְדוֹד שְׁמֵעָה יְהוָה | צִדְקָה
 הַקְּשִׁיבָה רִנְתִּי הָאוֹיְנָה תִּפְלֵתִי
 בְּלֹא שִׁפְתֵי מִרְמָה :

1. Gebet Davids.
 Höre, Herr [Gott] der Gerechtigkeit, erlausche meine Klage, vernimm mein Gebet — sonder heuchlerische Lippen!

ב מלפניך משסמי יצא עיניך
 תחזינה מישרים :
 ג בנתת לבי ופקדת לילה צרפתי
 בלתימצא ומתי בליעברפי :
 ד לפעלות אדם בדבר שפתך
 אני שמרתי ארחות פריץ :
 ה תמדך אשורי במעגלותיך בל-
 נמוטי פעמי :
 ו אניקראתיך כיתענני אל הט-
 אונך לי שמע אמרתי :
 ז הפלה חסדיך מושיע חוסים
 ממתקוממים בימיך :
 ח שמרני כאישון בתען בצל
 כנפך תסתורני :
 ט מפני רשעים זו שדוני אבי
 כנפש יקפי עלי :
 י חלבמו סגרו פיו דברו בגאות :
 יא אשרנו עתה סבבוני¹ עיניהם
 ישיתו לנמות בארץ :
 יב דמינו כאריה יכסוף למרח
 וככפיר ישב במסתרים :
 יג קומה יהוה קדמה פניו הכריעהו
 פלטה נפשי מרשע חרבה :
 יד ממתים ידך | יהוה ממתים
 מחלד חלקם בחיים וצפינה²
 תמלא בטנם ישבעו בנים
 והניחו יתרם לעולליהם :

1) סבבוני קרי. 2) וצפונך קרי.

2. Von Deinem Antlitze gehe mein Recht aus, Deine Augen schauen Grades.
3. Prüftest Du mein Herz, erforschtest mein Inneres, Du fändest nicht Arges an mir, läuternd, es geht nicht über meinen Mund (?)
4. Beim Thun der Menschen (?) nach Deiner Lippen Wort vermied ich des Gesetzesübertreters Wege.
5. Haltend meine Schritte in Deinen Pfaden, wankten meine Füße nicht.
6. Ich rufe Dich an, dass Du mich erhörest, Gott, neige Dein Ohr mir zu, vernimm mein Wort!
7. Zeichne Deine Gnade aus, Du Retter vor Feinden derer, so in Deiner Rechten Schutz suchen!
8. Bewahre mich, wie Dunkel des Augensterne, in Deiner Flügel Schatten sollst Du mich bergen,
9. Vor den Frevlern, die mir auf-lauern, meinen Feinden, die ums Leben mich umringen.
10. Mit Fett haben sie ihr Herz verschlossen, mit ihrem Munde sprechen sie in ihres Glückes Hochmuth.
11. Jetzt umringen sie mich, richten ihre Augen, heimlich ein Netz auf den Boden zu legen.
12. Stellen mir nach, wie ein Löwe nach Beute lechzend, wie ein junger Leu im Verborg'nen lauernd.
13. Steh' auf, Herr, tritt ihnon entgegen, und wirf sie nieder, rette meine Seele von den Frevlern, die Dich lästern!
14. Denen, so von Deiner Hand geschlagen, von Krankheit geschlagen, gieb Antheil an den Lebenden, und Deiner Schützlinge Inneres mögest Du sättigen, dass sie vollauf Nachkommen haben und ihren Ueberfluss ihren Kindern hinterlassen.

15. Ich werde in Gerechtigkeit Dein
 Antlitz schauen, mich sättigen
 beim Anblick Deiner Treue.

טו אני בצדק אֶחֱוֶה פְּנֵיךָ אֲשַׁבֵּהָ
 בְּהַקִּיץ תִּמְוִנְתֶּךָ ;

V. 1. צדק ה' kann nicht gesagt werden, weil dieser Gottesname ebenso wenig wie Eigennamen als erstes Glied des Status constructus dienen kann; daher *leg.* צדק ה' אלהי צדק, wie Ps. 4. — בלא שפתי מרמה schliesst einen Tadel gegen solche ein, welche mit trügerischen Lippen zu beten pflegen, d. h. deren Gebet nicht ein Ausdruck ihrer inneren Gesinnung ist. — V. 3. פקרת לילה, das Verbum פקר ist synonym mit בחן. Aber mit לילה verbunden giebt es keinen Sinn. Wohl *leg.* פקרת כליותי, wie Ps. 26, 2 und Hiob 7, 18. בל תמצא ומתי und das Folgende ist höchst dunkel. Die griechisch-syrische Version und auch eine Version des Targum geben ומתי als Nomen, ἀλαλία, טול, Targum שחיתא und תמצא als Perfectum wieder, was aber gegen die Form spricht, und noch mehr gegen den Zusammenhang. Denn es müsste lauten ומתי, etwa gleich מומתי; dann wäre es Femininum und כל יעבר פי Mascul. wäre incongruent. Diesen Schluss verbinden die griechischen Versionen mit dem Anfang des folgenden Verses לפעלות אדם, und diese beiden Theile scheinen zusammenzugehören. Was soll das aber bedeuten: „zu dem Thun der Menschen“? oder auch nach Aquila und Symmachos: κατά τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων — אך עבדא — Nun könnte man allenfalls ארני in אדם (o. S. 125) emendiren und lesen: כל יעבר פי לפעלות | ארני ברבר שפתיך. Allein man findet in der biblischen Literatur keine Analogie dafür: „Das was ich gesonnen, ist nicht übergegangen in Thaten“. Die Emendation אדם לפעלותי, „bei meinem Thun füge ich mich stillschweigend“ (Dyserinck), legt zuviel in das Wort אדם hinein. Kurz der Schluss von V. 3 und Anfang von V. 4 ist dunkel. — Hinter אני שמרתי muss gelesen werden מן אורחתא בישתא, wie Pesch. — V. 5. תמדך באשרו Infinitiv *pro finito*: „haltend“, wie Hiob 23, 11

אחזה רגלי. — *gibt ein Factum wieder, nicht wie die Versionen, „dass nicht wankten“.* — V. 7. *הסודך* ist zu emendiren *הסודך*, wie Pesch. *להסיא*. Da *הסה* immer mit *ב* construiert wird, so gehört *הוסים* zu *בימינך*, zu construiren *באשון לילה* *אישון* gleich *אישון*. — V. 8. *מושיע ממתקיממים חוסים בימינך* *אישון* Spr. 7, 9 und *אשון חשך* 20, 20. Die Dunkelheit, also „das Dunkele“ des Auges. Es ist lächerlich, es als Diminutivum von *איש* abzuleiten. — V. 9. *שדוני*, „sie plünderten mich“, ist zu stark, da im Folgenden nur über das listige Auflauern geklagt wird. Daher *leg. צדוני* von *צדה*, „auflauern“ (Verwechslung von *ש* und *צ* o. S. 123). — *אבי בנפשי* *leg. בנפשי* (׳ absorbirt durch das folgende ׳ in *יקיפו*), wie *מתנקש בנפשי* (Sam. I. 28, 9). — V. 10. *הלבמו סגרו* unverständlich, *leg. הלב לבמו סגרו* (auch Dyserinck, vergl. *סגור לבם* Hos. 13, 8). — V. 11. *אשורנו* ist schon deswegen unhaltbar, weil der Psalmist nur über sein eigen Leiden klagt. Daher auch das Verbum in Khetib richtig *סבבוני* statt *סבבוני*. Peschito deutet die richtige Lesart an, sie übersetzt *שבחוני*, d. h. „sie preisen mich“ von *אשר*, glücklich preisen. Allerdings als Verbum passt es nicht, wohl aber als Substantivum *אשרם* (Wechsel von *ני* öfter mit *ם* o. S. 125) und zwar in Verbindung mit dem voraufgehenden Worte: *בנאות אשרם* (die Form *אשר* in *באשרי* *leg. באשרי* — *כא* o. S. 141). — V. 11 nimmt sich viel correcter aus, wenn er mit *ענה סבבוני* beginnt. — *לנטות בארץ* kann nicht richtig sein, da man eine Falle nicht ausdehnt oder neigt. Gebraucht wird *טמן* zu *רשת* oder *שחת* oder *פה*, „heimlich legen“. Davon sind noch Trümmerstücke in *לנטות* vorhanden *leg. רשת*. — V. 12. *דמינו כארה* kann man schlechterdings nicht sagen, auch kommt *דמיון* nicht vor. LXX *ὁπείλαβόν με*, also *דמוני*. Nun wird *דמה* in Piel gebraucht, wie *זומם*, „Verderben gegen Jemand sinnem“. — *יבסוף לטרף* *leg. יבסוף לטרף*, da *כסף* nur Niphal vorkommt. — V. 13. *מרשע* — *הכריעונו* — *פגיו*, Pesch. consequenter als LXX, durchweg Plural, da bisher immer von mehreren

Feinden gesprochen wird: *מן רשיעא* . . . *מן רשעא*, also *קרמה פנימו הכרעם* .. *מרשעים*. Das Wort *חרבד* passt durchaus nicht in den Zusammenhang; *leg.* *חַרְבֵּד*. — V. 14. Keiner der alten Vertenten hat *מְמַתִּים* gelesen oder darunter „Leute“ verstanden, sondern sie haben es durchweg von *מות* abgeleitet. Aquila: *ἀπὸ τῶν θιγῆγησῶτων*, Symmachos: *ἀπὸ νεκρῶν*, Pesch.: *דמסרין נפשיהן למימותא* und *ומן מיתא דמיתן מן אידך*; sie haben also gelesen *ממַתִּים* oder *מְמַתִּים*. Ganz richtig kann aber diese Ableitung und Uebersetzung auch nicht sein, da das *Complement* *חלקם בחיים* sich grammatisch nur auf *ממתים* beziehen kann, folglich können sie nicht „todt oder getödtet sein von der Hand Gottes“. Nun bedeutet *מחא* oder *מחא* im Aramäischen „schlagen, stossen“, das auch in's Hebräische übergegangen ist (verschieden von *מחא*, löschen). Man kann also lesen *ממַחִים* oder *ממַחֵים* (vgl. *שמונים ממחים* Jes. 25, 6, gestossenes Oel). *ממחיים* *מידך* ist gut hebräisch, wie *מכה אלהים* (Jes. 53, 4). — *מחלד*, das die Ausleger aus dem Arabischen eingeschmuggelt haben, ist durchaus nicht gesichert; *leg.* *מחלי*, also das Ganze *ממחיים* *חלקם בחיים*. *מידך* *ה' ממחיים* *מחלי חלקם בחיים*. Statt des Substantivum *חלקם* haben LXX und Pesch. Imperativ *διαμέτρισον αὐτοὺς* — *תפלוג אנון בחייה*, d. h. *חלקם בחיים*, „gieb ihnen Theil an dem Leben“, vgl. *חלקי בארץ החיים* (Ps. 142, 6). — *צפונך* *Keri* *צפונך* oder nach den Versionen Plural *צפונך* bedeutet keineswegs „geheime Schätze“, sondern die von Gott Geborgenen, Geschützten, gewissermassen Schützlinge (Ps. 84, 4) *יתיעצו על צפונך*; (Hiob 20, 26 liegt eine andere Lesart zu Grunde nach den Versionen.). *בטן* hat die figurliche Bedeutung von *קרב*, vgl. *תרגו בטני* und *חררי בטן*. So ist *וצפונך תמלא* und *ובטן צפונך תמלא* statt *אשבעה בהקיץ תמינת* mit epexegetischem Accusativ *אשבעה בהקיץ תמינת* ist als Beleg für die Auf-
erstehungslehre geltend gemacht worden. Aber mit Nichten-

Es verstiesse ja gegen die Voraussetzung von **כי לא ראיתם כל** תמונה. — **LXX ἐν τῷ ὁμοιωθῆναι**, d. h. **leg. בהביטי** und **תמונתך**, **המינותך**, also Parallelismus

אני בצדק אחזה פניך
אשבנה בהביטי אמונתך.

Der Schluss hat denselben Gedankengang wie der Anfang **אלהי צדק עניך תחונה מישרים**.

Psalm 18.

I. Inhalt. Ein Danklied für erfahrene Gnade von Gott. Indessen ist eine Verschiedenheit des Grundtons nicht zu verkennen. Im ersten Theil (2—29) wird gedankt für Errettung aus Nöthen und Gefahren ohne eigenes Hinzuthun, lediglich durch Gottes Beistand, motivirt durch die Frömmigkeit und das Fernhalten von Sündhaftigkeit der dankenden Person. Im zweiten Theil (30—50) wird gedankt für die von Gott dem Sänger verliehene Kraft und Kriegsgeschicklichkeit, vermöge deren der Psalmist nicht nur seine Feinde besiegt, sondern sie noch zu seinen Unterthanen gemacht hat und dadurch zum Haupt der Völker geworden, ohne Berufung auf eigenes Verdienst. Theil I. giebt die Stimmung eines hilflosen Dulders (Anawiten) wieder, Theil II. dagegen das Muthgefühl eines Helden, der unter Gottes Schutz steht. Diese auffallende Grundverschiedenheit, sowie noch andere sprachliche Differenzen lassen es unzweifelhaft erscheinen, dass darin zwei verschiedene Psalmen zu einem einzigen combinirt wurden. Der Zweck dieser Combination ist noch ersichtlich. Der Schluss (V. 51) ist eine Apologie für Davids Nachkommen. Dieser Schluss steht ausser Zusammenhang mit dem Inhalt des Voraufgehenden und ist gewiss ein Zusatz aus späterer Zeit, ebenso wie die historische Aufschrift. Dieser Zusatz will die Hoffnung erwecken oder nähren,

dass Gott die dem David verheissene Gnade auch seinen Nachkommen bis in das späteste Geschlecht bewahren werde, mit einem Worte, dass die Nachkommen Davids — obwohl momentan machtlos — doch berufen seien, die königliche Würde zu behaupten (ähnlich wie Ps. 89 und Ps. 132). Zu diesem Zwecke sind zusammengestellt das Bekenntniss der Schwäche und die Berufung auf Verdienst in Theil I. mit der Schilderung der kriegerischen Haltung in Theil II.

II. Poetische Form. In beiden Theilen fast durchgängiger Parallelismus, nur im Th. I. sind manche Verse unregelmässig. Auch ist die Sprache schwülstiger als im Theil II.

III. Abfassungszeit. Zwei Punkte sind gewiss. 1) V. 7, welcher vom Tempel spricht, kann nicht aus der Davidischen Zeit stammen, und ebensowenig V. 28, welcher von dem Duldervolke **עַם עֲנִי**, d. h. den Anawim spricht, auch nicht die Verse 22 und 23, welche die Treue gegen das Gesetz als Motiv betonen. 2) Andererseits können V. 34—43 nur von einem siegreichen Helden stammen. V. 43 spricht geradezu von einem König, als Haupt von Völkern (**רֵאשֵׁי גוֹיִם**), worunter nur David verstanden sein kann. V. 31 hat bereits der Verfasser von Spr. (30, 5) und V. 34 von Habakuk (3, 19) entlehnt. Dem Verfasser von Ps. 144 haben beide Theile bereits als ein Ganzes vorgelegen (nach der Entlehnung V. 1—2, 9). So hat sie gewiss der Redacteur der Bücher Samuels und der Könige (wahrscheinlich Baruch b. Nerija) schon vorgefunden, zugleich wohl mit der Tradition, dass beide dem David angehören. Der zweite Theil kann in der That davidisch sein; denn ausser David gab es keinen anderen kriegerischen König in Juda, als etwa noch Usia, der aber nicht selbst in den Krieg gezogen ist. Der erste Theil ist ebenfalls vorexilisch, aber anawitisch. Die Grenze zwischen beiden Theilen ist schwer zu

ziehen. V. 29 reflectirt noch die Finsterniss, d. h. Leiden, der folgende aber, wie der ganze Theil II. athmet schon kriegerischen Muth und Tapferkeit. Wahrscheinlich hatte ursprünglich Th. I. einen eigenen Schluss und Th. II. einen anderen Anfang, und beide sind wohl zum Zwecke passender Combination weggelassen worden. Dadurch sind zwei Verse aneinandergerückt, die lediglich oberflächlich betrachtet zusammengehören, V. 29 **כִּי אַתָּה תֹאֵר נְרִי** und V. 30 **כִּי בְךָ נִדְוֶה**, im Grunde aber jeder einer anderen Gedankenreihe angehört. Diese Scheidung hebt alle Schwierigkeiten.

IV. Text. Zwei Recensionen existiren davon, Samuel II. 22. Beide an mehreren Stellen verderbt, bieten aber durch Vergleichung Heilmittel (II. bedeutet die Recension Samuel).

א לְמַנְצֵחַ לְעֶבֶד יְהוָה לְדָוִד אֲשֶׁר
דָּבַר | לַיהוָה אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה
הַזֹּאת בְּיוֹם הַצִּיל־יְהוָה אוֹתוֹ
מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו וּמִיַּד שָׁאוּל :

ב וַיֹּאמֶר אֶרְחַמֶּה יְהוָה חֲזָקוֹ :

ג יְהוָה | סִלְעִי וּמְצֻדָתִי וּמִפְלִטִי
אֱלֹהֵי צוּרֵי אַחְסָה־בּוֹ מְגִי וְקֶרֶן
יִשְׁעֵי מִשְׁגָּבֵי :

ד מִקְהַל אֶקְרָא יְהוָה וּמִן־אֹיְבֵי
אֹיְשֵׁעַ :

ה אֶפְפוּנֵי חֶבְל־מוֹת וְנַחֲלִי בְלִיעַל
יִבְעַת־נִי :

ו חֶבְלֵי שָׁאוּל סִבְבוּנֵי קִדְמוּנֵי
מוֹקְשֵׁי מוֹת :

1. Dem Chorführer.

Vom Knechte des Herrn, von David, welcher dem Herrn die Worte dieses Liedes gesprochen, am Tag, als der Herr ihn von der Hand aller seiner Feinde und von der Hand Sauls gerettet hat.

2. Er sprach:

I.

Ich will Dich verherrlichen, Herr, (Gott) meiner Kraft.

3. Herr, mein Fels, meine Burg und meine Rettungsstätte, meine Macht, mein Hort, in dem ich Schutz suche, mein Schild, Horn meines Heiles, meine Feste und mein Helfer!

4. „Du sollst mich vor meinen Lästern retten“, so rief ich den Herrn an, „und vor meinen Feinden“, so flehte ich.

5. Denn mich umgaben des Todes Wogen, Ströme des Verderbens schreckten mich,

6. Des Grabes Bande umstrickten mich, mich überraschten des Todes Schlingen.

- ז בַּצַּר־לִי | אֶקְרָא יְהוָה וְאֶל־
אֱלֹהֵי אֲשׁוּשׁ וְשָׁמַע מִהִיכְלוֹ קוֹלִי
וְשׁוֹעֲתִי לִפְנֵי | תְּבֹא בְּאוֹזְנֵי :
- ח וַתִּגַּעַשׁ וַתִּרְעַשׁ | הָאָרֶץ וּמוֹסְדֵי
הָרִים יִרְגָזוּ וַתִּתְנַשְׁשׁוּ כִּי־חָרָה לֹא :
- ט עֲלָה עֲשֵׁן | בְּאִפּוֹ וְאֵשׁ־מִפִּי
תֹאכַל גְּחָלִים בְּעָרוֹ מִמֶּנּוּ :
- י וַיֵּט שָׁמַיִם וַיִּרֶד וַעֲרַפֵּל תַּחַת
רַגְלָיו :
- יא וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוֹב וַיֵּעַף וַיֵּדָא
עַל־בְּנֵי־רוּחַ :
- יב וַיֵּשֶׁת׀ הַשָּׁדַי | סָתְרוּ סִבְיֹתָיו
סָכְתוּ חֲשֻׁכֹת־מַיִם עֲבֵי שְׁחָקִים :
- יג מִנְּגִיף נָגְדוּ עֲבָיו עָבְרוּ בְּרֶד
וּגְחָלֵי־אֵשׁ :
- יד וַיִּרְעַם בְּשָׁמַיִם | יְהוָה וְעֲלוּיֹן
יִתֵּן קוֹלוֹ בְּרֶד וּגְחָלֵי־אֵשׁ :
- טו וַיִּשְׁלַח חֲצֵיו וַיִּפְצַע וּבְרָקִים
רַב וַיהוָה :
- טז וַיִּרְאוּ אֲפִיקֵי מַיִם וַיִּגְלוּ מוֹסְדוֹת
תַּבַּל מִנְּעֲרַתְךָ יְהוָה מִנְּשִׁמַּת
רוּחַ אַפְּךָ :
- יז וַיִּשְׁלַח מִמְרוֹם יִקְחֵנִי יַמְשֵׁנִי
מִמַּיִם רַבִּים :
- יח וַיִּצִּילֵנִי מֵאִיְבֵי עוֹ וּמִשְׁנֵאֵי כִּי־
אֲמַצּוּ מִמֶּנִּי :
- יט וַיִּקְדְּמֵנִי כְּיוֹס־אִדְרֵי וַהֲדִי־יְהוָה
לְמִשְׁעַן לִי :
- כ וַיּוֹצִיאֵנִי לְמִרְחֹב יִחְלָצֵנִי כִּי־
חָפֵץ כִּי :
7. In dieser meiner Noth rief ich den Herrn an und flehte zu meinem Gotte, und Er erhörte aus seinem Tempel meine Stimme; und mein Flehen vor Ihm drang in Sein Ohr;
8. Da brauste und dröhnte die Erde, der Berge Grundfesten erzitterten, sie erbebten, da Er zürnte.
9. Rauch stieg auf in Seinem Zorn, Feuer aus Seinem Munde verzehrte, Kohlen entzündeten sich davon.
10. Er neigte die Himmel und fuhr herab, Wolkendunkel unter Seinen Füßen.
11. Er fuhr auf einem Cherub und flog, schwebte auf des Windes Flügeln.
12. Er machte Finsterniss zu Seiner Hülle rings um sich, zu Seiner Verborgenheit tiefstes Dunkel, dichte Wolken.
13. Von dem Glanze Seiner Gegenwart entzündeten sich Seine Wolken in Blitz und Feuerkohlen.
14. Es donnerte im Himmel der Herr, der Hohe liess Seine Stimme ertönen.
15. Sandte Seine Pfeile und streute sie umher, schoss Blitze und liess sie schwirren.
16. Es zeigten sich der Meere Bette, aufgedeckt wurden des Erdkreises Grundfesten vor dem Drohen Gottes, vor Seines Hauches grimmem Schnauben.
17. Er sandte Seine Hand, fasste mich, zog mich aus mächtigen Fluthen,
18. Rettete mich von gewaltigen Feinden, von meinen Hassern, so mir überlegen waren.
19. Sie überfielen mich am Tage meines Unglückes, da ward mir der Herr zur Stütze.
20. Er zog mich auf einen weiten Plan, befreite mich, weil Er Wohlgefallen an mir fand.

- בא וּנְמַלְנִי יְהוָה כְּצַדִּיק כְּבַר יְדֵי
 יָשִׁיב לִי :
 כַּכְּבִּישְׁמֵרְתִּי דְרָכֵי יְהוָה וְלֹא־
 רָשַׁעְתִּי מֵאֵלֹהֵי :
 כִּי כִּי כָל־מִשְׁפָּטָיו לִגְדִי וְחַקֵּתָיו
 לֹא־אָסִיר מֵעַי :
 כִּד וְאֵדֹי תָמִים עִמּוֹ וְאִשְׁתַּמֵּר
 מֵעֵינֵי :
 כִּה וַיִּשְׁכַּח־יְהוָה לִי כְּצַדִּיק כְּבַר
 יְדֵי לִגְדִי עֵינָיו :
 כִּי עִם־חֶסֶד תִּתְחַסֵּר עִם־נֹכַח
 תָּמִים תִּתְמָם :
 כִּי עִם־נֹכַח תִּתְבַּרֵּר וְעִם־עֲקֹשׁ
 תִּתְפַּתֵּל :
 כִּה כִּי־אֵתָה עִם עֵינֵי תוֹשִׁיעַ וְעֵינָיִם
 רָמוֹת תִּשְׁפִּיל :
 כִּט כִּי אֵתָה תֹאדֵר נְרִי יְהוָה אֱלֹהֵי
 וַיְגִיד חֲשׁוֹבֵי :
 ל כִּי כִּד אֶרֶץ גְּדוּר וּבְאֵלֵהֶי
 אֲדַלְגֵּ־שׁוּר :
 לֹא הָאֵל תָּמִים דְּרָכָו אֲמַרְתִּי־
 יְהוָה צְרוּפָה מִנֵּן הוּא לְכָל־
 הַחֹסִים בּוֹ :
 לִב כִּי מִי אֱלֹהֵי מִבְּלַעְדֵי יְהוָה
 וּמִי צוּר וְזֹלָתִי אֱלֹהֵינוּ :
 לִג הָאֵל הַמְאֹזְנֵנִי חֵיל וַיִּתֵּן תָּמִים
 דְּרָכָי :
 לִד מִשְׁנֵה רַגְלֵי כַּאֲלֹת וְעַל בְּמוֹתַי
 יַעֲמִידֵנִי :
 לִה מִלִּמַּד יְדֵי לְמַלְחָמָה וְנַחְתָּה
 קִשְׁתֵּי־נְחוּשָׁה וְרוּעֵתִי :
21. Der Herr vergalt mir nach meiner
 Gerechtigkeit, nach der Lauterkeit
 meiner Hände erwiderte
 Er mir. 182
 22. Denn ich hatte die Wege Gottes
 gehütet, und nicht gefrevelt an
 meinem Gotte.
 23. Denn alle Seine Vorschriften
 waren mir gegenwärtig, und
 Seine Satzungen liess ich nicht
 von mir.
 24. Ich war schlicht mit Ihm und
 hütete mich vor Sünde.
 25. Da erwiderte mir der Herr nach
 meiner Gerechtigkeit, nach der
 Lauterkeit meiner Hände vor
 Seinen Augen.
 26. Mit dem Liebevollen erweist
 Du Dich liebevoll, mit dem
 tadellosen Manne untadelig.
 27. Mit dem Lauteren erweist Du
 Dich lauter, und gegen den
 Verkehrten verfährt Du in
 Windungen.
 28. Denn Du stehst dem Volke der
 Dulder bei, aber hochmüthige
 Augen erniedrigst Du.
 29. Denn Du liessest mein Licht
 leuchten, der Herr erhellt mein
 Dunkel.
- II.
30. Denn durch Dich zerschmettere
 ich Heereshaufen, durch meinen
 Gott ersteige ich Mauern.
 31. Der Weg Gottes ist ohne Fehl,
 das Wort des Herrn geläutert.
 Schild ist Er für alle Schutz
 bei Ihm Suchenden.
 32. Denn wer ist Gott ausser dem
 Herrn, und wer ein Hort ausser
 unserem Gotte?
 33. Dieser Gott gürtete mich mit
 Kraft, und liess meine Bahn
 unversehrt durchheilen.
 34. Machte meine Füße gleich Ga-
 zellen, und stellte mich auf
 Höhen.
 35. Uebte meine Hände zum Kriege,
 dass meine Arme den ehrnen
 Bogen spannen.

- לו ותתן לי מן ישעך וימינך
תסעדני וענתה תרבני :
- לו תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו
קרסלי :
- לה ארדוף אויבי ואשגם ולא
אשוב ערפלותם :
- לש אמהצם ולא יכלו קום יפלו
תחת רגלי :
- מ ותאזרני חיל למלחמה תכריע
קמי תחתי :
- מא ואיבי נתתה לי ערף ומשנאי
אצמתם :
- מב ישועו ואין מושיע עליהוה
ולא ענם :
- מג ואשחקם כעפר עלפנירוח
כטיט חוצות ארקים :
- מד תפלטני מריבי עם תשימני
לראש גוים עם לא ידעתי
יעבדוני :
- מה לשמעו און ישמעו לי בני נכר
יבחשו לי :
- מו בני נכר יבלו ויחרגו
ממקורותיהם :
- מז חריתהו וברוך צורי וירום
אלוהי ישעי :
- מח האל הנותן נקמות לי ונדבר
עמים תחתי :
- מט מפלטי מאיבי אף מוקמי
תרוממי מאיש חמס תצילני :
- נ עליבן אודף בנוים ותוה
ולשמך אומרה :
36. Du gabst mir den Schild Deiner
Hilfe, und Deine Rechte kräf-
tigte mich.
37. Du erweiterst meine Schritte
unter mir, dass meine Fuss-
gelenke nicht wankten.
38. So verfolgte ich meine Feinde,
erreichte sie und kehrte nicht
um, bis ich sie aufgerieben,
39. Schlug sie, dass sie sich nicht
erheben konnten, sie fielen unter
meine Füße.
40. Du gürtestest mich mit Kraft
zum Kriege, liessst meine
Gegner unter mir knien.
41. Meiner Feinde Nacken wendetest
Du mir zu, dass ich meine
Hasser verstummen machte.
42. Sie wehklagten, fanden keinen
Retter, riefen zu Gott, Er er-
hörte sie nicht.
43. So zermalmte ich sie wie Staub
vor dem Winde, zertrat sie
wie Strassenkoth.
44. Du befreitest mich von der
Völker Fehden, setztest mich
zum Haupt der Nationen ein,
Völker, mir unbekannt, wurden
mir unterthänig.
45. Söhne der Fremde heuchelten
mir, bei des Ohres leisem Hören
gehorechten sie mir.
46. Söhne der Fremde verzagten und
zitterten in ihren Burgfesten.
47. Es lebe der Herr, gepriesen mein
Hort, verherrlicht sei Gott
meines Heiles,
48. Der Gott, der mir Vergeltung
gewährt und mir Völker unter-
worfen.
49. Du befreitest mich von meinen
Feinden, ja erhöhtest mich vor
meinen Widersachern, von der
Mannschaft der Gewalt rettetest
Du mich.
50. Darum danke ich Dir unter Na-
tionen und preise Deinen Namen.

נא מִגְדֹל יְשׁוּעוֹת מַלְכוּ וְעֵשָׂה
 חֶסֶד | לְמִשְׁיחוֹ לְדָוִד וּלְזֶרְעוֹ
 עַד־עוֹלָם :

III.

51. Der die Hilfe Seines Königs so gross gemacht, wird Gnade Seinem Gesalbten David und Seinen Nachkommen erweisen bis in die Ewigkeit.

V. 1. Die Aufschrift, wenn auf Theil II. bezogen, hat ihre Richtigkeit. — V. 2 fehlt in II. — Statt אַרְחַמְךָ, das in Kal nicht vorkommt und auch nicht von Menschen in Bezug auf Gott gesagt werden kann, *leg.* אֶרְמָךְ (ältere Ausleger und Ewald). — ה' אֱלֹהֵי חוֹקֵי ה' חוֹקֵי zu ergänzen (wie oben Seite 203). — V. 2, 3 (II. 3, 4) enthält eine lange Reihe von *epitheta ornantia*, und zwar II. zehn, I. aber nur acht, hier muss ergänzt werden hinter משְׁנֵי מוֹשֵׁי מַחֲמָם. — Statt מַפְלְטֵי לִי, das tautologisch klingt, *leg.* מַפְלֵט לִי (ebenso Ps. 144, 2) und statt אֱלֹהֵי (II.) *leg.* אֱלֵי (wie I.); vielleicht in beiden *leg.* חֵילֵי. II. hat noch dabei das Verbum תּוֹשַׁעֲנִי, welches die Ausleger unbeachtet lassen, obwohl die alten Versionen es ebenfalls haben; es muss also untergebracht werden. Es hängt aber mit V. 4 zusammen und zwar mit dem schwierigen Worte מְהַלְלֵי אֱקָרָא. Die alten Versionen und die neuen Ausleger sind bei diesem Worte rathlos. Es muss aber gelesen werden מְהַלְלֵי (wie 102, 9), „meine Spötter“, und im Zusammenhange תּוֹשַׁעֲנֵי מְהַלְלֵי אֱקָרָא ה'. Auch der Halbvers b muss demnach parallel gemacht werden וּמַאיִבֵי אֲשַׁנֵּט (statt אִישַׁט) vgl. V. 7. Die Verba אֱקָרָא und אִישַׁט sind historisch. — V. 5 begründet die Hilflosigkeit, daher richtiger אֲפַיְנִי (II.), auch חֲבַלֵי מוֹת richtiger als מוֹת, da das erst weiter vorkommt חֲבַלֵי שְׂאוֹל. — V. 7. אֱקָרָא לִי בִצֵר לִי אֱקָרָא nimmt V. 4 wieder auf:

V. 7. וְאֵל אֱלֹהֵי אִישַׁט וְבִצֵר לִי אֱקָרָא ה'

V. 4. תּוֹשַׁעֲנֵי מְהַלְלֵי אֱקָרָא ה' וּמֵן אִיבֵי אִישַׁט

Selbstverständlich (I.) richtiger als das wiederholte אֱקָרָא (II.). Dagegen richtiger וַיִּשְׁמַע (II.) statt וַיִּשְׁמַע (I.). LXX ἀπὸ τοῦ ἁγίου, vom Tempel aus. II. fehlen תְּבִיאָה. —

V. 8. מוסדות הרים oder מוסדות richtiger als II. מוסדות השמים. — V. 11. וירא besser als וירא (II.). — V. 12. וישת besser als ישת (I.). Sonst muss der Vers folgendermassen getheilt werden:

וישת השך סתרו סביבותיו
סכתו השכת מים עבי שהקים

Selbstverständlich ist סכות חשרת besser als סכתו השכת (II.). — V. 13 ist sehr einfach מננה נגדו עביו בערו ברק וגחלי אש, nämlich in II. fehlt עביו, in I. בערו statt בערו und statt ברד *leg.* ברק. — V. 14. In II. ברד וגחלי אש dittographirt. — V. 15. ויפיצם kann nicht auf Feinde als Object bezogen werden, da solche bisher noch nicht erwähnt sind, sondern auf Blitze. רב „schleudern“, von רכב und רבה, fehlt in II., ויהם in I. richtiger, es braucht sich auch nicht auf Feinde zu beziehen, sondern auf Blitze, und zwar von המה „brummen, schwirren“, „er machte sie schwirren“, zu vocalisiren ויהם (146, 6 ויהם). — V. 16. *Leg.* אפיקי ימים statt ים und מים. — Besser ויגלו (I.) statt יגלו (II.). — Das Suffixum der zweiten Person מנערתך ה'... אפך störend (I.) statt ה'... אפך (II.). — V. 18. איבי עו in beiden Recensionen verschrieben statt מאיבי עוים (das מ absorbirt durch משנאי. So Pesch.: מן (בעלדרכי עשיני). — V. 20. ויצא . . . אתי besser als ויציאני. — V. 23. לא אסור מני (II.). — V. 25. כבר כבר besser als בלוי (II.). — V. 26. נָבַר (I.) und נָבֹר (II.), beide verderbt statt נָבַר. — V. 27. תתברר und תתפלל bessere Lesart als תתבר תתפל (II.). — V. 28. עם עני Parall. עדה עני gleich עם עניים oder עם עניים gleich עדה עני (o. S. 195), „der Kreis“ oder „Gemeinde der Dulder“. עינים רמות תשפיל selbstverständlich besser als das schlecht überlieferte עיניך על רמים ה' (II.). Auch das כי אתה im Anfang ist nothwendig (fehlt in II.).

Theil II. V. 30. Damit beginnt der Hymnus eines Siegers, nicht eines hilflosen Dulders. — אָרָץ = אָרֶץ von רָצַן. — V. 31 erinnert, dass Gott seine Verheissung dem

Sänger (und Krieger) erfüllt hat. — V. 32 in II. irrthümlich מבלעדי zweimal wiederholt, wie oben zweimal חבלי. — V. 33. מעוני חיל unstreitig richtiger als חיל (II.), dagegen ויתר תמים דרכי (II.) richtiger als ויתן (I.). Jenes derivirt von נתר „springen“, eine Art Doppel-Accusativ: „er liess mich meinen Weg springen“, näher erklärt durch das folgende משה רגלי כאילות. Das Wort תמים hier adverbial, „unverletzt“. — V. 34. במות leg. במותי, das י dittographirt. — V. 35. ונתח (II.) besser als ונתחה; jenes Doppel-Accus.: „er liess meine Arme abdrücken“, vgl. Ps. 38, 3 הציד נתחו בי „sind abgedrückt worden“, ונתח „hinuntergehen“, Piel „hinunterbringen unter die Füße den Bogen“ = דרך קשת. — V. 36. ועותר תרכני unerklärlich, nur in I. erhalten, vielleicht dittographirt von וימינד תסעדי (וַעֲתָדֵךְ) Krochmal stört den Parallelismus). — V. 37. תחתי (I.) besser als תחתני (II.), ebenso V. 40 und 48. — V. 38. ואשינם (I.) besser als ואשמדם (II.). — V. 39. In II. vor ואמהצם noch ואכלם, gewiss dittographirt von כלתם. — ולא יכלו קום (II.) wohl besser als ולא יקומון (II.). — V. 41. התה (II.) gezierte Form. — Leg. משאני ואצמיתה. Die Etymologie des Verbum צמה ist nicht richtig gegeben. Es bedeutet durchaus nicht ursprünglich: „verstummen“. Wie will man damit erklären צמתו כבוד חי (Klagelied 3, 53) und לצמיתת (Levit. 25, 23. 30)? Im Neuhebräischen kommt vor צומת הגידן und bedeutet: „ein Bündel Flechsen“. Folglich ist die Urbedeutung binden, dann gleich אדם im Piel: „die Zunge binden, verstummen machen“. Also לצמיתת zur Gebundenheit. Mit dieser Bedeutung lassen sich sämtliche Stellen erklären. — V. 42. ישעו richtiger als ישעו (II.). — V. 43. כעפר על פני רוח (I.) ist drastischer als כעפר ארץ (II.). — אריקם (II.) ist besser als אריקם (I.), aber ארקעם (II.) dittographirt von אריקם. — V. 44. עמי (II.) LXX λαών = עמים. תשמרני besser als תשמרני (II.). — V. 45. Die Logik in II. wohl richtiger בני נבר יתכחו לי; dagegen לשמע און besser als לשמוע (II.). — Vers 46. יכלו zu stark und יכלו oder

יפלי nicht besser; *leg.* ילאי. Das Verbum חרני „zittern“ (I. besser als חגר II.), ist gesichert durch das chaldäische חרנא דיומא וחרנא und kommt auch Psalm 76, 11 vor (vgl. das.). Im Syrischen hat חרני eine ähnliche Bedeutung „stark bewegen“. — V. 48. Sowohl וידבר (I.), als ומוריד (II.) verschrieben statt וירך (vgl. Ps. 144, 2). — V. 49. מוציא (II.) gewiss verschrieben für מפלטי (I). אף bezieht sich mehr auf das Verbum תרוממני. — Beides, מאיש המם (I.) und המסים (II.), ist richtig, beides so viel wie מאנשי המם. — V. 51 gehört nicht mehr dem Sänger an, sondern ist ein späterer Zusatz, die Hoffnung auf die Regierung eines Nachkommen Davids zu erwecken. Selbstverständlich מגדיל (I.) besser als מגדול (II.). Derselbe, der seinen König David gross gemacht hat, wird auch die Gnade seinen Nachkommen, wie David selbst, erweisen.

Psalm 19.

I. Inhalt. Auch dieser Psalm besteht aus zwei verschiedenen Partien, die zu irgend einem Zwecke verbunden wurden. Theil I (2—7) ein schöner Hymnus auf Gottes Grösse in der höheren Natur. Theil II (8—15) Verherrlichung des Gesetzes und Bitte des Sängers, dass er dieses herrliche Gesetz nie übertreten möge. Auch die Sprachfarbe und die poetische Form ist in beiden verschieden. Theil I ist gewiss ursprünglich länger gewesen und Theil II hatte wohl einen andern Anfang.

II. Poetische Form. Parallelismus in I vollendet, II anfangs ebenfalls durchgeführt, und zwar mit offenbarer Künstelei. Die letzten drei Verse des Gebetes vernachlässigen vollständig die Form.

III. Abfassungszeit. I unbestimmt, doch weist die classische Sprache auf eine frühe Periode, II dagegen setzt die hohe Begeisterung für's Gesetz, für die Thora, voraus,

also die Periode nach Esra-Nehemia (o. S. 43), und hat die entschiedenste Aehnlichkeit mit Ps. 1 und 119, den eigentlichen Gesetzespsalmen. Wie diese, klagt auch unser Psalm über Freche, welche das Gesetz übertreten (vgl. u. V. 14). Dieser Psalm scheint daher zur Zeit gedichtet zu sein, als der Gegensatz zwischen den Gesetzestreuen und Gesetzesverächtern, den Hellenisten, ausgebrochen war, in der Zeit vor den Makkabäerkämpfen, und zwar als die letzteren die Oberhand hatten, um 200 vorchristl. Zeitr., etwa gleichzeitig mit der Entstehung der Sprüche Sirachs.

IV. Text in I nur an zwei Stellen verdorben, auch in II hin und wieder incorrect.

- | | |
|--|---|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ מוֹמֹר לְדוֹד :</p> <p>ב הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֱלֹהִים
וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מִיַּד הַרְקִיעַ :</p> <p>ג יוֹם לַיּוֹם וַיְבִיעַ אָמַר וְלַיְלָה
לַלַּיְלָה יַחְדָּה־דַעַת :</p> <p>ד אֵין אָמַר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמַע
קוֹלָם :</p> <p>ה בְּכָל־הָאָרֶץ יֵצֵא קוֹם וּבְקִצָּה
תִּבְלַ מְלִיחָם לְשִׁמְשׁ שָׁמֵי־אֶרֶץ
בְּהָם :</p> <p>ו וְהוּא כִּחְתָּן יֵצֵא מִחֻפָּתוֹ יֵשִׁיעַ
בְּגִבּוֹר לְרוּץ אֶרֶץ :</p> <p>ז מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵא וְתִקְוֵתוֹ
עַל־קִצּוֹתָם וְאֵין נִסְתָּר מִחֻמָּתוֹ :</p> <p>ח תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת
נֶפֶשׁ עֲדוּת יְהוָה נֶאֱמָנָה מַחְבִּימַת
פִּתֵּי :</p> | <p>1. Dem Chorführer. Ein Psalm Davids.</p> <p>I.</p> <p>2. Die Himmel rühmen Gottes Ehre, und Sein Händewerk thut der Höhenraum kund.</p> <p>3. Ein Tag strömt dem andern ein Wort zu, und eine Nacht verkündet der andern Erkenntniß.</p> <p>4. Sonder Wort und sonder Rede, nicht dass eine Stimme wird gehört,</p> <p>5. Geht auf der ganzen Erde ihre Stimme aus, und bis ans Ende des Erdkreises ihre Worte, da wo Er dem Sonnenball ein Zelt im Meere errichtet.</p> <p>6. Und dieser wie ein Bräutigam zieht aus seinem Brautgemach, freut sich wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen.</p> <p>7. Von einem Ende des Himmels ist sein Ausgang, und sein Umlauf bis zum andern Ende, und Niemand ist vor seiner Gluth geborgen.</p> <p>II.</p> <p>8. Des Herrn Lehre ist fehllos, erquickt die Seele, des Herrn Ermahnung ist bewährt, macht die Einfältigen weise,</p> |
|--|---|

- ט פקודי יהוה ישׁרים משׁחיל־לב
מִצַּת יְהוָה בְּרָה מְאִירַת עֵינַיִם:
- י וְרֵאת יְהוָה | שְׁהוֹרָה עוֹמֶתָ
לְעַד מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמַת צְדִיקוֹ
יְחַדְדוּ:
- יא הִנֵּה מְדִים מוֹדֵב וּמִפּוֹ רֵב
וּמְתִיקִים מְדַבֵּשׁ וְנֶפֶת צִיפִים:
- יב גַּם־עַבְדְּךָ נֹחֵר בְּהֵם בְּשִׁמְרָם
עֵקֶב רֵב:
- יג שְׁנֵאוֹת מִיְיָבִין מִנְּסֻתוֹת
נִקְנִי:
- יד גַּם מְדִים | הִשֵּׁף עַבְדְּךָ אֶל־
יִמְשְׁלוּ־כִי אִו אֵיתָם וְנִקְוִיתִי
מִפְּשַׁע רֵב:
- טו יְהוֹדִי־לְרָצוֹן | אֲמַרְיִי וְהִגִּיוֹן
לְבִי לְפָנֶיךָ יְהוָה צִוְיִי וְגוֹאֲלִי:
9. Des Herrn Befehle sind gerade, erfreuen das Herz, des Herrn Gebot ist lauter, erleuchtet die Augen.
10. Des Herrn Verheissung ist rein, beständig für immer. Des Herrn Bestimmungen sind wahr, allsamt gerecht,
11. Sie sind kostbarer denn Gold und viel Edelmetall, und süsser als Honig und flüssige Wohlgerüche.
11. Auch ist Dein Knecht behutsam in ihnen, in ihrer Beachtung ist reicher Lohn.
13. Irrthümer, wer kann sie erkennen? Von unbewussten (Vergehen) halte mich rein,
14. Auch vor Frechen bewahre Deinen Knecht, dass sie nicht Macht über mich gewinnen, dann werde ich schuldlos und rein sein von schwerer Sünde.
15. Mögen genehm sein die Worte meines Mundes vor Dir, Herr, mein Hort und mein Erlöser.

I. Theil. Vers 5. יצא קָבִים, „Schnur, Faden“, klingt seltsam. Nahe liegt קוֹלָם (so auch Dyserinck). Auch das letzte Wort in diesem Vers, בָּרָה, ist unverständlich und kann sich unmöglich auf שָׁמַיִם beziehen, das davon zu entfernt steht. Auch hat ja nach des Sängers Anschauung die Sonne nicht ihr Zelt am Himmel, sondern durchläuft lediglich die Himmelsbahn. *Leg.* לשמש שם אהל בַּיָּם: im Meere hat die Sonne ihr Zelt in der Nacht, von wo sie des Morgens aufsteigt. Aus dieser Anschauung ist auch die Redensart כֵּא הַשֶּׁמֶשׁ und מִבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ entstanden, das Eingehen der Sonne in ihre nächtliche Stätte.

II. Theil. V. 8. עֲדוֹת Plural עֲדוֹת nicht von עָד, sondern von עִיר (העיר), Warnung, Gesetz = תְּעוּדָה (oben S. 154). — V. 10. יֵרֵאתִי giebt keinen rechten Sinn, da sonst in dieser Psalm-Partie die Nützlichkeit der von Gott ausgegangenen

Gesetze für die Menschen oder Bekenner mannigfach betont wird, während die „Gottesfurcht“ doch Sache des Menschen ist. Auch ist עמרת לעד nicht damit zusammenzureimen; die Gottesfurcht soll beständig sein, ist's aber nicht immer. Daher leg. אמרת ה' „Gottes Verheissung“. מהורה ist lauter, wie אמרת ה' צרופה. — V. 10b. משפטי ה' sind göttliche Bestimmungen und אמת wird als Adjectiv gebraucht. In יהרו צדקי יחרו liegt eine Art Apologie für das Gesetz, dass es nichts Ungerechtes und Vernunftwidriges enthalte, was wohl von gegnerischer Seite behauptet worden sein mag. — V. 11. נפת צופים, schwierig etymologisch zu erklären, obwohl beide nicht selten vorkommen. נפת ist wahrscheinlich ursprünglich Naphta, das feine medische Bergöl. Davon wird ein Verbum gebildet נפתי משכבי (Spr. 7, 17, statt נפתי, wie כרתי von כרת). Im Verlaufe hat es wohl die Bedeutung eines wohlriechenden und wohlschmeckenden Stoffes angenommen. צוף = צופים immer mit רבש verbunden, vom Verbum צוף, „überfließen“, bedeutet wohl freifliessender Dattelhonig, der süsser ist als ausgepresster, gleich רבש היער oder יערת הרבש, von ערה, „giessen, ausgiessen“. נפת צופים soll mehr den hohen Grad von Feingeschmack ausdrücken. — V. 12. נהר von einer Wurzel נהר, verschieden von נהר = צהר, Glanz, im Hiphil „warnen“, vorsichtig zu sein, נהר, gewarnt, vorsichtig, gewissenhaft, häufig in der talmudischen Literatur. — V. 13. שגיאות מי יבין, Irrthümer, unwissentliche Vergehungen bei Gesetzen und Religionsvorschriften kann kein Mensch vermeiden, auch der Psalmist kann bei aller Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung der Gesetze sich solche Uebertretungen haben zu Schulden kommen lassen. — נסתרות נקני ist die Fortsetzung des Gedankens, solche unwissentlich begangene Sünden (ונעלם ממני Levit. 5, 3) möge ihm Gott verzeihen. — V. 14. גם מורים ist nicht Abstractum, sondern „freche Gesetzesübertreter“, wie Ps. 119, 21 נערת ודים הליצוני 51 und ודים איורים השנים ממצותך

darunter zu verstehen, die sich frech über das Gesetz hinweggesetzt hatten, denen gegenüber Jesua Sirach die Herrlichkeit des Gesetzes rühmt, und von denen das erste Makkabäerbuch im Anfang erzählt, dass die *οἱ τοὶ παράνομοι* (*בני בליעל*) das väterliche Gesetz verachtet haben. Dass solche nicht Herrschaft und Macht über ihn erlangen mögen, ist das Gebet des Psalmisten. Dieses Gebet lässt schon die dunkeln Umrisse des verruchten Menelaos, seiner Brüder und Anhänger erkennen, welche nach Macht strebten und an Nationalität und Religion Verrath übten. — V. 15. *אז תמם* ist verschrieben statt *תמם* von *אחם*.

Psalm 20.

I. Inhalt. Ein Königpsalm, d. h. ein Bittpsalm für einen Gesalbten, einen König, während er in den Krieg zog gegen einen Feind, welcher über Ross und Kriegswagen verfügte, dass Gott demselben beistehen möge.

II. Poetische Form. Parallelismus fast durchweg correct durchgeführt. — V. 9 antithetischer Parallelismus.

III. Abfassungszeit. Nur denkbar unter einem der beiden frommen Könige Hiskija oder Josia. Da aber der Feind, als mit Ross und Reiterei kriegführend, dargestellt wird, so kann darunter nur Aegypten verstanden sein, und der König kann nur Josia sein, welcher gegen Necho Krieg führen musste. Der gewaltsame Durchzug dieses Königs durch Palästina war für den König und das Volk eine Drangsalszeit *יום צרה*. Das Gebet kann vom Volke oder in der Person des Volkes gesprochen sein, als der König zu dem gefahrvollen Krieg auszog.

IV. Text bis auf wenige Wörter unverdorben.

<p>א לְמַנְצֵחַ מִזְמוֹר לְדָוִד :</p> <p>ב יַעֲנֶדְךָ יְיָ הַיּוֹם בְּיוֹם צָרָה יִשְׁגָּבְךָ</p> <p>שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב :</p>	<p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids.</p> <p>2. O möge Dich der Herr am Tage der Noth erhören, Dich kräftigen der Name des Gottes Jakob,</p>
--	--

- | | |
|---|---|
| <p>ג יִשְׁלַח־עֲזָרָךָ מִקֹּדֶשׁ וּמִצִּיּוֹן
וּסְעָדֶךָ :</p> <p>ד זָכֹר כָּל־מִנְחֹתֶיךָ וְעֹלֹתֶיךָ
יִדְשְׁנָה סֵלָה :</p> <p>ה יִתְזַלַּף כְּלִבְבֶךָ וּכְל־עֲצָתֶךָ
יִמְלֵא :</p> <p>ו גִּרְנָנָה בִּישׁוּעָתֶךָ וּבִשְׁם אֱלֹהֵינוּ
נִדְגַל יִמְלֵא יְהוָה כָּל־מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ :</p> <p>ז עֲתָה יִדְבְּרָנִי כִּי הוֹשִׁיעַ יְהוָה
מִשִּׁיחוֹ יַעֲנֵנוּ מִשְׁמֵי קֹדֶשׁוֹ
בְּגִבּוֹרוֹת יֵשַׁע יָמֵינוּ :</p> <p>ח אֱלֹהִים בְּרַכֵּב וְאֵלֶּה בְּסוּסִים
וְאַנְחָנוּ בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
נִכְבֹּד :</p> <p>ט הִמָּה בָּרַעוּ וּנְפְלוּ וְאַנְחָנוּ קָמְנוּ
וְעִתְעוֹדָד :</p> <p>י יְהוָה הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְּיוֹם־
קִרְאָנוּ :</p> | <p>3. Dir Hilfe vom Heiligthum aus senden, und von Zion Dich stützen!</p> <p>4. Er gedenke aller Deiner Spenden, und Deine Brandopfer nehme er wohlgefällig an! (Selah.)</p> <p>5. Gewähre Dir nach Deinem Herzen, und vollführe all Dein Vorhaben.</p> <p>6. Dann wollen wir ob Deines Heiles und ob des Namens unseres Gottes frohlocken, dass der Herr all Deine Bitten erfüllt hat:</p> <p>7. „Jetzt haben wir erfahren, dass Gott Seinem Gesalbten beigestanden, ihn aus Seinen heiligen Höhen erhört hat mit Seiner Rechten kräftigen Hilfe.</p> <p>8. „Diese mit Kriegswagen, jene mit Rossen, wir aber sind im Namen des Herrn unseres Gottes siegreich.</p> <p>9. „Sie knieten hin und fielen, wir aber erhoben uns und sind erweckt (?).“</p> <p>10. O, Herr, steh' dem König bei, und erhöre uns am Tage unseres Anrufens!</p> |
|---|---|

V. 4. יִדְשְׁנָה ist der Bedeutung und Form nach incorrect. Es hat weder als Derivat von דָּשַׁן „Fett“, noch von דָּשַׁן „animalische Asche“ einen Sinn, und nun gar die Form יִדְשְׁנָה statt יִדְשֵׁן! Daher *leg.* יִרְצֶנָּה, „wohlgefällig aufnehmen“ (Wechsel von ד mit ר und ש mit צ, o. S. 131, 5; 123, 4). — V. 6. נִדְגַל ist weder von דָּגַל, noch von גָּדַל (Versionen) derivirt verständlich, *leg.* נִגִּיל. — V. 7 bis 9 ist nicht ein Triumphlied über einen factisch errungenen Sieg, sondern ein anticipirtes Lied, wenn der Feind eine Niederlage erlitten haben wird: zu ergänzen או נשיר oder נמרה. Statt יִדְבְּרָנִי *leg.* יִדְעֵנוּ, weil die folgenden Verba in der ersten Person pluralis gehalten sind (o. S. 143, 131). Durch den Sieg werden wir erfahren, dass Gott seinem Gesalbten beigestanden hat. יַעֲנֵנוּ Pesch. ועננו, d. h. יַעֲנֵנוּ congruent zu הוֹשִׁיעַ. — V. 8.

נוכיר geben LXX durch μεγαλοθυρόμεθα und Pesch. durch נעשן wieder, also nicht von ובר, sondern leg. נכיר (Wechsel von נ mit ו). — V. 9. ונתעורר, es ist misslich, ein Verbum עורר anzunehmen, die beiden Parallelstellen (Ps. 146, 147) sind ebenfalls dunkel. Vielleicht leg. ונתעורר, „sind erweckt, aufgerafft worden“. — V. 10 setzt das Gebet von V. 2—4 fort und zwar המלך Accusativ, wie LXX σώσον τὸν βασιλέα und statt יענו leg. ויענו, LXX ἐπάκουσον ἡμῶν.

Psalm 21.

I. Inhalt. Ebenfalls ein Königspsalm. Zuversichtliche Hoffnung, dass Gott, welcher einem König wegen dessen Verdienst so viel gewährt hat, ihm auch Sieg über seine Feinde verleihen wird, die ja eigentlich Gottes Feinde sind, und durch deren Vertilgung sich Gottes Hoheit offenbaren wird. Unter diesen Feinden scheinen mehr innere als auswärtige verstanden zu sein.

II. Poetische Form. Von Strophenabtheilung keine Spur; der Parallelismus nicht durchweg eingehalten und auch nicht elegant angelegt.

III. Abfassungszeit. Kann nur zu Hiskia's Zeit gedichtet sein. Auf ihn weist der Vers hin, dass Gott dem König auf dessen flehentliche Bitte Leben gewährt hat, d. h. dass er ihn von der Krankheit genesen liess, was auf Hiskia's Geschichte anspielt. Das Gottvertrauen des Königs passt nur auf Hiskia. Auch Ewald bezog den Psalm auf diesen König, schwankte aber zwischen ihm und Usia. Aber Usia war keineswegs ein so gottvertrauender und frommer König, wie er hier geschildert wird.

IV. Text durchweg bis auf einige Einzelheiten correct erhalten.

א לְמַנְצַחַ מוֹמֹר לְדָוִד :
 ב יִרְוֶה בְעֹדָה יִשְׂמַח-מֶלֶךְ
 וּבִישׁוּעָתָהּ מִהֲיַגִּילֵהָ מֵאֵד :
 ג תִּצְוֶה לְבֹו נְתַתָּה לוֹ וְאַרְשֵׁת
 שִׁפְתָיו בְּלִמְנַעַת סֶלָה :
 ד כִּי תִקְדַּמְנוּ בְּרִכּוֹת טוֹב תִּשִׁית
 לְרֵאשׁוֹ עֲמֻרַת פֹּו :
 ה חַיִּים | שָׁאַל מִמֶּךָ נְתַתָּה לוֹ
 אֶרֶךְ יָמִים עוֹלָם וְעַד :
 ו גְּדוֹל כְּבוֹדוֹ בִישׁוּעָתָהּ הוֹד
 וְהַרְרַת שִׁנּוּהָ עָלָיו :
 ז כִּי־תִשְׁיִתְהוּ בְּרִכּוֹת לְעַד
 תִּתְחַדְּהוּ בְשִׂמְחָה אֶת־פְּנֵיךָ :
 ח כִּי־הֶמְלֵךְ בְּטַח בְּיְהוָה וּבְחֶסֶד
 עָלְיוֹן בְּלִי־מוֹט :
 ט תִּמְצָא יָדָהּ לְכָל־אִיבֵיךָ יְמִינֶךָ
 תִּמְצָא שְׂנְאֵיךָ :
 י תִּשְׁיִתְמוּ | כְּתוֹר אֵשׁ לֵעֵת פְּנֵיךָ
 יְהוָה בְּאֵפוֹ יִבְלַעַם וְתֹאכַלְסֵם אֵשׁ :
 יא פְּרִיָמוֹ מֵאֶרֶץ תֵּאֱבֹד וְזָרַעִם
 מִבְּנֵי אָדָם :
 יב כִּי־נָטוּ עָלֶיךָ רַעַה חֲשָׁבוּ מוֹמָה
 בְּלִי־וִכְלוֹ :
 יג כִּי תִשְׁיִתְמוּ שָׂכֵם בְּמִיתְרֶיךָ
 תִּכְנֹן עַל־פְּנֵיהֶם :
 יד רֹמְמָה יְהוָה בְּעֹדָה נְשִׁירָה וּנְמַרְחָה
 גְּבוּרָתָהּ :

א ויחיר יוד

1. Dem Chorführer, Psalm Davids.
2. Herr, Deiner Allmacht wird sich der König freuen, und ob Deiner Hilfe wie sehr wird er frohlocken!
3. Seines Herzens Wunsch hast Du ihm gewährt, und seiner Lippen Verlangen hast Du nicht versagt. (Selah.)
4. Denn Du begegnetest ihm mit Glückes Segnungen, setztest auf sein Haupt die goldene Krone.
5. Leben hat er von Dir erbeten, Du gewährtest's ihm, Verlängerung der Tage auf lange, lange Zeit.
6. Gross ist seine Ehre ob Deiner Hilfe, Glanz und Majestät wirst Du ihm gewähren,
7. Denn Du wirst ihn zum Segen für immer setzen, ihn erheitern mit Freude vor Deinem Antlitz.
8. Denn der König vertraut auf den Herrn und auf des Hohen Gnade, so wird er nicht wanken.
9. Deine Hand wird alle Deine Feinde erreichen! Deine Rechte wird Deine Hasser treffen.
10. Du wirst sie setzen wie in einem Feuerofen vor Deinem Angesichte, der Herr selbst wird sie in seinem Zorne vernichten, Feuer wird sie verzehren.
11. Ihre Frucht wirst Du vom Lande vernichten und ihre Nachkommen aus der Mitte der Menschensöhne.
12. Denn sie haben Dir Böses zugegacht, ersannen Rathschlag, werden's nicht ausführen,
13. Denn Du wirst sie stellen als Ziel für Deine Sehne, wirst gegen ihr Gesicht richten,
14. O, zeige Dich, Herr, hoch in Deiner Allmacht, dann werden wir singen und lobpreisen Deine Stärke.

Vers 2 deutet einen Wunsch an, dass Gott dem König gegen seine Feinde beistehen möge. Diese Bitte ist auch angedeutet in Vers. 7, aber im letzten Vers deutlicher ausgesprochen. בעוך, V. 2, entspricht demselben Worte in Vers 14. — Vers 9—11 und 13 führen diesen Wunsch in Form der Zuversicht aus. יגיל als Ketib ist correcter als יגל Keri — מה מאד getrennt; Frageform statt עד מאד. — V. 3. ארשת kann kein richtiges Wort sein, wohl leg. ומשאלת. — V. 4. ברכות טוב, LXX ἐν εὐλογίαις, d. h. בברכות טוב. Die Formen תקדמני und תשית sind Perfecta ohne augmentales ו; so richtig LXX προσφθάσας — ἐθήμας. תי לראשו עטרת פו will eigentlich sagen, dass dieser König unerwartet zur Regierung gelangt ist. In der That war Hiskia ein jüngerer Sohn Achas', denn einen älteren hatte Achas dem Moloch geopfert (König II., 16, 3). — V. 5 bezieht sich auf Hiskia's schwere Krankheit, die ihn dem Tode nahe gebracht hatte und die durch sein Gebet abgewendet wurde. Darauf bezieht sich doch auch Hiskia's Lied: Jesaia 38, 10 fg. — V. 9 und folgende sind eine Anrede an den König (nicht an Gott, Hupfeld); denn V. 10b spricht von Gott. — V. 10. לעמה פניך giebt keinen Sinn; leg. לעמה פניך, wie Ezechiel 3, 8 לעמת פניהם. — V. 12. נטה רעה kann man ebenso gut sagen wie נטה חסד und נטה שלום „zuneigen“. Die Feinde des Königs sind innere Feinde, welche Ränke gegen ihn geschmiedet. Es kann sich auf die götzendienerischen Fürsten beziehen, welche Hiskia's Restauration verabscheut, als Neuerungen betrachtet und nach seinem Tode völlig aufgehoben haben.

Psalm 22.

I. Inhalt. Klage über Verspottung, Verfolgung und Gefährdung des Sängers, Bitte um Befreiung und Gelöbniß, ob seiner Errettung Gott zu preisen und sie Gleichgesinnten zum Tröst zu verkünden.

II. Poetische Form. Geringer poetischer Werth, nicht einmal Parallelismus durchgeführt. Ein Ansatz zu alphabetischem Akrostichon, aber nur bis נ (V. 1, 5, 9).

III. Abfassungszeit. Mehrere Punkte erinnern zu deutlich an Jeremia's Klagen. 1) Schmähung (V. 8—9) vergleiche mit Jeremia 15, 5: נשאתי עליך חרפה; das. 20, 7—18: כלה לעג לי לחרפה ולקלם; auch Klagelieder 3, 14: הייתי שחוק; das. 60: שמעת חרפזם. 2) Bedrohung und Miss-handlung (V. 13, 14, 17, 21, 22) verglichen mit Jer. 11, 19: ואני כבבש אלוף יובל לטבוה נשחיתה עץ בלחמו ונכרתנו. 3) Rücksichtnahme auf Gleichgesinnte (V. 24—25) mit Jer. 20, 12—13: שירו לה הללו כי הציל נפש אביון מיד מרעים. Daher haben einige Ausleger diesen Psalm Jeremia zugeschrieben. Auffallend ist nur, dass darin gar keine Andeutung auf eine prophetische Stellung und Thätigkeit vorkommt. Jeremia's Autorschaft ist daher zweifelhaft. Vgl. zu Ps. 71. Jedenfalls ist der Psalm noch vor dem Tempeluntergang gedichtet, da auf das Vorhandensein der Cherubim im Tempel angespielt wird (vgl. zu V. 4). Der Sänger war jedenfalls ein Levite, der schon in der Jugend dem Tempeldienst geweiht war.

IV. Text vielfach verwahrlost.

- | | |
|---|---|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ עַל־אֵילַת הַשֶּׁחַר מְזֻמָּר
לְדָוִד :</p> <p>ב אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי רְחוּק
מִשְׁוֹעֲתַי דְּבַרִי שָׁאֲנֵתִי :</p> <p>ג אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה תִשְׁמָע
וְלַיְלָה וְלֹא־דוֹמִיָּה לִי :</p> <p>ד וְאַתָּה קְדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת
יִשְׂרָאֵל :</p> <p>ה בְּךָ בְּטַחְנוּ אֲבֹתֵינוּ בְּטַחְנוּ
וְתַפְלִטְנוּנוּ :</p> | <p>1. Dem Chorführer zu Ajelet-Haschachar. Psalm Davids.</p> <p>2. Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen, bist fern von meinem Flehen und meiner Klage Lauten?</p> <p>3. Mein Gott, ich rufe Tags und Du erhörst nicht, und Nachts und Du achtest (?) nicht auf mich.</p> <p>4. Du bist ja heilig, thronend [über den Cherubim,] [verehrt] durch die Lobgesänge Israels.</p> <p>5. Auf dich vertrauten unsere Vorfahren, vertrauten, und Du hast sie gerettet.</p> |
|---|---|

- ו אֱלֹהִים וַעֲקוּ וַנְּמַלְטוּ כִּדְ בְּמַחֲוֹ
וְלֹא־בֹשֵׁי :
- ז וְאֲנִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֲרַפַּת
אָדָם וּבֹוֵי עִם :
- ח כָּל־רֵאִי לַעֲגוּ לִי וּפְטִירוֹ בְּשִׁפָּה
יָנִיעוּ רֹאשׁ :
- ט גַּל אֶל־יְהוָה וּפְלִטָהּוּ יַצִּילָהּ
כִּי חָפֵץ בּוֹ :
- י כִּי־אַתָּה גְּחִי מִבְּטֶן מִבְּטְחִי עַל־
שְׂדֵי אִמִּי :
- יא עֲלִיף הַשְּׁלֶכֶתִי מִרַחֵם מִבְּטֶן
אִמִּי אֵלֵי אֲתָהּ :
- יב אֶל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוֹבָה
כִּי־רָאִן עוֹדִי :
- יג סִבְבוּנֵי פָרִים רַבִּים אֲבִירֵי
בָּשָׁן כְּתֵרוּנֵי :
- יד פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אֲרִיחַ טָרֵף
וְשִׂאֵג :
- טו כַּמּוֹם נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְרוּ כָּל־
עֲצָמוֹתַי הָיָה לִבִּי כִּדְוָנָה נִמַּס
בְּתוֹךְ מַעֵי :
- טז יָבֵשׁ כַּחֲרָשׁ | פְּחִי וְלִשׁוֹנִי
מִדְּבַק מִלְּקוֹחֵי וְלַעֲפַר־מוֹת
תִּשְׁפָּתֵנִי :
- יז כִּי סִבְבוּנֵי בְּלָבִים עֲדַת מְרַעִים
הִקִּיפוּנִי כְּאֵרֵי יָדַי וְרַגְלֵי :
- יח אֲסַפֵּר כָּל־עֲצָמוֹתַי הֵמָּה יִבְטְאוּ
יָרְאוּ־בִי :
- יט יִחַלְקוּ בְּגָדֵי לֵהֶם וְעַל־לְבוּשֵׁי
יִפְּלוּ גוֹרָל :
6. Dir klagten sie und wurden befreit, auf Dich vertrauten sie und wurden nicht beschämt.
7. Und ich, ein Wurm und kein Mensch, Spott der Menschen und Volksverachtet.
8. Alle so mich ansehen, spotten meiner, sperren den Mund auf, schütteln das Haupt.
9. „Er hat Gott sein (Geschick) gewälzt, mag Er ihn retten, erlösen, denn er hängt an Ihm.“
10. Denn Du bist meine Macht von Mutterleib, meine Zuversicht an meiner Mutterbrust.
11. Dir wurde ich vom Mutterschooss zugeworfen, von Mutterleib an bist Du mein Gott.
12. So bleibe mir nicht ferne, denn die Noth ist nah, denn es steht (mir) niemand bei.
13. Es umgaben mich zahlreiche Stiere, Baschans wilde Rinder umringten mich.
14. Sie öffneten gegen mich ihren Mund, (wie) ein Löwe zer-reissend und brüllend.
15. Wie Wasser bin ich hingegossen, und es lösen sich alle meine Glieder, mein Herz wurde wie Wachs zerfließend in meinem Innern.
16. Trocken wie Scherben mein Gaumen und an meiner Zunge kleben meine Zähne; in den Todesstaub hast Du mich ge-worfen.
17. Denn es umgaben mich zahl-reiche Hunde, eine boshafte Rotte umringte mich, band mir Hände und Füße.
18. Zähle ich alle meine Schmerzen auf, so sehen sie zu, blicken schadenfroh auf mich,
19. Sie würden meine Gewänder sich eintheilen, und über mein Feier-kleid Loos werfen.

- כ ואתה יהוה אל־תרחק אֶיְדוֹתַי
לְעוֹרְתֵי חַיִּישָׁה :
- כא הַצִּילָה מִחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כָּל־ב
יְחִידָתִי :
- כב כֹּה הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיֵה וּמִקֶּרְנֵי
רַמִּים עֲנִיתָנִי :
- כג כִּי אֶסְפְּרָה שְׂמִיךְ לְאָחִי בְּתוֹךְ קָהָל
אֲהַלְלֶךָ :
- כד כִּי יֵרְאֵי יְהוָה | הַלְלֵהוּ כָל־זֶרַע
יַעֲקֹב כִּבְדוּהוּ וּגְדוּ מִמֶּנּוּ
כָל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל :
- כה כִּי לֹא־בֹהַ וְלֹא שִׁקָּץ עֲנוֹת
עֵינַי וְלֹא־הִסְתִּיר פְּנֵי מִמֶּנּוּ
וּבְשׂוֹעוֹ אֵלָיו שָׁמַע :
- כו מֵאֲתָךְ תִּהְיֶה בְּקָהָל רַב נְדָרֵי
אֲשֶׁלֶם נֶגֶד יֵרְאוּ :
- כז כֹּה יֵאָבְלוּ עַמִּים | וַיִּשְׁבְּעוּ יְהַלְלוּ
יְהוָה דִּרְשׂוּ יְחִי לְבַבְכֶם לְעַד :
כח יִזְכְּרוּ | וַיִּשְׁבְּעוּ אֵל־יְהוָה כָּל־
אֶפְסֵי־אָרֶץ וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵיךָ כָּל־
מִשְׁפָּחוֹת גּוֹיִם :
- כט כִּי לִיהוָה תִּמְלֹכָה וּמוֹשֵׁל
בַּגּוֹיִם :
- ל אֲבָלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ | כָּל־דֹּשְׁנֵי־אָרֶץ
לִפְנֵי יְכַרְעוּ כָל־זֹרְדֵי עֶפֶר
וּנְפְשׁוּ לֹא חִיָּה :
- לא זֶרַע יַעֲבֹדֵנוּ יִסְפֹּר לְאֹדֵנֵי
לְדוֹר :
לב יָבֹאוּ וַיְגִידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נוֹלָד
כִּי עָשָׂה :
20. Du aber, Herr, sei (mir) nicht
ferne, mein Gott bist Du, eile
mir zu Hilfe!
21. Rette von Stieren meine Seele,
von Hunden mein Leben!
22. Hilf mir aus des Löwen Rachen,
und vor der Riesenthiere Hör-
nern steh' mir bei!
23. Dann würde ich meinen Ge-
nossen Deinen Namen rühmen,
Dich in der Mitte der Ver-
sammlung preisen:
24. „Ihr Gottesverehrer, lobet Ihn,
alle Nachkommen Jacobs, ehret
Ihn und fürchtet Ihn alle ihr
Sprösslinge Israels!
25. „Denn nicht hat Er verachtet,
nicht verworfen des Dulders
Klage, hat sein Antlitz ihm
nicht verborgen und sein Flehen
erhört.“
26. Deiner Treu gilt mein Loblied,
in grosser Versammlung werde
ich meine Gelübde lösen in
Gegenwart Seiner Verehrer.
27. „Geniesset, ihr Sanftmüthigen,
und sättigt euch, preiset den
Herrn, ihr, die ihr Ihn sucht,
Euer Herz möge sich für immer
beleben.
28. „Es werden anrufen und zu Gott
alle Enden der Erde sich wenden,
und vor Dir alle Geschlechter
der Völker sich niederwerfen.
29. „Denn des Herrn ist das Reich,
und Er ist Herrscher über die
Völker.
30. „Ja, Ihm werden sich beugen
alle Starken der Erde, vor Ihm
werden alle Staubgeborenen hin-
knien, und die Seelen aller
Lebenden (?).
31. „Die Nachkommen seiner Knechte
werden Gottes That dem zu-
künftigen Geschlechte erzählen,
und seine Gerechtigkeit dem
jungen Volke verkünden, dass
der Herr Grosses gethan.“

V. 1. Ueber אילת השחר oben S. 86. — V. 2. מישועתי emendirt in משועתי (Dyserinck) und zu דברי שאנתי ist ein מ zu ergänzen abhängig von רחוק, also מרברי. — V. 3. Der Parallelismus erfordert eine Verbalform. statt דמיה Pesch. ולא תכתר לי. — V. 4 zu kurz gehalten und unverständlich. Exodus 15, 11 bedeutet נורא תהלות, verehrt durch Hymnen. Daher auch hier vor תהלות zu ergänzen נורא. Zu ישב muss durchaus ergänzt werden הכרובים. Dadurch erhält der Vers Maass, Verständlichkeit und Abrundung: ואתה קדוש ישב הכרובים נורא. תהלות ישראל. — V. 8. פטרו kann nicht richtig sein, da פטר nur bedeutet: „Aufbrechen der Blüthe“ und „des Mutter-schoosses“, allenfalls auch „der Wasserquelle“, leg. יפערו, wie Hiob 16, 10: פערו עלי בפדם (Wechsel von ט und ע). — V. 9. גל kann nur dritte Person von גלל, wälzen, (nicht Imperativ) sein, ergänzt muss werden: דרכו. — V. 10. אתה נחי מבטן, ebenso wie Ps. 71, 6: ממעי אמי אתה גווי, beide Wörter unerklärlich, beide verschrieben statt יעני. — Statt מבטחי leg. מבטחי. — V. 16. Statt כחי haben bereits ältere Ausleger der gaonäischen Zeit (10. Saeculum) die Emendation קחי gemacht (s. Ibn-Esra z. St.). — Dass מלקוחי „Gaumen“ bedeutet, ist nicht erwiesen, auch fehlt die Präposition אל oder ל zum Verbum רבק. Richtiger daher Manahem b. Saruk's Erklärung מלקוחים, „Fänge“, metonym Zähne und leg. מלקוחי (oder מלקוחים, das מ homöoarktisch absorhirt). — תשפתי . . ולעפר kann nicht richtig sein, denn שפת bedeutet nur: auf dem Herd den Topf hineinstellen (Jes. 26, 12 תשפת שלום ist Corruptel). Pesch. übersetzt שריתני, d. h. תשליכני. — V. 17. סבבוי כלבים, LXX κόνες πολλοί, wie V. 13 פרים רבים. — Das Wort כארי ist bekanntlich ebenso ein dogmatisches, wie exegetisches *crux interpretum*. — Der convertirte Masora-Sammler Jacob b. Chajm behauptete, in einigen correcten Ausgaben oder Codices (?) die Bemerkung gefunden zu haben: כארו וקרו כארי (כתיב) (*Masora finalis sub v. ארי*). Auch Heidenheim hat diese Variantenangabe

gefunden. Die Uebersetzung der LXX ὄροξεν, „sie durchbohrten“, beweist aber nichts dafür, da sie entschieden von christlicher Hand stammt, um Jesu Kreuzestod aus dem Psalm zu belegen. Aber für die Lesart Plur. כארי beweist Aquila's Uebersetzung: ἤσχεσαν, d. h. „sie haben hässlich gemacht, entstellt“. Zur Zeit der älteren Tanaiten im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts hatte der Text also noch in einigen Codices nicht כארי gelautet, und dieses übersetzte Aquila gleich כשרו, im Neuhebräischen „hässlich machen“. Auch aus Midrasch zu Ps. geht hervor, dass man in demselben Jahrhundert noch Plural gelesen hat¹⁾. Das spätere Targum hat aber schon die Lesart כארי. Indessen wenn auch schon die Lesart כארי gesichert ist, so kann es unmöglich die christliche dogmengeschichtliche Auffassung: „durchbohren“ bekräftigen; denn selbst wenn קרו stünde, könnte es unmöglich „durchbohren“ bedeuten, sondern nur „graben, eine Grube machen“. In der zweiten Ausgabe (κατ' ἀκριβείαν) übersetzte Aquila „sie fesselten“²⁾ und nach ihm auch Symmachos und sogar Hieronymus: *vincerunt*. Sie hatten also einen Codex vor sich mit der Lesart אפרו, und dieses ist die richtigste Lesart, die später in כארו und כארי corrumpt wurde: אפרו די ורגלי ist gewiss textgemäss (Dyserinck, Krochmal כאבו passt nicht). — V. 18. אספר כל עצמותי, die Gebeine erzählen, ist Widersinn. Targum הלכשושי (oder הלכשושי) „Wunden“, wie Ps. 147 מחבש לעצבותם, *leg. עצבותי*. — V. 20. אילותי ist ein Unwort ohne Analogie. Peschito hat den Vers länger: אל תרחק מני . . . אילי אילי לעודרני כתר, ואתה מריא לא תרחק מני, d. h. תרחק אל תרחק מני, vgl. Ps. 71, 12. — V. 21. מתרב

1) Midrasch zu Ps. z. St., am besten erhalten in Jalkut z. St., obwohl auch da nicht verständlich. ר' יהודה אומר עשו לי כשפים הוכרו די ורגלי. ר' נחמיה אומר הווכרו די ורגלי.

2) Syr.-Hexapla: Aquila: פכרו אירי ורגלי, vgl. Field, *Origenis Hexaplorum* z. St.

passt durchaus nicht in den Zusammenhang, eher noch *מִהָרָף*, aber Parallelismus zu *כָּלֵב* *leg. מִפְּרִים* (wie V. 13 — Wechsel von *ה* und *פ*, o. S. 135). *יְחִידָתִי*, auch Ps. 35, 17, ist nur gezwungen durch „Seele“ erklärt; *leg. תִּתֵּי*. — V. 22. *עֵינָי* ist störend, da der Imperativ erforderlich ist, vielleicht verschrieben statt *תַּעֲנֵי* oder noch besser *תַּעֲזֹרֵי* (vgl. zu Ps. 23, 5). — V. 26. *מֵאֲתֶךָ תְּהַלֵּתִי* kann keine Exegetenkunst erklären, *leg. אֲמַתְךָ* (vielleicht ebenso Ps. 71, 6 *בְּךָ תְּהַלֵּתִי*). — V. 27. Die zweite Person in *לְבַבְכֶם* weist darauf hin, dass auch in dem ersten Halbvers congruent die zweite Person gestanden haben muss, also *אָכְלוּ עִוִּים וְשָׁבְעוּ הַלְלוּ*. Von hier an beginnt das Loblied, das der Psalmist für die Zeit seiner Errettung gelobt, und es reicht bis zu Ende des Psalms. — V. 29 zu kurz. LXX *καὶ ἀβύσος δεσπόζει*, d. h. *וְהוּא מִשָּׁל*. — V. 30. *אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ* ist der krasseste Unsinn, essen und sich vor Gott niederwerfen! Und doch liessen ihn sämtliche Ausleger passiren. Es ist einfach *leg. אָךְ לֹא* statt *אָכְלוּ* (so auch Pinsker und Krochmal). — Das Wort *דְּשֵׁי אֶרֶץ* braucht nicht emendirt zu werden, es ist gleich *מִשְׁמָנִים*, „die Fürsten, Opułenten“. Aber *וּנְפֹשׁוֹ לֹא הָיָה* ist unerklärlich, vielleicht *leg. הִיא כָּל הִיא*. — V. 31 ist auch incorrect. Einen correcten Text deutet das Targum an: *זֶרְעָהּ דַּאֲבֵרָהּם יִפְלְחוּן קִדְמֵי וְיִסְוִוּן כַּה נְבוֹרְתָא דִּה לְדִרָא בְּתִרָא*. Um den Text recht correct zu restituiren, muss man Ps. 71, 18 b vergleichen: *עַד אֲנִי . . . לְדֹר לְכָל יְבוֹא נְבוֹרְתֶךָ* und Ps 69, 37: *זֶרְעַ עֲבָדֶיךָ*. Das Targum hatte *יִסְפֵּר* activ statt *יִסְפֵּר* und vor *זֶרְעַ עֲבָדֶיךָ* ein Wort zum Status constructus, also *זֶרְעַ אֲרָנִי* *פַּעַל אֲרָנִי לְדֹר יָבֵא*. — V. 32. Wenn *יָבֵא* (יבא) zum vorhergehenden Vers gezogen wird, so bleibt nur übrig: *יִגִּידוּ צַדִּיקְתִּי לְעַם נוֹלָד*. — Zu *עֲשֵׂה כִי עֲשֵׂה* haben LXX *ἐποίησεν ὁ θεός* und Pesch. *דַּעֲבַד מַרְיָא*, also *כִּי עֲשֵׂה הִיא*, wie Ps. 118, 24, Jesaja 44, 23. Will man nicht emendiren *הַשֵּׁעַ* (הושע), wie LXX in Jesaja wiedergeben, *ἠλέησεν ὁ θεός*. *τὸν Ἰσραήλ*, so muss man elliptisch suppliren, wie Targum daselbst wiedergiebt *עֲבַד פּוֹרְקָן*.

Psalm 23.

I. Inhalt. Zuversichtliches Gottvertrauen eines Leviten, der seine Seligkeit darin fand, im Tempel zu weilen, den er aber wegen seiner Feinde hatte meiden müssen.

II. Poetische Form. Obwohl der Parallelismus grösstentheils vernachlässigt ist, so ist der Psalm doch poetisch durchduftet. Es liegt an der Innigkeit des Inhaltes und an dem durchgeführten Gleichniss.

III. Abfassungszeit. Der Inhalt setzt die Verfolgung der Diener des Tempels voraus, der damals noch bestand, d. h. der Leviten. Der Psalm gehört also entweder in die Zeit Manasse's oder Jojakim's (s. o. S. 30 fg.).

IV. Text nur an drei Stellen incorrect.

<p>א מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה רֵעִי לֹא אֶחָסֵר :</p> <p>ב בְּנֵאוֹת דְּשֵׂא וְרִבְצֵנִי עַל־מִי מִנְחַחַת יְנַחֵלֵנִי :</p> <p>ג נַפְשִׁי יִשׁוּבֵב יְנַחֵנִי בְּמַעְגְלֵי־ צֶדֶק לְמַעַן שְׂמוֹ :</p> <p>ד גַּם כִּי־אֵלֶךְ בְּגִיא צַלְמוֹת לֹא־ אִירָא רַע כִּי־אֶתָּה עִמָּדִי שְׂבָמָךְ וּמִשְׁעֲנִיתֶךָ הִמָּה יְנַחֵמֵנִי :</p> <p>ה תַּעֲרֹךְ לִפְנֵי שְׁלַחַן נֹגַד צִרְרֵי דְשֵׁנֶת בְּשֶׁמֶן רֹאשִׁי כּוֹסֵי רִוְיָה : ו אֵךְ טוֹב וְחֶסֶד וְרַחֲמוֹנֵי כָל־ יְמֵי חַיִּי וְשִׁבְתִּי בְּבֵית־יְהוָה לְאָרְךָ יָמִים :</p>	<p>1. Psalm Davids. Der Herr ist mein Hirt, so wird mir nichts abgehen,</p> <p>2. Auf grasreicher Aue wird Er mich lagern lassen, zu ruhigen Gewässern wird er mich leiten.</p> <p>3. Er wird meine Seele erquickern, mich führen auf gerader Bahn um Seines Namens willen.</p> <p>4. Ging ich selbst durch das Thal der Düsterniss, würde ich nichts Schlimmes fürchten, denn Du bist bei mir, Dein Stab und Deine Stütze würden mich führen.</p> <p>5. Du würdest vor mir einen Tisch wider meine Feinde richten, salben mit Oel mein Haupt, mein Becher übervoll.</p> <p>6. Gewiss, Glück und Huld wird mir alle Tage meines Lebens folgen, und ich werde im Tempel Gottes auf lange Tage weilen.</p>
---	--

V. 1. Das Gleichniss ist durchgeführt von einem Lieblingslamme, welches der Hirt mit besonderer Pflege umgiebt. Erst von Vers 5 an wird das Gleichniss aufgegeben. —

V. 3. נַפְשִׁי יִשׁוּבֵב, sonst wird für „erquickern, laben“, die

Hiphil-Form gebraucht מְנַל יִשְׂרָאֵל בְּמִנְלֵי צְדָקָה — מְשִׁיב נֶפֶשׁ — (Spr. 4, 11 und Jesaja 26, 17). — למַעַן שְׁמוֹ will sagen: weil ich an seinem Namen und Seiner Erkenntniss treu festhalte. — V. 4. יִחְמוּנִי ist hier unpassend; *leg.* יִחְוֶנִי. — V. 5. תִּדְרֹשׁ Perfectum verschrieben statt Futurum תִּדְרֹשׁ. — V. 6. וְיִשְׁבְּחֵי Pesch. דְּאֵעֲמַר, also statt וְיִשְׁבְּחֵי.

Psalm 24.

I. Inhalt. Unverkennbar zwei verschiedene Stücke. Das erste (V. 1—6) definirt die Erforderniss der Würdigkeit dessen, der zum heiligen Berg hinaufziehen will. Es ist eigentlich ein Lehr- oder Rüge-Psalm, dass Diejenigen, welche nicht diese Tugend besitzen, oder sich die aufgezählten Vergehungen haben zu Schulden kommen lassen, nicht würdig seien, an heiliger Stätte zu weilen. Recht würdig dafür sei nur das Geschlecht der Gottsuchenden, d. h. der Kreis der Anawiten (vgl. o. Ps. 15). Das zweite Stück dagegen ist ein Triumphlied beim Einzug der Bundeslade in den Tempel nach einem errungenen Siege, wobei dieses Palladium, welches eine geraume Zeit hindurch in den Krieg mitgeführt zu werden pflegte (vgl. w. unten), wieder in das Heiligthum gebracht wurde. Beide Stücke, die ursprünglich länger gewesen sein mögen, sind zu einem gottesdienstlichen Zwecke bei einer feierlichen Gelegenheit, die den Tempel betraf, verbunden worden.

II. Poetische Form. Beide Stücke haben einen vollendeten Parallelismus. Der zweite Theil hat eine lebhaftere Diction und Strophen-Abtheilung.

III. Abfassungszeit. Die zwei Stücke stammen nicht aus einer und derselben Zeit. I., welches vom Hinaufziehen auf den heiligen Berg und vom „Geschlecht der Gottsuchenden“ spricht, ist wohl beim Schluss des babylonischen Exils gedichtet, als Cyrus bereits die Erlaubniss

zur Rückkehr gegeben und Viele sich dazu angeschickt hatten, darunter auch Solche, welche nicht reiner Hand und nicht lauterem Herzens waren und bis dahin dem Götzendienste gefröhnt hatten. Gegen diese ist die Spitze der Rüge gerichtet. II. dagegen gehört der Zeit vor Josia an, als die Bundeslade noch in den Krieg mitgeführt zu werden pflegte (vgl. w. u.).

IV. Text bis auf eine Kleinigkeit durchaus correct.

- | | |
|--|--|
| <p>א לְדָוִד מִזְמוֹר לַיהוָה הָאָרֶץ
וּמְלֹאָתָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ :</p> <p>ב בְּרִיחָוּא עַל־יָמִים יִסְדָּהּ וְעַל־
נְהָרוֹת יִכּוֹנְנָה :</p> <p>ג מִי־עֵלָה בְּהַר־יְהוָה וּמִי יָקוּם
בְּמָקוֹם קָדְשׁוֹ :</p> <p>ד נָקִי כַפַּיִם וּבֶרֶךְ לֵב אֲשֶׁר לֹא־
נִשְׂא לְשׂוֹא נַפְשׁוֹ (נַפְשׁוֹ) וְלֹא נִשְׁבַּע
לְמַרְמָה :</p> <p>ה יֵשֵׂא בְרָכָה מֵאֵת יְהוָה וַיִּזְדַּקֶּה
מֵאֲלֹהֵי יִשְׁעוֹ :</p> <p>ו זֶה דֹּוֹר דִּרְשׁוֹ (2) מִבְּקִשֵׁי פְנֵיךָ
יַעֲקֹב סֵלָה :</p> <p>ז שְׂאֵי שְׁעָרִים רֵאשִׁיכֶם וְהִנֵּשְׂאוּ
פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד :</p> <p>ח מִי־זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה עֲזוֹ
וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה :</p> <p>ט שְׂאֵי שְׁעָרִים רֵאשִׁיכֶם וְשְׂאֵי
פִתְחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד :</p> <p>י מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה
צָבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סֵלָה :</p> | <p>1. Psalm Davids. I.
Des Herrn ist die Erde und ihre Fülle, die Menschenwelt und ihre Bewohner;</p> <p>2. Denn Er hat sie auf dem Meer gegründet und auf Strömen gefestigt.</p> <p>3. Wer soll hinaufziehen auf den Berg des Herrn? Wer bestehen auf Seiner heiligen Stätte?</p> <p>4. „Wer rein an Händen, lauter im Herzen, der mein Wesen nicht auf das Nichtige übertragen, u. nicht beim Trugbilde geschworen.“</p> <p>5. Der wird Segen vom Herrn empfangen und Heil vom Gotte seiner Hilfe.</p> <p>6. Das ist das Geschlecht der Ihn Suchenden, die Dich anbeten, Gott Jakobs. (Selah.)</p> <p style="text-align: center;">II.</p> <p>7. Erhebet, ihr Pforten, euer Haupt, erhebet euch, ihrewigen Pforten, dass einziehe der König der hehren Erscheinung.</p> <p>8. Wer ist denn der Herr der hehren Erscheinung? Der Herr mächtig und stark, der Herr stark im Kriege.</p> <p>9. Erhebet, ihr Pforten, Euer Haupt, erhebet euch, ihr ewigen Pforten, dass einziehe der König der hehren Erscheinung.</p> <p>10. Wer ist denn der König der hehren Erscheinung? Der Herr der Heerschaaren (Israels), Er ist der König der hehren Erscheinung. — (Selah)</p> |
|--|--|

(1) נפשו קרי. (2) דורשו קרי

I.

V. 1 schildert die Macht Gottes, um daraus dessen Erhabenheit zu folgern, wie Ps. 89. — **חבל** unterscheidet sich von **ארץ**, dass stets dabei an die Bewohner gedacht wird, also etwa Menschenwelt. — V. 2. **יהוה יהוה** bedeutet Jerusalem, Jes. 66, 2: **על הר קדשי ירושלם**; das. 30, 29: **לבא בהר יהוה**, wo zugleich die Analogie **ב** statt **אל**. Das Verbum **יעלה**, und zwar **לירושלם** kann hier nur bedeuten, aus dem Exil hinauszuziehen, wie Esra 1, 3. — **מקום קדשו** ist der Tempel. Die Frage schliesst mit V. 7, **זה דור דרשו**, d. h. nur die Anawiten sind würdig, von Babylonien hinauszuziehen und in der Stätte des Tempels zu bleiben, nicht aber Diejenigen, welche sich Vieles im Exile hatten zu Schulden kommen lassen. — V. 4. **נפשי Keri** ist richtiger als **נפשו Ketib**, obwohl sämtliche Versionen die letzte Lesart voraussetzen. Denn **נפשו** ist gleich **נשא לשוא** ist gleich **לא תשא את שמי לשוא**, und **שוא**, „das Unrichtige, Falsche“ = **μάταια** ist gleich Götzen, und ebenso **מרמה** (vgl. o. S. 41 N.). Dadurch ist **נשבע למרמה** verständlich: „beim Trugbild schwören“. Denn wenn es gleich **לשקר** sein sollte, „falsch schwören“, so würde es seltsam klingen, dass Derjenige schon als würdig vor Gott gelten soll, der nicht einen Meineid begangen hätte! So aber will es sagen: Derjenige wird würdig befunden werden, der nicht „bei Götzen geschworen“, mit Ausschluss Derer, welche in Babylonien Götzendienst getrieben hatten (Jesaia 65, 11 fg.). — V. 5. **צדקה** hat hier denselben Sinn, wie im Deuteron.-Jesaia: „Heil“. — V. 6. Vor **יעקב** haben LXX und Pesch. **אלהי**, was nothwendig ist.

II.

V. 7. **שערים** und **פתחי עולם** sind die Pforten des Tempels, für die Ewigkeit erbaut (Hupfeld). **מלך הכבוד** ist die Bundeslade, welche von den Cherubim und von dem Umstande, dass Gott von dieser Stelle aus sich zu offenbaren ver-

heissen (Exodus 25, 22), כבוד genannt wird. Vgl. Ps. 26, 8
 כבוד כבוד.. מקום מקדשנו Jerem. 17, 12 und Ps. 132, 8 und Parallele.
 Weil die Bundeslade als Sieg verheissend in dem Kriege galt, wird
 sie Gottes Macht genannt שוך ארון Ps. 132, 8 und Parallele.
 Wegen dieses Umstandes wird die Bundeslade auch mit Gott
 identificirt, dass sie die Feinde zerstreut (Numeri 10, 35—36):
 כי: בנסע הארון.. קומה ה' ויפצו איבך (Deuteronomium 23, 15):
 ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנהך להצילך ולתת איבך לפניך וגו'
 die Bundeslade, die Parusie Gottes, befindet sich im Kriegs-
 lager. Bis zu Josia's Zeit wurde, wie zur Zeit der Richter,
 die Bundeslade von den Leviten in den Krieg getragen.
 Erst dieser König hat diese Gepflogenheit abgeschafft
 (Chronik II., 35, 3): .. תנו את ארון הקדש בבית...
 אין לכם משא בכתף. Von König Josaphat erzählt die Chronik,
 dass er die Bundeslade in den Krieg gegen Verbündete
 mitgenommen und Leviten, welche dabei Lieder gesungen
 (das. 20, 21). ועמד משררים לה' ומהללים להודת קדש בצאת לפני
 החלוק; das schwer verständliche Wort להודת קדש bedeutet
 eben die Bundeslade, welche die Leviten noch vor dem
 Vortrab vorausgetragen haben, בצאת לפני החלוק. Aus dieser
 engeren Bedeutung ist die weitere entstanden: בהודת קדש,
 „als Heiligthum“. — Wären die historischen Relationen
 in der Chronik zweifellos echt, dann könnte man diesen
 Psalm auf das Factum der Niederlage der Verbündeten zur
 Zeit des Königs Josaphat beziehen, welche der Wirkung
 der Bundeslade zugeschrieben werden konnte. Aber diese
 historische Thatsache ist anderweitig nicht bezeugt. Indessen
 gleichviel, ob bei dieser oder einer anderen Gelegenheit,
 dieser Theil des Psalmes ist eine Art Triumphlied bei
 der Rückkehr der Bundeslade in den Tempel nach einem
 Siege. Die poetische Darstellung ist, als wenn Gott selbst
 einzöge, und gebührt es sich, dass die Pforten des Tempels,
 der göttlichen Hoheit angemessen, sich sehr hoch erheben.
 Der Triumphator ist Gott, der sich in dem Kriege bei der

Gelegenheit, auf welche der Psalm sich bezieht, als mächtig und stark erwiesen hat. — V. 8. Hinter יה muss ergänzt werden יהיא wie V. 10; zu גבור ist zu ergänzen מלחמה, das palilogisch zum Schluss ausgeführt wird. — Während die erste Strophe nur Gottes Sieg und Macht im Allgemeinen preist, fügt die zweite Strophe zu, dass dieser Gott eben der Gott Israel's, der Gott der Heerschaaren Israel's, ist. Zu יה צבאות muss immer ergänzt werden (da יה nicht im Status constructus stehen kann) יה אלהי צבאות ישראל, so dass יה צבאות nur als Ellipse anzusehen ist. — V. 9. וישא muss nach den Versionen wie V. 7 gelesen werden והנשא.

Psalm 25.

I. Inhalt. Gebet eines Sängers, der in der Jugend sich gegen Gott vergangen, um Verzeihung seiner Sünden und um Errettung aus der Noth, der vermeintlichen Folge seiner Sünden, damit seine Feinde nicht Schadenfreude an ihm erleben mögen und er nicht beschämt werde. Der Sänger gehörte zu den Anawiten (V. 9, 16). Die Sünde, der er sich anklagt, und um deren Verzeihung er bittet, war wohl Betheiligung am Götzendienste durch den Zwang der letzten judäischen Könige, besonders Jojakim's, in dessen Zeit die Jugend des Sängers fiel (vgl. III.) Dieser Psalm hat entschieden Aehnlichkeit mit Ps. 34, nur dass dieser mehr ein Dank- und Lehr-Psalme ist, unser Psalm dagegen mehr den Charakter eines Reuepsalmes hat. Beide mögen einem und demselben Sänger angehören.

II. Poetische Form. Unregelmässiger Parallelismus, aber durchgeführtes alphabetisches Akrostichon, aber nur monostichisch und die Stichen von ungleichem Maasse. Scheinbar fehlen drei Buchstaben, ב, ו und ק, dagegen ist ר doppelt gegeben und schliesst mit einem nicht akrostichischen Vers ab. — Aber ב ist noch kenntlich, wenn man

die Wörter בר אלהי in בר אלהי umsetzt (Hupfeld). ו ist ein so ausserordentlich leicht zu bildender akrostichischer Vers, dass es undenkbar ist, der Sänger hätte diesen Buchstaben vernachlässigt. Vielmehr muss V. 5 (ה) getheilt und dazwischen ein Halbvers mit ו eingeschoben werden, etwa: $\text{הֲרִיכֵנִי בְּאַמְתָּךְ . . . אַתָּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל תְּבִישֵׁנִי נְגַד אֲנִי כִּן אֲוֹתֵךְ קִיִּיתִי}$. (Hupfeld's Ergänzungsvorschlag ist wenig plausibel, T. II. 73 n.). Das akrostichische ק ist noch an dem doppelten ר kenntlich. Wahrscheinlich *leg.* (V. 15) קָשׁוּב עִיִּי (Verb. קָשַׁב auch in Kal). — Der Schluss mit פָּרָה ist später hinzugefügt, als der Psalm, obwohl prägnant individuell, zu liturgischem Gebrauch verwendet wurde¹⁾.

III. Abfassungszeit. Die exilische Zeit ist nicht zu verkennen, da der Sänger die Hoffnung ausspricht, dass die Nachkommen der Frommen das Land Palästina in Besitz nehmen, d. h. wieder in Besitz nehmen, dahin zurückkehren werden (vgl. w. u.). Da die Vorstellung herrschte, das babylonische Exil werde 70 Jahre lang dauern, so gaben die älteren Frommen die Hoffnung auf, die Rückkehr selbst zu erleben und verhiessen sie den Nachkommen. Der Sänger muss also in der ersten Zeit des Exils gedichtet haben. Er war aber zur Zeit nicht mehr jung (V. 7). Folglich fällt seine Jugend und Jugendsünde in die Zeit Jojakim's (607—597 vorchr. Zeitr.), d. h. er ist zur Betheiligung am Götzendienste angehalten worden.

¹⁾ Delitzsch' Conjectur, dass פ zum Schluss die aspirirte Aussprache dieses Consonanten andeuten soll, ist unhaltbar. Denn noch zu Hieronymus' Zeit wurde das פ nur aspirirt ausgesprochen φ , der harte Laut $\text{פ} = \pi$ war nicht bekannt. Dieser Kirchenvater bemerkt zu Daniel XI., 45 zum Worte אֲפָרְנִי : *Notandum autem, quod p litteram Hebraeus sermo non habet, sed pro ipso utuntur פ, cujus enim Graecum φ sonat. In isto autem loco apud Hebraeos scribuntur quidem פ, sed legitur π.* Folglich war in der alten Zeit die zweierlei Aussprache des פ unbekannt.

IV. Text hin und wieder incorrect.

- א לְדוֹר אֱלֹהֵי יְהוָה נַפְשִׁי אֲשָׂא :
- ב אֱלֹהֵי בְּךָ בִטְחֹתִי אֶל־אֲבוֹשָׁה
אֶל־עֲלֹצוֹ אוֹיְבֵי לִי :
- ג נִם כִּלְקִינֹף לֹא יִבְשׁוּ יִבְשׁוּ
הַבּוֹגְדִים רִיקִם :
- ד דְּרַכֶּיךָ יְהוָה הוֹדִיעֵנִי אֲרַחֲתֶיךָ
לְמַדְנִי :
- ה הַדְרִיכֵנִי בְּאֵמֶתְךָ | וְלִמְדֵנִי כִּי־
אֵתָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אוֹתְךָ קִוִּיתִי
כִּלְ־יְיָוִם :
- ו זְכַרְתֶּם־יְיָ יְהוָה וְחִסְדֶּיךָ כִּי־
מֵעוֹלָם הֵמָּה :
- ז חַטָּאוֹת נַעֲוִירִי | וּפְשָׁעֵי אֶל־תִּזְכֹּר
בְּחִסְדֶּיךָ זְכַרְ־לִי־ אֵתָה לְמַעַן
טוֹבֶכָה יְהוָה :
- ח טוֹב־וַיִּשֶׁר יְהוָה עַל־בֶּן יוֹרָה
חַטָּאִים בְּדַרְךְךָ :
- ט יִדְרֹךְ עַנְוִים כַּמִּשְׁפָּט וַיִּלְמַד
עַנְוִים דְרָבּוֹ :
- י כִּלְ־אֲרָחוֹת יְהוָה חֶסֶד וְאֵמֶת
לְנַצְרֵי בְרִיתוֹ וְעֲדֹתָיו :
- יא לְמַעַן־שִׂמְךָ יְהוָה וּסְלַח־תִּלְעַנִּי
כִּי רַב־הוּא :
- יב מִי־זֶה הָאִישׁ יֵרָא יְהוָה יוֹרְנִי
בְּדַרְךְךָ יִבְחָר :
- יג נַפְשׁוֹ כַּטּוֹב תִּלְּחַן וְרַעְוֵי יִירַשׁ
אֶרֶץ :
- יד סוֹד יְהוָה לְרֹאֲוֵי וּבְרִיתוֹ
לְהוֹדִיעֵם :
1. (Psalm) Davids.
Zu Dir, o Herr, erhebe ich
meine Seele,
2. Auf Dich, mein Gott, vertraue
ich, lass mich nicht beschämt
werden, dass meine Feinde
nicht über mich frohlocken.
3. Sollen doch die auf Dich Hof-
fenden nicht beschämt werden,
beschämt sollen werden die
leichtsinnigen Abtrünnigen.
4. Deine Wege, Herr, thue mir
kund, Deine Pfade lehre mich.
5. Lass mich in Deiner Treue wan-
deln und belehre mich, denn
Du bist Gott meines Heils,
(beschäme mich nicht), denn
auf Dich hoffe ich alle Tage!
6. Sei eingedenk Deiner Barmher-
zigkeit, Herr, und Deiner Huld,
die da für immer sind!
7. Meiner Jugendsünden und meines
Abfalls sei nicht eingedenk,
nach Deiner Gnade denke mein
jetzt um Deiner Güte willen,
Herr!
8. Gut und gerade ist der Herr,
darum belehrt er die Sünder in
Seinem Wandel.
9. Er leitet die Sanftmüthigen durch
Strenge und lehrt die Dulder
Seine Wege.
10. Alle Wege des Herrn sind Huld
und Treue, für die, so Sein
Bündniss hüten und Seine Er-
mahnungen.
11. Um Deines Namens willen, Herr!
— solltest Du meine Sünde ver-
zeihen — der doch so gross ist.
12. Wer ist der gottesfürchtige Mann?
Ihn will Er lehren den Weg, der
zu wählen.
13. Dass er selbst im Glück weile,
und seine Nachkommenschaft
das Heimland wieder besitze.
14. Gottes Verkehr ist mit Seinen
Verehrern, ihnen sein Bünd-
niss kund zu geben.

- מו שֵׁנִי תָמִיד אֶל־יְהוָה כִּי הוּא־
 יוֹצֵא מִדֶּשֶׁת נַגְלִי :
 זו פָּנָה אֵלַי וְחַנּוּנִי כִּי־יַחֲדֵד וְעָנִי
 אֲנִי :
 זי צָרוֹת לִבִּי הִרְחִיבוּ מִמְצוֹקוֹתַי
 הוֹצֵאֵנִי :
 יח רָאָה עָנִי וְעַמְלִי וְשֵׂא לִכְל־
 חַמָּאוֹתַי :
 יט רְאֵה־אֵיבֵי כִּי־רָבוּ וְשִׂנְאֵת
 חָמָס שְׂנֵאוֹנַי :
 כ שְׁמֶרָה נַפְשִׁי וְהַצִּילֵנִי אֶל־אֲבוֹשׁ
 כִּי־חֲסוּתִי בְּךָ :
 כא תִּסְדּוּ־יִשְׂרָאֵל יְצֻרֹנַי כִּי קָוִיתִידָ :
 כב פְּדֵה אֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל־
 צָרוֹתָיו :
15. So sind denn meine Augen stets
 auf Gott gerichtet, denn er
 wird aus dem Netze meine
 Füße befreien.
 16. Wende Dich mir zu und sei
 mir gnädig, denn fromm und
 elend bin ich!
 17. Meines Herzens Qualen sind
 gross, so befreie mich von
 meinen Drangsalen!
 18. Lausche auf mein Elend und Leid
 und verzeihe alle meine Sünden!
 19. Sieh, wie zahlreich meine Feinde
 sind, und ohne Grund hassen
 sie mich!
 20. Behüte meine Seele und rette
 mich, dass ich nicht beschämt
 werde, so ich in Dir Schutz
 suche!
 21. Einfalt und Gradheit werden
 mich behüten, da ich auf Dich
 hoffe.
 22. Erlöse, Gott, Israel von allen
 seinen Nöthen.

V. 2. Umsetzung *אלהי* *בך* *אלהי* o. S. 236. — *עלי* nachlässige Diction statt *עלי*. — V. 3. *הבוגדים* *רקם* ist unverständlich; *leg.* *ריקים*, wie *Jeremia* 14, 3: *ישבו כליהם ריקם = ריקים*. Die Construction ist *ריקים הבוגדים*, so dass *ריקים* als Subject anzusehen ist. — V. 5. Ueber die Lücke in demselben o. S. 236. — V. 6. *מטולם* zu ergänzen *עד טולם* wie *Ps.* 103, 17. — V. 7. *זכר כי אתה*, die Emphase ist hier überflüssig, wohl *leg.* *עתה* (vergl. über Wechsel von *אתה* und *עתה* Frankel-Graetz Monatschr., Jahrgang 1880, S. 39 fg.). — V. 9. *ידרך* steht wegen des Gleichklanges mit *וילמד* mit *ê* statt *ידרך*, wie *הנמק* *נִשָּׂה נָא וּשְׁקָה לִי*, *Genesis* 27, 26. — Zweimal *עניים* in demselben Vers ist zu viel; *Peschito* hat für das zweite *מסכנא*, d. h. *אביונים*. — V. 11. *עון* *כי רב הוא* bezieht sich nicht auf *עון*, sondern auf *שמך*. — V. 12. Die Frageform *מי זה* steht statt Indefinitum, wie *Jesaia* 50, 10: *יבטח . . . מי ככם יראה*; *Exod.* 24, 14: *מי בעל*. — V. 13. *יירש ארץ* bedeutet: in das Heimathland

wieder zurückkehren und Besitz davon nehmen, Ps. 37; Jes. 60, 21; 65, 9. — V. 14. סוד bedeutet auch „vertraulicher Verkehr“, Spr. 3, 32 וְיָת יִשְׂרָאֵל סוּדוֹ; Hiob 19, 19 מִתִּי סוּדֵי. — Das ו von וּבְרִיתוֹ dittographirt von לִירְאוֹ, Sinn: בְּרִיתוֹ לַיהוָה. — V. 16. כִּי הִסִּיד וְעָנִי giebt keinen Sinn, leg. כִּי הִסִּיד וְעָנִי, wie Ps. 86, 2. — V. 17. צָרוֹת לִבִּי הִרְחִיבוּ unverständlich. Die Emendation הִרְחִיב צָרוֹת (Hupfeld) ist nicht plausibel. LXX ἐπεληύθησαν, Pesch סָנִי, d. h. צָרוֹת לִבִּי הִנֵּה רָבוּ, das ה ist ein Trümmerstück von הִנֵּה und ה ist gedankenlos hineingekommen. — V. 17. רָאָה dittographirt statt קָשׁוּב (o. S. 236). — V. 19. שְׁנֵאת חַמָּס leg. חָמָס. — V. 22 s. o. S. 236, vgl. Ps. 130, 8 וְהוּא יִפְדֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל.

Psalm 26.

I. Inhalt. Gebet eines Leviten, dass Gott in Rücksicht auf seine Frömmigkeit und sein Meiden der Sünde ihn aus seiner Noth erlösen möge. Als Leviten lassen ihn die Verse 6—8 erkennen, welche angeben, dass er gerne im Tempel weilte und dort Loblieder zu singen pflegte. Von der Gefahr einer Pest, die dort angedeutet sein soll (Ewald), findet sich keine Spur.

II. Poetische Form. Parallelismus meistens durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich unter einem der letzten götzendienerischen Könige, unter denen auch die Ahroniden und Leviten zur Betheiligung am fremden Cultus gezwungen waren (o. S. 200). Der Sänger betheuert, dass er sich davon fern gehalten habe (V. 4 fg.).

IV. Text. Bis auf ein einziges Wort correct.

א לְדָוִד | שִׁפְטֵנִי יְהוָה כִּי אֲנִי בְּתָמִי
הִלַּכְתִּי וּבִיהוָה בְּטַחְתִּי לֹא
אֶמְעָד :

1. Psalm Davids.

Vertheidige mich, o Herr, denn ich bin in Treuherzigkeit gewandelt, habe auf den Herrn vertraut, ohne zu wanken!

ב בַּחֲנִי יְהוָה וְנַפְשִׁי צְרוּפָה¹
 בְּלוֹתֵי וְלִבִּי :
 ג כִּי חֲסָדְךָ לִנְגַד עֵינַי וְהִתְהַלַּכְתִּי
 בְּאַמְתֶּךָ :
 ד לֹא יִשְׁכַּבְתִּי עִם־מְתֵי־שׂוֹא וְעִם־
 נְעֻלָּמִים לֹא אָבוֹא :
 ה שִׁנְאַתִּי קָהַל מְרִשִׁים וְעִם־רָשָׁעִים
 לֹא אֵשֵׁב :
 ו אֶרְחֹץ בְּנִקְיוֹן כַּפָּי וְאֶסְבְּבָה אֶת־
 מִזְבִּיחֶךָ יְהוָה :
 ז לְשִׁמְשׁ בְּקוֹל תְּרוּחָה וְלִסְפָּר כָּל־
 נִפְלְאוֹתֶיךָ :
 ח יְהוָה אֶהְבְּתִי מֵעוֹן בֵּיתְךָ וּמְקוֹם
 מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ :
 ט אַל־תִּתְאַסֵּף עִם־חַטָּאִים נַפְשִׁי
 וְעִם־אֲנָשֵׁי דָמִים חַיִּי :
 י אֲשֶׁר בְּיָדֵיהֶם זִמָּה וַיְמִינִם מְלָאָה
 שִׁחַד :
 יא וְאַנִּי בְּתַמִּי אֶלֶף פְּדִינִי וְחַנּוּנִי :
 יב רַגְלֵי עֲמֻדָה כַּמִּשׁוֹר בְּמִקְהָלִים
 אֶבְרָךְ יְהוָה :
 א רת ר

2. Prüfe mich, Herr, und erprobe mich, läutere mein Inneres und mein Herz!
3. Denn Deine Huld ist mir stets vor Augen, so wandelte ich in Deiner Treue.
4. Nicht sass ich mit Leuten des eiteln Dienstes, und mit Ausgelassenen(?) ging ich nicht um.
5. Ich hasse der Uebelthäter Rotte, und mit Frevlern mag ich nicht sitzen.
6. Ich pflegte in Reinheit meine Hände zu waschen, und Deinen Altar zu umkreisen,
7. Laut zu verkünden mit heller Stimme Dank und zu rühmen alle Deine Wunder.
8. Herr, ich liebe Deines Tempels Wohnung und die Ruhestätte Deiner Herrlichkeit.
9. So raffe nicht hin mit Sündern meine Seele und mit Männern der Schuld nicht mein Leben,
10. An deren Händen Gemeines ist und deren Rechte voll ist von Bestechung.
11. Ich aber wandle in Treuherzigkeit, so erlöse mich und sei mir gnädig!
12. Steht mein Fuss auf ebenem Plan, dann werde ich in Chören den Herrn preisen.

V. 1. בַּחֲנִי שַׁמְנִי bedeutet nicht: „richte mich“, sondern „gewähre mir Recht, nimm Dich meiner an“ (wie öfter רִיב), wie Ps. 43, 1. Dieselbe Bitte ist wiederholt in V. 11 zum Schluss. — לֹא אֶמְעַד adverbial gebraucht, wie לֹא הִמַּל und andere Verba. — V. 4. מְתֵי שׂוֹא, Parallele Hiob 11, 11, bedeutet Götzendiener, wie auch Hiob 31, 5 עִם שׂוֹא (vgl. o. S. 41 N.). — נְעֻלָּמִים kann im Leben nicht „Tückische“ bedeuten; von עָלַם, verhüllen, wird gesagt הָיוּ נְעֻלָּמָה (Nahum 3, 11), verhüllt, traurig, verschmachtetend = עָלָה. Das Wort נְעֻלָּמִים ist wohl corumpirt, vielleicht נְעֻלָּיִים (Wechsel von

מ und י); vgl. Jeremia 15, 17: לא ישבתי בסוד משחקים ואטלו. — V. 6--7 in Verbindung mit V. 8 schildern des Psalmisten Lebensgewohnheit, dass er, ungleich Anderen, gerne im Tempel weile und Loblieder singe. — V. 9 kommt wieder auf den Eingang zurück: אל האסף, „ziehe mein Leben nicht ein“, d. h. lass mich nicht gleich den ihres unglücklichen Looses gewärtigen Frevlern umkommen; Parallele Ps. 28, 3: אל המשכני עם רשעים. — אל אנשי דמים sind überhaupt Männer des Frevels (o. S. 166). — V. 12 ist hypothetisch zu nehmen.

Psalm 27.

I. Inhalt. Bitte eines von aller Welt, selbst von seinen Eltern verlassenen Ahroniden um Errettung von Feinden und falschen Anklägern. Der Psalmist war vom Tempel ausgeschlossen (V. 4). Seinen ahronidischen Stand, im Tempel zu opfern, bekundet V. 4 und 6.

II. Poetische Form. Der Parallelismus nur in wenigen Versen durchgeführt. Der Psalm besteht übrigens nicht aus zwei verschiedenen Theilen (Olshausen), sondern ist aus einem Gusse. In den ersten sechs Versen spricht sich der Sänger selbst Muth zu; aber überwältigt von der andringenden Gefahr, weicht seine Zuversicht und schlägt in Gebet um Beistand um. Der Schluss schlägt wieder den Ton der Zuversicht an.

III. Abfassungszeit. Der Tempelbestand wird vorausgesetzt (V. 4—6). Es ist aber eine Zeit der Verfolgung, und die Eltern selbst haben sich von dem Sänger losgesagt (V. 9), wahrscheinlich wegen Differenz der Ansichten. Der Sohn huldigte einem anderen Cultus als die Eltern, d. h. er blieb dem nationalen treu, während die Eltern dem Götzenthum gehuldigt haben mögen. Der Psalm gehört demnach entweder in die Zeit des Königs Manasse oder Jojakim.

IV. Text an einigen Stellen corrumpt.

א לְדָוִד | יְהוָה | אֹרֵי וְשָׁעֵי מִמִּי
 אִירָא יְהוָה מְעוֹדֹתַי מִמִּי אֶפְחָד:
 ב בְּקָרֵב עָלַי | מְרַעִים לֹאכַל אֶת־
 בְּשָׂרֵי צָרִי וְאִיבֵי לִי הִמָּה בְּשָׁלוֹ
 וְנָפְלוּ:
 ג אִם־תִּחַנֶּה עָלַי | מִחַנֶּה לֹא־יִרָא
 לְבִי אִם־תִּקְוֶים עָלַי מִלְחָמָה
 בּוֹאֵת אֲנִי בּוֹטָח:
 ד אַחַת | שְׁאַלְתִּי מֵאֵת־יְהוָה אוֹתָהּ
 אֶבְקֹשׁ שְׁבִתִּי בְּבֵית־יְהוָה כֹּל־
 יְמֵי חַיַּי לַחַוּוֹת בְּנַעֲמֵי־יְהוָה
 וּלְבַקֵּר בְּהִיכָלוֹ:
 ה כִּי יִצְפְּנֵנִי | בַּסֶּכֶה (1) בְּיוֹם רָעָה
 יִסְתִּירֵנִי בַּסֶּתֶר אֶהְלֹו בְּצוּר
 יְרוּמָמִי:
 ו וְעַתָּה יְרוּם רֹאשִׁי עַל אִיבֵי
 סִבִּיבוֹתַי וְאוֹבַחָהּ בְּאֵהָלוֹ וּבְחֵי
 תְּרוּעָה אֲשִׁירָהּ וְאֹמְרָה לִיהוָה:
 ז שְׁמַע־יְהוָה קוֹלִי אֶקְרָא וְחַנּוּנֵי
 וְעֲנֵנִי:
 ח לֵךְ | אָמַר לְבִי בְקִשׁוּ פָנַי אֶת־
 פְּנֵיךְ יְהוָה אֶבְקֹשׁ:
 ט אִל־תִּסְתֵּר פְּנֵיךְ | מִמֶּנִּי אִל־תֵּט
 בְּאֵר עֲבַדְךָ עֲזַרְתִּי חַיִּית אִל־
 תִּשְׁשֵׁנִי וְאִל־תַּעֲזוּבֵנִי אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי:
 י כִּי־אָבִי וְאִמִּי עֲזוּבוּנִי נְהוּהָ
 יֹאסֵפּוּנִי:

(1) בסכו קרי.

1. [Psalm] Davids.
Der Herr ist mein Licht und meine Hilfe, vor wem sollte ich bangen? Der Herr ist meines Lebens Stütze, vor wem soll ich mich fürchten?
2. Wenn Boshafte gegen mich anrücken, mich anzuklagen, meine Feinde mir auflauern, würden sie straucheln und fallen.
3. Wenn ein Kriegeslager sich gegen mich schanzte, würde mein Herz nicht bangen, wenn Krieg sich gegen mich erhöbe, bin ich in dem Herrn sicher.
4. Eins habe ich vom Herrn erbeten, und werde es erbeten, dass ich im Tempel des Herrn weilen könnte all' meine Lebenstage, die Anmuth des Herrn zu schauen und in Seinem Tempel zu opfern.
5. Denn er wird mich in seinem Schutze an Unglückstagen bergen, mich schirmen in Seines Zeltes Heimlichkeit, vor meinen Feinden wird Er mich erhöhen.
6. Und bald wird sich mein Haupt über meine Feinde rings erheben, und ich werde Dankopfer mit Posaunenschall opfern, werde singen und spielen dem Herrn.
7. Höre, Herr, meine Stimme, wie ich rufe, sei mir gnädig und erhöre mich!
8. Dein Wort sprach zu uns: „Suchet mein Antlitz!“ Dein Antlitz, Herr, will ich suchen.
9. So verbirg Dein Antlitz nicht vor mir, weise nicht im Zorne Deinen Knecht ab, Du warst mir (einst) Hilfe, so verlass' nicht und gieb mich nicht auf, Gott meines Heils!
10. Denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, aber der Herr hat mich aufgenommen.

- | | |
|--|---|
| יא הורני יהנה דרכך ונחני בארץ
משור למען שררי : | 11. Lehre mich, Herr, Deinen Weg,
und führe mich auf ebenen
Pfaden wider meine Gegner. |
| יב אל־תתנני בנפש צרי כי קמוֹ
כי עדי־שקר ויפח חָמָם : | 12. Gieb mich nicht hin nach der
Gier meiner Feinde, denn es
treten gegen mich falsche Zeu-
gen auf und hauchen Lug ge-
gen mich, |
| יג לֹלֵאִי הָאֵמֶנְתִּי לְרֹאוֹת בְּטוֹב־
יְהוָה בְּאֶרֶץ חַיִּים : | 13. Dass ich nicht traute, die Güte
des Herrn im Lande des Le-
bens ¹⁾ zu schauen. |
| יד קוֹה אֶל־יְהוָה חֹזֵק וַיֵּאֱמֶן לִבִּי
וְקוֹה אֶל־יְהוָה : | 14. Aber hoffe zum Herrn, dein Herz
sei stark und fest und hoffe
zum Herrn! |
- 1) Das heilige Land.

V. 2—3 kann nur hypothetisch gefasst werden. לאכל bedeutet wohl, wie אכל קורצא = אכל לחם, „verläumden, anklagen“ (o. S. 194), es ist die Einleitung zu V. 12. — צרי ואיבי לי ist tautologisch und abgeschmackt; leg. צרי יאָרְבִּי לִי. Gerade der Wechsel von Perfectum und Imperfectum weist auf Hypothesis. — V. 3. בואה lässt den Sinn unbestimmt; vielleicht leg. ביהוה. — V. 4 deutet an, dass der Sänger z. Z. nicht im Tempel geweilt hat, nicht weilen konnte oder durfte. אבקש und שאלתי: sein höchster Wunsch wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft. Ueber לבקר ist viel Unhaltbares gesagt worden; Parall. König II., 16, 15 יהיה לי לבקר, wo gelesen werden muss לקרב = להקריב = לקריב, also auch hier בהיכלו לקרב, zu opfern im Tempel. Der Sänger war von Ahrons Geschlecht, was auch V. 6 andeutet. — V. 5. בצור ירוממני ist nach der vulgären Erklärung nichtssagend und steht im poetischen Widerspruch zum Voraufgehenden, dass er im Zelte weilen möchte. Leg. מצוררי ירוממני, wie Ps. 18, 49: מן קמי תרוממני. — V. 6. ועתה hat die Bedeutung: schon jetzt, bald. — ובחי תרועה ist gleich ובחי תודה. Denn bei jedem Dankopfer, das in freudiger Stimmung dargebracht wurde, pflegten die Ahroniden die Posaunen zu blasen, nicht blos bei Festopfern. Numeri 10, 10 ist gleich im Anfang gestellt

וביום שמחתכם... ותקעתם בחצרות. Daher wird bei תורה gesagt בקול תורה אובחה לך (Jona 2, 10). Daher wird תרועה fast synonym gebraucht mit תורה (Hiob 8, 21): ושפתך תרועה, das LXX mit ἐξομολόγησις = תורה richtig wiedergeben. — V. 8. לך אמר לבי בקשו פני spottet aller künstlichen Auslegung und macht eine Emendation gebieterisch. Die Lesart der LXX passt auch nicht. Zu לך ist zu ergänzen קי, also קולך und לבי in לנו zu emendiren. Das Ganze קולך אמר לנו בקשו פני. Das Wort קול wird auch mit אמר und הנד construiert, wo die Bedeutung: „Stimme, Ruf“ übergeht in „Befehl, Wort“. Kohelet 5, 5 על קולך. . . למה יקצה. . . So ist der Eingang ungezwungen verständlich: „Dein Wort sprach zu uns: suchet mein Antlitz. ה' בקש פני ה' wird in späteren Schriften für ה' התהלך את ה' gebraucht. Ps. 105,4 בקשו פניו תמיד. — V. 9. בהמה bedeutet, „vom Wege oder Standort abneigen machen, wegweisen, wegstossen, verstossen“. יטו אביונים. . . ואביונים בשער המו (Amos 5, 12), מדרך (Hiob 24, 4), להטות מדין (Amos 2, 7) ודרך עניים יטו (Jesaia 10, 2), דלים (משטר oder מדין). — Der Satz עורתי היית weist auf ein Factum. — V. 10. ויהי ואמי עובתי weist ebenfalls auf ein Factum oder auf dasselbe hin. Denn LXX haben statt יהי יאספני Perfectum προσελάβητό μ.ε, d. h. יאָספני. — V. 11. Ueber למען שררי siehe o. S. 166. — V. 12. בנפש צרי, das Wort נפש hat auch die Bedeutung „Gier“. — ויפה המם ist bisher gezwungen ausgelegt und das punktirte Wort לילא im Anfang des folgenden Verses ist gar nicht beachtet worden. Zunächst ist festzustellen, dass יפה und יפה in allen Stellen ein Verbum ist, eine erleichterte Aussprache für נפה, nämlich von פיה und פוח, wie נכה und יכה, ניצב und יצב. Die Bedeutung ist wie πνέω, blasen, aushauchen, sprechen. Deutlich in יפה כובים עד שקר (Spr. 6, 19; 14, 5), wo יפה verbal ist, auch in יפה כובים לא ימלט (das. 19, 5, 9), wo es Futurum von פיה (auch 14, 25). Aber in יפה אמונה יגיד צדק (12,17) scheint es Particip zu sein. Ebenso Habakuk

קָן (2, 3) ist es Prädicat zu הָיוּ, wenn die Vocalisation überhaupt richtig und nicht וַיִּפֶּחַ zu lesen ist¹⁾. Auch das Wort חָמָס ist in den Lexicis nicht erschöpfend gegeben. חָמָס bedeutet nämlich neben „Gewaltthätigkeit“ auch „Falschheit“ gleich שָׁקֵר; man sagte עַד חָמָס, wie עַד שָׁקֵר, und Spr. 16, 29 רָעוּוּ מֵאִישׁ חָמָס יִפְתָּה רָעוּוּ. Hier bei עַד שָׁקֵר kann חָמָס ebenfalls nur „Falschheit“ bedeuten. Folglich muss man lesen וַיִּפֶּחַו statt וַיִּפֶּחַ, als Verbum zu חָמָס. Nun fehlt noch das Object-Pronomen zum Verbum; dieses steckt in dem punktirten לֹא; man muss das לוֹ davon trennen und zum vorausgehenden Vers ziehen וַיִּפֶּחַו לי חָמָס, so hatte es noch der griechische Vertent vor sich ἐψεύσατο ἢ ἀδολία ἔαυτῶν (לָהּ). Selbstverständlich muss man lesen לי. Dann ist der Sinn vollkommen. — V, 13 beginnt demnach mit לֹא und ist negativ.

קָמוּ בִּי עַדִּי שָׁקֵר וַיִּפֶּחַו חָמָס לִי
לֹא הָאֲמֵנֹתִי לְרָאוֹת בְּטוֹב הוּא.

Da (לי) לוֹ mit לֹא zusammengefließen war, wussten die Masoreten nichts damit anzufangen und setzten Punkte darüber, damit anzudeuten, dass es überflüssig schein (o. S. 106). — באֶרֶץ־חַיִּים. Darunter haben die Talmudisten richtig das heilige Land erkannt (Jerus. Kilaim Ende und Parallelstellen) mit Bezug auf Jesaia 4 כָּל הַכְּתוּב לְחַיִּים בִּירוּשָׁלַם. — V. 14. קוּה אֵל הוּא ist die Apostrophe des Sängers an sich selbst. — וַיִּאָּמֶן eine verlängerte Form von וַיִּאָּמֶן wie Ps. 31, 25 חֲזָקִי וַיִּאָּמֶן לִבְנֵיכֶם, ebenso ist תְּמוֹתָה verlängert gegen תְּמוֹת (falsch als Hiphil angesehen).

Psalm 28.

I. Inhalt. Gebet um Errettung von falschen und heuchlerischen Feinden. Die letzten zwei Verse gehören

¹⁾ Ueber בָּרָם (Ps. 10) und יִפֶּחַ לִי (Ps. 12) o. S. 183, 190. יִסְחָפוּ קְרִיָה (Spr. 29, 8) muss man lesen לְשׁוֹן יִפֶּחַו קְרִיָה.

aber nicht dazu, sondern sind ebenso als Schluss eingefügt, um den individuell gehaltenen Psalm national zu machen (vgl. o. Ps. 25, 22). Daher unterscheidet sich der Schluss formell vom Hauptinhalt.

II. Poetische Form. In den ersten sieben Versen, d. h. im ganzen Psalm, ist der Parallelismus vollständig vernachlässigt. Es sind eigentlich nur aneinandergereihte gleichbedeutende Worte. Nur der Schluss (V. 8—9) hat einen parallelistischen Bau aus späterer Zeit angefügt (o. I.).

III. Abfassungszeit unbestimmt, doch jedenfalls aus der Zeit des Bestandes des Salomonischen Tempels (רביר).

IV. Text meistens gut erhalten, nur V. 5 scheint lückenhaft und vielleicht auch V. 7.

- | | |
|---|--|
| <p>א לְדוֹד אֵלֶיךָ יְהוָה אֶקְרָא צוֹרֵי
 אֶל־תַּחֲרֹשׁ מִמֶּנִּי פֶן־תַּחֲשָׂה
 מִמֶּנִּי וְנִמְשַׁלְתִּי עַם־יִשְׂרָאֵל בּוֹרֵ:
 ב שָׁמַע קוֹל תַּחֲנוּנֵי בְשׁוּעֵי אֵלֶיךָ
 בְּנִשְׂאֵי יָדַי אֶל־דְּבִיר קִדְשֶׁךָ:
 ג אֶל־תִּמְשַׁכְנֵי עַם־רָשָׁעִים וְעַם־
 פְּעֻלֵי אֵן דְּבָרַי שְׁלוֹם עַם־
 הַשִּׁיחָם וְרָעָה בְּלִבָּבָם:
 ד תִּן־לָהֶם כַּפְּעֻלָּם וּכְרַע מַעַלְלֵיהֶם
 כַּמַּעֲשֵׂה יְדֵיהֶם תִּן־לָהֶם הַשֵּׁב
 גַּמּוּלָם לָהֶם:
 ה כִּי לֹא יִבְנוּ אֶל־פַּעֲלַת יְהוָה
 וְאֶל־מַעֲשֵׂה יָדָיו יִהְרָסוּ וְלֹא
 יִבְנוּ:
 ו בְּרוּךְ יְהוָה כִּי שָׁמַע קוֹל תַּחֲנוּנָי:
 ז יְהוָה עֵץ וּמִנֵּי בּוֹ כַטַּח לִבִּי
 וְנִעֻרְתִּי וַעֲלֹז לִבִּי וּמִשׁוֹרֵי
 אֶרְדְּנֵנוּ:</p> | <p>1. [Psalm] Davids.
 Zu Dir, o Herr, rufe ich, bleibe nicht schweigend, mein Hort, fern von mir, so Du schwiegest fern von mir, gliche ich den ins Grab Sinkenden.
 2. Höre meines Flehens Stimme, so ich zu Dir aufschreie, meine Hand zu Deinem heiligen Tempel erhebe!
 3. Ziehe mich nicht fort mit Frevlern und Uebelthätern, die friedlich mit ihren Freunden reden, und Arg ist in ihrem Herzen!
 4. Gieb ihnen nach ihrem Handeln und nach ihrer Thaten Schlechtigkeit, nach ihrem Handwerk gieb ihnen, erwid're ihnen Vergeltung.
 5. Denn sie achten nicht auf Gottes Thaten und Sein Handwerk. ...Er wird sie niederreißen und nicht mehr aufbauen.
 6. „Gepriesen der Herr, der meines Flehens Stimme gehört,
 7. „Der Herr ist meine Macht und mein Schutz, auf ihn vertraute mein Herz und mir ward Hilfe, es freute sich mein Herz und [blüht mein Leib].“ So werde ich mit meinem Lied Ihm danken.</p> |
|---|--|

- | | |
|--|--|
| ה יהוה עז־לְמוֹ וּמַעֲזוֹ יִשׁוּעוֹת
מְשִׁיחוֹ הוּא : | 8. Der Herr ist Macht für Sein Volk,
und Schutzwehr der Hilfe für
Seinen Gesalbten ist Er. |
| ט הוֹשִׁיעָה אֶת־עַמְּךָ וּבְרַךְ אֶת־
נַחֲלָתְךָ וְרַעִים וְנִשְׂאִים עַד־
הָעוֹלָם : | 9. Stehe Deinem Volke bei, segne
Dein Erbe, weide und trage sie
bis in die Ewigkeit! |

V. 1. נמשלתי „gleichgeachtet“, nur noch in späteren Schriften (Jesaia 14, 10; 66, 5; Ps. 143, 7). Der Begriff משל „Gleichniss“ erweitern in „Gleichheit“. — V. 2. דביר, das Allerheiligste des Tempels, wo die Bundeslade stand, nur in der vorexilischen Zeit im Gebrauch. Die Präposition אל mit רביר oder בית ה' verbunden, bedeutet nicht im Tempel, sondern in der Nähe des Tempels, auch in den Vorhöfen, wo das Volk zu weilen und das Gebet gegen das Innere hin, gegen den Sitz der göttlichen Parusie, die Cherubim, zu richten pflegte. Vgl. Köng. I., 8, 29—31; 38. Bei Gebeten, weit entfernt vom Tempel dahin gerichtet, wird ררך gebraucht, „in der Richtung“, das. V. 44, 48. — V. 3 wie Ps. 26, 9. — V. 5. Parallele Jesaia 5, 12, פִּעֻלוֹת sind Gottes Grossthaten in der Geschichte des israelitischen Volkes, wie מפִּעֻלוֹת אֱלֹהִים Ps. 46; 66. מַעֲשֵׂה יְדֵי sind die Wunder der Schöpfung. — וְרַעִים וְנִשְׂאִים passt durchaus nicht in den Zusammenhang, selbst wenn man dafür die zweite Person emendirt, nach LXX καθελεῖς . . . καὶ σὺ μὴ οἰκοδομήσεις. Es scheint hier eine Lücke zu sein, in welcher von Gebäuden die Rede gewesen, wie in Jesaia 5, 9. — V. 6. בְּרִיךְ אֱלֹהִים oder ה' Parall. 31, 22; 66, 20. Es ist nicht ein Dankgebet für bereits eingetretene Errettung, sondern ein Versprechen (Gelübde), einen solchen Dank nach erfolgter Errettung in der Zukunft auszusprechen, ähnlich 6, 9 fg., 9, 6 fg.; 10, 16 fg., 20, 7 fg. u. a. Pss. Dies Versprechen ist auch zum Schluss V. 7 ausgedrückt אֲהַדְרִי אֲהַדְרִי — V. 7. נשורתי selten Niphel von שור. Statt לבי ועלו, welche die griechische und syrische Version nicht haben, steht da ἀνέθαλεν ἡ σάρξ

μσσ, Pesch. יִשׁוּחַ בְּסָרִי, d. h. וַיִּפְרַח בְּשָׂרִי. Ist dieses vielleicht durch das darauffolgende ähnlichklingende מְשִׁירִי verdrängt worden? Statt מְשִׁירִי hat Pesch. בְּשִׁירִי, wie 69, 31, und Symmachos ἐν ᾠδαῖς Plur. בְּשִׁירֵי. — V. 8. Statt לָמוּ haben LXX τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, ebenso Pesch., d. h. לַעֲמֹו wie Ps. 29, 11. — מְשִׁירוֹ bezieht sich auf das ganze Volk, das ebenso bezeichnet wird Habakuk 3, 13: לִישַׁע עַמְךָ לִישַׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ und Ps. 105, 15. — V. 9. נַחֲלֶתֶךָ ist ebenfalls Metapher für das Volk Gottes, Jesaia 19, 25 וְנַחֲלֹתֵי יִשְׂרָאֵל, 63, 17 שְׁבִטֵי נַחֲלֶתֶךָ, Ps. 74, 2 u. a. St.

Psalm 29.

I. Inhalt. Nicht ein Naturpsalm, Schilderung eines gewaltigen Gewitters, sondern Verlebendigung eines furchtbaren Erdbebens mit begleitenden Erscheinungen, und Ermahnung, in diesem Ereigniss Gottes gewaltige Stimme zu erkennen, ihm im Tempel Ehre zu erweisen und sich zum Bewusstsein zu bringen, dass so wie Gott zur Zeit der Sündflut regierte und die Umwälzung beherrschte, so wird er sie auch immer regieren. Das Erdbeben machte erzittern den Libanon und Hermon im Norden (V. 6) und bis zur Wüste Kadesch im Süden (V. 8), schlug Terebinthen nieder, entblätterte Wälder (V. 9) und zerschmetterte die Cedern des Libanon (V. 5). Die begleitenden Erscheinungen waren Brandung und Getöse des Meeres (V. 3) und zuckende Feuerflammen (V. 7). Bei diesen die Gemüther mit Zittern ergreifenden Erscheinungen sollen Alle im Tempel Gott die Ehre geben und seine Macht erkennen (V. 2, 9). Der letzte Vers scheint nicht dazu zu gehören, sondern angefügt zu sein, um als Epiphonem den Psalm national zu machen, der jedenfalls im Tempel gesungen zu werden pflegte (o. Einleitung S. 58 N.).

II. Poetische Form. Diese ist bei diesem Psalm zum Verständniss des Inhalts nothwendig. Ausser dem

synonymen Parallelismus ist auch der palilogische häufig angewendet, wie im sogenannten Deboraliede. Ein Wort wird wiederholt und erhält erst in der Wiederholung seine Ergänzung: *יחיל מדבר, שבר ארום — ארוי הלבנון* (V. 5), *יחיל מדבר קדש* (V. 8) und noch andere (vgl. o. S. 50).

III. Abfassungszeit. Da in diesem Psalm entschieden ein Erdbeben geschildert wird, und kein anderes aus der israelitischen Geschichte als denkwürdig bekannt ist, denn das unter dem König Usia (Amos 1, 1; Zachar. 14, 5 und wohl auch Joel 2, 10), so kann dieser Psalm füglich in dieser Zeit gedichtet sein, und wäre einer der ältesten im Psalter. Die Sprache ist durchweg klassisch.

IV. Text gut erhalten, nur V. 7 scheint lückenhaft.

- | | |
|--|--|
| <p>א מִזְמוֹר לְדָוִד הָבִי לַיהוָה בְּנֵי
אֱלֹהִים הָבִי לַיהוָה כְּבוֹד וָעֹז:
ב הָבִי לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ הַשְׁתַּחֲוֶי
לַיהוָה בְּהַרְרַת קִדְשׁ:
ג קוֹל יְהוָה עַל־הַמַּיִם אֶל־הַכְּבוֹד
הַרְעִים יְהוָה עַל־מַיִם רַבִּים:
ד קוֹל־יְהוָה בַּפֶּחַח קוֹל יְהוָה
בְּהַדָּר:
ה קוֹל יְהוָה שִׁבַר אֲרוֹמִים וַיִּשְׁבַּר
יְהוָה אֶת־אֲרוֹי הַלְבָנוֹן:
ו וַיִּרְקֹדֶם בְּמוֹעֵגַל לְבָנוֹן וַשְׂרִיזֵן
כְּמוֹ בָרְדָאִים:
ז קוֹל־יְהוָה חֲצַב לְהַבֹּת אֵשׁ:
ח קוֹל יְהוָה יַחִיל מִדְבָר יַחִיל
יְהוָה מִדְבָר קִדְשׁ:</p> | <p>1. Psalm Davids.
Bringet dem Herrn entgegen,
ihr Söhne der Mächtigen, bringet
dem Herrn entgegen Ehre
und Machtpreis!
2. Bringet dem Herrn entgegen die
Ehre Seines Namens, werfet
euch nieder dem Herrn in der
Majestät des Heiligthums!
3. Die Stimme des Herrn über
Fluthen — der Gott der Ehre
dröhlte — der Herr über mächtige
Fluthen.
4. Die Stimme des Herrn mit Macht
— die Stimme des Herrn mit
Pracht —
5. Die Stimme des Herrn zerbrach
— es zerbrach der Herr des
Libanons Zedern,
6. Er liess sie hüpfen — den Li-
banon wie ein junges Rind, und
den Sirjon (Hermon) wie ein
Junges der Riesenthier.
7. Die Stimme des Herrn schlug
Feuerflammen . . .
8. Die Stimme des Herrn machte
erzittern die Wüste — der
Herr machte erzittern die Wüste
Kadesch.</p> |
|--|--|

- | | |
|---|---|
| <p>ט קול יהנה יחולל אילות
 ויחשה יערות ובהיכלו פלו
 אמר כבוד :
 י יהנה למבול ישב וישב יהנה
 מלך לעולם :
 יא יהנה עו לעמו יתן יתנה יברך
 אתעמו בשלום :</p> | <p>9. Die Stimme des Herrn schlug Terebinthen nieder, und entblätterte Wälder, in Seinem Tempel soll Alles sprechen: „Ehre“.</p> <p>10. Der Herr sass (auf seinem Thron) zur Sündfluth, sitzen wird der Herr als König für immer.</p> <p>11. Der Herr wird Seinem Volke Macht gewähren, der Herr wird sein Volk mit Frieden segnen.</p> |
|---|---|

V. 1. אלים sind Söhne des Fürsten, Vornehme, wie Exod. 15, 15), אילי הארץ (Köng. II., 24, 55; Ez. 17, 13). Die Parallele Ps. 96, 7, Chron. I., 16, 28 hat dafür . . . הכו משפחות עמים, der später lebende Chronist hat also אלים nicht als „Himmlische“ angesehen. Die Schreibung Defective macht keinen Unterschied aus (vgl. noch zu Ps. 58; 89). — Zu כבוד zu ergänzen das palilogische שמו כבוד שמו — V. 2. בהדרת קדש bedeutet den Sitz der Cherubim im Heiligthum (o. S. 234) und verallgemeinert „Tempel“. Ziemlich richtig übersetzen LXX und Pesch. ἐν ἁγίᾳ ἀβλῆ, בדרתא דקורשא, Oder haben sie בחצרות gelesen? — V. 3. Die Auflösung des palilogischen Parallelismus ist מים רבים und קול ה' הרעים על מים רבים ist das Meer. — V. 4—5 muss aufgelöst werden: קול ה' בכח ביהדר שבר ארזי הלבנון. — V. 6. וירקדם bezieht sich auf die weiter genannten Gebirge, proleptisch-exegetischer Accusativ und zwar in der Art zu denken:

וירקדם

. . . כמו עגל לבנון

. . . ושריון כמו בן ראמים.

V. 7 erscheint zu kurz gegen die übrigen; er ist wohl lückenhaft, etwa zu ergänzen: ויאירו ברקים תבל oder וברקים ויערו ממנו. Das Participium החצב, wie שבר V. 5 in Verbindung mit dem Tempus historicum ist ebenfalls historisch. — V. 8 s. o. I. — V. 9. אילות sind wohl eher Bäume, Singular und יחולל von חָלַל „verwunden, erschlagen“, wie es einige Ausleger erklären, besser als der fernliegende

Gedanke: „zum Kreisen bringen die Hindinnen“. — ישרות, poetischer Plural von ישר; oder verschieben statt יערים? (o. S. 134, 13). — Das Participium אמר muss יאמר gelesen werden, das י absorbiert durch ו in כלו; es ist die Wiederholung des Gedankens von Vers 2, הבו לה' כבוד... על כסא קדשו. בהדרת קדש. — V. 10. Zu ישב zu ergänzen יושב קדשו (Ps. 47, 9). Statt יושב leg. יושב Futur. Versionen καθίσταται. — V. 11. Allgemein und ohne Gedanken-Zusammenhang mit dem Voraufgehenden, wahrscheinlich spätere Anfügung, wie Ps. 28, 8—9.

Psalm 30.

I. Inhalt. Danklied auf die unerwartete Errettung aus grosser Gefahr und drohendem Untergang. Scheinbar ist der Psalm individuell; aber es kann nur im Namen der Nation als Einheit gesprochen sein (o. S. 15). V. 4 spricht von einer Thatsache, dass die dankende Person bereits im Grabe gelegen und wiederbelebt worden sei. Dergleichen wäre von einem Individuum unwahr oder übertrieben, passend aber für ein Volk, das sein ganzes Dasein verloren glaubt. V. 5 ist eine Apostrophe an die „Chasidäer“, ihrerseits zu danken, doch nicht etwa wegen Errettung eines Einzelnen. Es ist also ein National-Psalm in individueller Form.

II. Poetische Form. Der synonyme Parallelismus wenig durchgeführt. V. 6. enthält den antithetischen Parallelismus, aber ohne Eleganz.

III. Abfassungszeit. Die Aufschrift sagt, zur Tempelweihe. Da der Inhalt auch nicht die geringste Veranlassung dazu giebt, so muss diese Veranlassung Tradition gewesen sein. Ist dieser Psalm bei einer Tempelweihe gesungen worden, so kann es nur bei der zur Zeit der Makkabäer gewesen sein, dann passt der Inhalt von dem

Dank für Errettung aus Gefahr und Tod ganz vorzüglich. Weder der Einweihung des Tempels unter Salomo, noch der unter Zerubabel war eine solche gefahrvolle Lage vorangegangen, wohl aber der Tempelweihe unter den Makkabäern, welche ganz besonders הנוכה, ἐγγυλισμὸς genannt wird. Gefahr, Errettung und Weihe in dieser Zeit ist kurz geschildert II. Makkab. 1, 7—8. Dazu kommt noch, dass die „Chasidäer“ zum Dank aufgefordert und gewissermassen in den Vordergrund gestellt werden. Diese hatten eine gewisse Bedeutung in der Makkabäer-Epoche (o. S. 145). Ausserdem ist bezeugt, dass dieser Psalm in frühester Zeit an den Tagen zur Erinnerung an die Tempelweihe liturgisch gebraucht zu werden pflegte (o. S. 59). Er wurde zwar auch bei der Einweihung der Nordmauern Jerusalems zur Zeit Agrippa's I. gesungen (o. S. 60), aber gerade diese Tradition spricht dafür, dass er für die Tempelweihe eingeführt worden ist. Denn auch für jene Gelegenheit passt der Inhalt, da auch zur Zeit Agrippa's durch Caligula's wahnsinniges Decret, seine Bildsäule in den Tempel zu bringen, die Lage ähnlich war wie in der Zeit vor dem Siege der Makkabäer. Die Auswahl dieses Psalmes für diese Veranlassung war eine glückliche.

IV. Text bis auf wenige Wörter correct.

א מְנוּר שִׁיר־הַנֶּכֶת הַבַּיִת לַיהוָה:
 ב אֲרוֹמְמֶךָ יְהוָה בִּי דִלִּיתִי וְלֹא־
 שָׂמַחְתָּ אִיבֵי לִי:
 ג יְהוָה אֱלֹהֵי שְׁנֹעֹתַי אֱלֹהֵי
 וְתִרְפְּאֵנִי:
 ד יְהוָה הִעֲלִיתָ מִן־שְׂאוֹל נַפְשִׁי
 חַיִּיתִנִּי מִיַּרְדֵּי־כּוֹר (1)
 ה וַיִּמְרוּ לַיהוָה חֲסִידָיו וְהוֹדוּ לִזְכוֹר
 קִדְשׁוֹ:
 א1 מִיַּרְדֵּי קָרִי.

1. Psalm — Lied zur Einweihung des Tempels — Davids.
2. Ich will Dich verherrlichen, Herr, denn Du hast mich heraufgeholt, und meinen Feinden nicht Schadenfreude an mir bereitet.
3. Herr, mein Gott, ich flechte zu Dir, und Du halfst mir auf.
4. Herr, Du hast mich aus dem Grabe gehoben, mich aus Gruftgesenkten auferstehen lassen.
5. Lobsinget dem Herrn, ihr, Seine Frommen, und dankt Seinem heiligen Namen!

- ו כי רגע באפו חיים ברצונו
 בשרב ילון כבי ולבקר רנה :
 ז ואני אמרתי בשלוי בלאמוט
 לעולם :
- ח יהוה ברצונך העמהתה להררי
 עו הסתרתי פניך הייתי גבול :
 ט אליך יהוה אקרא ואליהוה
 אתחנן :
- י מה בצע בדמי בררתי אל-שחת
 הודוך עפר הנגיד אמתך :
 יא שמעיהוה וחנני יהוה הנה
 עור לי :
- יב הפכת מספדי למחול לי
 פתחת שקי ותאורני שמחה :
 יג למען יזמרך כבוד ולא ידם
 יהוה אלתי לעולם אודך :
6. Denn wenn auch Anfahren in
 Seinem Zorn, Leben ist in Sei-
 nem Wohlwollen, des Abends
 in Thränen geweilt, des Mor-
 gens Jauchzen.
 7. Ich aber meinte in meinem
 Glücke nimmer zu wanken.
 8. Herr, in Deinem Unwillen hast
 Du meinen festen Berg wankend
 gemacht, hast Dein Antlitz ver-
 hüllt, ich war entsetzt.
 9. Zu Dir rief ich, flehte zu meinem
 Herrn :
 10. „Welchen Gewinn hättest Du an
 meinem Blut, sänke ich ins Grab.
 Kann Dich Staub bekennen?
 Deine Treue verkünden?
 11. Höre, Heir, und sei mir gnädig,
 Herr, sei mir Beistand!“
 12. Da hast Du meine Trauer in
 Reigen umgewandelt, hast mein
 Bussgewand gelöst und mich
 mit Freuden umgürtet.
 13. Damit meine Harfe Dir spiele
 und nicht schweige.
 Herr, mein Gott, für immer will
 ich Dich bekennen.

V. 1. שיר bedeutet, dass der Psalm im Tempel gesungen wurde (o. S. 80 fg.). הנהב הכיבית kann nur vom Tempel verstanden werden. Denn הנהב wird nur von solchen Objecten gebraucht, denen eine Art Heiligkeit inhärrt, Tempel, Altar, Mauern Jerusalems (innerhalb welcher Opfer genossen werden dürfen), aber niemals von einem Palaste. — V. 2. דלה bedeutet „hinaufziehen“ aus der Cisterne, hier aus dem Versinken. — שמח לי statt עלי späthebräisch (o. S. 238). — V. 3. רפא, „heilen“, übertragen auf „Wiederherstellen“ von Trümmern (König. I., 18, 30; Ps. 60, 4), „aufhelfen“ (Jeremia 51, 9). — V. 4. Das Ketib מורדי בור ist grammatisch richtiger als Keri מורדי, was eine ganz ungebräuchliche Infinitiv-Form von מרדתי wäre, und es müsste lauten מרדתי, wie V. 10. Folglich soll der Sinn sein, von den „Toten“, synonym zu שאול, was von einem Individuum durchaus nicht gesagt werden

kann. — V. 6. רנע und היים sollen ebenso Antithesen sein wie באפו und ברצוני, was aber nicht stimmt. LXX haben für רנע ῥογή, d. h. נָשָׁרָה, „Anfahren“; aber היים passt nicht recht, vielleicht leg. הוּ oder הִין? — V. 8 ist in dieser Fassung unverständlich. Die Erinnerung an die überstandenen Leiden und das Gebet wird angeführt und erst zum Schluss V. 9 die günstige Wendung erzählt, während diese schon in 8a ausgedrückt ist. Ferner ist להרר העמיד incorrect: einen festen Berg kann man nicht zum Stillstand bringen. Es muss also statt העמדתה gelesen werden המְעִדָה (von מעד, wanken), wie Ezechiel 29, 7 העמדת כל מתנים leg. המעד; Daniel 11, 4 הוּן להעמיד leg. להמעיד; Hosea 10, 9 שם עמדו leg. מעדו. Dann muss aber statt ברצונך gelesen werden בחרונך. V. 8a erinnert ebenfalls an den Leidensstand. להררי שו kann man ebenso gut sagen wie מחסי שו (Ps. 71, 7), das Suffixum unregelmässig dem ersten Gliede des Status constructus angehängt oder שו als Adjectivum angesehen. — V. 10. Nachgebildet dem Gebet Hiskia's (Jesaia 38, 18). — V. 13. כבוד ist gewiss unrichtig. LXX ἡ δόξα μου = כבודי. Aber auch diese Lesart kann nicht richtig sein; denn es ist ohne Analogie, zu sagen כבודי יומר „meine Ehre wird singen“, selbst wenn man כבוד als Analogie von נפש nehmen wollte, weil man auch nicht sagt תשר נפשי תומר oder תשרי. Daher statt כבוד (כבודי) leg. כנורי „meine Harfe“.

Psalm 31.

I. Inhalt. Inbrünstiges Flehen um Errettung von erbitterten Feinden des Sängers mit dem Verheissen, bei glücklicher Wendung seines Geschickes Gottes Namen zur Ermutigung der Leidesgenossen zu verkünden. Dieser Psalm hat unverkennbare Stylähnlichkeit mit Ps. 71; die ersten Verse sind ganz gleich. Auch der letzte schliesst mit der Versicherung, nach erfolgter Errettung Gottes Preis zu ver-

künden. Nur ist dieser im Alter gedichtet (9, 18) und spielt auf seine Jugenderlebnisse an (5, 6, 17), wovon in dem ersteren keine Andeutung ist. Wahrscheinlich stammen beide Psalmen von einem und demselben Verfasser.

II. Poetische Form. Der Parallelismus ist nur in wenigen Versen eingehalten.

III. Abfassungszeit. Man hat mit einigem Schein von Berechtigung diesen, sowie die damit stylverwandten Pss. 22, 71 dem Propheten Jeremia vindicirt (Hitzig, Ewald). Und in der That passt die Klage über mitleidlose Verfolgung durchaus auf Jeremia. Ausserdem findet sich der Ausdruck *מגור בסביב* (V. 14) nur in Jeremia's Diction, ja dieser ganze Vers *כי שמעתי דבת רבים מגור* lautet ganz so wie bei Jeremia (20, 10). Allein diese Situations- und Stil-Aehnlichkeit kann nicht das Bedenken beseitigen, dass darin nicht auf Jeremia's Prophetenberuf angespielt wird, wenn dieser Psalm oder diese Psalmengruppe von ihm stammen sollte. Der Verfasser gerirt sich lediglich als Sänger, der stets Gottes Preis verkündet hat und verkünden will, aber durchaus nicht als Prophet oder als Mahner. Nicht einmal die Wendung *ורוח קרשך אל תקח ממני* kommt in dieser Gruppe vor, welche ausdrücken könnte, dass der Verfasser früher vom heiligen Geist, vom Prophetengeist, voll gewesen sei. Ja, der Psalm klagt über Sündhaftigkeit des Verfassers oder über schmerzliche Folge seiner Sündhaftigkeit, und dieser Umstand kann doch unmöglich auf Jeremia angewendet werden. Ferner hebt der Psalm hervor, dass der Verfasser die Götzendienerei hasse, was doch bei Jeremia selbstverständlich wäre. Alle diese Bedenken lassen es zweifelhaft, ob Ps. 31 und die damit verwandten Jeremia angehören. Die jeremianischen Redewendungen können diesem Propheten entlehnt sein. Beide Psalmen können später als Jeremia und also im Exile gedichtet sein. Die Gottesfürchtigen und auf Gott Hoffenden, welche dieser Psalm

offenbar ermuthigen will (6, 20, 24, 25), erlitten grade im babylonischen Exil harte Verfolgung (o. S. 33).

IV. Text vielfach corrumpt.

- | | |
|---|---|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד :</p> <p>ב בְּדִי-יְהוָה חֲסִיתִי אֶל-אֲבוֹשָׁה
לְעוֹלָם בְּצַדִּיקְתָּךְ פְּלִמְנִי :</p> <p>ג הִטָּה אֵלַי אָזְנְךָ מִחֶרֶד הֲצִילֵנִי
יְהוָה לִי אֶלְצוֹר מִעוֹן לְבַיִת
מִצַּוְרוֹת לְהוֹשִׁיעֵנִי :</p> <p>ד כִּי-סָלַעַי וּמִצְוֹדֹתַי אֶתָּה וְלִמְעַן
שָׁמַךְ תַּנְחֵנִי וּתְנַהַלֵּנִי :</p> <p>ה הַתּוֹצִיאֵנִי מִרְשַׁת זֶו טָמְנוּ לִי כִי
אֶתָּה מָעוֹן :</p> <p>ו בִּדְרֹךְ אֲפַקֵּד רִגְחִי פְדִיתָהּ אוֹתִי
יְהוָה אֵל אֱמֶת :</p> <p>ז שָׁנֵאתִי הַשְּׂמֵרִים תְּכַלִּי-שׂוֹא
וְאֵנִי אֶל-יְהוָה בְּטַחְתִּי :</p> <p>ח אָגִילָה וְאֶשְׂמַחָה בְּחֶסֶדְךָ אֲשֶׁר
רָאִיתָ אֶת-עֲבָדֶיךָ יְדַעְתָּ בְּצַוֹּת
נַפְשִׁי :</p> <p>ט וְלֹא הִסְגַּרְתָּנִי בְיַד אוֹיֵב הַעֲמַדְתָּ
בְּמִרְחַב רִגְלִי :</p> <p>י חָנְנִי יְהוָה כִּי צָרָלִי עָשָׂתָה
בְּכַעַס עֵינֵי נַפְשִׁי וּבְכַעַסִּי :</p> <p>יא כִּי כָלוּ כְּגֹזֵן חַיִּי וּשְׁנוֹתַי בְּאִנְחָה
כְּשֶׁל בְּעוֹנֵי כַחַי וְנַצְמִי עָשָׂתָה :</p> <p>יב מִכָּל-צָוְרֵי הַיָּתִיב חֲרָפָה
וְלִשְׂכֵנִי מֵאָד וּפְחָד לְמִדְעִי
רְאֵי בַחֲוִץ גִּדְדוּ מִמֶּנִּי :</p> | <p>1. Dem Chorführer. Ein Psalm Davids.</p> <p>2. In Dir, Herr, suche ich Schutz, dass ich nicht zu Schanden werde, in Deiner Gerechtigkeit befreie und rette mich!</p> <p>3. Neige Dein Ohr mir zu, mich bald zu retten, sei mir zu einem mächtigen Felse, zur Schutzwehr, mir beizustehen!</p> <p>4. Denn mein Fels und mein Schutz bist Du, und um Deines Namens Willen führe und leite mich sanft!</p> <p>5. Du wirst mich von dem Netze befreien, so sie mir heimlich gelegt; denn Du bist meine Kraft.</p> <p>6. In Deine Hand will ich meinen Lebensodem vertrauen, und Du wirst mich erlösen, Gott der Treue.</p> <p>7. Du hassest, die auf eitle Götzen warten, ich aber vertraue auf den Herrn.</p> <p>8. Ich werde mich freuen und frohlocken in Deiner Gnade, der Du mein Elend gesehen, die Leiden meiner Seele wahrgenommen,</p> <p>9. Mich nicht der Hand des Feindes überantwortet, auf weiten Plan meinen Fuss gesetzt haben wirst.</p> <p>10. Sei mir gnädig, Herr, denn mir ist weh, es dunkelt vor Harm mein Auge, meine Seele und mein Leib (kleben am Boden),</p> <p>11. Denn es schwindet in Trauer mein Leben, meine Jahre in Seufzern, geschwächt ist durch meine Sünde meine Kraft, meine Gebeine sind vertrocknet.</p> <p>12. Bei allen meinen Widersachern ward ich zur Schmach, meinen Nachbarn zum Abscheu, und Schrecken meinen Bekannten, die mich draussen sehen, weichen von mir.</p> |
|---|---|

- יג נשכחתי כמת מלב היותי
בכלי אבד :
- יד כי שמעתי | דבת רבים מגור
מסכיב בהוסדם יחד עלי לקחת
נפשי וממו :
- טו ואני | עליך בטחתי יהוה
אמרתי אלהי אתה :
- טז בידך עתתי הצילני מיד-אויבי
ומרדפי :
- יז האירה פניך עלי עבדך הושיעני
בחסדך :
- יח יהוה אל-אבושה כי קראתיך
יבשו רשעים ידמו לשאול :
- יט תאלמנה שפתי-שקר תדברות
על-צדיק עתק בנאמה וכו' :
- כ מה רב טובך אשר-צפנת
ליראיך פעלת לחוסים כד נגד
בני אדם :
- כא תסתורם | בסתר פניך מרדפי
איש תצפנם בסכה מריב
לשנות :
- כב ברוך יהוה כירחפליא חסדו
לי בעיר מצור :
- כג ואני | אמרתי בחפוי נגרותי
מנגד עיניך אכן שמעת קול
תחנוני בשוני אליך :
- כד אהבו את-יהוה כל-חסדיו
אמנים נצר יהוה ומשלם על-
יתר עשה נאמה :
- כה חזקי ויאמץ לבבכם כל-
המתחלים ליחזה :
13. Ich bin dem Herzen vergessen
wie ein Verstorbener, bin ge-
worden wie ein nutzlos Geräth.
14. Denn ich vernahm das Gezischel
Mächtiger. Zusammenrottung
ringsum, sich verschwörend
allsammt gegen mich, mein
Leben zu rauben planen sie.
15. Ich aber vertraute auf Dich, Herr,
sprach, Du bist mein Gott.
16. In Deiner Hand ist meine Hilfe,
so rette mich von der Hand
meiner Feinde und Verfolger!
17. Lass Dein Antlitz freundlich
leuchten auf Deinen Knecht,
stehe mir in Deiner Gnade bei!
18. Herr, dass ich nicht zu Schan-
den werde, so ich Dich rufe,
mögen die Frevler beschämt
sein, zur Gruft fahren!
19. Mögen die Luglippen verstum-
men, so wider den Gerechten
mit Trotz sprechen in Hoch-
muth und Verachtung.
20. „Wie gross ist Deine Güte, so
Du Deinen Verehrern vorbehal-
ten, ausgeführt für die in Dir
Schutz Suchenden in Gegenwart
der Menschenkinder.
21. „Du wirst in Deines Antlitzes
Geborgenheit vor vornehmen
Rotten (?) sie bergen, sie heim-
lichen in Schutz vor der Zun-
gen Streitlust.
22. „Gepriesen der Herr, der mir
Seine Gnade wunderbar be-
schieden, wie in einer wehr-
geschützten Stadt!
23. „Ich sprach in meiner Bestür-
zung: ich bin vor Deinen Augen
verbannt. Wahrlich, Du hörtest
meiner Stimme Flehen bei mei-
nem Aufschreien zu Dir.
24. „Liebet den Herrn, alle seine
Frommen, die Treuen bewahrt
Gott, und zahlt mit Maass den
Hochmüthigen heim.
25. „Seid stark, und fest sei euer
Herz, Alle, so auf den Herrn
harren!

V. 2. Hinter פלמני zu ergänzen הצילני nach Ps. 70. — V. 4. נהל bedeutet „sanft führen“. — V. 6. פדיתה אותי kann nicht richtig sein, denn die Form spräche von einem Factum, das sich im Voraufgehenden nicht vermuthen lässt. *Leg.* ופדיתה אותי (das ו verdrängt durch das voraufgehende ו) als Imperat. Perf. — V. 7. הבלי הוא ist Götzen thum (o. S. 41 N.) und der Vers begründet die Zuversicht auf Errettung. Vielleicht zu lesen שנאתי statt שנאת (Dyserinck). — V. 8—9 drückt das hypothetische Futurum exactum aus. — V. 10. עששה passt gut zu עני (wie Ps. 6, 9), aber nicht zu נפשי ובמני; es muss ein Verbum ergänzt werden, etwa לעפר רבקו. — V. 11. כשל in der älteren Literatur nur „straucheln“, bedeutet in der jüngeren auch „schwach sein“. כשל כח (Nehemia 4, 4). לכל כושל (Chron. II., 28, 15), aber auch schon Zacharia (dem zweiten, vorexilischen), הנכשל בהם (12, 8) und Klage l. הכשיל כחי (1, 14). — כעני könnte zwar קעני oder קעניי gelesen werden; aber die Parallele 40, 13 und die Betonung der Trauer und der Seufzer kann sich nur auf die Empfindung der Sündenschuld beziehen, und es würde hier die Folge der Sünde, nämlich das Leiden, bedeuten, wie öfter עון und המאח. — Das Verbum עשש „verdunkeln“ passt auch hier nicht zu „Gebein“ (o. zu V. 10), *leg.* יבשו. — V. 12. מכל צוררי LXX παρὰ, d. h. בכל. — Das folgende לשכני מאד erscheint abgeschmact. Die Emendation מנור (Hitzig) ist unrichtig, denn es müsste lauten מנור ראש, ebenso wenig מנור (Krochmal). Daher *leg.* ולשכני מאום (Wechsel von ד und ס, o. S. 127. 8). — V. 14. רבת רבים (Parallele Jeremia) bedeutet „Grosse, Angesehene“ (o. S. 162). — מנור מסכיב, öfter bei Jeremia, ist zweideutig, es kann von נור „fürchten“, und von נר „zusammenscharren, zusammenrotten“, deriviren. LXX meistens ἀναστρέφω, gar von נור „wohnen“: nur Jeremia 20, 10 ἀναστρέφω, „Zusammengetroten“. In der That, wenn dabei das Verbum קרא vorkommt, kann es unmöglich „Schrecken“ bedeuten, sondern

nur „Zusammenrottung“. — בהוטרם *leg.* בהוטרם unrichtig, *leg.* בהוטרם, da ם und ן verwechselt wurden (o. S. 134, 157). — V. 15. עתתי „Zeiten“, ist Widersinn; zu emendiren ערתתי, wie o. S. 180. — V. 18. ידמי לשאל ist hart und nicht übersetzbar; *leg.* ידרו. — V. 19. עתק: dieser Stamm involvirt drei verschiedene Bedeutungen: 1) vom Orte weichen; 2) alt, altern; 3) synonym mit נבה, „Hochmuth, Frechheit, Trotz“, nach Samuel I, 2, 3, so Ps. 75, 6; 94, 4. LXX haben hier, wie an allen diesen Stellen dafür ἀδικία, was nicht ganz richtig ist. — V. 20 und folgende ist das Danklied, welches der Sänger zu singen verheisst, wenn Gott ihn errettet haben wird, wie o. S. 247. — V. 21. מרכסי ist schwierig aus der Wurzel רכס zu erklären; auch איש ist nicht correct, LXX und Peschito haben Plural: ἀπὸ ταραχῆς ἀνθρώπων, רבני אנשא, also *leg.* מרכסי בני איש, wie früher ארם בני ארם. — Für בעיר כסכה vielleicht *leg.* כסכה, d. h. כסכה. — V. 22. מצור unverständlich, wenn auf ein Factum hinweisend. Symmachos: ὡς ἐν πόλει, d. h. בעיר, und für מצור *leg.* מבצר, wie Ps. 108, 11 מיר מבצר, Parallele 60, 11 מיר מצור; es bedeutet also: wie in einer festen Stadt, Bild der Unbezwinglichkeit: Jeremia 1, 18 לעיר מבצר. — V. 23. ואני אמרתי בחפזי Parallele Ps. 116, 11. — נרותי könnte allenfalls sein נורתתי wie Klagel. 3, 54; allein in Verbindung mit מנר ist *leg.* נרשתי, wie Jona 2, 5, das Fragment, aus welchem auch V. 7 eine Parallele hat. — קול תחנוני בשושי, wie Ps. 28, 2. — V. 24. Fortsetzung des Dankliedes, wie Ps. 22, 27. — אמונים hier Adjectiv, nicht Abstractum. — על יתר unmöglich „übermässig“, mehr als „gebühlich“, denn Gott bezahlt nur nach Gebühr ארם כפעל ארם. Daher wohl richtig nach Raschi: „nach der Schur, nach dem Maasse“, wie חיקם אל פעלתם (Jesaia 65, 7). — עשה נארה Plural für עשי öfter (o. S. 133, 10). — V. 25. Ueber וַיִּאֲמַן o. Ps. 27, 14 statt וַיִּאֲמַן.

Psalm 32.

I. Inhalt. Ermahnung eines Sängers, der früher vom Schuldbewusstsein bedrückt war und durch reumüthiges Bekennen sich erleichtert und glücklich fühlt, an Sünder, sich nicht durch Verstocktheit in der Sünde Leiden zuzuziehen. Es ist eine Art Lehrpsalm, wobei der Psalmist sich selbst als Beispiel aufführt.

II. Poetische Form. Der Parallelismus ist durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich im babylonischen Exile, als bereits durch Cyrus' ausgedehnte Eroberungen die Erlösung und Rückkehr nahe schien, zur Zeit der nahenden Gnade (V. 6), als Deutero-Jesaia und andere Propheten die baldige Erlösung verkündeten.

IV. Text vielfach verdorben bis zur Unverständlichkeit.

א לְדָוִד מִשְׁכִּיל אֲשֶׁרִי נְשִׁי־פֶשַׁע
בְּסוּי חַטָּאתָּהּ :

ב אֲשֶׁרִי אָדָם לֹא־חֹשֵׁב יְהוָה לוֹ
עוֹן וְאִין בְּרוּחוֹ רָמִיָּהּ :

ג כִּי חֲתַרְשָׁתִי בְּלִי עֲצָמַי בְּשִׁאֲתַי
בְּלִי־חַיִּים :

ד כִּי יוֹמָם וּלְיָלֵה תִכְבַּד עָלַי וְדָד
נִחַפַּד לִשְׁדֵי בְּחֶרְבוֹנַי קִוַּץ סֶלַח :

ה הַטָּאתַי אֹדְעֶיךָ וְעוֹנֵי לֹא־כִסִּיתִי
אִמַּרְתִּי אֹדְדָה עָלַי פֶּשַׁעִי לְיְהוָה
וְאַתָּה יְיָ נִשְׂאתָ עוֹן חַטָּאתַי סֶלַח :

ו עַל־זֹאת יִתְפַּלֵּל בְּלִי־חַסִּדוֹ אֱלֹהֶיךָ
לְעַת מִצָּא רַק לְשִׁמְךָ מִים רַבִּים
אֱלֹהֵי לֹא יִגִּיעוּ :

1. [Psalm] Davids. Dem kunstverständigen (Chorführer).

Glücklich wess Vergehn verziehen, wess Sünde verhüllt ist.

2. Glücklich der Mensch, dem Gott die Sünde nicht zurechnet, in dess Gemüth nicht Tücke ist.

3. Denn als ich schwieg, morschten meine Gebeine in Folge meines Vergehens täglich.

4. Denn Tag und Nacht lag auf mir Deine Hand schwer, mein Saft ward in Sontentrockniss verwandelt. (Selah.)

5. Da that ich Dir meine Fehler kund, verdeckte meine Schuld nicht, sprach: will dem Herrn meine Sünde bekennen, und Du verziehest meine Schuld, vergabest mein Fehlen.

6. Darum soll jeder Fromme zu Dir in gewärtiger Gnadenzeit flehen, bei Ueberfluthung werden grosse Gewässer ihn nicht erreichen.

- | | |
|---|---|
| <p>ז אַתָּה סֹתֵר לִי מִצָּר תִּצְרֵנִי רֵנִי
פִּלְט תִּסּוּכְבֵּנִי סֵלָה :</p> <p>ח אֲשַׁכֵּילְךָ וְאֶאֱרֹךְ בְּדַרְךְךָ וּתְלַךְ
אִישָׁעָה עִלְיָךְ עֵינַי :</p> <p>ט אַל־תִּהְיֶה פְּסוּם כְּפֶרֶד אֵין
הָבִין בְּמַתְנֵי־רֶסֶם עֲרִיו לְבָלוֹם
בַּל קָרַב אֵלֶיךָ :</p> <p>י רַבִּים מִכְּאֹבִים לְרִשָׁע וְהַבּוֹטָח
בִּיהוָה חֶסֶד יְסוּכְבֵּנּוּ :</p> <p>יא שְׂמַחוּ בַיהוָה וְנִילּוּ צַדִּיקִים
וְהִרְנִינוּ כָּל־יִשְׂרָאֵל :</p> | <p>7. „Du bist mir Schirm, behüte mich vor Drangsal, mit Fels sicherer Zuflucht schütze mich!“ (Selah).</p> <p>8. Ich will dich belehren und unterweisen im Wege, so du gehen sollst, will rathen, auf dich mein Auge (?)</p> <p>9. Sei nicht wie Ross und Maulthier unverständlich, die, mit Zaum und Gebiss gebunden zum Zähmen, sich dir nicht nahen sollen.</p> <p>10. Viele Schmerzen für den Frevler, wer Gott vertraut, den umgiebt Gnade.</p> |
|---|---|

V. 11 vor Ps. 33, 1.

V. 1. Zu משביל zu ergänzen למנצה (oben S. 82). — wegen Paronomasie mit כסוי, sonst נשוא עון (Jesaia 33, 34), (siehe oben S. 238). — V. 3. בשאנתי nicht recht passend; wozu das Aufschreien? Vielmehr leg. בשנגנתי. — V. 5. אורינד ist als Imperfectum historicum zu nehmen. — ואתה נשאת עוני וחמאתי סלחתי ist ein müssiger Pleonasmus; auch hintereinander zweimal סלה. Daher leg. ואתה נשאת עוני וחמאתי סלחתי. — V. 6 רק ist in diesem Zusammenhange störend. Beachtet man aber, dass צ und ק verwechselt wurden (o. S. 127. 8), so giebt es einen vortrefflichen Sinn, wenn man liest: לעת מצא רצון]. Deutero-Jesaia nennt die Zeit der Spannung, der heran nahenden Entscheidung durch Cyrus: שנת רצון (61, 2) und עת רצון (49, 8), den Gefangenen Freiheit zu verkünden und die Trauernden zu trösten. In dieser Zeit sei Gott den ihn Anrufenden besonders nahe und er liesse sich finden (55, 6) דרשו את ה' בהמצאו קראו בהיותו קרוב. Der entschieden exilische Psalm 69 nennt ebenfalls diese Zeit עת רצון (V. 14). Der ebenfalls exilische Ps. 106, welcher die baldige Freude des Volkes erwarten lässt, nennt ebenfalls diese Zeit die Zeit der Gnade und des göttlichen Wohlwollens (V. 4) וכרני וברצון עמך וגי. Beachtet man diesen Umstand, so ist die

Emendation רק in רצון gerechtfertigt. Es stellt sich dadurch eine Parallele zwischen unserem Psalm und Ps. 69 heraus:

ואני תפלתי לך ה' עת רצון
על זאת ותפלל כל חסיד אליך לעת מצא רצון.

Das folgende לשטף hinter רק oder רצון ist absolut zu fassen: bei der Ueberfluthung oder Umwälzung (Daniel 9, 26 וקצו ובשטף, Nahum 1, 8 בשטף עבר, d. h. Katastrophe). מים רבים ist dann Subject. — V. 7 ist das Gebet, welches jeder Fromme in dieser Zeit der Spannung beten soll. — רני פלט ist unerklärlich, selbst wenn man mit Hitzig רני als dittographisches Delendum von הצרני ansieht, da פלט dann gar keinen Anhalt hätte und der Vers zu kurz wäre. Vielleicht leg. בצור מפלט תסוככי. — V. 8. אינצה עליך עיני ist höchst dunkel, und die Emendation איעצר (Dyserinck) versschlägt gar nicht, weil עליך und עיני immer unerklärlich bleiben. — V. 9. אל תהוי, der Plural ist nicht zu halten, da das Folgende im Singular steht. Daher leg. אל תהוי. Statt אין הבין leg. אין בינה. — Auch ערוי ist unerklärlich. Pesch. מכבשין „binden“, also von ענד „binden“, על גרונותך, ענרם (Spr. 6, 21). Vielleicht ענרוי und לבלום, syrisch בלם „einen Maulkorb anlegen“. — בל קרב, da בל nicht mit dem Infinitiv vorkommt, leg. קרב. — Was auch die Ausleger dagegen einwenden, קרב bedeutet hier wie an anderer Stelle „sich nähern“, wie ἐγγίζεσθαι, namentlich mit אל verbunden: קרב ה'לם oder ער הנה. Der Sinn ist: Das wilde Ross und Malthier müssen, weil ohne Einsicht, gebändigt werden, ebenso muss der Sünder, Frevler durch Schmerzen gebändigt werden. Wer diesem entgehen will, soll lieber zuvorkommend seine Sünden bereuen und abthun. — Logisch schliesst sich daran V. 10 an: רבים מכאבים. — V. 11 hat keinen rechten Zusammenhang mit dem Inhalte des Psalms, lautet aber ganz ähnlich, wie V. 1 des folgenden Psalms. Er scheint aus Versehen Ps. 32 zugetheilt zu sein und gehört vielmehr zu

Ps. 33. — יהריני Hiph., sonst ungebräuchlich als intransitiv; daher wohl auch hier transitiv: „machtet auch Andere jauchzen“, wie Aquila übersetzt: *αἰνοποιήσατε*.

Psalm 33.

I. Inhalt. Entschiedene Aehnlichkeit mit Ps. 147 (siehe w. u.). In Beiden die Verherrlichung der Allmacht Gottes in der Natur und besonders in Regenspenden, und Betonung, dass Gott nicht an gewaltigen Kriegeren, sondern an seinen Treuen Wohlgefallen habe. Ps. 147 ist durchweg hymnisch; dagegen zittert in unserem Psalm durch den hymnischen Jubel leise eine gewisse Bangigkeit (V. 20), und daran ist zum Schluss eine Art Gebet um Fortdauer der göttlichen Gnade hinzugefügt. Diese Bangigkeit scheint durch eine vorhandene oder drohende Hungersnoth veranlasst zu sein (V. 19). In Ps. 147 scheint aber diese Sorge geschwunden zu sein, das Land genoss bereits das Fett vom Weizen (V. 14). Darum ist hier das Dankgefühl vollkommener. — Der Gedankengang in unserem Psalm ist: Gott gebührt Preis, denn er liebt das Recht und seiner Gnade ist die Erde voll. Er spendet Regen und hat auch die Rathsschläge der Völker (gegen Israel) zu Schanden gemacht. Darum soll Israel als sein auserwähltes Volk sich glücklich preisen; denn obwohl Gott auf alle Menschen achtet, so ist seine Vorsehung doch besonders auf Israel und die Frommen in ihm gerichtet, und er wird sie vor Hungersnoth schützen. Darum ist es berechtigt, auf seine Gnade zu hoffen.

II. Poetische Form. Parallelismus correct und elegant durchgeführt, wie Ps. 147.

III. Abfassungszeit. Nur sehr schwache Anhaltspunkte. V. 10 setzt als Thatsache voraus, dass Gott bereits die Pläne der Völker vereitelt hat. Pläne müssen

also gegen Israel gerichtet gewesen sein; denn in engster Verbindung damit stehen die folgenden Verse, dass Gottes Rathschluss zur Ausführung komme, und dass Er Israel sich zum Volke erkoren, wesswegen es glücklich zu preisen sei. Welche für Israel verderbliche Pläne und welcher Völker hat Gott vereitelt? Oder objectiv: Welche Pläne sind zu Gunsten Israels gestört worden und von welcher Seite waren sie ausgegangen? Wahrscheinlich bezieht es sich auf die Pläne „der Feinde Jehuda's und Benjamins“, welche den Tempelbau und die Befestigung der zurückgewanderten Colonie nach dem babylonischen Exile gestört hatten, bis Darius die Erlaubniss dazu ertheilte und Cyrus' wohlwollendes Verhalten gegen das judäische Volk fortsetzte. Eine andere Zeitepoche lässt sich für diese historische Voraussetzung nicht finden, in der früheren Zeit nicht, weil eine Vereitelung der Pläne nur durch kriegerische Rüstung und Gegenwehr hätte herbeigeführt werden können — und die Kriegesrüstung wird in diesem Psalm als eitel geschildert — und in der späteren Zeit ist eine solche Lage — eine für providentiell gehaltene Rettung — nicht historisch bekannt. Diese Wahrscheinlichkeit wird durch die enge Verwandtschaft mit Ps. 147 zur Gewissheit. In diesem wird ebenfalls die Kriegeskunst als durchaus eitel dargestellt (V. 10) und geradezu angegeben, dass Gott Jerusalem erbaut, d. h. wieder erbaut und die Exulanten Israels gesammelt hat (V. 2). Ferner ist daselbst angegeben, dass Gott die Dulder mit gebrochenem Herzen geheilt, d. h. die im Exile um Zion Trauernden (o. S. 32) durch die Rückkehr getröstet hat. Ps. 147 stammt ohne Zweifel aus der unmittelbar nachexilischen Zeit, d. h. aus der Zeit, in welcher Jerusalem wieder Frieden genoss (V. 14), also unter Darius. Mit Recht setzt die Aufschrift zu diesem Psalm in LXX und Peschito ihn in die Zeit der Propheten Haggai und Zacharia, die Peschito noch mit dem

Zusatze, als Zerubabel und Josua eifrig waren, Jerusalem aufzubauen. על ולזכריא על זרובבל וישוע כהנא הלין דמחפטין על בנינא דאורשלם. Vor dem Eintreffen der Erlaubniss zur Fortsetzung des Tempelbaues von Seiten Darius' war der Friede in Judäa vermisst (Zacharia 8, 10; 2, 2) und Mangel herrschte (das. und Haggai' 2, 16). Ps. 147 hebt aber hervor, dass der Friede eingekehrt ist. Das muss also in Folge von Darius' Wohlwollen gegen die Judäer geschehen sein. Folglich ist Ps. 147 nachexilisch, etwa zur Zeit des Darius oder Xerxes, und unser denselben Inhalt reflectirende Psalm aus derselben Zeit. Daher derselbe Hintergrund dieser beiden Hymnen.

IV. Text bis auf zwei Wörter correct.

Ps. 32, 11. Freut euch und frohlockt im Herrn, ihr Gerechten, und all' ihr Gradsinnigen, lasset jauchzen!

- | | |
|---|---|
| <p>א רננו צדיקים ביהוה לישירים
נאִוְה תְּהַלֵּלָהּ :</p> <p>ב הודו ליהוה בכנור בנבל עשור
וּמְרוּדָלוּ :</p> <p>ג שירו־לו שיר חדש היטיבו נגן
בְּתִרוּעָה :</p> <p>ד כִּי־יִשָּׁר דְּבַר־יְהוָה וְכָל־מַעֲשָׂהּ
בְּאֱמוּנָה :</p> <p>ה אהב צדקה ומשפט חסד יהוה
מִלְאָה הָאָרֶץ :</p> <p>ו בדבר יהוה שמים נעשו וכרות
פִּי כָל־צְבָאִים :</p> <p>ז פגם כנר מי הים נתן באוצרות
תְּהוֹמוֹת :</p> <p>ח יראו מיהוה כל־הָאָרֶץ מִמֶּנּוּ
יִגְדוּ כָל־יֹשְׁבֵי תְּכֵל :</p> | <p>1. Jauchzet, ihr Gerechten, im Herrn, den Geradsinnigen ziemt Lobpreisung!</p> <p>2. Danket dem Herrn mit der Zither, mit der Naba und der Zehnsaite spielet ihm!</p> <p>3. Singet ihm ein neues Lied, hebt das Saitenspiel durch Posaunenhall!</p> <p>4. Denn zuversichtlich ist des Herrn Wort, und all Sein Thun in Treue.</p> <p>5. Er liebet Recht und Gebühr, ist doch von Seiner Gnade die Erde voll.</p> <p>6. Durch des Herrn Wort sind die Himmel geschaffen, und durch Seinen Mundeshauch alle ihre Sterneheere.</p> <p>7. Er sammelt wie in einen Schlauch die Meeressgewässer, legt wie in Schatzkammern die Fluthen,</p> <p>8. Fürchten sollten sich vor dem Herrn alle Erdenbewohner, vor ihm zagen alle Bewohner des Erdkreises,</p> |
|---|---|

ט כי הוא אמר יהי הוא צוה
 ויעמד:
 י יהיה הפיר עצת-גוים הניא
 מחשבות עמים:
 יא עצת יהוה לעולם תעמד
 מחשבות לבו לדר ודר:
 יב אשרי הגוי אשר-יהוה אלהיו
 העם | בחר לנחלה לו:
 יג משמים הביט יהוה ראה את-
 כל-בני האדם:
 יד ממכון-שבתו השגיח אל כל-
 יושבי הארץ:
 טו היצר יחד לבם המבין אל-
 כל-מעשיהם:
 טז אין המלך נושע ברב-חיל
 גבור לא-ינצל ברב-כח:
 יז שקר הסוס לתשועה וברב
 חילו לא ימלט:
 יח הנה עין יהוה אל-יראיו
 למתחלים לחסדו:
 יט להציל ממות נפשם ולחיותם
 ברעב:
 כ נפשנו חפתה ליהוה עורנו
 ומגננו הוא:
 כא קרבו ישמח לבנו פי בשם
 קדשו במותו:
 כב יהי-חסדך יהוה עלינו כאשר
 יחלנו לך:

9. Denn Er sprach und es ward, er befahl und es stand da.
10. Der Herr hat der Nationen Rathschluss vereitelt, die Pläne der Völker zerstört.
11. Des Herrn Rathschluss besteht für immer, Seines Sinnes Pläne von Geschlecht zu Geschlecht.
12. Glückselig die Nation, deren Gott der Herr ist, das Volk, das Er sich zum Besitz auserkoren.
13. Vom Himmel schaut zwar der Herr, sieht alle Menschengöhne.
14. Von Seinem erhabenen Sitze sieht Er scharf auf alle Erdbewohner.
15. Er, der ihr Herz durchweg gebildet, Er versteht alle ihre Thaten.
16. Einem König wird nicht durch die Fülle der Kriegsschaar geholfen, der Krieger rettet sich nicht durch Kraftfülle.
17. Trügerisch ist das Ross zum Siege und durch Schaarenfülle kann er nicht entinnen.
18. Sieh' da! Des Herrn Aug' ist auf Seine Verehrer gerichtet, auf die, so Seiner Gnade harren,
19. Ihre Seele vom Tode zu retten, und sie in Hungersnoth zu erhalten.
20. Darum hoffet unsere Seele auf den Herrn, Er ist unser Beistand und unser Schild.
21. Denn Sein erfreut sich unser Herz, denn auf Seinen heiligen Namen vertrauen wir.
22. Möge nur Deine Gnade, Herr, bei uns bleiben, wie wir auf Dich harren.

Es ist bereits bemerkt (o. S. 262), dass der letzte Vers in Ps. 32 nicht zu demselben passt, sondern weit eher zu unserem Psalm. Denn V. 1 רגו צדיקים בה' nimmt sich

nur wie die Paliologie von יהנינו . . ישרי לב שמחו צדיקים בה aus. Wiederholt ist V. 1, um die Motivirung anzufügen: לשירים נאווה תהלה. Das ist die erste Parallele zu Ps. 147, 1. (ל) נאווה תהלה. Die Dislocation dieses Verses ist durch die Abwesenheit jeder Aufschrift zu Ps. 33 entstanden. Denn die LXX hatte ursprünglich ebenso wenig die Aufschrift τῷ Δαυίδ, wie der hebräische Text. Origenes bemerkte dabei in Hexapla: ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις καὶ παρὰ τοῖς τρισίην, d. h. LXX, Aquila und Theodotion. Eusebius zu dem Psalm noch weiter: κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν ἀνάγνωσεν καὶ κατὰ τοὺς λοιποὺς ἀνεπίγραφος. Die Aufschrift τ. Δ. in den Editionen der LXX ist also falsch. Und weil keine Aufschrift zu Ps. 33 angemerkt war, ist der erste Vers davon getrennt worden. — נאווה תהלה. Man hat keinen Grund, von der Erklärung der alten jüdischen Grammatiker abzugehen, dass נאווה Niph'al vom Stamm אווה ist, *desiderabilis*. Die unhebräische Form נאָה beweist nicht die Wurzelhaftigkeit des נ; es ist eine starke Contraction von נאווה. — V. 2. בנבל עשור leg. בנבל ועשור, zweierlei Instrumente (o. S. 68). — V. 3. שר חדש setzt voraus, dass bereits alte Lieder, Hymnen von den Grossthaten Gottes für sein Volk, vorhanden waren. Jetzt soll ein neues Lied von neuen Wundern gesungen werden; das Neue kann sich nur auf V. 10 beziehen, dass Gott die Rathschläge der Völker vereitelt hat, und auf die Verse 12, 18 fg. Deutero-Jesaia hat bereits ein neues Lied verheissen (42, 10). Vgl. Ps. 97, 99. — דיטיבו דיטיבו im comparativen Sinne; ננן heisst: die Saiten schlagen (o. S. 68), also das Spiel noch verbessern: בתרועה, was nur Trompetenklang bedeutet (o. S. 54 fg.), d. h. die Ahroniden sollen bei diesem hymnischen Gesang mitwirken und durch die Posaune weitschallende Töne einmischen. Diese einfache Erklärung ist übersehen worden. — V. 6 und 7 wollen den Schluss von Vers 5 belegen, dass die Erde voll sei von Gottes

Gnade. — כָּנֹד ist nur verschrieben statt כָּנָאד oder כָּנֹד (Ewald und Andere); dem entsprechend muss aber auch gelesen werden כָּאִצְרוֹת, wie in Schatzkammer. Die Meeresfluthen sind gesammelt und eingeschlossen in dem Meeresbette wie in Behältern. — V. 8. כָּל הָאָרֶץ, κατά σύνεσιν, יִשְׁבֵי הָאָרֶץ; daher Prädicat im Plural יִרְאוּ... יִגְרוּ, eine Art Imperativ, durch V. 9--10 begründet. — V. 10. הֵינָא, Etymologie dunkel, die Bedeutung jedoch klar: „unwillig sein und stören“. Der Sinn o. S. 264. — V. 11 bezieht sich auf V. 4, dass Gott seine Verheissung erfüllt. — V. 12 ist die Nutzenanwendung: Israel ist glücklich zu preisen, weil Gott es auserkoren, ihm Verheissungen gemacht und sie erfüllt hat und noch erfüllen wird. Parallele Ps. 147, 19—20: יְיָ מִיָּד דְּבִרְוֹ לִיעֲקֹב... לֹא עָשָׂה בֶן לְבַל נָוִי. — Verse 13—17 sind Einleitungen zu V. 18. — V. 14. הַשְׁנִיחַ ist viel stärker als רָאָה und הִבִּיט, „genau sehen“, „jede Kleinigkeit betrachten“, das altdeutsche „lügen“; kommt nur noch zweimal in späteren Stücken vor. — V. 15. הַמְבִין ist Prädicativ, öfter mit dem Artikel. — V. 16. אִין הַמֶּלֶךְ נוֹשֵׁט, Parallele Ps. 147, 10: לֹא בִנְבֻרַת הַסּוּם יִחַפֵּץ וְגוֹי. Wenn auch der Artikel bei מֶלֶךְ steht, so bezieht es sich nicht auf einen bestimmten König, sondern allgemein zu verstehen, wobei im Hebräischen stets der Artikel kommt. הַנְעִרָה, הַנְעִרָה, הַפְלִיט, ebenso כָּמָת = כְּהָמָת, wie eine Leiche überhaupt. Parallele zu הַמֶּלֶךְ statt גְּבוּרֹה ohne Artikel. — נוֹשֵׁט Passivum scheint geflissentlich gebraucht. Ein König (dieser Zeit) zog nicht selbst zum Siege aus, sondern liess Siege durch Andere erringen; er verhielt sich passiv — נוֹשֵׁט. — V. 17. מִלֵּט: Piel öfter statt יִמְלֹט Niphal. — V. 18, Parallele 147, 11: יִרְוּעָה ה' אֶת יִרְאֵי וְגוֹי, bildet die Antithese zum Voraufgehenden und V. 19 ist damit verbunden: sie hoffen, dass Gott sie durch Hungersnoth nicht untergehen lassen wird. — V. 20 und folgende bilden eine Art Gebet, dass Das in Erfüllung gehen möge, was der Psalmist mit Zuversicht erwartet.

Psalm 34.

I. Inhalt. Ermahnung eines Dulders an seine Gesinnungs- und Leidensgenossen zur Hoffnung auf Gottes Beistand mit Hinweis auf eigene Erlebnisse. Er ist verschieden von Ps. 25, obwohl in derselben Form gehalten, weil dieser Gebet um Errettung zum Inhalte hat, unser Psalm aber eine Art Lehrpsalm ist. Er ist sententiös gehalten, wie der ebenfalls akrostichische Ps. 37, und hat mehrere Anklänge an das Proömium der Sprüche. Der letzte Vers ist liturgischer Zusatz, o. S. 236.

II. Poetische Form. Parallelismus nicht durchgeführt. Alphabetisches Akrostichon, aber nicht wie Ps. 25 und 37 distichisch, sondern nur monostichisch. Der Vers mit akrostichischem י fehlt offenbar, da ein solcher Vers mit beginnendem י kinderleicht ist. Es ist eine Lücke anzunehmen (vgl. o. S. 236), daher der abrupte Uebergang von V. 6 zu V. 7.

III. Abfassungszeit. Die Ausdrücke נשברי לב und רכאי רוח (V. 19) weisen ohne weiters auf die Trauernden um Zion, auf die Exilszeit (o. S. 32). Aus derselben Zeit stammt auch das Proömium der Sprüche. Möglich, dass der Psalmist auch dessen Verfasser war. Er wendet auch die Lieblingsanrede des Proömisten an: לכו בנים (V. 12). Diese Anrede ist an die Jugend gerichtet.

IV. Text bis auf Kleinigkeiten correct.

- | | |
|---|---|
| <p>א לְדָוִד בְּשִׁנּוֹתָיו אֶת־מַעֲמָוֹ לִפְנֵי
אֲבִימֶלֶךְ וַיַּגִּדְשֵׁהוּ וַיֵּלֶךְ׃</p> <p>ב אֲבָרְכָה אֶת־יְהוָה בְּכָל־עַתָּה
תָּמִיד תְּהַלְתּוּ בְּפִי׃</p> <p>ג בִּיהוָה תִּתְחַלֵּל נַפְשִׁי וְיִשְׁמְעוּ
עֲנָוִים וְיִשְׂמְחוּ׃</p> | <p>1. (Psalm Davids, als er seine Redeweise vor Achisch, König [der Philister] veränderte, und dieser ihn vertrieb, und er ging.</p> <p>2. Ich will den Herrn zu jeder Zeit preisen, stets Seine Lobpreisung in meinem Munde.</p> <p>3. Des Herrn rühmt sich meine Seele, mögen die Sanftmüthigen es vernehmen und sich freuen.</p> |
|---|---|

- ד גִּדְלוּ לַיהוָה אִתִּי וּגְדוּמָמָה שְׁמוֹ
יַחְדָּו :
- ה דַּרְשֵׁתִי אֶת־יְהוָה וְעַנְנִי וּמִכָּל־
מַגְוֹרוֹתַי הַצִּילֵנִי :
- ו הִבִּטוּ אֵלָיו וְנַהֲרוּ וּפְנֵיהֶם אֶל־
יַחְפְּרוּ :
- ז וְהָ עֲנִי קְרָא וַיהוָה שָׁמַע וּמִכָּל־
צְרוּתָיו הוֹשִׁיעֵנו :
- ח חָנָה מִלֶּאדְיֵהוָה סָבִיב לִירְאוֹ
וַיִּחַלְצֵם :
- ט טַעַמְמוּ וּרְאוּ כִי־טוֹב יְהוָה אֲשֶׁר־
הִנְכֵר יַחְסְדָבוּ :
- י רְאוּ אֶת־יְהוָה קִדְשׁוֹ כִּירְאוֹ
מִחֲסוֹר לִירְאוֹ :
- יא כַּפְּרִים רָשׁוּ וְרַעֲבוּ וְדַרְשׁוּ
יְהוָה לֹא־יִחְסְרוּ כֹל־טוֹב :
- יב לְכוּ־בָנִים שְׁמַעֲלֵי יְרֵאת יְהוָה
אֲלַמְּדֵכֶם :
- יג מִי־הָאִישׁ הַחֲפֵץ חַיִּים אֹהֵב
יָמִים לְרֵאוֹת טוֹב :
- יד נֹצֵר לְשׁוֹנֵד מִרַע וּשְׂפֹתָיִךְ
מִדְּבַר מִרְמָה :
- טו סוֹר מִרַע וַעֲשֵׂה־טוֹב בְּקֶשׁ
שְׁלוֹם וְרַדְּפֵהוּ :
- טז עֵינֵי יְהוָה אֶל־צַדִּיקִים וְאֹנְיוֹ
אֶל־שׁוֹנְתָם :
- יז פִּנֵי יְהוָה כַּעֲשֵׂי רַע לְהַכְרִית
מֵאֶרֶץ וּכְרָם :
- יח צַעֲקוּ וַיהוָה שָׁמַע וּמִכָּל־צְרוּתָם
הֲצִילֵם :
4. Verherrlicht den Herrn mit mir, wir wollen Seinen Namen zusammen erhöhen!
5. Ich habe den Herrn aufgesucht, und Er erhörte mich, und befreite mich von allen meinen Aengsten.
6. Blicket auf ihn, so werdet ihr erheitert werden, und euer Antlitz wird nicht erblassen.
7. „Da hat ein Dulder gerufen, und der Herr hat's vernommen und ihm in allen seinen Nöthen geholfen,
8. Es lagerte ein Engel des Herrn um seine Verehrer, und befreite sie.“
9. So sehet denn ein und merket, wie gütig der Herr ist, glücklich der Mann, der in Ihm Schutz sucht.
10. Verehret den Herrn, ihr, die ihr Ihn aufsuchet, denn nicht Mangel ist seinen Verehrern.
11. Gewaltige verarmten und hungerten, aber die Gottsuchenden vermessen kein Gut.
12. Wohlan, Söhne, höret mir zu, ich will euch die Verehrung des Herrn lehren!
13. Wer ist der Mann, welcher Leben wünscht, Tagedauer liebt, um Glück zu schauen?
14. Bewahre Deine Zunge vor Argem und Deine Lippen, Falsches zu sprechen.
15. Weiche vom Bösen und thue Gutes, suche den Frieden und erstrebe ihn!
17. Des Herrn Antlitz ist wider die Uebelthäter gerichtet, ihr Andenken im Heimlande zu vertilgen.
16. Des Herrn Augen sind den Gerechten zugewandt, Seine Ohren auf ihr Flehen.
18. Klagen sie, so vernimmt's der Herr, und rettet sie von allen ihren Nöthen.

- יֵשׁ קְרוֹב יְהוָה לְנִשְׁבְּרֵי לֵב וְאֵת־
 דְּבַאֲיֵרוּחַ יוֹשִׁיעַ :
 כ רבות רעות צדיק ומקבלם
 יצילנו יהוה :
 כא שמר כל-עצמותיו אחת מהנה
 לא נשברה :
 כב תמותת רשע רעה ושנאי צדיק
 יאשמו :
 כג פודה יהוה נפש עבדיו ולא
 יאשמו כל-החיים בו :
19. Nah' ist der Herr den Herzens-
 gebrochenen, und den Gemüths-
 gebeugten stehet Er bei.
 20. Vielfach sind des Gerechten
 Leiden, aber von allen befreit
 ihn der Herr.
 21. Er behütet alle seine Gebeine,
 nicht eins von ihnen wird ge-
 brochen.
 22. Das Böse wird den Frevler
 tödten, und die Feinde des Ge-
 rechten werden verödet.
 * * *
 Der Herr erlöst das Leben
 Seiner Knechte, und nicht
 werden verödet, die in Ihm
 Schutz suchen.

V. 1. Aufschrift לפני אבימלך ist historisch
 unrichtig. Daher leg. אכיש מלך (Krochmal). — V. 6. הביטו
 LXX und Peschito geben diese Verba als Imperativa in der
 zweiten Person προσέλαθε . . . και φωτίσθητε και τὰ πρόσωπα
 ὑμῶν; חורו לותה וסברו בה ואפכו, also zu vocalisiren: הביטו אליו
 ונהרו ופניכם. Das Verbum נהר, im Sinne von „leuchten“,
 ist aramäisch, kommt auch nur in der späten Literatur,
 Deutero-Jesaia und Hiob, vor, in der älteren bedeutet נהר
 „strömen, wallen“. — V. 7. Zwischen diesem und dem vor-
 hergehenden fehlt entschieden ein Vers mit akrostichischem ו;
 er scheint ein Ereigniss aus dem Leben des Sängers
 enthalten zu haben, Gefahr und Rettung. זה עני nehmen
 einige Ausleger fälschlich als Demonstrativ, dann müsste
 die Topik sein עני זה; vielmehr ist זה deiktisch. Die Be-
 obachter haben diesen und den folgenden Vers vom Psal-
 misten gesprochen. — V. 9. טעם als Verbum und Substan-
 tivum hat im Späthebräischen die Bedeutung „einsehen,
 Einsicht, sapere, sapientia“, daher weiser Rath und Be-
 fehl; als Verbum noch Spr. 31, 9 טעמה „sie hat ein-
 gesehen“. — V. 10. קרושיו würde eigentlich seine „Priester“
 bedeuten; daher leg. דורשיו. — V. 11. כפדים überhaupt
 „Löwen“, Metapher für „Mächtige, Gewaltige“, Hiob 4, 10

(נתצו) ליש... ושני כפירים נתעו (נתצו) — V. 12. Parallelen Spr. 5, 7; 7, 24; 8, 32: ועתה בנים שמעו לי. — V. 13. מי Indefinitiv, oben S. 238, aber die Construction anakoluthisch. Die zweite Person Plur. sollte angewendet werden nach V. 12. Aber der akrostichische Zwang, einen Vers mit מ zu bilden, veranlasste das Abgehen von der Construction. Dieses Anakoluth bleibt auch bei den folgenden Versen, wo der Singular statt des Plural angewendet ist. Vielleicht leg. מי אהה האיש. Inhaltlich Parallele zu diesem Vers Spr. 4, 10 וירבו לך שנות ירא את ה' וסור מרע. — V. 15. Parallele Spr. 3, 7: ירא את ה' וסור מרע. — V. 18. und folg. צטקו והי שמע stimmen nicht zu V. 17, wo von den Frevlern die Rede ist, wohl aber zu V. 16, wo das Verhalten Gottes zu den Frommen geschildert wird. V. 16 und 17 sind offenbar versetzt. Diese Dislocation entstand von dem Schwanken von ט und פ in der Reihenfolge des Alphabets. In den Klageliedern II, III und IV steht פ vor ט, in I dagegen umgekehrt ט vor פ, ebenso Spr. 31 und Ps. 111, 112, 145 und auch 25 (über das Verhältniss in Ps. 37 siehe w. u.). In unserem Psalm stand entschieden פ zuerst, dann ט und צ, wie in den drei Klageliedern.

17. פני ה' בעשי רע

16. ט עיני ה' אל צדיקים ואונו אל שונאתם

18. צ צטקו והי שמע

Zum Schluss von V. 16 passt V. 18 und ebenso die folgenden Verse. V. 17 מארץ bedeutet „vom heiligen Lande“; Parallele Spr. 2, 21—22 ורשעים מארץ יכרתו (s. o. S. 238). — V. 18. צטקו Perfectum in Sentenz-Versen als Praesens, wie V. 19 beweist. — V. 22. Parallele Spr. 1, 32 משובת פתים תהרנם, auch 5, 22. — יאשמו, noch immer wird die Etymologie dieses Wortes verkannt und von אשם abgeleitet, während es nur von שמם deriviren kann. Wie will man sonst נאשמו (Joel 1, 18) erklären? Von האשם שמרון ist auch שמם

(Hosea 14, 1) und וַאֲשַׁמוּ מוֹבְחוֹתֵיכֶם (Ezech. 6, 6) und andere abzuleiten. Es ist die zerdehnte Form יִשְׁמִי. — Ueber den letzten Vers o. S. 269.

Psalm 35.

I. Inhalt. Klage und Gebet eines Sängers, welcher im Ansehen stand und Anhänger hatte (V. 27), wegen falscher Anklage gegen ihn: seine Feinde haben falsche Zeugen gegen ihn aufgestellt. Der Psalm hat Parallelen mit Ps. 40 Schluss (und Ps. 70).

II. Poetische Form. Parallelismus durchgeführt, auch Strophenabtheilung angedeutet. In mehreren Versen Klagen über Verfolgung und wieder in anderen Freude und Lobpreis wegen gewärtigter Freisprechung. Formell verschieden von den ähnlichen Pss. 31, 38, 40 (Schluss), 70, 71.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich im Exile gedichtet. Die skytische Waffe *σάγαρις* wird genannt (V. 3), die in Babylonien bekannt war, aber keineswegs in Palästina.

IV. Text sehr verwahrlost, daher an mehreren Stellen unverständlich.

<p>א לְדוֹד רִיבָה יְהוָה אֶת־יְרִיבֵי לָחֶם אֶת־לֶחְמִי :</p> <p>ב הַחֹזֶק מִגֵּן וְצַנְהָ וְקִימָה בְּעוֹרְתֵי :</p> <p>ג וְהָרַק חֲנִית וְסֶנֶר לְקִרְאֵת רִדְפֵי אָמַר לְנַפְשִׁי יִשְׁעֲתָךְ אָנִי :</p> <p>ד יִבְשׁוּ וְיִפְלְמוּ מִבְּקִשֵׁי נַפְשִׁי יִסְגּוּ אֲחֹרֶר וְיִחַפְּרוּ חֲשָׁבֵי רַעְתִּי :</p> <p>ה יִהְיוּ כְמוֹן לְפִנְיֵי רוּחַ וּמִלֶּאֶךְ יְהוָה דָּחָה :</p>	<p>1. [Psalm] Davids. Führe Du, Herr, meine Streitsache, bekämpfe meine Bekämpfer!</p> <p>2. Halte fest Schild und Tartsche und stehe auf zu meiner Hilfe!</p> <p>3. Erhebe Speer und Streitbeil gegen meine Verfolger, sprich zu mir: „Ich bin Deine Hilfe!“</p> <p>4. Mögen beschämt sein und erröthen, die nach meinem Leben trachten, zurückweichen und erblassen, die auf mein Unglück sinnen,</p> <p>5. Wie Spreu vor dem Winde sein und ein Engel des Herrn sie dränge!</p>
--	--

- ו יְהוֹדְרֶכֶם חֶשֶׁךְ וַחֲלָקְלֶקֶת
וּמְלֹאךְ יְהוָה רֹדְפִים :
- ז בִּיהֲנֶם מִמְנוּלֵי שַׁחַת רִשְׁתָּם
חֲנֹם חָפְרוּ לְנַפְשִׁי :
- ח תְּבוֹאֵהוּ שׂוֹאֵה לֹא יָדַע וְרִשְׁתּוֹ
אֲשֶׁר־מִמֶּנּוּ תִלְכְּדוּ בְשׂוֹאֵה
יַפְלִיבָה :
- ט וְנַפְשִׁי תִגִּיל בִּיהֲוָה תָּשִׁישׁ
בִּישׁוּעָתּוֹ :
- י כֹּל עֲצָמוֹתַי | תֹּאמְרֶנָּה יְהוָה מִי
כְמוֹד מִצִּיל עֵינִי מִחֶזֶק מִמֶּנּוּ
וְעֵינִי וְאֲבִיוֹן מִגּוֹלוֹ :
- יא יְקִימוּן עֵדֵי חָמָס אֲשֶׁר לֹא־
יָדַעְתִּי יִשְׁאַלוּנִי :
- יב יִשְׁלַמוּנִי רַעַה תַּחַת טוֹבָה
שָׂכַל לְנַפְשִׁי :
- יג וְאֲנִי | בַּחֲלוּתִם לְבוּשֵׁי שָׂק עֲנִיתִי
כַּצֹּם נַפְשִׁי וְתַפְלֵתִי עַל־חֵיקִי
תָּשׁוּב :
- יד כִּרַע בָּאֵח לִי הִתְחַלַּכְתִּי בְּאֲבָל־
אִם קָדַר שַׁחוּתִי :
- טו וּבְצַלְעֵי שָׂמְחוּ וְנֹאסְפוּ נֹאסְפוּ
עָלַי נִכְיִם וְלֹא יָדַעְתִּי קָרְעוּ וְלֹא־
דָּמוּ :
- טז בְּחֲנַפֵּי לַעֲנִי מְעוֹג חָרַק עָלַי
שָׁעִימוּ :
- יז אֲדַנִּי כִּמְהָ תִרְאֶה הַשִּׁיבָה נַפְשִׁי
מִשְׂאֵיהֶם מִכַּפְיָרִים יְחִידָתִי :
- יח אֲוֹרֶךְ בְּקֹהֶל רַב בְּעַם עֲצוּם
אֲחַלְלֶךָ :
6. Ihr Weg sei dunkel und schlüpfrig,
und ein Engel des Herrn sie
jage.
7. Denn um nichts haben sie mir
heimlich ihr Netz gelegt, um
nichts eine Grube für mich
gegraben.
8. Es treffe sie Unheil unvermerkt,
das Netz, das sie gelegt, fange
sie, sie fallen in die Grube.
9. Meine Seele wird sich dann des
Herrn freuen, in Seiner Hilfe
frohlocken.
10. Mein ganzes Wesen wird sprechen:
„Herr, wer gleicht Dir?“ rettend
den Dulder vom Stärkeren und
den Leidenden von dem Ge-
waltigen.
11. Es treten falsche Zeugen auf,
die ich nicht kenne.
12. Sie vergelten mir Böses statt
des Guten, legen meiner Seele
einen Fallstrick.
13. Ich legte in ihrer Krankheit
Trauergewand an, kasteite durch
Fasten meinen Leib, in meinem
Gebet für ihre Genesung (?),
14. Ging verstört als Freund oder
Bruder umher, klagte wie in
Trauer um eine Mutter.
15. Sie aber freuten sich bei meinem
Falle und rotteten sich zu-
sammen, es rotteten sich Fremde
zusammen, mir Unbekannte,
riefen laut und hörten nicht
auf.
16. Sie prüften mich und spotteten
höhnisch, fletschten gegen mich
ihre Zähne.
17. Mein Herr, wie lange willst Du
zusehen? entziehe meine Seele
von ihrem Wuthschrei, von
Gewaltigen mein Leben!
18. Ich werde Dich in grosser Ver-
sammlung bekennen, vor zahl-
reichem Volke Dich preisen.

- יט אֶל־יִשְׁמְחוּ־לִי אֵיבֵי שָׁקֶר שְׂנְאֵי
תָנִים יִקְרְצוּ־עֵינַי :
- כ כִּי לֹא שְׁלוֹם יִדְבְּרוּ וְעַל־רַגְעֵי
אָרֶץ דְּבָרֵי מִרְמוֹת יִחְשְׁבוּן :
- כא וַיִּרְחִיבוּ עָלַי פִּיהֶם אָמְרוּ הֲאֵחָה
הֲאֵחָה רָאִיתָה עֵינָיו :
- כב כִּי רָאִיתָה יְהוָה אֶל־תִּחַרְשׁ אֲדָנָי
אֶל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי :
- כג הִשְׁעִירָה וְהִקְצִיָּה לְמִשְׁפָּמַי אֱלֹהֵי
וְאֲדָנָי לְרִיבֵי :
- כד שְׁפָמַנִי כִצְדִיקָה יְהוָה אֱלֹהֵי וְאֶל־
יִשְׁמְחוּ־לִי :
- כה אֶל־יֹאמְרוּ בְלִבָּם הֲאֵחָה נִפְשָׁנוּ
אֶל־יֹאמְרוּ בְלִעְנֵהוּוּ :
- כו יִבְשׁוּ וַיִּחַפְּרוּ יִחְדּוּ שְׁמֵחֵי רַעְתֵי
יִלְבְּשׁוּ־בִשְׂת וּבְלִמָּה תִמְנְדִילוּם
עָלַי :
- כז יִרְנּוּ וַיִּשְׂמְחוּ חֲפָצַי צְדִיקֵי וַיֹּאמְרוּ
תָמִיד וַיִּגְדַּל יְהוָה הַחֲפֹץ שְׁלוֹם
עַבְדּוֹ :
- כח וְלִשׁוֹנִי תִהְיֶה צְדִיקָה כָּל־יְהוָה
תִּהְלֶתֶד :
19. Mögen nicht schadenfroh werden über mich meine Feinde ohne Grund, meine Hasser um nichts mit den Augen blinzeln!
20. Denn nicht friedlich reden sie, über die Ruhigen des Landes sinnend sie Trugwerke.
21. Sie rissen gegen mich ihren Mund auf, sprachen: „Triumph, Triumph! unser Auge hat's gesehen!“
22. Du hast's gesehen, Herr, Du solltest nicht schweigen, mein Herr, halte Dich nicht fern von mir!
23. Ermuntere Dich und wache für mein Recht, mein Gott, und mein Herr... zu meiner Verteidigung.
24. Schaffe mir Recht Deiner Gerechtigkeit gemäss, Herr, mein Gott, dass sie nicht Schadenfreude an mir haben,
25. Dass sie nicht in ihrem Herzen sprechen: „beruhigt ist unsere Gier“, dass sie nicht sprechen: „wir haben ihn vernichtet“.
26. Beschämt werden sein und erblassen allesammt, die sich meines Unglücks freuen, werden sich in Schande und Schmach kleiden, die stolz gegen mich sprachen.
27. Jubeln und freuen werden sich, die meine Rechtfertigung wünschen, und werden stets sprechen: „verherrlicht möge der Herr werden, der an Seines Knechtes Glück Wohlgefallen hat“, und meine Zunge wird Deine Gerechtigkeit aussprechen. (mein Mund verkünden) alle Tage Deinen Preis.

V. 1. יִסְרָאֵל nur hier und Ps. 56 im Kal, sonst immer Niph'al, Beweis für spätere Abfassungszeit. — V. 3. וַיִּבְרַח kann nicht Verbum sein, sondern Substantivum. Parallele zu מִן וַצַּה in V. 2. Diese dienen zum Schutze, הִנֵּית וּבָנָה dagegen zum Angriff. Nach dem Vorgange von Drusus

und Hugo Grotius wird es gegenwärtig allgemein als die skytische Waffe *σάγαρις* erklärt (Herodot I. 215 u. a. St.). Da die Skythen Invasion gemacht hatten, so wurde ihre charakteristische Waffe *σάγαρις*, das zweischneidige Beil, allgemein bekannt. Dann kann aber das Verbum *הרק* nicht zu dieser Waffe passen, da es nur vom Schwerte gebraucht werden kann, nämlich „die Scheide leer machen“, d. h. das Schwert zücken. Daher *leg.* *הִרְקָם*. — V. 4 ist ganz wie Ps. 40, 15 (70, 3), nur mit der Variante, dass hier wie in Ps. 70 das Wort *לספוחה* weggelassen ist, weil selbstverständlich im Begriffe *מבקשי נפשי* involvirt. — V. 5. *רהה*. LXX mit dem Pronomen *αὐτούς*, d. h. *הָהֵם* (wie *רוֹדְפָם*, öfter Verwechslung von *ה* und *ם*, o. S. 132, 6b. *קָה* = *קָם*). — V. 7. *שחה רשתם* passen nicht zusammen, eines dieser beiden Wörter ist aus der unteren Zeile in die obere gerathen. So schon ältere Ausleger. — V. 8. Der Singular in diesem Verse ist incongruent, da im ganzen Psalm von mehreren Feinden die Rede ist. LXX und Pesch. haben daher auch hier richtig Plural: *ἔλθ' ἐτο αὐτοῖς . . . ὁ γίνωσκουσι . . . ἔχρουσαν, συλλαβέτω αὐτούς . . . πέσονται*. Für das zweite *בשוואה*, „Grube“, *leg.* *בשוחה*, nach Pesch. *בה*. *וּגּוּמָצָא דְחַפְרִין נַפְלִין בַּהּ*. Der ganze Vers muss demnach folgendermassen emendirt werden: *תבואם שואה לא ידעו ורשתם אשר טמנו תלכרם ושוחה יפלו בה*. — V. 10. Zweimal das Wort *עני* in demselben Vers ist zu viel; das letzte zu streichen. — *גול* kann hier nur die Bedeutung „gewalthätig verfahren“ haben, wie Pesch. es richtig wiedergiebt mit dem Zusatz: *הטף בקטירא*, „mit Gewalt rafften“. — V. 11. *עדי המם*, „falsche Zeugen“ (o. S. 245); aber Zeugen haben doch kein Verhör anzustellen, dass sie ausfragen sollten! *ישאלוני* ist wohl dittographirt statt *ישלמוני*. — V. 12. *שכול*, „Kinderlosigkeit“, ist hier Unsinn, und dafür „Verwaisung“ zu setzen, ein zu dürftiger Nothbehelf. Targum *מתקל*, ähnlich Pesch. *ואבדו נפשי מן בנינשא*, d. h. *בְּשׁוּל*. — Der zweite Halbvers ist aber zu kurz und stört den in diesem

Psalm elegant gebauten Parallelismus. Es muss daher ein Verbum ergänzt werden נתנו כשול. — V. 13. ותפלתו על חיקי השוב ist unerklärlich und gewiss arg corrumpirt; vielleicht *leg.* ותפלתו על חיות, und zwar das ת vom folgenden Worte mit חיקית = חיות. Das Wort תשוב oder, das ת davon losgelöst, שוב, gehört gewiss zu V. 14; denn was soll denn התהלכתי ohne Adverbium bedeuten? Daher zu ergänzen שומם „verödet“, corrumpirt in שוב. Das Ganze שומם ברע כאח לי התהלכתי. Auffallend ist, dass nicht der Plural gebraucht ist כרעים, da doch immer von einer Mehrzahl die Rede ist. Daher richtig die Wiedergabe der Pesch. אך רחמא „als wäre ich ein Freund“, nämlich להם. Das לי gehört zum Verbum, לי התהלכתי = לי התהלכתי. Auch שחתי ist nicht richtig vocalisirt. קרר bedeutet „düster“ = קדורנית, dann passt das Verbum nicht recht dazu, oder es ist Tautologie. Daher *leg.* שחתי von שוח „klagen“. — V. 15. צלע, hinken und Fall. Falsch zusammengeworfen mit צלע „Rippe“ (Hupfeld). Beide Stämme sind im Arabischen und Syrischen auseinandergehalten, arab. طلع, syr. طلع „hinken“, arab. طلع, syr. طلع „Rippe“. — ולא ידעתי נכרים *leg.* נכרים, dazu ידעתי — wie אשר לא ידעתי. Auch ein Volksgenosse, den man nicht kennt, wird נכרי genannt. — קראו unverständlich, *leg.* קראו (so auch Dyserinck, Verwechslung von ט mit א, o. S. 125, 6.). — V. 16. בחנפי לעני מעוג, durch künstliche Auslegung unverständlich. LXX deutet das Richtige an: ἐπειρασάμεν ἐξέσμευσθη-
 ρισάμε με μωρατάτων, d. h. בקונוי קענו קענו, sie prüften mich und spotteten (Verwechslung von מ und ל, o. S. 134, 12). — V. 17. משאיהם unverständlich, *leg.* משאנתם (Dyserinck). — מכפירים „Mächtige“ (o. S. 271 fg.). — יחדתי unverständlich, *leg.* חיתי (o. S. 229). — V. 20. עניי ארץ sind die עניי ארץ (o. S. 21). — V. 23. העירה wäre transitiv, daher zu lesen Niphal העירה. — Vor העירה fehlt ein Verbum zur Vervollständigung des Parallelismus, etwa קומה oder רומה. Pesch. hat וחיי, d. h. והבט. — V. 24. אל ישמחי לי, nachlässige Construction statt עלי (o. S. 238). —

V. 25. *האח נפשו* ist dunkel; Pesch. *ראחתניה נפשו*, also von *נח* etwa Hophal *הונחה*. — V. 26. Zu *המגדילים* ist zu ergänzen *פיהם*. — V. 27. *יגדל* ist zu schwach. LXX *μεγαλυνθήσεται*, d. h. *יגדל*. — Aus *החפץ שלום עברו* folgt, dass der Psalmist eine angesehene Persönlichkeit war, was auch aus V. 21 folgt, indem die Feinde über seinen Unfall einen Triumph feiern würden. Nun kommt derselbe Vers auch Schluss von Ps. 40 (17) und Ps. 70 (5) vor, aber ohne diesen Zusatz. Dieser Zusatz passte also nicht auf den Verfasser von Ps. 40 (70); darum hat er ihn weggelassen. Das würde ergeben, dass diese aus unserem Psalm entlehnt, also jünger sind. — V. 28. Im zweiten Halbvers ist der Parallelismus nicht durchgeführt, daher zu ergänzen *ופי יגד*.

Psalm 36.

I. Inhalt. Bemerkung eines Sängers über verstockte Frevler, welche die Sünde lieben und Gott nicht scheuen, mit der Bitte, dass Gott seine Verehrer, die Geradsinnigen und Frommen, und ihn selbst nicht solchen Frevlern preisgeben möge, mit der Betrachtung, dass Gottes Güte und Gnade aller Creatur und ganz besonders den Frommen zugewendet sei.

II. Poetische Form. Der Parallelismus wenig eingehalten. Strophenabtheilung unmerklich.

III. Abfassungszeit. Der Bestand des Tempels wird vorausgesetzt (V. 9). Der Tempel wird als eine Wonne- und Lebensquelle geschildert. Die Vorstellung von einem Eden-Strome in Genesis 2, 10, der Alles bewässert und befruchtet, wird hier vorausgesetzt, und eine Andeutung von Ezechiels Schilderung, dass der Tempel selbst eine solche Befruchtungsquelle sei (Ezech. 47, 1 fg.). Angegeben ist auch, dass die Geradsinnigen und Dulder zur Zeit von den Frevlern und Hochmüthigen verfolgt werden. Der Psalm spielt also

auf die Verfolgung der Anawiten an (o. S. 30 fg.). Daraus würde folgen, dass er zur Zeit der letzten götzendienerischen judäischen Könige gedichtet wurde. Die verfolgten Frommen gehörten zum Tempel, waren also Leviten, und der Psalmist schliesst sich mit ein (V. 10). Es war also ein levitischer Sänger, etwa zur Zeit des Königs Jojakim.

IV. Text vielfach verderbt, namentlich im Anfang.

- | | |
|--|--|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ לְעַבְדֵי־יְהוָה לְדָוִד :</p> <p>ב נֶאֱסַפְשַׁע לְרַשָּׁע בְּקָרֵב לִבִּי
אִין פֶּחַד אֱלֹהִים לִגְדֹר עֵינָיו :</p> <p>ג כִּדְחַחְלִיק אֵלָיו בְּעֵינָיו לְמַצֵּא
עֵזוֹ לְשֵׁנָא :</p> <p>ד דְּבַר־רִפְיוֹ אָנוּן וּמְרָמָה חָרַל
לְהַשְׁבִּיל לְהוֹטִיב :</p> <p>ה אָנוּן יַחֲשֵׁב עַל־מִשְׁכָּבוֹ יִתְצַב
עַל־דָּרְךָ לֹא־טוֹב רַע לֹא יִמָּאֵס :</p> <p>ו יְהוָה בְּהַשְׁמִים חֶסֶדְךָ אֲמוֹנֶתְךָ
עַד־שָׁחֲקִים :</p> <p>ז צַדִּיקְתָּהּ כְּהַרְרֵי־אֵל מִשְׁפָּטֶיךָ
תְּחֹם רֶבֶה אָדָם וּבְהֶמָּה תוֹשִׁיעַ
יְהוָה :</p> <p>ח מִהַיָּקָר חֶסֶדְךָ אֱלֹהִים וּבְנֵי
אָדָם בְּצֵל כְּנָפֶיךָ יַחֲסִיִּין :</p> <p>ט יְרוּזִין מִדְּשֵׁן בֵּיתְךָ וְנַחַל עֲרֻנֶיךָ
תִּשְׁקֵם :</p> <p>י כִּי עִמָּךְ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ
נִרְאָה־אוֹר :</p> <p>יא מִשֶּׁךְ חֶסֶדְךָ לְדַעְיָהּ וְצַדִּיקְתָּהּ
לְיִשְׁרֵי־לֵב :</p> | <p>1. Dem Chorführer. (Psalm) des Knechtes des Herrn, Davids.</p> <p>2. Süß ist die Sünde dem Frevler im Innersten seines Herzens, kein Schrecken vor dem Herrn ist seinen Augen gegenwärtig.</p> <p>3. Denn Er schmeichelt ihm — so dünkt's ihn, — Er unterlässt das Unheil seiner Zunge (?) zu finden.</p> <p>4. Seines Mundes Laute sind Unheil und Trug, er unterlässt vorsichtig zu sein und gut zu wandeln.</p> <p>4. Unheil sinnt er auf seinem Lager, stellt sich auf einem nicht guten Weg auf, den bösen verachtet er nicht.</p> <p>6. Herr, dess Gnade weit wie die Himmel, dess Treue bis zu den Wolken,</p> <p>7. Dess Milde wie die mächtigen Berge, dess Gerechtigkeit wie die grosse Fluth, — der Du Menschen und Thiere sättigst, Herr!</p> <p>8. Wie werthvoll ist Deine Gnade, o Gott, und die Söhne des Elenden suchen Schutz in Deiner Flügel Schatten.</p> <p>9. O mögen sie sich an Deines Tempels Fülle laben, Du sie mit Deines Paradieses Wonnefluss erquickeln!</p> <p>10. Denn bei Dir ist die Lebensquelle, in Deinem Lichte schauen wir Licht.</p> <p>11. Leite Deine Gnade für die, so Dich erkennen, Deine Milde für die Herzensgeraden,</p> |
|--|--|

- | | |
|---|--|
| יב אֶל־תְּבוֹאֵי הַגֵּל נִמְצְאוּ יַד
רְשָׁעִים אֶל־תְּגִדֵי : | 12. Dass uns nicht des Hochmuths
Fuss trete, die Hand der Frev-
ler uns nicht verdränge. |
| יג שָׁם נִפְלוּ פְעָלֵי אֶן דָּחוּ וְלֹא־
יִקְלוּ־קוּם : | 13. „Da sind die Uebelthäter ge-
fallen, wurden gestossen und
konnten sich nicht erheben.“ |

V. 1. לעבר ה' לדוד, diese Aufschrift, welche nur noch in Ps. 18 vorkommt, und hier auch in der griechischen Version steht, fehlte noch im griechischen Texte zu Eusebius' Zeit (4. Jahrh.). Er bemerkte nämlich: Οὔτε ψαλμὸς, οὔτε φῶδῃ, οὔτε τι τοιοῦτον ἐπιμέγεται. Die Aufschrift im Griechischen muss also erst später hinzugefügt worden sein. — V. 2. נאם פשת ist eine im Hebräischen unmögliche Verbindung. Leg. und anstatt לבי haben die älteren Versionen לבו. So ist der Vers ungezwungen und sinnvoll. נעים פשת לרשע (vgl. Monatsch. 1881, S. 529 fg.). — V. 3. החליק ist transitiv, folglich ist als Subject das vorausgehende אלהים anzusehen. בעיני bezieht sich auf den Frevler — „es scheint ihm“, dass Gott Nichts gegen ihn habe, ihm hold sei (wie Jeremia 12, 1—2). — Der zweite Halbvers למצא עונו לשנא ist so dunkel, dass er die Erklärer verzweifeln macht. Annehmbar ist die Emendation: חרל zu suppliiren חרל (wie V. 4, Hupfeld) und anstatt עונו לשנא leg. עון לשונו (Dyserinck), wie חטאת פימו. — V. 4. חרל bedeutet hier nicht „aufhören“, sondern „unterlassen“. להשכיל, das Richtige einzusehen, und להטיב, die Handlung danach einzurichten. היטיב ist elliptisch zu ergänzen דרכו. — V. 5. Zu לא טוב Parallele Spr. 16, 29, und רע ist nicht allgemein das Böse, sondern bezieht sich ebenfalls auf דרך. — V. 6. leg. בהשמים, wie bei den folgenden Nomina, so auch — V. 7, כחהם רבה, das כ durch das vorhergehende ך in משפטיך ausgefallen; LXX ὡσεὶ ἄβυσσος. Uebrigens kann hier משפטים unmöglich „Strafgerichte“ sein, sondern „Gesetze, Rechte, Verfügungen“, synonym mit צדקה, wie öfter. — תושיע, „helfen“, kann nicht gut mit בהמה verbunden werden, leg.

wenn die Wiederinbesitznahme des Landes stattgefunden, d. h. die Rückkehr der Exulanten erfolgt sein wird (siehe o. S. 336). Aehnlich Ps. 73.

II. Poetische Form. Alphabetisches Akrostichon, und zwar distichisch. Wo der zweite Vers zu fehlen scheint, ist der erste so lang gehalten, dass er aus zwei zusammengefasst sein muss, vgl. zu V. 7 und 34, oder es ist etwas ausgefallen, zu V. 20. 28. — Die Verse sind sentenziös gehalten wie die Sprüche und noch mehr als Ps. 34; es ist ein echter Lehrpsalm. Daher ist auch darin der antithetische Parallelismus angewendet; dagegen ist der synonyme vernachlässigt.

III. Abfassungszeit, entschieden im Exile, als die Hoffnung auf baldige Rückkehr in die Heimath intensiver geworden war (s. w. u.).

IV. Text vielfach beschädigt.

- | | |
|---|---|
| <p>א לָדוֹד אֶל־תִּתְחַר בְּמַרְשִׁים אֶל־
תִּקְנֵא בְעֵשִׂי עוֹלָה:
ב בִּי כַחֲצִיד מְהֵרָה יִמְלֹא וּבִדְרֵק
דָּשָׂא יִבְלוּן:
ג בִּטַח בִּיהוָה וְעָשָׂה־טוֹב שְׂכָרְךָ
אֶרֶץ וִרְעָה אָמִינָה:
ד וְהִתְעַנַּג עַל־יְהוָה וַיִּתְנוּ־לְךָ
מִשְׁאֵלוֹת לְבָבְךָ:
ה גּוֹל עַל־יְהוָה דְּרָבָה וּבִטַח עָלָיו
וְהוּא יַעֲשֶׂה:
ו וְהוֹצֵא כְאוֹר צַדִּיק וּמִשְׁפָּטֶיךָ
בְּצַהֲרֵימָה:
ז דּוֹם לִיתְהוָה וְהִתְחַלֵּל לוֹ אֶל־
תִּתְחַר בְּמַצְלִיחַ דְּרָבּוֹ בְּאִישׁ
עֹשֶׂה מְזֻמוֹת:</p> | <p>1. (Psalm) Davids.
Ereifere dich nicht über die
Bösewichte. beneide nicht die
Uebelthäter!
2. Denn wie Gras werden sie eilends
geknickt, und wie Krautgrün
welken sie.
3. Trau' auf Gott und thue Gutes,
so wirst du das Heimland be-
wohnen und es pflegen treulich!
4. Hast du deine Wonne im Herrn,
so wird Er dir deines Herzens
Wünsche gewähren.
5. Wälze nur auf den Herrn deinen
Wandel, und vertraue ihm, dass
Er es vollführt.
6. Er wird wie Licht dein Recht
aufgehen lassen, und dein Ge-
bühr wie Mittagshelle.
7. Sei still gegen den Herrn und
harre auf Ihn, ereifere dich
nicht über einen Glücklichen,
einen Mann, der böse Rath-
schläge ausführt.</p> |
|---|---|

- ה הָרָץ מֵאֵף וְעֹזֵב חֶמָה אֶל־תִּתְחַר
אֶדְלִרְעֵי :
- ט כִּי מְרִעִים יִפְרֹתוּן וְקוֹי יְהוָה
הֵמָּה יִרְשׁוּ־אֶרֶץ :
- י וְעוֹד מְעַט וְאִין רָשָׁע וְהִתְבִּינַת
עַל־מְקוֹמוֹ וְאִינּוֹ :
- יא וְעַנּוּיִם יִרְשׁוּ־אֶרֶץ וְהִתְעַנְּנוּ עַל־
רַב שְׁלוֹם :
- יב זִמְם רָשָׁע לְצַדִּיק וְחָרַק עָלָיו
שִׁנָּיו :
- יג אֲדוֹנֵי יִשְׁחַקְלוּ כִּי־רָאָה כִּי־בָא
יּוֹמוֹ :
- יד חָרַב | פָּתְחוּ רִשְׁעִים וְדַרְכוֹ
קִשְׁתָּם לְהַפִּיל עָנִי וְאֶבְיוֹן לְמִבְחַח
יִשְׂרָאֵל־רָדָה :
- טו חֲרָבָם תָּבוֹא בְלִבָּם וְקִשְׁתוֹתָם
תִּשְׁבְּרָנָה :
- טז טוֹב מְעַט לְצַדִּיק מִהַמְּוֵן רִשְׁעִים
רַבִּים :
- יז כִּי | זְרוּעוֹת רִשְׁעִים תִּשְׁבְּרָנָה
וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים יְהוָה :
- יח יוֹדֵעַ יְהוָה יְמֵי תְּמִימִים וְנִחַלְתָּם
לְעוֹלָם תִּהְיֶה :
- יט לֹא יִבְשׁוּ בַּעֲת רָעָה וְיִמְיָ
רָעֲבוֹן יִשְׁבְּעוּ :
- כ כִּי רִשְׁעִים | יֵאָדְרוּ וְאִיְבֵי יְהוָה
כִּנְקָר כְּרִים כְּלוֹ בַעֲשָׂן כְּלוֹ :
- כא לֹהֵר רָשָׁע וְלֹא יִשְׁלַם וְצַדִּיק
חֹזֵן וְנוֹתֵן :
5. Lass fahren den Zorn, gieb auf den Unwillen, ereifere dich auch nicht über den Bösewicht,
9. Die Bösewichte werden verbannt bleiben, aber die auf den Herrn Hoffenden, sie werden das Heimland besitzen.
10. Ein wenig noch, so giebt's keinen Frevler, späht auf seine Stätte, und er ist nicht da.
11. Aber die Sanftmüthigen werden das Heimland besitzen, und sich in des Friedens Fülle ergötzen.
12. Arges sinnt der Frevler gegen den Gerechten, und fletscht die Zähne gegen ihn.
13. Der Herr spottet seiner; denn Er sieht, dass sein Tag kommen wird.
14. Das Schwert haben die Frevler gezückt und ihren Bogen gespannt, zu stürzen den Sanftmüthigen und Dulder, zu würgen die Wegeschlichten.
15. Ihr Schwert wird in ihr eigen Herz dringen, und ihre Bogen werden zerbrochen.
16. Besser das Wenige für den Gerechten, als die Fülle angesehener Frevler.
17. Denn der Frevler Arme werden gebrochen, und die Gerechten stützt der Herr.
18. Der Herr kennt die Wege der Harmlosen, und ihr Erbe wird für ewig sein.
19. Sie werden in der Zeit des Unglücks nicht zu Schanden werden, und in den Tagen der Hungersnoth werden sie sich sättigen.
20. Denn die Frevler werden untergehen, und die Feinde des Herrn, wie das Grün der Berge schwinden sie, wie Rauch schwinden sie hin.
21. Borgt der Frevler, so zahlt er nicht, der Gerechte aber, bemitleidet und spendet.

- כב כי מברכו יירשו ארץ ומקלטו
יברתו :
- כג מיהו מצעד יגבר כוננו ודרבו
יחפץ :
- כד כר יפול לא יומל כיהוה
סומך ידו :
- כה נער הייתי גם זקנתי ולא ראית
צדיק נעו ודרעו מבקש לחם :
כי כל היום חנן ומלוה ודרעו
לברכה :
- כו סור מרע ועשה טוב ושכן
לעולם :
- כז כי יהוה אהב משפט ולא
יעזב את חסידיו לעולם נשמרו
ודרע רשעים נכרת :
- כח צדיקים יירשו ארץ וישכנו
לעד עליה :
- כט כיהוה יחנה חכמה ולשונו
תדבר משפט :
- לא תורת אלהיו בלב לא תמער
אשריו :
- לב צופה רשע לצדיק ומבקש
להמיתו :
- לג יהוה לא יעזבו ברו ולא
ירשענו בהשפטו :
- לד כנה אל יהוה ושמר דרכו
וירוממו לרשת ארץ בהפרת
רשעים תראה :
- לה ראיתי רשע ערוץ ומתערה
באורח רענן :
22. Denn Seine Gesegneten werden das Heimland besitzen, und Seine Verwünschten davon verbannt sein.
23. Von Gott sind die Schritte des Lautern festgesetzt, und Er hat an dessen Wege Wohlgefallen.
24. Fällt er auch, so wird er nicht hingestreckt; denn Gott stützt seine Hand.
25. Jung war ich und bin alt geworden, und sah niemals einen Gerechten verlassen oder seine Nachkommen Brot betteln.
26. Alle Tage leiht er mitleidig, und seine Nachkommen sind zum Segen.
27. Weiche darum vom Bösen und thue Gutes, so wirst Du (das Heimland) ewig bewohnen.
28. Denn Gott liebt das Recht und verlässt seine Frommen nicht. (Sanftmüthige) werden für immer bewahrt, (aber die Abtrünnigen werden verfolgt), und der Frevler Nachkommen werden vertilgt.
29. Gerechte werden das Heimland besitzen und für immer darauf weilen.
30. Des Gerechten Mund spricht Weisheit, und seine Zunge verkündet Recht.
31. Die Lehre seines Gottes ist in seinem Herzen, so wankt sein Schritt nicht.
32. Der Frevler lauert wohl dem Gerechten auf und trachtet ihn zu tödten.
33. Aber der Herr wird ihn nicht dessen Hand überlassen und ihn nicht verdammen im Gerichte.
34. Darum hoffe auf den Herrn und bewahre Seinen Weg, Er wird Dich erheben, das Heimland zu besitzen, die Vernichtung der Frevler wirst Du ansehen.
35. Ich sah einen Frevler sich erheben und spriessen wie eine Zeder des Libanon.

- לו וַיַּעֲבֹר וְהִנֵּה אִנּוּנִי וְאִבְקִשְׁהוּ
וְלֹא נִמְצָא :
- לו שְׁמֹרְתֶם וּרְאֵה יִשְׂרָאֵל כִּי-רֵאֲחֵרִית
לְאִישׁ שָׁלוֹם :
- לֹא וּפְשָׁעִים נִשְׁמְדוּ יַחַדוּ אַחֲרֵית
רָשָׁעִים נִכְרְתָה :
- לֹשׁ וְתִשְׁעֵת צְדִיקִים מִיְהוָה מָנוּחַ
בְּעֵת צָרָה :
- מ וַיִּשְׁעֶרם יְהוָה וַיַּפְלֵמם וַיַּפְלֵמם
מִרָשָׁעִים וַיִּשְׁעֵם בְּרַחֲסוֹ כֹּו :
36. Ich ging vorüber, sieh da, er war nicht mehr, ich suchte ihn, und er fand sich nicht.
37. Bewahre Schlichtheit und erstrebe Gradheit; denn Nachkommenschaft bleibt dem Manne des Friedens.
38. Abtrünnige aber werden mit-sammt vertilgt; die Nachkommenschaft der Frevler ist abgeschnitten.
39. Der Gerechten Hilfe kommt vom Herrn, der ihre Feste ist zur Zeit der Noth.
40. Der Herr wird ihnen beistehen und sie erretten, sie von den Frevlern erretten; denn sie suchten in ihm Schutz.

V. 1. אל תחחר במרעם, Parallele Spr. 23, 17; 24, 1. 19; auch 3, 31 דרכיו בכל דרכיו (leg. תחחר) ואל תבחר (Hupfeld). Zweierlei ist in dieser Warnung gegeben, einerseits nicht aus sittlicher Entrüstung unwillig und zornentbrannt gegen das Glück der Frevler zu sein, und andererseits aus Neid nicht ihnen nachzuthun. — V. 3 ist bisher völlig verkannt worden. בָּטַח וַעֲשֵׂה ist Imperativ und und zwar post imperat. רעה mit Futurbedeutung. Ebenso das folgende Verbum רעה leg. רָעָה, nämlich ארץ. Das Verbum bedeutet „abweiden, sich davon nähren“, wie ירעו בשן וגלעד Micha 7, 14; ורעה Jeremia 50, 19. — באמונה ist Accus. respect. als Adverbium gleich באמונה „in Treue“ und Dauer, wie Ps. 119, 75 ואמונה עניתני. Dieses hat Symmachos richtig übersetzt συμμάχου δειγνεσῶς. שכן regiert auch den Accusativ, Spr. 2, 21: ישרים ישכנו ארץ; 10, 30: לא ישכנו ארץ. Die Bedeutung dieses Verbum ist gleich ירש ארץ (V. 9, 22, 29, 34) und zwar wie Jesaia 65, 9 וירשנה בחורי ועבדי ישכנו שמה, 9 das Land wieder in Besitz nehmen und dort wohnen, oder es bewohnen für immer, d. h. aus dem Exil in die Heimath zurückkehren (s. o. S. 238). — V. 7. והתחולל לו, LXX, Symmachos ἱκετεύσας, ebenso Pesch. צלא קרמוהי „anflehen“,

das wäre לו התפלל oder התחלה (von חלה פנים), Aquila übersetzt ἀποκαρπαδόμεναι, Targum אורד, „hoffen“, das wäre נחל oder התחל; dafür spricht die Parallele Klagel. 3, 25 טוב ויהייל (לְתַחִיל) דומם. — Der erforderliche zweite Stichos zu ד beginnt mit תחרה אל. — V. 8. אף להרע אך unverständlich; leg. אף (o. S. 129), aber dann ist der Infinitiv unpassend; dafür leg. למרע, „nicht einmal über den Bösen“. Der Gedanke von V. 1 wird wieder aufgenommen, um das böse Geschick der Frevler zu beleuchten. — V. 16. Statt מהמון leg. מהון (Krochmal). — V. 16. רשעים רבים können nicht viele Frevler sein, sondern grosse, angesehene (o. S. 162). — V. 18. ירע ה' תמימים ist nicht recht verständlich; LXX ὄδους, also דרכי תמימים. — V. 20. Wenn כי רשעים יאברו das Akrostichon כ sein soll, so würde der zweite Stichos fehlen, denn der Vers ist nicht lang genug, um ihn in zwei Verse zu zerlegen. Auf der anderen Seite kann sich die Begründung mit dem einleitenden כי durchaus nicht auf den vorausgehenden Vers beziehen. Es ist daher anzunehmen, dass der Stichos mit כ fehlt und V. 20 bildet den Complementar-Stichos. — ביקר כרים wäre ein schönes Bild, wenn nichts dagegen zu erinnern wäre. Es soll damit die Vergänglichkeit der Frevler versinnbildlicht werden, wofür auch das folgende בעשן spricht, aber warum ist nicht wie sonst השדה כציוץ oder גנות gebraucht? LXX haben für כרים ביקר כרים ἄμα τῷ δόξασθῆναι αὐτοῦς καὶ ἰψωθῆναι, d. h. ביקרם וְרוּקם, wohl richtiger leg. כְּרֶק כרים und כרים selbst, dessen Bedeutung als „Flur“ zweifelhaft ist, zu ändern in הרים (vgl. zu Ps. 65, 14). — Für בעשן haben einige Codices, LXX und Pesch. בעשן, wie Jesaia 51, 6. — V. 22. מקלליו — מברכיו steht hier ohne Stütze. Es scheint eine Anspielung auf Deutero-Jesaia zu sein, wo die Gottesdiener, die Frommen, als die von Gott Gesegneten bezeichnet werden, Jesaia 65, 23, כי זרע ברוכי ה' המה, die Frevler dagegen als die Verwünschten, das. 15 לשבוטה, das. 20 יקלל . . . והחוטא. — V. 23. מדי מצעדי נבר כוננו ודרכו יחפץ.

scheinbar Parallele dazu Spr. 20, 24 מִהַ מַּצְעֵדֵי נֶבֶר, und negativ Jeremia 10, 23 לֹא לֵאשׁ הַלֵּךְ (הַלֵּךְ) וְהִבִּין אֶת צַעְדוֹ. Aber Diesem liegt doch ein ganz anderer Gedanke zu Grunde. Es will sagen, dass der Mensch nicht im Stande sei, ohne Gott seine Schritte zu richten, so zu richten, dass er nicht in die Irre gehe. Hier aber soll ausgedrückt sein, dass die Schritte von Gott festgestellt seien, dass man nicht falle: כֹּונֵנו, und zwar weil Gott Wohlgefallen an ihm habe. An wem? An jedem Manne, Menschen, נֶבֶר? Das kann der Psalmist nicht gemeint haben; *leg.* נֶבֶר, am Lauteren. — V. 25. וְנֵר הַיְיָחִי will sagen: von meiner Jugend bis in mein Alter habe ich die Verlassenheit des Frommen nicht erfahren; der Eingang ist trivial, aber er ist wegen des Akrostichon נ gewählt. Der Gedanke ist wie Hiob 4, 7: וְכִר נָא מִי הוּא נִקִי אֲבָד. — V. 27 ist ein Resumé. — Zu וּשְׂכֹן zu ergänzen אֶרֶץ; es ist die Wiederholung von V. 3. — V. 28. Das Akrostichon zu ט fehlt und muss in diesem Vers stecken, aber nicht wie die Ausleger, scheinbar gestützt auf LXX, emendiren: לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ in עוֹלָמִים נִשְׁמְרוּ oder טַרְצִים. Denn LXX haben die masor. Text-Lesart auch und nur einen Zusatz: εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται ἄμωμοι ἐκδιωγήσονται (Alex. ἐκδιωχθήσονται). Folglich muss לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ bleiben, und für לְעוֹלָם statt לְעוֹלָמִים ist kein Anhalt. Ohnehin steht im Griechischen ἄμωμοι stets für פִּשְׁעִים, nicht für עוֹלָמִים. Das akrostichische ט ist daher nur durch עוֹמִים zu ergänzen: עוֹמִים לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ (die weitläufige Auseinandersetzung bei Hupfeld darüber auf zwei Seiten ist durchweg verfehlt). Der Zusatz in LXX lautet hebräisch נִרְדְּפוּ פִּשְׁעִים. Das Akrostichon ט steckt also in V. 28 und lautet mit Hinzunahme des Zusatzes in LXX: עוֹמִים לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ וּפִשְׁעִים נִרְדְּפוּ. — V. 29. צְדִיקִים ist der Complementar-Vers zu ט. — Uebrigens sind Vers 29—30 völlig entlehnt aus Spr. 10, 30—31: וְרִשְׁעִים לֹא יִשְׁכְּנוּ אֶרֶץ פִּי צְדִיק יָנוּב חִכְמָה. — V. 31. אֲשֶׁרֵינוּ ist nicht congruent mit dem Prädicat, daher

leg. אָשָׁרוּ Sing. — V. 35. רשע ערין ומתערה כאורה רען. Die letzten zwei Worte in diesem Zusammenhange unverständlich. LXX: ὁπερσψόσμενον καὶ ἐπαρσόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Αἰβάου, d. h. כאורי לבנון (so auch Dyserinck). ערין hat auch Pesch. als Verbum, wofür auch das Copulat ו in מתערה spricht. Dieses kann unmöglich von ערה deriviren, eher von עלה Hiphael, zwar im Althebräischen ungebräuchlich, aber im Neuhebräischen und Aramäischen מתעלה (vielleicht auch Hiob 6, 16 יתעלה = יתעלה). Soll ערין ein synonymes Verbum sein, so muss das ט als Dittograph von ט in רשע abstrahirt werden, so bleibt רין, wobei sich רם aufdrängt (Dyserinck ערין = ערין mit Berufung auf Jesaia 5, 30 עריפיה ist unhaltbar). — V. 36. ויעבר, dritte Person, stimmt nicht zu ואבקשהו. LXX, Pesch. ואעבר (o. S. 135 b.). — V. 37. הם — ישר müssen Abstracta sein, *leg.* ישר — הם. Ungereimt ist aber ראה רעה וזלים, רעה רוח, wie „verfolgen“, (Jeremia 17, 6), לא אצתי מרעה אחריך. (So auch Schorr und Krochmal.) Das Wort אחרית hier und im folgenden Vers und sonst „Nachkommenschaft“, wie Spr. 24, 20: לא ידער תהיה אחרית לדע נר רשעים ידער. (So auch Hupfeld, falsch Ewald: Nachwelt.) — V. 40. ויעזרם ויפלטם, *leg.* mit LXX Futurform ויעזרם ויפלטם.

Psalm 38.

I. Inhalt. Busspsalm eines Sängers, der sich von seiner Sündenlast erdrückt fühlt und zugleich unter dem Hass seiner ehemaligen Freunde und selbst Verwandten leidet, weil er sich durch Sinnesänderung von ihrem Treiben losgesagt hat.

II. Poetische Form. Fast durchgehends elegant durchgeführter synonyme Parallelismus.

III. Abfassungszeit wohl exilisch, wie sämtliche Reuepsalmen (o. S. 41).

IV. Text vielfach geschädigt.

א מְזוֹר לְרוּד לְחֹבִיר :
 ב יְרוּרָה אֶל־בְּקֶצֶף תּוֹכִיחֵנִי
 וּבְחֶמְתֶּךָ תִּשְׁרֵנִי :
 ג כִּי־רֹחֲצֶיךָ נָחֵנוּ כִּי נִתְנַחַת עָלַי
 יָדְךָ :
 ד אִי־מָתָם בְּבִשְׂרֵי מִפְּנֵי וְעַמְּךָ
 אִין־שְׁלוֹם בְּעֵצְמֵי מִפְּנֵי חַטָּאתֵינוּ :
 ה כִּי עֹנֵתִי עִבְרוּ רֵאשֵׁי כְּמִשָּׂא
 כְּבֵד וּכְבֹדוּ מִמֶּנִּי :
 ו הַבְּאִישׁוֹ נִמְקוּ חֲבוּרְתֵי מִפְּנֵי
 אִנְלֵתִי :
 ז נַעֲוִיתִי שְׁחוּתִי עַד־מָאד כָּל־
 הַיּוֹם קָדַר הִלְכֵתִי :
 ח כִּי־כִסְלִי מָלְאוּ נִקְלָה וְאִין מָתָם
 בְּבִשְׂרֵי :
 ט נִפְוַנְתִּי וְנִדְבַּיְתִי עַד־מָאד שָׁאֲגֵתִי
 מִנְּהֵמַת לִבִּי :
 י אֲדֹנָי נִגְדָּךָ כָּל־תְּאוּתִי וְאִנְחַתִּי
 מִמֶּךָ לֹא־נִסְתָּרָה :
 יא לִבִּי סָחַרְחַר עֹבְרֵי כְתִי וְאוֹר־
 עֵינֵי גַסְדֵּהֶם אִין אֲתִי :
 יב אֲדֹבִי וְרֵעֵי מִנְּדִי נִנְעֵי יַעֲמֹדוּ
 וּקְרוּבֵי מִרְחֹק עֲמָדוּ :
 יג וַיִּנְקְשׁוּ | מִבְּקִשֵׁי נַפְשִׁי וְדַרְשֵׁי
 רַעֲוִיתִי דִּבְרוּ הוֹת וּמְרֻמוֹת כָּל־
 הַיּוֹם יִהְיוּ :
 יד וְאִנִּי כֹחֵרֵשׁ לֹא אֲשַׁמַּע וּכְאֵלֶם
 לֹא יִפְתַּח־פִּי :
 טו וְאֲדֹבִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־שָׁמַע
 וְאִין כְּפִי תוֹכְחוֹת :

1. Psalm Davids. Zur Erinnerung an sein Vergehen (?).
2. Herr, nicht in Deinem Groll rüge mich, und nicht in Deiner Zorngluth züchtige mich!
3. Denn Deine Pfeile sind in mich eingedrungen, und Du hast Deine Hand auf mich gelegt.
4. Nichts ist unversehrt in meinem Leib ob Deines Unwillens, nichts heil an meinem Gebein ob meiner Schuld,
5. Denn meine Sünden sind über mein Haupt gestiegen, wie eine schwere Bürde lasten sie auf mir.
6. Meine Wunden faulen, eitern ob meiner Thorheit.
7. Ich winde und krümme mich gar sehr, den ganzen Tag schleich ich düster einher.
8. Denn meine Lenden sind voll von Brand, und nichts ist unversehrt an meinem Leibe.
9. Erstarrt und zerschlagen bin ich gar sehr, ich stöhne lauter denn der Löwin Brüllen.
10. Mein Herr, gegenwärtig sind Dir alle meine Klagen, und mein Seufzen ist Dir nicht verborgen.
11. Mein Herz wogt, verlassen hat mich meine Kraft, und mein Augenlicht, es ist auch nicht bei mir.
12. Meine Freunde und Genossen fernab von meinen Leiden stehen sie, und meine Nächsten bleiben weit ab.
13. Listig sind, so nach meinem Leben trachten, die mein Unglück wünschen sprechen Unheil, und Arglist alle Tag' sinnen sie.
14. Und ich, wie ein Tauber der nicht hört, und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
15. Ich bin wie ein Mann, der keinen Zuhörer hat, in dess Mund keine Rechtfertigung ist.

16. Denn auf Dich, Herr, habe ich geharrt, Du sollst mich erhören, Herr, mein Gott!
17. Denn ich meine, dass sie nicht über mich frohlocken, beim Wanken meines Fusses über mich triumphiren.
18. Denn ich war zum Fall vorbereitet, und Schmerz war mir stets gegenwärtig.
19. Denn ich fürchtete meine Schuld, war bekümmert wegen meiner Sünde.
20. Und meine Feinde um nichts sind zahlreich, und viel sind, die mich grundlos hassen.
21. Und sie bezahlen Böses für Gutes, klagen mich an, weil ich das Gute erstrebe. (verwerfen, den sie einst liebten (?), wie eine verächtliche Leiche.)
22. Verlasse mich nicht, Herr, mein Gott, sei mir nicht fern!
23. Eile mir zu Hilfe, mein Herr, Du mein Heil.
- טו כִּי־לָךְ יְהוָה הוֹחֵלְתִי אֶתָּה
תַּעֲנֵה אֲדֹנָי אֱלֹהֵי :
- יז כִּי־אֲמַרְתִּי פְרִישְׁמַחוּ־לִי בְמוֹט
רַגְלִי עַל־הַגְּדִילִי :
- יח כִּי־אָנִי לְאֵלֶּע נָכוֹן וּמִכְאוּבִי
נִגְדִי תָמִיד :
- יט כִּי־פָּטוֹנִי אָנִיד אֲדָאָּ מִחַטָּאתַי :
- כ וְאֹיְבֵי חַיִּים עָצְמוּ וַרְבוּ שְׂנְאֵי
שִׂקְרִי :
- כא וּמִשְׂלָמִי רָעָה תַחַת מוֹכֵּה
יִשְׁמְנוּנֵי תַחַת רְדוּפ־טוֹבִי(1) :
- כב כִּבְאֵל־תַּשׁוּבֵנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אֵל־
תִּרְחַק מִמֶּנִּי :
- כג חוֹשָׁה לְעוֹרְתִי אֲדֹנָי תִּשׁוּעָתִי :
- (1) רדפי קרי.

V. 1. Ueber die Aufschrift להוכיר o. S. 83. — V. 2. Wie Ps. 62. Die Negation אל in b. ausgefallen. — V. 3. נחתו von נחת aramäisch und poetisch „hinabfahren“ aus der Höhe, wie Häbr. ירד (o. S. 214). בקרבי בי „in mein Inneres“. — Aber ותנחה in b. kann nicht richtig sein; LXX ἐστρεψάμενος, d. h. יתנחה. — V. 4. ועמר, Gottes Unwillen wegen Sündenhaftigkeit, also Parallele zu חטאת. — V. 7. Statt הלכתי leg. התהלכתי wie Ps. 43, 2. — V. 8. נקלה, die griechischen Versionen und Pesch. von קלון, gewiss unrichtig, aber ebenso unrichtig die Ableitung von קלי „sengen, brennen“. Targ. hat קרוחתא, Brandhitze, das führt auf die Lesart רלקה (Wechsel, von נ und ד, o. S. 131, 5c.). — V. 9. מנהמת לבי, ein höchst unpassender Ausdruck; leg. מנהמת לביא „einer Löwin“ (Olshausen); das א absorbiert vom nachfolgenden ארני. — V. 10. האנתי kann nicht synonym zu אנחתי sein; leg. האנתי oder תאנתי von אנה „klagen“. — V. 11. סחרחר, Hapaxleg.,

unmöglich von סחר, das nur „umherwandern“ bedeutet; vielleicht leg. חמרמר, „sich erhitzen“. — b. ואור עיני גם הם. Plural incongruent; LXX und Pesch. Singular; הם zusammengefloßen aus הוא. — V. 12. לנגד ist gleich מנגד und נגד, wie סכניב und מכניב und החה und מתחת, einfach „gegenüber“. — יעמדו „stehen bleiben“ in Gleichgiltigkeit — wie לא תעמד על דם רעך. — V. 13. וינקשו unrichtig; es giebt keine Wurzel נקש, sondern יקש; Ps. 9, 17 נוקש ist Niphal. פן תנקש leg. תוקש; Ps. 109, 11 ינקש נושה leg. יבקש, Samuel I., 28, 9 ולמה מתנקש leg. מתנקש. So auch hier ויעקשו „sie handeln listig“. — V. 14. לא יפתח פיו und לא אשמע incongruent, leg. לא ישמע (Verwechslung des Pronomens א mit י o. S. 135 b). — V. 15. לא שמע ist nicht tautologisch von V. 14, sondern bedeutet: einer, der nicht anhört eine Klage, „zuhören“, wie Sam. II., 15, 3 שמע אין לך; Hiob 31, 35 מי יתן שמע לי. Also auch hier leg. אשר לא לו שמע. — b. הוכחות, „Rechtfertigungen“ (Hupfeld), öfter in Hiob gebraucht. — V. 16. אתה תענה, emphatisch, „Du selbst“. — V. 17—19 ist der Gedankenzusammenhang unkenntlich; es scheint vorher ein Vers zu fehlen, welcher den Uebergang vermittelt hat. So haben einige Codices der LXX hinter V. 21 einen Vers, der im hebräischen Texte fehlt. *Personii Cod. 13*, Randglosse: καὶ ἀπερρίψαν τὸν ἀγαπητὸν (?) ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον. Ebenso Syr. Hexapla מיהא איד לחביבא איד דנרדד (vgl. Field, *Origenis Hexapla* zu Ps. 38, 21). Erfunden ist dieser Vers nicht, stammt vielmehr gewiss aus einem alten hebr. Codex, ist aber bei Vergleichung mit dem kanonischen hebr. Texte verdrängt worden. Ebenso kann vor V. 17 ein Vers ausgefallen sein. — V. 17. עלי הגדילי ist nicht factisches Perfectum, sondern hypothetisch; selbstverständlich zu ergänzen פיהם. — V. 18. לצלע נכון wie Hiob 12, 5 שאנן נכון לצלע נכון, Spr. 19, 29 נכוננו... שפטים, d. h. „aufgerichtet, aufgestellt, bestimmt“. — צלע, „Hinken, Fall, Sturz“. Statt ומוכאובי נגדי besser ומכאוב — V. 19. עוני אנדי ist nicht

Parallele zu *leg.* אָגוּר, daher *leg.* אָרָא: מִחֲמַתִּי, — V. 20. וְאִיבִי *leg.* חָנָם. — V. 21. וּמִשְׁלָמִי רָעָה unsyntaktisch, daher *leg.* וּמִשְׁלָמִים Prädicativ. — יִשְׁמְנוּני, wenn der Text correct ist, so bedeutet es „anklagen“, wie Ps. 109, 4, LXX ἐνδιέβαλλον; sollte es „hassen“ bedeuten, müsste יִשְׁמְנוּני stehen. — Ueber den Zusatz zu V. 21 in LXX oben zu V. 17. Hebräisch würde der Vers etwa lauten: וְיִשְׁלִיכוּ אֶת אֲשֶׁר אָדָּבּוּ כַּפְּנֵי נִתְּעַב. — V. 23. הוֹשֵׁה לְעוֹרָתִי, wie Ps. 40, 14. 18; 70, 6.

Psalm 39.

I. Inhalt. Gebet eines Sängers um Abwendung seiner körperlichen Leiden, die er als Folge und gerechte Strafe seiner Sündhaftigkeit beurtheilt, und Betrachtung über die Vergänglichkeit des Menschen. Es ist eine Art Reue-Psalm. Ueber den Stand des Sängers zu V. 13.

II. Poetische Form. Obwohl scheinbar einen Kehrvers enthaltend, אַךְ הִבַּל כָּל אָדָם, ist er doch nicht strophisch abgetheilt; aber Parallelismus durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Später als das Buch Hiob, dem nicht blos V. 14 entlehnt ist, sondern auch der Gedanken-gang in den V. 5—6. Da nun Hiob der Exilszeit angehört, so ist der Psalm ebenfalls exilisch oder nachexilisch.

IV. Text vielfach incorrect.

א לְמַנְצֵחַ לִידוּתוֹן⁽¹⁾ מוֹמָר לְדָוִד:

ב אָמַרְתִּי אֲשַׁמְרָה דְרָכֵי מַחְסוֹא

בְּלִשׁוֹנִי אֲשַׁמְרָה לְפִי מַחְסוֹם

בְּעוֹד רִשְׁעִי לִנְגְדִי:

ג נֶאֱלַמְתִּי דוּמְיָה חֲחִשִׁיתִי מִטּוֹב

וּכְאִבִּי נִעְכָּר:

(1) לידותון קרי.

1. Dem Chorführer, Jeduthum. Psalm Davids.

2. Ich meinte, will meine Worte hüten, nicht zu sündigen mit meiner Zunge, will meinem Munde einen Zaum anlegen, so lange der Frevler mir gegenüber steht.

3. Ich verstummte in Stille, schwieg, einen unbesonnenen Laut zu sprechen, während mein Schmerz brannte.

- ד חס־לבי ובק־רבי בהגיני תב־ע־
אש דברתי בלשוני :
- ה הודיעני | יהוה | קצי ומדת ימי
מה־היא אדעה מה־חרל אני :
- ו הנה מ־פחות | נתתה ימי וחלדי
כ־אין נג־דך אך כ־ל־הכל כ־ל־
אדם נצב ס־לה :
- ז אך־בצלם | ותחל־ך־איש אך־
הכל י־המיון יצבר ולא־ידע מ־
אספסם :
- ח ועתה מה־קויתי אדני תוחלתי
לך היא :
- ט מכל־פשעי הצילני חרפת נבל
אל־תשימני :
- י נאלמתי לא אפתח־פי כי אתה
עשית :
- יא חסר מעלי נגעד מתגרת ידך
אני כליתי :
- יב בתוכחות על־עון | יפרת איש
ותמם פ־עש חמודו אך הכל
כ־ל־אדם ס־לה :
- יג שמעה תפ־לתי | יהוה | ושועתי |
האזינה אל־דמתי אל־תחרש
כי גר אנכי עמך תושב ככל־
אבותי :
- יד השע ממני ואבליגה בטרם
אלך ואיני :
4. Erhitzt ist mein Herz in meinem Innersten, in meinem Leibe brannte Feuer, da sprach ich mit meiner Zunge:
5. „Thue kund mir, Herr, mein Ende, und was ist meiner Tage Maass? wann werde ich aufhören, möchte ich wissen.“
6. Sieh', nur Handbreitenmaass hast du meine Tage bestimmt, und mein Leben ist wie nichts vor Deiner Gegenwart, wahrlich, Hauch ist jeder auch gefestigte Mensch! (Selah.)
7. Ja, wie ein Schatten wandelt der Mann, ja, vergeblich tummelt er sich und häuft, und weiss nicht, wer's einscharrt.
8. Und nun, was ist meine Hoffnung, mein Herr? Meine Erwartung ist auf Dich.
9. Vor allen meinen Uebertretungen rette mich, zur Schmach für den Verworfenen mache mich nicht.
10. So verstumme ich, will meinen Mund nicht öffnen; denn Du hast's gethan.
11. Wende ab von mir Deinen Schlag, denn vom Schwingen (?) Deiner Hand bin ich verwundet.
12. Züchtigest Du mit Zurechtweisung ob der Schuld einen Mann, so würdest Du wie Motten sein Kostbarstes schwinden machen. Wahrlich, Hauch ist jeder auch gefestigte Mensch! (Selah.)
13. Höre mein Flehen, Herr, vernimm meine Klage, zu meinen Thränen schweige nicht! denn ein Fremder bin ich neben Dir, ein geduldeter Beisasse wie alle meine Väter.
14. Wende Dich weg von mir, dass ich mich erhole, ehe ich hinfahre und nicht mehr bin!

V. 1. Ueber die Aufschrift o. S. 88. — V. 2. אשמרה
kann man unmöglich sagen, „Weg und

Zunge“ passen nicht zusammen, daher *leg.* דרכי דָּרְרִי statt דרכי דָּרְרִי. —
 b. Zweimal אשמרה in demselben Vers ist unzulässig. LXX
 ἔσθ' ἡμεν, d. h. אשימה, so passt auch das Object מחסום besser. —
 בעור unerklärlich; *leg.* בפְּעֹדֹר. — V. 3. החשיתי מטוב ist wieder
 ein Vertheil, der allerlei Deuteleien zu Wege gebracht hat.
 Es kann aber nur eine Corruptel sein, מבטא statt מטוב.
 Der Stamm בטא bedeutet „unüberlegt reden“; Levit. 5, 4;
 Numeri 30 (zweimal); Spr. 12, 18 (über Ps. 106, 33
 vgl. das.). — Auch נעבר ist nicht richtig: der Schmerz ist
 nicht betrübt, sondern der Schmerz Leidende. Wahr-
 scheinlich *leg.* נכמר, „entbrannt“. — V. 4. בהניני ist ohne
 Parallele und dunkel (oben S. 165). Peschito hat dafür
 בנושמי, d. h. בניי, „in meinem Körper“, wie Jeremia 20, 9:
 בלבי כאש בערת עצור בעצמתי. Sinn: in der Gluth seiner
 Aufregung konnte sich der Psalmist nicht enthalten —
 trotz seines Vorsatzes zu schweigen — doch unmuthig zu
 sprechen: Gott möge ihm das Ende seiner Tage und damit
 seiner Leiden verkünden. רברתי בלשוני ist entgegengesetzt
 dem אשמרה . . . בלשוני im V. 2. — V. 5. מה steht öfter für
 מהי. — V. 6. וחלדי ist ein Unwort (o. S. 208), *leg.* יִתְּנִי. —
 b. In אך כל הבל כל ist das erste כל dittographirt, es muss
 gleich sein V. 12b. — נָצַב, aufrecht stehen wie eine Säule,
 מצבה, auch des aufrecht stehenden, starken Menschen
 Leben ist ein Hauch. — V. 7. Hält man an der Lesart בצלם
 fest, so ist man nicht berechtigt, das Wort als „Schatten-
 bild“ zu erklären, da es nur „Bild“ bedeutet, und צלם hängt
 keineswegs mit צל zusammen. Denn im Aramäischen lautet
 „Schatten“ טולא, „Bild“ dagegen צלמא, folglich verschiedene
 Wortwurzeln. Die arabische Wurzel טלם beweist gar nichts,
 da sie nicht den Begriff „Schatten“, sondern den „tiefer Dun-
 kelheit“ hat, und entspricht dem Hebräischen צלמיה (in einem
 Worte). Die Wurzel von צל ist צלל. Wenn also in diesem
 Vers der Begriff von „Schatten“ erforderlich ist, so muss
 man lesen אך כצל מההלך אש, das מ von מההלך dittographirt

und irrthümlich mit צל verbunden. — אך הכל יהמיון ist incongruent, da das Subject Singular ist; *leg.* הכל יהמה ויצבר, aus dem zu ויצבר gehörenden ו-Copulat ist ׀ geworden. Die griechischen Versionen haben daher richtig den Singular. — Unter אוספם ist als Object zu verstehen רגן ותירוש. — V. 8. מה קייתי, LXX substantivisch: τίς ὑπομνή, ebenso Pesch. מנו סברי; also *leg.* מה תקייתי, was einen besseren Sinn giebt. Das folgende Wort ארני תחלהתי zu b. zu ziehen (Herder) ארני תחלהתי, und לך = עליך (o. S. 238). — V. 9. מכל פשעי הצילני ist unverständlich, von Sünden retten? Denn der Begriff „erlösen“ liegt in הצל nicht; auch ist die Erlösung von Sünden, die *redemptio*, nicht hebräische Vorstellung; bedeutet vielmehr: Folgen der Sünden, Leiden. — V. 10 will sagen: obwohl ich Grund zur Klage habe, will ich schweigen, da es von Dir, Gott, kommt; ähnlich Klage. 3, 26. 28. — V. 11. ננטך sind die von Gott verhängten körperlichen Leiden. — מתגרת ירך Hapaxleg. unerklärlich. Das Aramäische תגרא „Streit“, kann es nicht sein, da man im Hebräischen auch nicht sagen kann ריב ירך. *Leg.* תנופת ירך (Mittheilung des Herrn Mos. Schulmann in Lemberg, Wechsel von נ—ג und von ר—פ, nicht selten ציר רבש = צירף). Auch כליתי ist nicht ganz in Ordnung; es kann ja nur bedeuten: ich bin vergangen und existire nicht mehr! Wohl *leg.* הליתי „bin erkrankt“ (Wechsel von כ und ה, o. S. 126, 7). — V. 12. בתוכחות על עון ist hypothetisch. — Hinter כל אדם zu ergänzen נצב, wie V. 6. — V. 13. נר ותושב נר kann hier nicht im figürlichen Sinn sein, da dabei ככל אבותי steht, folglich ist es wie Genesis 23, 4 נר ותושב אנכי עמכם zu verstehen, d. h. „ich habe nicht Bürgerrecht“, und wie Chronik I., 29, 15 כי גרים אנהנו לפניך ותושבים „wir haben kein Besitzrecht, auch das, was wir Gott bieten, gehört nicht uns“. Was soll es aber hier bedeuten? Will der Psalmist damit sagen, dass er, wie seine Vorfahren kein Bürgerrecht hat? Gehörte er zu den נתינים, Gibeoniten, welche בלשון תושבים, πάροικοι oder μέτοικοι, Ein-

sassen ohne Gleichberechtigung waren? Denn den Sinn darin zu suchen: „ich bin Gott gegenüber rechtlos, und kann nur von seiner Gnade erlitten“, ist gesucht. Auf die Lesart der Vaticana $\pi\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\iota\omicron\varsigma \epsilon\grave{\nu} \tau\eta \gamma\eta$ ist nicht viel zu geben; es ist gewiss Ps. 119, 19 nachgebildet und im sublimen Sinne aufgefasst: fremd auf Erden, aber heimisch im Himmel. Aber diese religiöse Vorstellung liegt der hebräischen Vorstellung fern, und wird auch von V. 14 negirt $\text{בטרם אֵלֶךְ וְאֵינִי}$. — Dieser Vers ist entschieden aus Hiob 10, 20 entlehnt, da der Gedanke dort noch weiter geführt wird. Hier wie dort muss das erste Wort emendirt werden. Hier wie dort השע ממני *leg.* שעה , und in Hiob noch mehr corrupt ישיה statt ושעה . — Die Etymologie und Bedeutung von אבליגה ist noch immer nicht ermittelt. Die Analogie des Arabischen, von Lexikographen und Auslegern herangezogen, „heiter werden“, stimmt nicht. Die alten Versionen waren ebenso rathlos bezüglich der Bedeutung dieses Wortes und übersetzten es ungleichmässig, besonders in Amos 5, 9 המבליג שר על עו .

Psalm 40.

I. Inhalt. Er ist entschieden aus zwei heterogenen Psalmportionen zusammengefloßen. I. Theil, 2—11, ist ein Danklied für unerwartete Errettung aus grossen Gefahren. Der Psalmist war ein Volksredner oder Prophet, welcher oft in grosser Versammlung von Gottes Ruhm gesprochen hatte (V. 10—11), und darauf hat er die Berechtigung auf Gottes Beistand gebaut. II. Theil, V. 12—15, ist ein Klage- und Bitt-Psalm wegen Leiden von Seiten erbitterter Feinde und scheint ein losgerissener Theil von Ps. 70 zu sein, mit dem er sich in den letzten fünf Versen völlig deckt (vgl. das.).

II. Poetische Form. Auch darin sind die zwei Theile ungleich. I. nur selten angewendeter Parallelismus, II. dagegen correct durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Beide Theile wohl exilisch. I. sagt aus, wie Pss. 51 und 69, dass Gott in der Gegenwart keine Opfer verlangt, d. h. im Exile, in Ermangelung einer legalen Opferstätte. Es ist wohl möglich, dass der Verfasser von Deutero-Jesaia diesen Theil gedichtet hat. V. 10 sagt deutlich **בשרתי צדק בקהל רב**. Nun sind **צדקה** und **השועה** ausdrücklich Schlagwörter nur dieses Propheten, so wie auch keiner vor ihm so oft Wort **בִּשְׂר** gebraucht. Man vergleiche Jesaia 61, 1 **יֵטֵן מִשְׁחָה ה' אֵתִי לְבָשֶׁר עֲנִיִּים**. Was sollte er den Anawim verkünden? **צדק**: einen Zustand auf idealer Gerechtigkeit beruhenden Heils. Dieser Prophet durfte von sich rühmen: „ich habe Heil verkündet für eine grosse Versammlung“ und auch: „Dein Heil habe ich nicht zurückgehalten in meinem Herzen, Deine Treue und Hilfe habe ich ausgesprochen, habe nicht vorenthalten Deine Gnade und Treue einer grossen Versammlung“, vgl. Monatschr. 1881, S. 16 fg. Wenn dieses richtig ist, dann stammt dieser Theil gewiss aus der Exilszeit. — II. ist ebenfalls exilisch; denn er nennt oft „die Gottsuchenden“, „die Gottes Heil Liebenden“ (17), das sind eben die im Exil auf Gott-vertrauenden Trauernden um Zion (vgl. zu Ps. 24, 6 und Einl. S. 21, 32).

IV. Text. Nur hin und wieder arg beschädigt.

- | | |
|--|--|
| <p>א למנצח לְדָוִד מְזֻמָּר :</p> <p>ב קוּהָה קִוִּיתִי יְהוָה וַיִּשְׁמַע אֵלַי וַיִּשְׁמַע שׁוֹעֲתִי :</p> <p>ג וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שְׂאֵן מִמַּיִם הַיַּיִן וַיִּקֶּם עַל־סֵלַע רַגְלִי בּוֹנֵן אֲשֶׁרֵי :</p> | <p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids.
I.</p> <p>2. Erhofft habe ich den Herrn, und Er neigte sich mir zu und hörte meine Klage;</p> <p>3. Er zog mich empor aus des Verderbens Grube, aus dem Schlamma des Sumpfes, stellte auf Felsen meine Füße, meine Schritte befestigend.</p> |
|--|--|

ד וַיִּתֵּן בְּפִי שִׁיר חֲדָשׁ תְּהִלָּה
לְאַלְהֵינוּ יְרֵאֵי רַבִּים וַיִּירָאוּ
וַיִּבְטְחוּ בַיהוָה :

ה אֲשֶׁרֵי הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר-שָׁם יְהוָה
מִבְּטָחוֹ וְלֹא-פָנָה אֶל-רֹדְפָיו
וְשָׁמַי כּוֹב :

ו רַבּוֹת עֲשִׂיתָ | אֵתָהּ יְהוָה | אֱלֹהֵי
נַפְלְאוֹתֶיךָ וּמַחְשַׁבְתֶּיךָ אֵלַיִנו
אִין | עָרַף אֱלֹהֵי אֲנִידָה וַאֲנִדְבָרָה
עֲצָמוֹ מִסֵּפֶר :

ז וְזָכַח וּמְנַחָה | לֹא חָפְצָת אֲנִי
כְּרִית לִי עוֹלָה וַחֲמָאָה לֹא
שְׂאֵלָתָ :

ח אִזְ אָמַרְתִּי הַגְּדִי-בְּאֵתִי בְּמִנְלַת-
סֵפֶר כְּתוּב עָלַי :

ט לְעֲשׂוֹת-רְצוֹנֶךָ אֱלֹהֵי חָפְצָתִי
וְתוֹרַתְךָ בְּתוֹךְ מִטִּי :

י בְּשִׁרְתִּי צָדֵק | בְּקִוְל רֵב הַיָּם
שִׁפְתֵי לֹא אֶבְלָא יְהוָה אֵתָהּ
יִדְעֵתָ :

יא צְדִקְתְּךָ לֹא-בִשְׁתִּי | בְּתוֹךְ לִבִּי
אֲמוּנַתְךָ וּתְשׁוּעַתְךָ אֲמַרְתִּי לֹא-
כַתְּוֵתִי חֲסִדְךָ וְאֲמַתְּךָ לְקַדּוֹל רֵב :

יב אֵתָהּ יְהוָה לֹא-תִכְלָא רַחֲמֶיךָ
מִמֶּנִּי חֲסִדְךָ וְאֲמַתְךָ תִּמְד
יִצְרוּנִי :

יג כִּי אֶפְפוּ-עָלַי | רַעוֹת עַד-אִין
מִסֵּפֶר הַשִּׁינּוּנֵי עוֹנֵתִי וְלֹא-
יִכְלַתִּי לְרַאוֹת עֲצָמוֹ מִשְׁעָרוֹת
רֵאשֵׁי וְלִבִּי עוֹבְנִי :

4. Er gab in meinen Mund ein neues Lied, ein Loblied für unsern Gott. Sehen werden es Angesehene, werden verehren und auf den Herrn vertrauen.

5. „Glücklich der Mann, der den Herrn zu seiner Zuversicht genommen, und sich nicht den Eitlen (Götzen) zugewendet und nicht den Täuschung Erjagenden“:

6. Grosses hast Du jetzt gethan, Herr, mein Gott, Deine Wunder und Deine Pläne für uns, nichts kann Dir verglichen werden. Soll ich sie verkünden und aussprechen? Sie sind zu zahlreich zum Erzählen.

7. Verlangtest Du Opfer und Gaben, dann würde ich mir Feiste auswählen, begehrtest Du Brand- und Schuldopfer,

8. Dann spräche ich: „sieh da, ich habe gebracht nach der Rolle des geschriebenen Buches“ (Selah?)

9. Deinen Willen zu thun, mein Gott, verlangst Du, dass Deine Lehre in meinem Innern sei.

10. Ich habe Heilsbotschaft in grosser Versammlung froh verkündet, sieh da, meine Lippen hab' ich nicht verschlossen, Herr, Du weisst es.

11. Deine Gerechtigkeit habe ich nicht verhüllt in meinem Herzen, Deine Treue und Deine Heilsrettung habe ich ausgesprochen, habe Deine Gnade und Deine Wahrheit einer grossen Versammlung nicht verhehlt.

II.

12. So sollst Du, Herr, Dein Erbarmen mir nicht verschliessen, Deine Gnade und Treue mögen mich stets bewahren!

13. Denn Leiden ohne Zahl haben mich umdrängt, erreicht haben mich Drangsale, nicht zu ertragen, zahlreicher denn meines Hauptes Haar sind sie, und mein Muth hat mich verlassen.

- | | |
|--|---|
| יד רצה יהוה להצילני יהוה
לעורתי חושה :
טו ובשו ויחפרו ויחד
מִבְּקִשֵׁי נַפְשִׁי
לַסְּפֹתָהּ יִסְגּוּ אַחֲזֹר
וַיִּפְלְמוּ
חַפְצֵי רַעְתִּי :
טז יִשְׂמוּ עַל־עַקֵּב
בְּשֵׁתָם הָאֲמָרִים
לִי הָאֵח הָאֵח :
יז יִשְׂשׂוּ וַיִּשְׂמְחוּ בְּךָ כָּל־
מִבְּקִשֵׁיךָ יֵאָמְרוּ תָמִיד
וַיְגַדְּלוּ
יְהוָה אֱהָבֵי תְּשׁוּעָתֶךָ :
יח וַאֲנִי עָנִי וְאֶבְיֹן
אֲדֹנָי יִחְשַׁבְּלֵנִי
עֲזָרְתִּי וּמִפְּלֹטֵי
אֶתֶּהּ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי
תֵּאָחֵר : | 14. Geneige, Gott, mich zu retten,
Herr, eile zu meiner Hilfe.
15. Verschämt sein und erblassen
mögen allsamt, so nach meiner
Seele trachten, sie zu vertilgen!
Mögen zurückweichen und er-
röthen, die mein Unglück
wünschen.
16. Mögen sie beschämt sein ob ihrer
Schadenfreude, die von mir
sprechen: „Triumph, Triumph!“
17. Freuen mögen sich und froh-
locken in Dir, die Dich suchen,
mögen Freunde Deiner Hilfe
sprechen: „Gross zeige sich der
Herr!“
18. Ich aber bin gebeugt und lei-
dend; Herr, eile zu meiner
Hilfe! Mein Beistand und Zu-
flucht bist Du, mein Gott,
zögere nicht! |
|--|---|

I.

V. 2. *קוה קויתי* der Infinitiv zur Emphase: der Sänger hat in Leiden die Hoffnung nicht aufgegeben, und sie hat ihn nicht getäuscht. Die folgenden Verse sprechen von Thatsachen. — V. 3. *מבור שאין*, das Wort *שאין* bedeutet nur geräuchvolles Toben, was hier nicht passt. Wahrscheinlich *leg. שואה* — *שואה* (o. S. 276). — *היון* nur hier und 69, 3, etymologisch unerklärlich, dem Sinne nach wohl Schlamm, synonym mit *טיט*, beides metaphorisch gebraucht für „Gefahren“, wie 69, 15—16. — V. 4. *שיר חרש* setzt voraus, dass der Psalmist schon früher Lobpsalmen gedichtet hat; er war demnach ein fruchtbarer Dichter. — *יראו רבים*, „Grosse, Vornehme“ (o. S. 162). — V. 5 muss hinzugedacht werden: *ויאמרו*. — Wenn *רהבים* buchstäblich genommen werden soll, dann würde es die „Stürmenden“ bedeuten und müsste eigentlich *הקבים* lauten. Allein richtig ist wohl *הבלים*, LXX *ματαιότατοι*, das wäre synonym mit *שמי כוב*, d. h. elliptisch: *שמים מה אל כוב*, Götzendiener (o. S. 41). — V. 6. Dieser lange Vers muss in drei Theile zerlegt werden:

- a. רבות עשית אתה ה' אלהי
 b. נפלאותיך ומחשבתך אלינו אין טרף אליך
 c. אנידה ואדברה עצמו מספר.

In a. אתה ist wohl verschrieben für טהה, da die Emphase hier keinen Platz hat (vgl. Monatschr. 1880, S. 491 fg.).
 b. נפלאותיך ist Accus. respectivus: „In Bezug auf Dein Wunder“. אלינו ist zweifelhaft, fehlt in LXX. Wenn richtig, so sind die ה' יראי ה' eingeschlossen (vgl. Ps. 31, 20). — טרף, „gleichstellen, vergleichen“; Parallele Ps. 71, 19 אשר אינים אונים — V. 7. Der Zwischensatz אשר אינים אונים so leicht verständlich er auch auf den ersten Blick ist, giebt für den Zusammenhang keinen Sinn. „Ohren geböhrt“ — inwiefern soll dieses die Opfer entbehrlich machen? כרה wird aber auch nie von Ohren gebraucht, man sagt נטע און (Ps. 94, 9). Hier liegt eine arge Textschädigung vor. Um diese zu beseitigen, muss man die Parallele Ps. 51, 18 heranziehen ואתנה ובח תחפץ ואתנה, was LXX richtig hypothetisch wiedergeben: εἰ ἐθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν, also hier wie öfter zu lesen חפץ לו statt לא. So auch hier hypothetisch ואתנה ובח תחפץ לו statt לא, und ebenso b. עולה והטאה לו שאלת. Darauf folgt richtig der Nachsatz, eingeleitet durch או אמרתי. Folglich gehört symmetrisch nothwendig אז zum Nachsatz. Dieses steckt im Worte און-נים. Die Silbe נים muss also davon getrennt werden, sie ist defect, zu ergänzen שמינים, „fette Thiere“, wie I. Sam. 15, 9 והשמינים leg. So bleibt nur noch dunkel כרית, dafür צאן... ברורות. „hätte ich mir ausgewählt“. Vgl. ברורות. Neh. 5, 18. Das Ganze: ואתנה ובח תחפץ לו שאלת או שמינים ברותי. Darauf folgt ein zweiter hypothetischer Satz שאלת (לו) שאלת mit dem Nachsatze V. 8 או אמרתי. Das Folgende במגלת הנה באתי במגלת הנה ist leichter zu emendiren. Das Schluss-ה von הנה hat das Anfangs-ה von באתי verdrängt, also הנה הבאתי, „ich hätte Brand- und Sündopfer gebracht“; במגלת statt במגלת und das folgende ספר כתוב, gemäss der niedergeschriebenen

Buchrolle: „von den Opfern“. — עלי ist jedenfalls störend, es ist vielleicht verschrieben für סלה (Wechsel von ע und ס (o. S. 134, 14). — V. 9. בקרבי ותורתך בתוך מעי „ich bin ganz davon erfüllt“, vgl. Ezechiel 3, 3 מעד תמלא את המנלה הוא. Die Emendation בתוך עמי (Krochmal) empfiehlt sich sehr, wenn nur nicht eine Dislocation der Verse dabei nöthig wäre: בשרתי צדק בקהל רב ותורתך בתוך עמי — V. 10. בשרתי „so wie ich in der Vergangenheit Heilsbotschaft verkündet habe (o. S. 297), so werde ich in Zukunft fortfahren“, da er doch V. 4 ein neues Lied versprochen hat.

II.

V. 13. כי אפפו עלי רעות. Hier beginnt das Bruchstück, wie Ps. 70, der nur ein Theil dieses Psalms ist. Denn V. 13 gehört entschieden dazu, folglich auch V. 12. Es fehlt aber daselbst noch etwas. Die Lücke muss eine Bitte enthalten haben, wie etwa אליך קראתי, und V. 12 giebt die Fortsetzung und das folgende כי die Begründung. — השגוני טוהי ist wohl nicht ganz richtig, dafür leg. צרתי (vergl. Ps. 130, 8. — ולא יכלתי לראות müsste vorangehen, dass die Leiden des Psalmisten Augen verdunkelt haben, was aber nicht angegeben ist; daher leg. לשאת (Wechsel von ר und ש). — V. 14. Von hier beginnt die Parallele von Ps. 70,2, wo רצה und noch mehr fehlt (o. S. 83). — V. 15 = 70, 3. — V. 16 = 70, 4, aber hier ישמו richtiger als ישבו dort. — Das folgende על עקב בשתם ist corrumpt, daher unverständlich. Das Schluss-ב von עקב ist in בשתם dittographirt. Davon losgetrennt, bleibt שתם. Nun muss מה hinzugefügt werden: על עקב שמהתם „wegen ihrer Schadenfreude (vgl. Ezechiel 35, 15, wo שמהה auch „Schadenfreude“ bedeutet). Dazu passt לי האח (S. 238). — V. 17 = 70, 5. יגדל לי, und dieses steht für עלי (S. 238). — V. 18 = 70, 6, aber wie dort leg. חושה statt חשב (das י dittographirt und ב statt ה). — Auch לי עורתי ist nicht richtig, sondern wie

Ps. 38, 23 חושה לעורתי, und dieses fehlt in 70. Aber שורי ist hier richtig, fehlt aber in unserem Psalm. Der ganze Vers emendirt lautet daher: חושה (אלהים) שורי ומפלמי: אתה אלהי (ה) אל תאחר.

Psalm 41.

I. Inhalt. Klage eines siechen, zum Dulderkreise gehörenden Sängers über falsche Freunde, die anstatt für seine Genesung zu flehen, ihm heimlich noch mehr Leiden anwünschen.

II. Poetische Form. Parallelismus vollständig vernachlässigt.

III. Abfassungszeit. Exilisch, folgt aus richtiger Würdigung von V. 3.

IV. Text vielfach beschädigt.

- | | |
|---|---|
| <p>א למנצח מומור לְדָוִד :
 ב אֲשֶׁרִי מִשְׁכִּיל אֶל־דֵּל בְּיוֹם
 רָעָה יִמְלֹטְהוּ יְהוָה :
 ג יְהוָה יִשְׁמְרֵהוּ (יַחֲיֵהוּ יִאֲשֶׁרִי)
 בְּאָרֶץ וְאֶל־תִּתְּנֵהוּ בְּנַפְשׁ אִיבֹי :
 ד יְהוָה יִסְעֲדֵנִי עַל־עַרְשׂ דָּוִי כָּל־
 מִשְׁכָּבִי הַפְּכֵת כַּחֲלוּי :
 ה אֲנִי אָמַרְתִּי יְהוָה חַנּוּן רַפְּאֵה
 נַפְשִׁי כִּי־חָטְאתִי לָךְ :
 ו אִיבֵי יֹאמְרוּ רַע לִי מִתֵּי יָמוּת
 וְאֶבֶד שְׁמוֹ :
 ז וְאִסְרָבָּ לְדַאֲוֹת שׂוֹא דִבְרַר
 לְבוֹ יִקְבְּצֵנִי לֹא יֵצֵא לַחַוֵּץ
 דִּבְרַר :</p> | <p>1. Dem Chorführer. Psalm Davids.
 2. Glückselig, wer sich bekümmert um den Niedrigen und Armen. „Am Tage seines Leidens möge ihn der Herr retten,
 3. „Er möge ihn behüten und begnadigen, er werde beglückt im Heimlande, und Er möge ihn nicht hingeben nach seiner Feinde Gier!
 4. „Der Herr möge ihn auf dem Schmerzensbette kräftigen, auf seinem Lager, das Du in seiner Krankheit verwandelt.“
 5. Ich sprach: „Herr, lass mich genesen, heile meine Seele, denn ich rufe Dich an!“
 6. Meine Feinde aber sprachen: „weh' ihm! wann wird er sterben und sein Name untergehen!“
 7. Kommen sie, mich zu besuchen, sprechen sie Falsches, ihr Herz häuft (?) Unheil für mich; gehen sie hinaus, sprechen sie</p> |
|---|---|

ח יחד עלי ותלחשו כל־שנאי עלי
והשבו רעה לי :

ט דבר־בל־על יצונו בו ואשר
שכב לא־יוסף לקום :

י גם־איש שלומי | אשר־בטחתי
בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב :

יא ואתה יהוה חנני נחמי
ואשלמה להם :

יב בואת ידעתי כ־רפצת בי כי
לא־יריע איבי עלי :

יג ואני בתמי תמכת בי ותצוני
לפניך לעולם :

יד ברוך יהוה | אלהי ישראל
מְעוֹלָם ועד העולם אמן | ואמן :

8. Allsamt gegen mich, flüstern alle meine Feinde gegen mich, sinnen Unglück für mich.
9. „Verruchtes ist festgegossen in seinem Innern, und wie er sich hingelegt, möge er nicht wieder aufstehen!“
10. Selbst der Mann meiner Freundschaft, dem ich vertraut, verleumdet mich, vermehrt seine Hinterlist gegen mich.
11. Du aber, Herr, lass mich genesen, richte mich auf und vergilt ihnen.
12. Dadurch werde ich erfahren haben, dass Du Gefallen an mir hast, wenn meine Feinde nicht triumphiren über mich.
13. Ich aber halte an meiner Schlichtheit fest, Du haltest mich vor Dir für immer aufrecht.

*
Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit (und es spreche das ganze Volk) „Amen, Amen“.

V. 2. אשרי משביל אל דל, LXX hat noch den Zusatz: ἐπὶ πτωχόν καὶ πένητα, d. h. אל דל ואביון wie Ps. 72, 13, 82, 4, Sam. I, 2, 8. Diese Begriffe sind aber synonym mit עני und עניו, d. h. mit den Gliedern des Dulderkreises (o. S. 24 fg.). משביל mit על oder אל, auch mit ב und dem Accusativ bedeutet: auf „Jemanden oder Etwas verständig achten, sich darum kümmern“. Der Sinn ist also: glückselig, wer sich um einen Dulder kümmert. Darin liegt die Kehrseite: wer sich nicht um einen solchen kümmert, ja ihn noch verwünscht, verdient Unglück. Nur so ist der Gedankengang fasslich, den die Ausleger verkannt haben. Der Dulder verdient Mitleid, um so mehr, wenn er krank darniederliegt. Nun schildert sich der Psalmist als siech (V. 5), und doch verwünschen ihn seine Feinde oder falschen Freunde (V. 6—10). Es handelt sich also um den Sänger selbst; er war דל ואביון, und noch dazu krank. Seine Freunde hätten sich um ihn kümmern, mindestens ihm Genesung wünschen

sollen, aber statt dessen . . . Das ist der einfache Gedanken-
 zusammenhang. Der verschwiegene Gedanke **אוי לענב דל**
אשרי משכיל אל דל ist ironisch ausgedrückt durch **ויקללו**
ויאביו ויקללו ist ironisch ausgedrückt durch **ויקללו**.
 Die Fortsetzung **ביום רעה ימלטו ה'** ist noch in V. 3—4 fort-
 geführt, und zwar dasselbe Subject zu ergänzen **לאמר**, wie
 Ps. 40, 5 und w. u. V. 9 und öfter (o. S. 138). Der sich
 kümmert um den Dulder, wenn er noch dazu krank ist, sollte
 für ihn bitten, dass Gott ihn vom Uebel befreien, ihn genesen
 lassen, **ויחיו** (V. 3.), ihn auf dem Siechbette kräftigen möge,
יסערו על ערש דוי (V. 4); das wäre Pflicht gewesen. Aber das
 Entgegengesetzte thaten seine falschen Freunde. Sie thaten
 es aus der eigenthümlichen Anschauung, dass Krankheit
 eine Strafe für sündhaftes Leben sei (Ps. 107, 17 fg. und
 Hauptthema der Dialoge im Buche Hiob). Sie betrachteten
 den Sänger gerade wegen seiner Krankheit als argen Sünder,
 wie Hiob's Freunde diesen. — V. 3. **ואשר בארץ**, so Keri
 richtiger als Ketib **ואשר בארץ**. Das **בארץ** schlechthin bedeutet, „im
 Heimathlande“ Judäa (o. Ps. 37, 3), d. h. der kranke
 Dulder soll glücklich gemacht werden in der Heimath, soll
 des Glückes theilhaftig werden, welches den Exulanten bei
 der Rückkehr aus Babylonien verheissen wurde. Nur so
 hat der sonst nichtssagende Vertheil einen Sinn. — **ואל**
תתירו, LXX, Symmachos und Pesch. dafür die dritte Person
μη παραδοι, αὐτο εἰλαώσαι, viel richtiger (Wechsel der Per-
 sonal-Affixe, o. S. 135, 17). — V. 4. **כל משכבו הפכת בחליו**, mit
 allen Auslegungskünsten unerklärlich. *leg.* **על משכבו** (כ ver-
 schrieben statt ע, o. S. 134, 14). Hier ist also **על משכבו** gleich
על ערש דוי, und zu **הפכת בחליו** ist das Relativum **אשר** zu er-
 gänzen. — V. 5. **רפאה נפשי כי הטאתי** ist eine seltsame Moti-
 virung der Bitte, *leg.* **כי קראתי לך** (Wechsel von ק und ה,
 o. S. 126, 6). Also während der Sänger um Heilung fleht,
 sprechen seine Feinde: **רע לי**, vielleicht *leg.* **לוי**, „wehe ihm!“—
 V. 7 ist durch seine Incongruenz auffallend. Vorher und
 nachher ist immer von Feinden im Plural die Rede, wie

passt nun hier der Singular? Die künstliche Auslegung kann nicht befriedigen. Pesch. hat aber dafür den Plural אמתי דאחין הווי למחוני דגלותא ממללין הווי ובלבהון חשלין הווי בישתא, נפקין הווי לשוקא וממללין. Die Uebersetzung könnte zwar der Congruenz zu Liebe gemacht sein. Allein LXX verbindet יחד in V. 8 mit V. 7: ἐλάλει ἐπὶ τὸ αὐτό. Gehört nicht blos יחד, sondern auch das damit verbundene עלי zu V. 7, so ergibt sich daraus, dass hier die Verba im Plural stehen müssen. Man kann doch unmöglich sagen יצא לחוץ ידבר יחד עלי, sondern man muss nothwendigerweise sagen: ידברו יחד עלי, folglich auch יצאו, und ebenso ידברו und באו. Diese Verbindung von יחד עלי mit V. 7 giebt eine correctere Construction und erklärt die Häufung von .. עלי .. עלי in V. 8. — V. 7—8 würden also lauten müssen:

7. ואם באי לראות שוא ידברו

לבם יקבץ און לו (לי)

יצאו לחוץ ידברו יחד עלי

8. יתלחשו כל שנאי עלי

יחשבו רעה לי

In V. 7 ist אמין gleich עמל, Unheil, ihr Herz sinnt Unheil, לי selbstverständlich statt לו. — V. 9. דבר בליעל יצוק בו, von Hengstenberg und Delitzsch richtig erklärt: יצוק, „festgegossen, fest“ (öfter in Hiob in diesem Sinne); folglich kann דבר בליעל nur moralische Verworfenheit bedeuten. Es ist die boshafte Unterredung der Feinde gegen den Psalmisten. אמרו muss ergänzt werden. — b. ואשר שכב, ist unerklärlich in der masoretischen Form, leg. באשר, das ב zu ו erweicht (o. S. 122): „Da wo er liegt, auf dem Siechbette“. — V. 10b. אוכל לחמי, die Symmetrie erfordert, dass diese zwei Wörter als Prädicat gelten müssen, ebenso wie הנדיל עלי, folglich kann es nur einen figürlichen Sinn haben, „verleumden, anklagen“ (o. S. 194). — הנדיל עלי ist dunkel; עקב scheint hier die Bedeutung

„Hinterhalt, Hinterlist“ zu haben, wie Josua 8, 13 ואת עקבו ואת gleich מארב ומארב, und zwar das ו vom folgenden ואתה hinzugezogen עקבו הגדיל, wie הרבה. — V. 11. הנני vielfach leg. תני, wie öfter in Ps. 119. — ושלמה ist schwierig, es könnte allenfalls absolut auch „Gutes erweisen“ bedeuten, aber es wäre doch ohne טוב zweideutig. Daher wohl leg. ושלמה Imperativ. — V. 12. ירע איבי, da stets von mehreren Feinden die Rede ist, so muss es congruent gemacht werden ירעו איבי. — V. 13. המכת בי ist unverständlich. Denn im transitiven Sinne regiert המך den Accusativ, mit כ dagegen bedeutet es, sich an Jemanden „festhalten“, was hier von Gott nicht gesagt werden kann. Daher leg. תמקתי, erste Person verbunden mit בתמי, „ich halte fest an meiner Harmlosigkeit, wie Hiob 2, 3. 9: החזק בתמתי, vergl. das. 27, 6. Das darauffolgende בי leg. כי und zwar verbunden mit dem Verbum כי הציבני (das ו in הציבני dittographirt von ׳ in בי). — V. 14. Ueber die Doxologie oben S. 92.

Zweites Buch.

Psalm 42—43.

I. Inhalt. Die Zusammengehörigkeit dieser zwei Psalmen ist so auffallend, dass sie den Alten nicht entgangen ist. Eusebius bemerkt zu Ps. 43, aus der Gleichheit des Styles und des Gedankenganges sei es klar, dass er einen Theil von Ps. 42 bilde; ὅτι μέρος ἔοικεν εἶναι τοῦ πρὸ αὐτοῦ, δεδῆλωται ἔκ τε τῶν ὁμοίων ἐν ἀμφοτέροις λόγων καὶ ἐκ τῆς ἑμπεροῦς διανοίας. Beide zusammen bilden ein Klagelied über die Verbannung des Psalmisten fern vom Heiligthum,

nach welchem er sich mit verzehrender Gluth sehnt, und in dessen Erinnerung er schwelgt. Aehnlich Ps. 84.

II. Poetische Form. Eine der schönsten und ergreifendsten Psalmendichtungen. Symmetrische Strophenabtheilung mit einem Kehrvers und mit fast gleicher Verszahl in jeder Strophe. Dazu noch elegant durchgeführter Parallelismus und gehobene schmelzende Sprache.

III. Abfassungszeit. Der Psalmist klagte in der Verbannung, aber nicht in Babylonien (wie Ps. 137), sondern am Fusse des Hermon-Gebirges, wo die Wasserfälle, die Quellen des Jordan, rauschen. Folglich kann der Psalm nicht im babylonischen Exile gedichtet sein, wohin ihn mehrere neuere Ausleger und auch Mose Gikatilla (11. Jahrh.) verlegen. Er klagt auch nicht über Entweihung des Tempels; so gehört er auch nicht der Zeit des Religionszwanges unter Antiochos Epiphanes an. Vielmehr weist die Voraussetzung vom Vorhandensein des Tempels und Zions und den Urim und Thummim (43, 3) auf die vorexilische Zeit. Die Feinde, über deren Verfolgung er klagt, sind nicht äussere Feinde, sondern eigene Volksgenossen (42, 11; 43, 1). Diese höhnten den Psalmisten, dass der Gott, dem er völlig ergeben ist, sich ohnmächtig zeige. Er erinnert sich, dass er nicht lange vorher im Kreise der Sänger zum Tempel Wallfahrten gemacht hat. Der Psalm ist demnach vorexilisch, und zwar unter einem König gedichtet, unter welchem die Diener des National-Cultus verfolgt wurden und in die Verbannung gehen mussten. Der Psalmist war nicht ein Priester, sondern ein Levite, der mit der Harfe Loblieder im Tempel zu singen pflegte (43, 4) und in der Gegenwart daran verhindert ist. Der Psalm kann daher nur zur Zeit des Königs Manasse entstanden sein, als die Reaction gegen die von Hiskija eingeführte Ordnung die Anhänger derselben verfolgte (o. S. 30 fg.).

IV. Text hin und wieder incorrect.

Psalm 42.

- א לִמְנַצֵּחַ מִשְׁכִּיל לְכַנֵּי־קָרָח :
- ב כְּאֵיל תְּשׁוּג עַל־אֲפִיק־רַיִם בֵּן
נַפְשִׁי תְשׁוּג אֵלַיךְ אֱלֹהִים :
- ג צָמְאָה נַפְשִׁי | לְאֱלֹהִים לֹאֵל חַי
מִתְּנִי אָבוּא וְאֶרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים :
- ד הִתְהַלֵּל־לִי דַמְעָתִי לֶחֶם יוֹמָם
וְלַיְלָה בְּאָמַר אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אֵיךְ
אֱלֹהֶיךָ :
- ה אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיךָ | וְאִשְׁפָּכָה עָלַי |
נַפְשִׁי כִּי אֶעֱבֹר | בְּסֶדֶךְ אֲנָדָם
עַד בֵּית אֱלֹהִים בְּקוֹל־רִנָּה
וְתוֹרָה הַמּוֹן חוֹנֵן :
- ו מִהֲרַתְּשׁוּחֵי | נַפְשִׁי וְתַהַמִּי
עָלַי הוֹחֵלִי לְאֱלֹהִים כִּי־עוֹד
אוֹדְנִי יְשׁוּעוֹת פְּנִי :
- ז אֱלֹהֵי עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתַּחֲוֶה עַל־
בֵּן אֲבוֹתֶיךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחַרְמוֹנִים
מִהַר מִצְרַיִם :
- ח תַּחֲוִם־אֶל־תַּחֲוִם קוֹרָא לְקוֹל
צְנוּרֶיךָ כָּל־מִשְׁבְּרֶיךָ וְנִלְוֶה עָלַי
עֲבָרֵי :
- ט יוֹמָם | יִצְוֶה יְהוָה | חֲסִדֵּי
וּבְלַיְלָה שִׁירָה עַמִּי תִפְלֶה לֹאֵל
חַי :
- י אִמְרָה | לֹאֵל סִלְעֵי לְמָה
שָׁכַחְתִּי לְמַה־קָרָר אֵלַךְ בְּלַחֲץ
אֵיבִיב :
- יא בְּרִצָּח | בְּעֲצָמוֹתַי חֲרַפְנֵי צוּרֶיךָ
בְּאָמַרְם אֵלַי כָּל־הַיּוֹם אֵיךְ
אֱלֹהֶיךָ :
1. Dem kunstverständigen Chorführer, den
Schönen Korahs.
2. Wie das Reh lechzt nach
Wasserbächen, so lechzt meine
Seele nach Dir, Gott!
3. Es dürstet meine Seele nach
Gott, dem lebendigen Gott:
wann werde ich kommen und
erscheinen können vor Gott?
4. Die Thräne ist mir zur Speise
geworden Tag und Nacht, wenn
sie zu mir alle Tage sprechen:
„Wo ist Dein Gott?“
5. Gedenke ich dess, so ergießt
sich in mir meine Seele, wie
ich im Kreise der Sänger zu
Gottes Tempel zog, mit des
Jubels und Dankes Stimme der
festfeiernden Menge.
6. Was bist Du niedergebeugt,
meine Seele, so unruhig in
mir? Harre auf Gott, denn
noch werde ich Ihm danken
für die Gunstwendung meines
Gottes.
7. Mein Gott! ^{*} Niedergebeugt ist
meine Seele in mir, darum
denke ich Dein aus dem Jordan-
lande und vom Hermon, dem
Festwallberg.
8. Fluth ruft der Fluth zu bei dem
Geräusch Deiner Wasserfälle.
Alle Deine Brandungen und
Wogen fahren über mich hin.
9. Tags (rufe ich): möge der Herr
seine Gnade entbieten, und
Nachts ist bei mir die Klage,
ein Gebet zum lebendigen Gott!
10. Ich spreche zum Gott meines
Felsens: „Warum hast Du mich
vergessen, warum soll ich düster
einhergehen bei des Frevlers
Druck?“
11. Wie Moder in meinem Gebein,
so die Lästerung der Hühner,
wie sie alle Tage zu mir
sprechen: „Wo ist Dein Gott?“

יב מה־תשתוּחִי | נַפְשִׁי וּמַה־
 תִּהְיֶי עָלַי הוֹחֲלִי לְאֱלֹהִים כִּי־
 עוֹד אֶרְדְּנִי יְשׁוּעַת פְּנֵי וְאֱלֹהֵי : 12. Was bist du niedergebeugt, meine Seele, so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn noch werde ich Ihm danken für die Gunstwendung meines Gottes.

V. 1. Ueber die Aufschrift S. 88. — V. 2. עַרְנִי, nur hier und in Joel. — V. 3. לְאֱלֹהִים לֹאֵל הִי. Der lebendige Gott ist den Götzen gegenübergestellt, welche todt sind (Ps. 106, 28; 115, 4 fg., vgl. Jeremia 10, 10). — אֶרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים, Euphemismus statt אֶרְאֶה transitiv, gewissermaassen ein Keri perpetuum. — V. 4. בְּאָמְרָם leg. בְּאֵמַר אֵלַי, wie V. 11. Die Gegner sprachen zu ihm: „Wo ist dein Gott, dem du so fest anhängst?“ nicht in der Verbannung, sondern noch in der Heimath. — V. 5. אֱלֹהֵי bezieht sich auf das Folgende, auf die freudigen Wallfahrten in vergangener Zeit. — אֲשַׁפְּכָה, alle Verba des inneren Affects sind in der Regel mit עַל verbunden, statt mit ב, so auch הִשְׁתַּחֲוֶה וְהִמָּה, weiter unten. — כִּי אֲנֻכַר בְּסֶךְ אֲרָדְם עַד בֵּית אֱלֹהִים. Der Eingang כִּי אֲנֻכַר im Futurum steht öfter statt כְּעֹבְרִי, Infinitiv mit כִּי, so כִּי אֲדַבֵּר = כְּדַבְּרִי. Das folgende בְּסֶךְ אֲרָדְם ist unerklärlich trotz aller Auslegungskünste. סֶךְ „Menge“, ist Hapaxleg. und bedeutet im Aramäischen auch nicht „Menschenmenge“, sondern „Summe“. אֲרָדְם ist der Form nach ein Unwort. Statt בְּסֶךְ leg. בְּסֶדֶר (Wechsel von ד und ר, o. S. 129, 1.). Der „vertraute, zusammengehörige Kreis“ heisst סֶדֶר מִשְׁחָקִים: סֶדֶר בְּחֹרִים und סֶדֶר יִשְׂרָאֵל. Demnach muss in dem jedenfalls corrumpirten אֲרָדְם das zweite Glied des Status constructus stecken, es muss ein Substantivum sein. Am nächsten drängt sich מִשְׁחָקִים auf (Wechsel von א und מ, öfter oben S. 150, רֶר ist in רֶדֶר corrumpirt und שֶׁ ausgefallen). Also בְּקִיל רִנָּה וְעַד בֵּית אֱלֹהִים, כִּי אֲנֻכַר בְּסֶדֶר מִשְׁחָקִים וְחִזְרוּהָ. Nicht nur dies stimmt, sondern auch der Schluss חֻגְגִים; LXX und Symmachos Plural: ἑορταζάντων = חֻגְגִים, das מ ist absorbirt vom folgenden בָּה. Diese „Menge“ der

„Wallfahrer“ ist Apposition zu **סוד משררים**. Es ist eine Rückerinnerung an die Festzüge nach Jerusalem in der Hiskijanischen Zeit. — V. 6. Der Kehrsvers, der dreimal vorkommt, muss selbstverständlich durchweg gleichlauten, und die Variante muss eliminirt werden. Nun steht zweimal **ישועת פני ואלהי** und einmal **ישועת פניו**. Um dieses richtig zu emendiren, muss man erwägen, dass das Verbum **הודה** einen doppelten Accusativ regiert, der Person wie **יודך** und der Sache **סודו**, eigentlich: Jemandem dankend bekennen in Bezug auf eine Sache. Hier also **אודני ישועת** kann nur bedeuten „Gott danken für die Hilfe“. **פני** bedeutet „das freundliche Angesicht, das Wohlwollen“. Folglich muss alle dreimal gelesen werden **ישועת פני אלהי** (statt **פני**; das **ו** bei **ואלהי** dittographirt von **י** und das erstemal ist **אלהי** ausgefallen). — V. 7. **וחרמונים מחר מצער**, zwei oder mehrere „Hermon-Berge“ giebt es nicht, obwohl Hieronymus von einem kleinen Hermon fabelt. Richtig Pesch. **מן הרמון**. (Offenbar ist **ים** dittographirt vom folgenden **מ** in **מהר**). Die Localität, wo der Psalmist sich befand, ist getreu gezeichnet, auf dem Punkte, wo der Jordan entspringt, wo Katarakten rauschen, am südlichen Abhang des Hermon. Aber **הר מצער**, „der kleine Berg“, ist verdächtig. Wo soll dieser liegen? Der Hermon war von Alters her ein Cultusberg. Dort in der Ebene wurde der Götze **בעל גר** verehrt, und die Stätte hiess davon **בעל הרמון** oder **בעל גר** und **ועד בעל גר בבקעת הלבנון תחת הר הרמון** (Josua 11, 17 und Chronik I., 5, 23 **עד בעל הרמון** (auch Hoheslied 8, 11 **כרם leg. הרמון**). Später in der griechischen Zeit wurde der Platz dem Pan geweiht, hiess **Πανίον** und die Stadt **Πανέας**, **פמייס** (davon jetzt Banias). Es konnte also nicht fehlen, dass der Hermon ein Ort festlicher Zusammenkunft war. Ein solcher Berg heisst im Hebräischen **הר מועד** (Jesaia 14, 13). Liest man statt **מהר מצער** mit Buchstabenverwechslung **מהר מועד**, so ist dieser Versthil nichts weiter,

als Apposition zu הרמון. — V. 8. תהום אל תהום קורא, diese Schilderung passt vorzüglich auf die Localität, am Ursprung einer Jordan-Quelle, am Fusse des Hermon, wo eine Wassermenge aus dem Berg hervorsprudelt und rauscht, als wenn ein Wasserfall dem anderen zuriefe. Denn תהום bedeutet neben „Meer“ und „Meeresgrund“ auch „Wasserfluth“: לקול צנוריד (Spr. 3, 20, auch Ps. 78, 15). — wenn die Lesart sicher ist — denn bei der Parallele Samuel II., 5, 8 ויגש בצנור ist sie unsicher — so kann es nur „Rinne, Kanal“ bedeuten, wie Targum hat, מרובא — und nicht Katarakt nach LXX. In der Mischnah bedeutet צנור nur Rinne. Das Participium תהום קורא ist zu beachten, nämlich die Gleichzeitigkeit bezeichnend: „während eine Wasser- rinne der anderen zuruft“. — כל משבריד וגליך, Parallele Jona 2, 4, ist Bild. für Leiden. — V. 9 ist nicht recht verständlich. Offenbar sind וימם a. und בלילה b. parallel gesetzt, und zwar muss zu וימם etwas ergänzt werden, was in b. enthalten ist, etwa אקרא, wie Ps. 22, 3. In b. müssen תפלה und שירה synonym sein; leg. שיקה „Klage“. — Statt לאל תי leg. לאל תי, wie V. 3. — V. 10. למה שכחתי viel- leicht leg. wie 43, 2 למה ונחתי; aber jedenfalls statt אך leg. אתהלך wie dort. — V. 11. ברצה בעצמותי ist unverständ- lich; leg. כרקב wie Spr. 12, 4; 14, 30 (Wechsel von צ und ק und ח und ב, o. S. 127, 8.; 131, 3i.). Also hier כרקב בעצמותי; aber dazu passt nicht das Verbum צררי leg. חרפתי (Wechsel von ח und נ).

Psalm 43.

א שפִּמְנֵי אֱלֹהִים | וְרִיבָה רִיבֵי
 מְנֵי לֹא יַחְסִיד מֵאִישׁ מִרְמָה
 וְעֹלָה תִפְלֹטֵנִי :
 ב כִּי־אַתָּה | אֱלֹהֵי מַעוֹי לְמָה
 וְנִחַתְנִי לְמַה־קָּדַר אֶת־הַלֵּךְ בְּלַחַץ
 אֵיבִב :

- * * *
1. Vertheidige mich, o Gott, und führe meine Streitsache gegen ein liebloses Volk, von Männern des Truges und Unrechts rette mich!
 2. Denn Du bist Gott meiner Feste, warum hast Du mich verlassen, warum soll ich düster einhergehen bei des Feindes Druck?

- ג שלח אורך ואמתך תמה נחוני
 כיאתי אל-הר-קדשך ואל-
 משבנותיך :
- ד ואבואה אל-מזבח אלהים אל-
 אל שמחת גילי ואודך בכבוד
 אלהים אלהי :
- ה מה-תשתחוהי | נפשי ומה
 תהמי עלי הוחילי לאלהים כי-
 עוד אודנו ישועת פני ואלהי :
3. Sende Dein Licht und Deine
 Wahrheit, sie werden mich
 führen, werden mich bringen zu
 Deinem heiligen Berge und zu
 Deiner Stätte.
4. Dass ich komme zu Gottes Altar,
 zum Allmächtigen, der Freude
 meines Herzens, und Dir danken
 mit der Cithar, Gott, lebendiger
 Gott!
5. Was bist du niedergebeugt, meine
 Seele, und so unruhig in mir?
 Harre auf Gott, denn noch werde
 ich ihm danken für die Gunst-
 wendung meines Gottes.

V. 1. ריבי ריבה מנוי לא חסד, ein Einzelner kann nicht
 mit einem auswärtigen feindlichen Volke einen Streit
 haben, wohl aber mit einer Gesammtheit im Inneren,
 welche ihm wegen seiner Ueberzeugung feindlich gesinnt ist.
 Dieses חסד wird weiter erklärt als איש מרמה ועולה, d. h.
 so viel wie אנשי מרמה (o. S. 166). Der Psalmist klagt also
 über innere Feinde, solche haben ihm täglich höhnisch zu-
 gerufen: איה אלהיך. — Die Verbindung אורים ותומים sind אורך ואמתך, d. h. sende Deine
 Offenbarung durch priesterlichen Mund, diese sollen ver-
 kündigen, dass bessere Zeiten eintreten, und dass es dem
 Psalmisten vergönnt sein wird, den Tempel wiederzusehen,
 nicht um da zu opfern, sondern mit der Harfe zu spielen
 — er war Levite. — V. 4. שמחת גילי, Pleonasmus, leg.
 לבי. — אלהים אל חי ist auffallend; leg. אל, wie oben
 Ps. 42, 3 (Wechsel von ה und ח, o. S. 126, 6c.).

Psalm 44.

I. Inhalt. Klage im Namen der Gesammtheit über
 Unglück und Verlassenheit mit Erinnerung an die früheren
 Tage gnadenreicher Führung und Gebet um Erhörung.

II. Poetische Form. Elegant durchgeführter Parallelismus.

III. Abfassungszeit. Unzweifelhaft makkabäisch, d. h. aus der Zeit der herbsten Verfolgung durch Antiochos Epiphanes. Dafür spricht, dass nicht blos von Leiden erzählt wird, sondern auch von Lästerung seitens des Feindes gegen Gott, von dem Abscheu des ganzen Volkes gegen den götzendienersichen Cultus und endlich von Märtyrern, die deswegen umgekommen sind. Bezeugt ist, dass der fürstliche Hohepriester Johannes Hyrkanos (I.) die Verwendung dieses Psalmes in der Tempelliturgie beseitigt hat (Graetz, Geschichte der Juden, III. 3, S. 120). Er muss also bis dahin täglich Bestandtheil derselben gewesen sein, und doch wohl nur aus dem Grunde, weil die Gemeinde seit der Zeit des Kampfes und der Leiden während der Antiochensischen Verfolgung daran gewöhnt war. Der Verfasser gehörte wohl zur Partei der Chasidäer, welche auf Waffengewalt nicht rechneten (V. 7).

IV. Text nur hin und wieder leicht beschädigt.

- | | |
|--|--|
| <p>א לְמַנְצֵחַ לְבְנֵי־קָרַח מִשְׁבִּיל :
 ב אֱלֹהִים בְּאָזְנֵינוּ שָׁמְעֵנוּ אֲבוֹתֵינוּ
 סִפְרוּ־לָנוּ פֶּעַל פְּעֻלַּת בְּיָמֵיהֶם
 בְּיָמֵי קָדָם :
 ג אַתָּה יְיָ גֹיִם הִרְשַׁתָּ וְתַמְעֵם
 תִּרְעֵ לְאֲמִוִּם וְתִשְׁלַחֵם :
 ד כִּי לֹא בְחַרְבָּם יִרְשׁוּ־אֶרֶץ
 וּרְוָעַם לֹא־הוֹשִׁיעָה לָמוֹ כִּי־
 יְמִינָהּ וּרְוָעָהּ וְאֹרֶךְ פָּנָיֶךָ כִּי־
 רַעֲיָתָם :
 ה אַתְּ־הוּא מַלְכֵי אֱלֹהִים צִוָּה
 יְשׁוּעוֹת יַעֲקֹב :</p> | <p>1. Dem kunstverständigen Chorführer, den Söhnen Korahs.
 2. Gott, mit unseren Ohren haben wir's vernommen, unsere Väter haben es uns erzählt, was Du gethan in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit.
 3. Mit Deiner Hand hast Du Völkerschaften vertrieben und entwurzelt, geschädigt Stämme und sie verbannt.
 4. Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie das Land erobert, ihr Arm hat ihnen nicht beigestanden, sondern Deine Rechte, Dein Arm und Dein lichter Blick; denn Du warst ihnen geneigt.
 5. Du bist ja mein König, Gott, so entbiete Jakobs Hilfe!</p> |
|--|--|

- ו בך צָרֵינוּ נִנְחַם בְּשִׁמְךָ נָבוֹם
קָמִינוּ :
- ז כִּי לֹא בִקְשָׁתִי אָבָטָה וְחַרְבִּי
לֹא תוֹשִׁיעֵנִי :
- ח כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִצָּרֵינוּ וּמִשְׁנֵאֵינוּ
הִבִּישׁוֹת :
- ט בְּאַלְהוּיִם הִלְלָנוּ כָּל־הַיּוֹם
וְשִׁמְךָ | לְעוֹלָם נִזְדָּה סֵלָה :
- י אֲדַוְנַחֲתָ וְתִכְלִימָנוּ וְלֹא־תִצָּא
בְּצַבְאוֹתֵינוּ :
- יא תִשִּׁיבֵנו אַחֲרֵי מִצָּרֵינוּ וּמִשְׁנֵאֵינוּ
שָׁסוּ לָמוֹ :
- יב תִּתְּנֵנוּ כְּצֹאן מֵאֵבֶל וּבְגוּיִם
וְרֵיתָנוּ :
- יג תִּמְכַּר־עַמְּךָ בְּלֹא־הוֹן וְלֹא־
רַבִּית בְּמַחֲרֵיהֶם :
- יד תִּשְׁיַמְנוּ הַרְפָּה לְשִׁכְנֵינוּ לְעַג
וְקָלָם לְסִבִּיבוֹתֵינוּ :
- טו תִּשְׁיַמְנוּ מִשָּׁל בְּגוּיִם מְזוּר־
רֹאשׁ בְּלֵאמִים :
- טז כָּל־הַיּוֹם בְּלִמְתִּי נָנְדִי וּבִשְׁת
פָּנַי כִּסְתָנוּ :
- יז מִקוֹל מַחֲרָף וּמִגִּדָף מִפְּנֵי אוֹיֵב
וּמִתְנַקֵּם :
- יח כָּל־זֹאת בָּאתָנוּ וְלֹא שָׁכַחְנוּךָ
וְלֹא־שָׁקַרְנוּ בְּכִרְיֹתֶךָ :
- יט לֹא־נִסּוּג אַחֲרֵי לִבֵּנו וְתַט
אֲשַׁרְנוּ מִנִּי אֲרָחֶךָ :
- כ כִּי דְבוֹתָנוּ בְּמִקוֹם תַּיִם וְתִכֶּם
עָלֵינוּ בְּצַלְמוֹת :
6. Mit Dir werden wir unsere Genger bekriegen, mit Deinem Namen unsere Widersacher zertreten.
7. Denn ich vertraue nicht auf meinen Bogen, mein Schwert kann mir nicht helfen.
8. Sondern häldest Du uns gegen unsere Feinde und beschämtest unsere Hasser,
9. Dann würden wir uns Gottes rühmen alle Tage, und Deinen Namen bekennen für immer. (Selah.)
10. Aber jetzt hast Du verlassen und uns beschämt, ziehst nicht aus in unseren Schaaren.
11. Lassest uns vor dem Feinde zurückweichen, und unsere Hasser plündern das Unsrige.
12. Du gabst uns preis wie Schlachtvieh und zerstreutest uns unter Nationen.
13. Verkauftest Dein Volk ohne Gewinn, und erwarbst nichts bei ihrem Kaufpreis.
14. Du machest uns zur Schmach für unsere Nachbarn, zum Spott und zum Hohn für unsere Umgebung.
15. Du machest uns zum Sprichwort unter den Nationen, zum Kopfschütteln unter den Völkernschaften.
16. Alle Tage ist meine Schmach mir gegenwärtig, und Scham bedeckt mein Angesicht.
17. Ob der Stimme des Lästerers und Schmähers, ob des Mundes des Feindes und Rachgierigen.
18. All dies traf uns, und wir vergassen Dein nicht, und verleugnen nicht Dein Bündniss.
19. Nicht weicht unser Herz zurück, und unser Schritt lenkt nicht von Deinem Pfade ab.
20. Obwohl Du uns verstossen in Stätten von Ungethümen, und uns bedeckt mit nächtlichem Grauen.

- | | |
|--|--|
| כא אִם־שָׁכַחְנוּ שֵׁם אֱלֹהֵינוּ וְנִפְרַשׁ
כַּפֵּינוּ לְאֵל זָר׃ | 21. Vergäßen wir unseres Gottes
Namen und breiteten unsere
Hände einem fremden Gott aus, |
| כב הֲלֹא אֱלֹהִים יַחְקְרוּ־אֵת כִּי־
הוּא יֵדַע תַּעֲלָמוֹת לֵב׃ | 22. Wahrlich, Gott würde das erspähen; denn er kennt des
Herzens Heimlichkeiten. |
| כג כִּי עָלִיד הוֹרַגְנוּ כָּל־הַיּוֹם
נַחֲשִׁבְנוּ כַּצֹּאֵן מִבְּחָה׃ | 23. Vielmehr Deinetwegen wurden
wir alle Tage erschlagen, sind
geachtet wie Schlachtvieh. |
| כד עוֹרָה לָמָּה תִישָׁן אֲדֹנָי
הַקְּצֵה אֶל־תּוֹנֵה לְנֶצַח׃ | 24. Erwache, warum schlummerst
Du, unser Herr? wache auf,
und verlass nicht für die Dauer! |
| כה לָמָּה פָּנִיד תִּסְתִּיר תִּשְׁכַּח
עֵינָיו וְלִחְצָנוּ׃ | 25. Warum verhüllst Du Dein Ant-
litz, vergissest unser Leid und
unsere Drangsal? |
| כו כִּי שָׁחָה לְעַפְר נַפְשֵׁנוּ דַּבְּקָה
לָאָרֶץ בְּמִטְנֵנוּ׃ | 26. Denn gebeugt zum Staub ist
unser Wesen, es klebt an dem
Erdboden unser Leib. |
| כז קוּמָה עוֹרָתָה לָנוּ וּפְדֵנוּ לְמַעַן
תִּסְדֹּד׃ | 27. Auf, uns zur Hilfe! Und erlöse
uns um Deiner Gnade Willen! |

V. 3. אתה ירך, Du mit eigener Hand, Accusativus respectivus. — ותטעם, von den Auslegern verkannt und daher ein anderes Object angenommen; *leg.* ותטעם (Wechsel von ט und ס und ט), „ausreissen“. — תרע meist mit ל construiert, daher *leg.* ותשלחם, LXX ἐξέβαλες, d. h. ותשליכם (o. S. 126, 7.). — V. 5. מלכי, Du, Gott, bist König von Israel, und kein Anderer (o. Ps. 5, 3). — V. 6. צרינו ננח, da das Verbum im Hebräischen nur mit den „Hörnern stossen“ bedeutet, so passt es hier nicht. Es ist aber wohl das Aramäische נוח oder גח, das auch „kämpfen“ bedeutet, Daher *leg.* נגח. Auch Daniel 11, 40 ויתננה עמו. — V. 8—9. Der Wechsel der Tempora führt darauf, dass es eine hypothetische Construction ist, also nicht von einem Factum. — V. 10. bildet den Uebergang, אף ונחת, aber unkenntlich wegen אף, *leg.* אף (o. S. 129 1.), LXX haben noch dazu ἄντι, Pesch. אך עתה, das macht die Construction noch prägnanter, ונחת, Parallele 89, 39 ונחת (ועתה) ונחת. — V. 11. שבו לנו, ונחת, Parallele 89, 39 ונחת (ועתה) ונחת. — V. 11. שבו לנו, ונחת, Parallele 89, 39 ונחת (ועתה) ונחת. — V. 12. ובנוים, לנו, „das Unsrige“. — V. 12. ובנוים

gibt die Thatsache an, dass trotz des Besitzes des heiligen Landes viele Judäer in der Fremde angesiedelt waren. Das kann lediglich von der nachexilischen Zeit gesagt sein. — **ולא רבית**, Piel von **רבה** zweifelhaft, *leg.* **הרבית** Hiphil. — V. 17. **מפי מפי** *leg.* (Ps. 8, 3, vgl. o. S. 140). — **נתקם מתנקם** intensiver als **נקם**, „Racheschnauben“, bezieht sich auf Antiochos Epiphanes, wie **מחרף ומנרף**, da er Gott gelästert (I. Makkab. 1, 24; Daniel 7, 25; 8, 11) und aus Rachegefühl ein Blutbad in Judäa angerichtet hat (vgl. Ps. 8, 3). — V. 19. **כי** ist concessiv, „obwohl“. — **דחיתנו** *leg.* **דחיתנו** — und **תנינים** abgekürzt von **תנינים**, Ort von Ungethümen = Wüste. Dieses ist belegt durch I. Makkab. 1, 53; 2, 29. 31: dass viele Fromme in die Wüste flohen: **εἰς τὸν ἄρκατος ἐν τῷ ἐρημῷ**. — V. 23. **כי שחה**, im Sinne **כי אם**, „vielmehr“ (Olshausen).

Psalm 45.

I. Inhalt. Ein Loblied auf einen König. Der erste Theil redet den König an und preist ihn mehr wegen seiner Tugenden, als wegen seiner Siege und Machtfülle. Der zweite Theil redet seine Gemahlin an und redet ihr zu, ihr Vaterhaus zu vergessen und den Glanz zu würdigen, der sie als Königin umgiebt, und dass sie statt ihrer Eltern hochgeehrte Söhne sehen werde.

II. Poetische Form. Obwohl nicht merklich strophisch abgetheilt, zerfällt der Psalm doch in zwei geschiedene Hälften durch die Verschiedenheit der Anrede (V. 11). Parallelismus nicht durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Kann nur in Hiskija's Zeit fallen, d. h. der Psalm ist auf ihn gedichtet; denn auf keinen anderen jüdischen König passt die Schilderung, dass er Gerechtigkeit liebe, Frevel hasse, dass sein Scepter der Unparteilichkeit gelte, und endlich dass Anmuth auf seine

Lippen gegossen, d. h. dass er selbst Dichter sei. Auf einen anderen nicht-judäischen König kann dergleichen gar nicht bezogen werden. Hiskija war aber ein Dichter, ihm gehört ganz gewiss das Genesungslied in Jesaja 38, 10 fg. und wahrscheinlich auch Ps. 101 an (s. das.). Gedichtet scheint der Psalm zu sein bei Gelegenheit, als der König Hiskija eine schöne Frau geehelicht hat, die ihr Vaterhaus nicht vergessen konnte.

IV. Text arg beschädigt, daher vielfach dunkel und missverständlich.

א למנצח על־שִׁשִׁים לבני־קרח
משביל שיר ייִדות :

ב רחש לבי | דִּבֶּר טוב אמר אני
מעשי למלך לשוני עמ | סופר
מְהִיר :

ג יִפְיִיתִי מִבְּנֵי אָדָם הוֹצֵק חַן
בְּשִׁפְתוֹתַיךָ עַל־בֵּן בְּרַבֶּךָ
אֱלֹהִים לְעוֹלָם :

ד חגור חֲרָבְךָ עַל־יְרֵךְ גְּבוּר הוֹרֶךָ
וְהִרְרֶךָ :

ה וְהִרְרֶךָ צֶלַח רֶכֶב עַל־דְּבַר־
אֱמֶת וְעֲנִה־צַדִּיק וְתוֹרֶךָ גּוֹרֵאוֹת
יִמִּינֶךָ :

ו הַצִּיֵּךְ שְׁנוּנִים עַמִּים תַּחְתִּיךָ
יִפְלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ :

ז בַּסֵּאֵף אֱלֹהִים עוֹלָם וְעַד שְׂבַט
מִיֶּשֶׁר שְׂבַט מַלְכוּתֶךָ :

ח אֶהְבֶּת צַדִּיק וְתִשָּׂא רִשְׁעֵי עַל־
בֵּן | מִשְׁחָךְ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שָׂמָן
שִׁשׁוֹן מִחֲבָרֶךָ :

1. Dem kunstverständigen Chorführer zur Susa-Harfe, den Söhnen Korahs. Ein Lieblingslied.
2. Es sprudelt mein Herz ein schönes Wort, ich will mein Gedicht (?) dem König sagen, meine Zunge ist der Griffel eines gewandten Schreibers.
3. Schön, schöner bist du als Menschensöhne, Anmuth ist auf deine Lippen gegossen, darum segnete dich Gott für immer.
4. Gürtle dein Schwert an deine Hüfte, Held, es ist dein Schmuck und deine Zier,
5. Brich auf, throne für das Wort der Wahrheit, der Milde und Gerechtigkeit, dann wird dich deine Rechte Grossthaten lehren.
6. Deine Pfeile gespitzt, werfen Völker unter Dir nieder, alle Feinde des Königs.
7. Dein Thron, ein Gottesthron, ist für immerdar, ein Scepter für die Wahrheit ist das Scepter deines Reiches.
8. Du liebtest Gerechtigkeit und hasstest Schlechtigkeit, darum salbte dich Gott mit Jubel-Oel, und erwählte dich.

- ט מִרְיָאֵהֶלֶת קַצִּיעוֹת כָּל־
בְּגָדֶיךָ מִן־הַכֹּלִי שֵׁן מִנִּי
שִׁמְחוּךָ :
- י בָנוֹת מַלְכִים בִּיקְרוֹתֶיךָ נֶצְבָה
שָׁגַל לִימִינְךָ עֲבַתֶם אֹפִיר :
- יא שְׁמַעֲיֵבֶת וְרֵאֵי וְהִמֵּי אֲנִיךָ
וְשִׁבְחֵי עַמְּךָ וּבֵית אָבִיךָ :
- יב וְיִתְאוּ הַמֶּלֶךְ יִפְדֶּךָ כִּי־הוּא
אֲדִינְךָ וְהִשְׁתַּחֲוֶי־לוֹ :
- יג וּבֵת־צָר | בְּמַנְהָה הָנִיךָ יִחַלּוּ
עֲשִׂירֵי עָם :
- יד כָּל־כְּבוֹדָה בְּתִמְלֶךְ הַנִּימָה
מִמְשַׁבְּצוֹת וְהֵב לְבוֹשָׁה :
- טו לְרַקְמוֹת תּוֹבֵל לְמֶלֶךְ בְּתוֹלוֹת
אֲחֵרֶיהָ רַעוּתֶיהָ מִיְכָאוֹת לָךְ :
- טז תּוֹבֵלָנָה בְּשִׂמְחַת וְגִיל תְּבַאֲנָה
בְּהִיבֵל מֶלֶךְ :
- יז תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יִהְיוּ בָנֶיךָ תִּשְׁתַּמּוּ
לְעָרִים בְּכָל־הָאָרֶץ :
- יח אֲבִירָה שְׁמֶךָ בְּכָל־דָּר וְדָר
עַל־בֶּן עַמִּים יְהוֹדוּךָ לְעָלָם וְעַד :
9. Mit Myrrhe, Aloe und Cassia sind gefüllt deine Gewürzkammern (?), aus dem Palast von Elfenbein erfreuen dich Lieder.
10. Königstöchter kommen dir entgegen, es steht die Gattin zu deiner Rechten mit der Ophir-Krone.
11. Höre, meine Tochter, und sieh, neige dein Ohr, vergiss deine Familie und dein Vaterhaus!
12. Es verlangte der König nach deiner Schönheit, denn er ist dein Herr, so huldige ihm!
13. Huldigen werden dir Tyrus' Töchter mit Geschenken, anflehen werden dich die Reichsten der Völker mit all ihren Schätzen.
14. Die Königstochter mit Perlen, in goldner Einfassung ihr Gewand
15. In Purpurstickereien wird dir entgegengeführt, hinter ihr ihre Gespielinnen werden dir zugeführt.
16. Sie werden geführt in Freude und Jubel, sie treten ein in des Königs Palast.
17. Statt deiner Erzeuger werden deine Söhne sein, du wirst sie als Fürsten im ganzen Lande einsetzen.
18. Deinen Namen will ich besingen für Geschlecht und Geschlecht, darob werden dich Familienverbände loben immerdar.

V. 1. Ueber die häufig vorkommenden Einzelheiten der Aufschrift o. S. 86c; 88; 82. — שִׁיר יִדּוֹת שִׁיר kann keineswegs Liebeslied bedeuten, etwa Epithalamium, da יִדּוֹת nicht von Geschlechtsliebe gebraucht wird, sondern „Freundschaft, Lieblingsschaft“. Ziemlich richtig Aquila ἄσματος φιλίας. — V. 2. רַחַשׁ ist nicht ganz sicher. Hebräisch nur noch מִרְחַשֵׁת, dagegen häufig aramäisch, aber im Sinne von „wimmeln, kriechen“; „hervorsprudeln“ ist nur errathen. — עַל־בֶּן דָּבָר ist auch recht unschicklich — und מַעֲשֵׂי . . . אמר gar

nicht fasslich; schwerlich *πολύματα*, wie sämtliche griechische Versionen haben (*δικαιώματα* corrumpt). Kurz Halbvers a. ist unklar. — V. 3. יפי-יפית zu trennen יפי-יפית. — הן הוצק kann nur bedeuten: eine anmuthige, wohlgesetzte Sprache besitzen, „poetische Beredsamkeit“; der angeredete König muss ein Dichter gewesen sein. — V. 4. על ירך, LXX und andere Versionen mit dem Suffixum *μῆρον* סס = על ירך. Der Halbvers b. scheint zu kurz; zu ergänzen היה הורך והורך. — V. 5. Das Wort והורך fehlt in LXX und Pesch., es ist dittographirt. — צלה unklar; es bedeutet in Kal „fahren, hinüberfahren“ = עבר, was hier gar nicht passt. Vielleicht *leg.* הלץ oder in Niphals *הקלץ* „rüste dich“. — רכב „reiten“ und figürlich „herrschen“; daher LXX *βασίλευε*. וענה צרק, griechische Versionen יצדק. Denn ענות צרק als Status constructus wäre eine unklare Zusammensetzung. ענה ist die Tugend der Geduld, Sanftmuth, welche die Anawim besaßen; auch Zephania 2, 3 כל עני ארץ. . . בקשו ענה. — V. 6. עמים תחתך יפלו mit dem folgenden בלב ungelentk; *leg.* יפילו . . . כל איבי המלך. — V. 7. דרכך דרך ומה דרכך gleich דרכך ומה (so richtig die alten hebräischen Grammatiker). כסא אלהים bedeutet als Genitivus objectivus der von Gott errichtete Thron, wie תעשה הכר ה' (Samuel I., 20, 14). — V. 8. אלהים אלהים ist dittographirt. — שמן ששון ist gesichert durch Jesaia 61, 3; es scheint Salböl bei der Krönung zu bedeuten, wobei Freude und Jubel herrschte (Könige I., 1, 39—40). — מחברך unverständlich, zumal im Singular (nach Masora), was also nicht Superlativ sein kann, *leg.* נִבְחַרְךָ, vgl. Jesaia 49, 7 קדש ישראל ויבחרך „Er hat Dich vorgezogen, auserwählt“. Es kann bedeuten, dass der gefeierte König anderen, vielleicht auch älteren Brüdern für die Regierung vorgezogen wurde. Auf Hiskija bezogen, passt es noch besser; denn Hiskija war nicht Achas' ältester Sohn. Einen Sohn hat Achas dem Moloch geopfert (Köng. II., 16, 3),

gewiss den Erstgeborenen, welcher als das würdigste Menschenopfer galt (das. 3, 27; Micha 6, 7; Ezech. 16, 21, „meine Kinder“, d. h. die Gott Geweihten Erstgeborenen). Einen Sohn hat Achas im Beginn seiner Regierung im Kriege verloren (Chronik II., 28, 7)¹⁾. Nach Achas' Tode kann also die Nachfolge unter den Söhnen von verschiedenen Frauen zweifelhaft gewesen sein. Nur bei Thronstreitigkeiten wurde der Bevorzugte gesalbt (vgl. o. S. 223). Da nun Hiskija als Jüngerer auf den Thron gelangte, so bedeutete das in der Sprache der Psalmen: Gott habe ihm den Vorrang verschafft — da er mit dem Jubelöl gesalbt worden war. — V. 9. בַּנְרִיחַ כֹּל gewiss corrumpt, da der Plural von בַּנְרִיחַ ausschliesslich בַּנְרִיחִים ist. Wohl *leg.* מִבְּנֵינִיחֵיךְ — בית „Kostbarkeiten“. — b. מִנִּי שִׁמְחֵךְ kann hier ebenso wenig Saiten-Instrument sein, wie Präposition. Warum denn gerade Saitenspiel bei der Krönung des Königs und nicht, wie sonst, Hörnerklang und Flötentöne? Vielleicht *leg.* מִנְנִיחֹת „Zitherspiel“. — V. 10. בִּיקְרוּחֶךָ, über die Lesart dieses Wortes waren die Masoreten uneinig (vgl. Norzi מִנַּחַת שֵׁי z. St.). Gewiss *leg.* לִקְרֹאתֶךָ. Die Königstöchter brauchen nicht Haremsfrauen gewesen zu sein, sondern es können auch Prinzessinnen des königlichen Hauses gewesen sein. — שֵׁלִי ist die rechtmässige Königsfrau (Nehemia 2, 6), βασιλισσα (LXX). — בַּכְּתֵר אוֹפִיר wahrscheinlich *leg.* בַּכְּתֵר אוֹפִיר, wie Hohesl. 5, 11 הגִּרִים בַּכְּתֵר אוֹפִיר ist jeden-

¹⁾ Die Zahl 20 für das Alter Achas' bei seinem Regierungsantritt (in Könige) ist jedenfalls falsch; denn dann müsste er seinen Sohn Hiskija im 11ten Jahre gezeugt haben. LXX und Pesch. haben bei dieser Angabe in der Chronik 25 Jahre, was allenfalls möglich ist, die Zeugung im 16ten Jahre. Aber auch die Zehnzahl scheint corrumpt. Aus den Zahlbuchstaben מֵיָה (45) kann בֵּיָה (25) und dann כֵּיָה (20) geworden sein. War Achas beim Regierungsantritt 45 Jahre und regierte er 16. J., so wurde er 60 Jahre alt, und Hiskija wurde in dessen 35sten Jahre geboren. So kann Achas noch ältere Söhne gehabt haben.

falls corrupt; vgl. die Septuaginta-Version z. St.). Dieser Hymnus braucht nicht zur Zeit gedichtet worden zu sein, als die Braut zuerst dem Könige zugeführt wurde, sondern kann auch später gedichtet sein, als sie bereits die Krone trug, aber ihr Vaterhaus noch immer nicht vergessen konnte. Die folgenden Verse bilden eine Anrede an eine Königin und die Auseinandersetzung, die Ehre zu würdigen, die ihr zu Theil geworden. — V. 11. שמעי בת, Pesch. richtiger ברת, d. h. בתי, der Psalmist redet die Königin vertraulich an. — V. 12. ושכחי עמך bedeutet nicht „Volk“, sondern „Familie“ (Monatschr. Jahrg. 1874, S. 1 fg.). — V. 12—13. יהא leg. ויהא, Perfectum hist. nach LXX. — V. 12. כִּי הוּא אֲרִיבִי giebt keine verständliche Motivirung; es scheint eine kleine Lücke im Verse zu sein. — Den Schluss לו והשתחויו ziehen LXX zum folgenden Vers, und zwar im Plural και προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις. Diese Variante ist beachtenswerth; denn Pesch. hat Aehnliches. Sie lässt zwar den Schluss bei V. 12, wiederholt aber das Verbum bei V. 13 בוגרי לה לה וברת צור תסנודי לה. Hält man diese Lesart fest und beachtet den Plural θυγατέρες statt des Singular im hebräischen Text, so erhält V. 13 einen ungezwungenen Sinn und prägnanten Ausdruck, und man wird der Deutelei, welche mit diesem Vers getrieben wurde, mit einemmale los. Der Vers zählt alle die Völkerschaften und Personen auf, welche der Königin huldigen werden, um ihr die Grösse der Ehre voll zu vergegenwärtigen. Noch ist zu beachten, dass LXX abweichend von der masoretischen Accentuation die Vershälfte b. mit פניך יהלו beginnt: τὸ πρόσωπόν σου λιτανεύσουσιν οἱ πλοῦσιοι τοῦ λαοῦ τῆς γῆς (der letzte Zusatz nur in Vaticana). Demgemäss erhalten V. 12—13, wenn man statt לו — לך liest (S. 36) und כל כבודו von V. 14 zu V. 13 zieht, folgende Gestalt:

לו והשתחויו b. 12.

לו והשתחויו לך בנות צור כמנהג a. 13.

b. „ פניך יהלו עשירי עם (עמי) הארץ בכל כבודם

(Wechsel von ה und ם, o. S. 132, also קְבוֹדָה statt קְבוֹדָם). וּבַת צוּר ist also nicht Vocativ (kann's auch nicht sein) und braucht nicht eine tyrische Prinzessin, und noch weniger eine Kleopatra zu sein, welche mit einem ptolemäischen König verlobt worden (Hitzig), sondern der Königin wird als *captatio benevolentiae* in Erinnerung gebracht, dass Tyrus' Töchter (Colonien) und die Reichsten der Völker ihr huldigen werden mit all' ihrem Reichthum (בְּכָל קְבוֹדָם). — V. 14, der ausserordentlich gekünstelte Auslegung erfahren hat, ist nach dem Bisherigen ebenso einfach. Zunächst ist בַּת מֶלֶךְ zu verstehen. Die angeredete Königin kann nicht darunter verstanden sein, denn sie ist bisher nicht als Königstochter bezeichnet, sondern einfach als בְּהִי (V. 11); sie war also keine Prinzessin, sondern eine Bürgerliche, deren Rangerhöhung der Psalmist betont und ihr als besondere Ehre anrechnet. Diese Rangerhöhung verdankt sie nicht ihrer Geburt oder Stellung, sondern lediglich ihrer Schönheit (V. 12). Folglich kann בַּת מֶלֶךְ nur einfach bedeuten: eine Königstochter, es ist Subject zu beiden Versen 14—15, und das Prädicat dazu liegt in הוּבַל. Dafür spricht ja auch das Wort אַחֲרֶיהָ V. 15. Bezöge sich בַּת מֶלֶךְ auf die angeredete Königin, so müsste die Präposition lauten אַחֲרֶיהָ. Die Königstochter ist also verschieden von der שֹׁנֵה, der Königsfrau. Jene wird dieser zur Huldigung zugeführt. Ferner giebt פְּנִימָה als „in das Innere hinein“ gar keinen Sinn. *Leg.* פְּנִימִים, „Korallen“ (so auch Krochmal), auch einmal geschrieben פְּנִיִּים (Spr. 3, 15). In Folgendem ist angegeben, in welchem Schmuck die Königstochter der Königin zugeführt wird, nämlich in Korallen; מִמִּשְׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה (*leg.* בְּמִשְׁבְּצוֹת), in goldenen Einfassungen ist ihr Gewand. — V. 15. לְרַקְמוֹת verbinden fast sämtliche griechischen Versionen mit לְבוּשָׁה, und zwar als בְּרַקְמוֹת, „in Stickereien“. Nachdem der Schmuck der Königstochter geschildert ist, wird das Prädicat gegeben, הוּבַל, sie wird geführt: לְמֶלֶךְ, zum König?

Die Anrede ist ja an die Königin gerichtet! Daher *leg.* לְמֶלֶךְ „Dir entgegen“, und Jungfrauen als Gespielinnen der Königstochter werden der Königin gewissermaassen als Dienerinnen zugeführt. V. 14—15 lauten demnach:

בַּת מֶלֶךְ פְּנִינִים בְּמִשְׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה בְּרִקְמֹת

תּוֹבֵל לְמֶלֶךְ בְּתוֹלוֹת אַחֲרֶיהָ רֵעוּתָהּ מוֹבָאוֹת לָךְ. —

V. 16. תּוֹבֵלָהּ בְּשִׂמְחוֹת will sagen, dass die Jungfrauen mit Freuden sich der Königin zur Verfügung stellen, תּוֹבֵלָהּ בְּהִיכָל (oder nach LXX תּוֹבֵלָהּ בְּהִיכָל Passiv.), da sie in des Königs Palast eingeführt werden. Das Ganze, V. 14—16, will sagen: selbst eine Königstochter in ihrem königlichen Schmuck sammt ihren Jungfrauen werden oder sind der שֶׁנֶּל halb als Gesellschafterinnen und halb als Dienerinnen beigegeben. — V. 17 ist vollends verkannt worden, als sei es eine Anrede an den König, während es noch die Fortsetzung der Anrede an die Königin ist. So Pesch. mit Femininum-Formen חֶלֶף אֲבִיכִי נְהוּן בְּנִי; die Punktatoren haben das Genus verkannt und die Ausleger irreführt. Man muss demnach lesen: תַּחַת אֲבִיךָ יִהְיוּ בְּנֵיךָ תְּשִׁימָם לְשָׂרִים בְּכָל הָאָרֶץ. Nur an die Königin gerichtet hat diese Aussichtstellung Sinn. Sie kann ihr Vaterhaus nicht vergessen! Wohlan, Du wirst statt seiner, Söhne als Fürsten sehen. Was soll aber für den König das Wort תַּחַת אֲבִיךָ? — V. 18. אוֹכִירָה שְׁמֶךָ. Merkwürdigerweise haben LXX statt der ersten Person Singul. die dritte Person Plur., $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\omicron\nu\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ σου, und die Alexandrina noch dazu $\alpha\lambda\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$, ebenso Pesch. nur in Passivum, דִּנְתַּרְכֵּר שְׁמֶךָ. Das wäre also die Fortsetzung oder der Schluss der Anrede an die Königin: יוֹכִירוּ שְׁמֶךָ (der Wechsel der Personal-Praefixa o. S. 135, 17). Diese Lesart passt auch vorzüglich. Das Subject von יוֹכִירוּ ist בְּנֵיךָ: Deine Söhne werden Deinen Namen (Königin) stets in Erinnerung bringen, d. h. sie werden durch die Nachfolgerschaft von Geschlecht und Geschlecht Deinen Namen verewigen. — b. עַל כֵּן עַמִּים יִהְיוּ, welches nicht ganz correct

ist, muss ebenfalls ein wenig emendirt werden, dann giebt es einen guten Sinn. Wechsel von על und עד haben bereits die Masoreten angemerkt (Monatschr. Jg. 1881, S. 218 fg.). Also hier ebenfalls leg. עד. Ferner steht nicht selten כן statt כי (o. S. 133, 10). Hier demnach leg. לעולם ועד. „so dass Völker für immer Dich bekennen, verehren werden“.

Psalm 46.

I. Inhalt. Danklied des Volkes wegen erfahrener Errettung aus Kriegsnöthen.

II. Poetische Form. Drei Strophen von je vier Versen mit demselben Kehrverse. Zum Schluss der ersten Strophe ist der Kehrvers verwischt (zu V. 4). Elegant durchgeführter Parallelismus.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich zur Zeit des Königs Hiskija nach dem plötzlichen Untergang des assyrischen Heeres unter Sancherib (so mehrere Ausleger).

IV. Text nur wenig beschädigt.

א לַמְנַצֵּחַ לְבְנֵי־קַרְחַ עַל־עֲלָמוֹת שִׁיר :	1. Dem Chorführer, den Söhnen Korahs, zur Alamot-Nabla. Ein Lied.
ב אֱלֹהִים לִנִּי מִחֶסֶד וְעוֹ עֲזָרָה בְּצָרוֹת נִמְצָא מֵאָד :	2. Gott ist uns Schutz und Macht, Hilfe in Nöthen, findbar stets.
ג עַל־כֵּן לֹא־יִרְאָ בְחַמְרֵי אָרֶץ וּבְמוֹט הַרִים בְּלֵב יָמִים :	3. Darum fürchten wir nicht, wenn die Erde schmilzt, und wenn Berge in des Meeres Tiefe wanken.
ד יְהוָה יַחְמְרוּ מִיָּמָיו וְרַעְשֵׁי־הָרִים בְּנִצְאוֹתָי סֵלָה :	4. Es toben und brausen seine Fluthen, Berge erbeben durch Seine Hoheit. (Der Herr Zetaot ist mit uns, eine Feste uns der Gott Jakobs.) (Selah.)
ה נָהָר פִּלְגָיו יִשְׂמְחוּ עִיר־אֱלֹהִים קִדְשׁ מִשְׁבְּעֵי עֲלִיּוֹן :	5. Er liess Seine Bäche strömen, dass sie erfreuen die Gottesstadt, die Heiligste der Stätten des Höchsten.

- | | |
|---|---|
| ו אֱלֹהִים בְּקִרְבָּהּ בְּלִיתֵמוֹט
יַעֲזֹרָה אֱלֹהִים לְפָנֹת בְּקָרָ:
ז הָמוּ גוֹיִם מִטּוֹ מַמְלָכוֹת נָתַן
בְּקוֹלוֹ תִמוּג אֶרֶץ:
ח יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ מִשְׁנֵב לָנוּ
אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה:
ט לָכֵן חָזוּ מַפְעָלוֹת יְהוָה אֲשֶׁר־
שָׁם שְׁמוֹת בְּאֶרֶץ:
י מִשְׁבִּית מַלְחָמוֹת עֲדִיקָצָה
הָאֶרֶץ קָשֶׁת יִשְׁבֵר וְקֶצֶץ חֲנִית
עָלְוֹת יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ:
יא הֲרַפּוּ וְדַעוּ כִּי־אֲנִי אֱלֹהִים
אֲרוֹם בְּגוֹיִם אֲרוֹם בְּאֶרֶץ:
יב יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ מִשְׁנֵב לָנוּ
אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה: | 6. Gott ist in ihrer Mitte, sie wanket nicht, der Herr stand ihr bei bei der Morgenwende.
7. Verwirrt wurden die Nationen, es sanken die Reiche, Er liess Seine Stimme vernehmen, da zerfloss die Erde.
8. Der Herr Zebaoth ist mit uns, eine Feste uns der Gott Jakobs. (Selah.)
* * *
9. Gehet, sehet des Herrn Thaten, wie er Wunder gethan im Lande.
10. Machte Kriege schweigen bis an der Erden Ende, zerbrach Bogen, zerhieb Lanzen, Kriegswagen verbrannte Er in Feuer.
11. „Lasset fahren und erkennet, dass ich Gott bin, hoch unter Nationen, hoch auf Erden.“
12. Der Herr Zebaoth ist mit uns, eine Feste uns der Gott Jakobs. (Selah.) |
|---|---|

V. 1. Aufschrift o. S. 85. — V. 2. נמצא, „findbar“, der sich durch eifriges Suchen finden lässt, Erhör gewährt, vgl. Jeremia 29, 14: וּנְמַצְאֵתִי לָכֶם. Aber נמצא מאד ist sonderbar; leg. תמיד, Pesch. בכל זמן (öftere Verwechslung von מאד und תמיד, vgl. zu Ps. 112, 1 מאד כמציאתי חפץ מאד leg. תמיד). — V. 3. בהמיר ארץ, Transitive von מור, „wandeln“, und ארץ Accusativ (Olshausen). Besser בהמוג ארץ, „zerfliessen“ (Krochmal). — V. 4. מימיו, das Suffixum kann sich nicht auf ימים beziehen, denn dann wäre מימיהם zu erwarten. So muss entweder statt בלב ימים zu lesen sein ים Singular, oder ימים ist collectiv gebraucht im Plural. בנאותו bezieht sich aber auf Gott: vor Seiner Hoheit. — Vor סלה fehlt der Refrain ה' צבאות עמנו, welcher den vierten Vers bildet (Hupfeld). — V. 5. נהר פלוני ist eine unmögliche Construction, aber auch נהר, Status constructus, würde nicht viel verbessern, denn das Prädicat ישמחו steht im Plural; daher zu lesen als Verbum, und zwar mit dem von סלה absorbirten ה als Hiphil הִתְהַיֵּר:

Er liess strömen seine Kanäle, ישמתי „auf dass sie erfreuen“. — קרש משכני, Status constructus beim Adjectivum bedeutet den Superlativ: das Heiligste der Gottesstätten (vgl. Ps. 87, 2). Auch Silo und Gibeon waren einst משכן ה', aber sie kamen Jerusalem nicht gleich an Heiligkeit. — V. 6. ישרה ist Perfectum historicum wie die folgenden Verse. לפנות בקר ganz einfach: „bei der Morgenwende“, d. h. mit einemmal, zu einer bestimmten Tageszeit. Bezieht es sich auf den Untergang des assyrischen Heeres, so würde die Angabe der Morgenwende ganz besonders dazu gut passen, da von diesem erzählt wird, dass es am Morgen leblos gefunden worden. — V. 7 erklärt das bisher bildlich Angedeutete und schildert, wie Gott der heiligen Stadt beigestanden hat. המו גוים ממו ממלכות, das letzte kann nur bedeuten: sie sind gesunken, folglich muss המו diesem synonym sein, wie LXX und Pesch. wiedergeben: ἐταράχθησαν, Passivum: „sind in Verwirrung gerathen“, also etwa Pual-Form von המם, regelmässig הממו oder הממו, gekürzt המו mit dageschirtem מ. — V. 9. שם שמות „Verwüstungen“, hat Gott damals nicht gemacht, da im Gegentheil weiter gesagt wird, er habe die Kriegesapparate, die Werkzeuge der Verwüstung vernichtet. שמות ist also sicher corrupt, und zwar die Silbe שם dittographirt vom Worte שם; LXX giebt es wieder: τέρατα, Pesch. תדמרתא „Wunderzeichen“. Folglich leg. שם אותות statt שמות. — V. 10. משבית... ישבר... וקצץ. Entschieden ist hier von einem der Vergangenheit angehörenden Factum die Rede. Oefter wird in solcher Schilderung nicht blos die Imperfect-Form (ohne augmentales י), sondern auch das Participium gebraucht (vergl. 29, 5. 7; 99, 6). Da der Psalmist sein Publicum auffordert, die Zeichen Gottes zu bewundern, so müssen die hier geschilderten Ereignisse der jüngsten Vergangenheit angehört haben, deren Zeuge eben dieses Publicum gewesen war, also Zeuge des Zerbrechens der Bogen und

Speere, des Verbrennens der Wagen und des „Endes der Kriege bis an die Grenzen der Erde.“ Am un-
gezwungensten sind diese Vorgänge durch den plötzlichen
Untergang des assyrischen Heeres unter Sancherib zu ver-
stehen. — V. 11 ist die Apostrophe von Seiten Gottes an
die Menschen, als wenn Er diese Vorgänge, diese Wunder
vollbracht hätte, um Seine Macht über die Völker und die
ganze Erde zu verkünden und Alle zu ermahnen, dass sie
das blutige Kriegshandwerk aufgeben mögen. הרפו, „lasset
ab“, nämlich ידיכם, „euere Hände“, ממלחמה, „vom Kriege“.

Psalm 47.

I. Inhalt. Triumphlied auf Gottes Macht, die Er an
Seinem Volke bewährt hat. Der Gedankengang erschliesst
sich verständlicher, wenn man den Psalm mit der zusammen-
gehörenden Psalmengruppe 96—99 vergleicht, mit welcher
er unverkennbar Aehnlichkeit hat. In beiden wird Gott
als König der Völker und erhaben über alle Götter ge-
priesen:

Ps. 47.

V. 3. כי ה' עליון נורא מלך גדול
על כל הארץ:
V. 6-8. עלה אלהים בתרועה ה' בקול
שופר: זמרו אלהים וזמרו . .
כי מלך כל הארץ אלהים . .
V. 10. מאד נעלה:

Ps. 96—98.

96, 4. כי גדול ה' . . . נורא הוא על
כל אלהים:
98, 4-6. הריעו לה' כל הארץ פצחו
ורנגו וזמרו:
זמרו לה' בכנור . . .
בחצצרות וקול שופר הריעו
לפני המלך ה':
97, 9. מאד נעלית על כל
אלהים:

Aus der zuletzt angeführten Parallele ergibt sich, dass
Manches in unserem Psalm erst aus Anklängen an diese
Gruppe verständlich wird. Aus dieser ist erst der Hinter-
grund und die Veranlassung des Triumphes zu erkennen.
Ps. 98, 2—3: Gott hat Seine Hilfe kund gethan, vor den
Augen der Völker hat Er Sein Heil offenbart, Er gedachte

Seiner Gnade und Treue für das Haus Israel, und darum haben alle Enden der Erde Gottes Hilfe gesehen. Und eben deswegen soll Gott mit Jauchzen gepriesen werden. Prosaisch will dieser Zug sagen: Das Volk Israel ist aus der Gefangenschaft erlöst, hat seine Heimath wieder eingenommen, zum Erstaunen der Mitlebenden (vgl. w. zu diesem Psalm). Derselbe Hintergrund spiegelt sich auch in unserem Psalm ab. Eine Differenz zeigt sich nur darin zwischen diesem und der genannten Gruppe, dass in dieser die Aufforderung, Gott zu preisen, nur an das Volk Israels ergeht, während in unserem Psalm die Ermahnung an sämtliche Völker gerichtet ist. Dieses hängt mit einer anderen Differenz zusammen. Ps. 96, 10 giebt an, den Völkern zu verkünden, dass Gott allein mächtig sei: **אמרו מלך בני־ה' מלך**. In unserem Psalm ist diese Anerkennung von Seiten der Völker bereits erfolgt (V. 9): **מִלֶּךְ אֱלֹהִים עַל נַיִם**, indem sich bereits Fürsten der Völker dem Volke des Gottes Abrahams zugesellt haben (V. 10). Der tiefere Inhalt dieses Psalms ist demnach ein Preislied, dass Fürsten der Völker durch ausserordentliche Vorgänge dem Volke Israels anhangen, dessen Gott sie anerkannt haben. Auch Ps. 93 gehört zu dieser Gruppe (vgl. das.); sie besteht aus acht Psalmen oder Strophen (vgl. zu Ps. 95).

II. Poetische Form. Scheinbar zwei Strophen zu vier und fünf Versen. Parallelismus nicht durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Die Parallele mit der Psalmen-Gruppe (sub I.) und die Betonung der Thatsache, dass sich Fürsten Israel angeschlossen haben, führen auf die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile (so auch Ewald). Erzählt wird, dass nach der Rückkehr sich zu den heimgekehrten Exulanten von den Völkerschaften des Landes gesammelt haben (Ezra Graecus 32, 49): *καὶ ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν τῆς γῆς* (auch angedeutet Ezra 3, 3, vgl. Monatschr. Jg. 1875, S. 1 fg.);

ἐπισυνήχθησαν αὐτοῖς ist hebräisch zurückübersetzt: נאספו אליהם, gerade wie in V. 10 נדיבי עמים נאספו. Der Anschluss an die Judäer von Seiten fremder Völkerschaften ist erfolgt, weil die Thatsache der Erlösung aus dem Exil unter den Völkern Staunen erregt hat (Ps. 126). Deswegen wurde der Gott, den die Heimgekehrten mit besonderem Eifer verehrten, von den Völkerschaften als mächtig und gross anerkannt. Diese Anerkennung wirkte wieder auf die Judäer zurück, verdoppelte ihre Anhänglichkeit und erzeugte eine gehobene Stimmung. Aus dieser Stimmung ist dieser Psalm und die genannte Gruppe hervorgegangen.

IV. Text hin und wieder vernachlässigt.

- | | |
|--|---|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ לְבְנֵי־קֹרַח מְזִמֹּר :
 ב בְּלִהְעַמִּים תִּקְעוּ־בַקֵּץ הַדְרֵעִי
 לְאֱלֹהִים בְּקוֹל רִנָּה :
 ג כִּי־יִהְיֶה עֲלֵיוֹן נוֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל
 עַל־כָּל־הָאָרֶץ :
 ד יְדַבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וְלְאֻמִּים
 תַּחַת רַגְלֵינוּ :
 ה יִבְחַר־לָנוּ אֶת־נַחֲלֹתֵינוּ אֵת גְּאוֹן
 יַעֲקֹב אֲשֶׁר־אָהֵב סֵלָה :
 ו עֲלֶה אֱלֹהִים בַּתְרוּעָה יִהְיֶה
 בְּקוֹל שׁוֹפָר :
 ז וְמָרוּ אֱלֹהִים וְמָרוּ וְמָרוּ לְמַלְכֵנוּ
 וְמָרוּ :
 ח כִּי מֶלֶךְ כָּל־הָאָרֶץ אֱלֹהִים וְמָרוּ
 מִשְׁכִּיל :
 ט מֶלֶךְ אֱלֹהִים עַל־גּוֹיִם אֱלֹהִים
 יֹשֵׁב עַל־בְּסֵא קְדָשׁוֹ :
 י נְדִיבֵי עַמִּים נֹאסְפוּ עִם אֱלֹהֵי
 אֲבֹרָהֶם כִּי לְאֱלֹהִים מִגְּנֵי־אָרֶץ
 מֵאֵד נֶעְלָה :</p> | <p>1. Dem Chorführer, den Söhnen Korahs.
Ein Psalm.
2. Alle Völker, stosset in das Horn, Jubelt Gott mit jauchzender Stimme!
3. Denn der Herr ist hochehoben, wird als grosser König über die ganze Erde verehrt.
4. Er hat Völker unter uns gezwungen und Stämme unter unsre Füße.
5. Er hat unser Erbe uns erwählt, den Stolz Jakobs, das Er liebet. (Selah.)
* * *
6. Preiset Gott mit Drommetenschall, den Herrn mit Posaunenton!
7. Lobsinget Gott, lobsinget, lobsinget unserm König, lobsinget!
8. Denn König über die ganze Erde ist Gott, lobsinget, ihr Kunstverständigen!
9. Es regiert Gott über die Nationen, Gott sitzt auf Seinem heiligen Throne.
10. Völkerfürsten haben sich gesammelt zu dem (Volke) des Gottes Abrahams; denn Gottes sind die Schutzherrn der Erde, Er ist hoch erhaben (über alle Götter).</p> |
|--|---|

V. 2. תקטו כף, dieser Ausdruck bedeutet, ruhig die Hand in die eines Anderen legen, und daher auch „verbürgen“; nur einmal bedeutet es die Hand anschlagen als Zeichen des Bedauerns (Nahum 3, 19). ספק כף על ירך = תקטו כף. Wenn zum Zeichen der Freude die Hände geräuschvoll an einander schlagen ausgedrückt werden soll, so wird gebraucht כף אל כף oder מחה כף. Es ist daher zweifelhaft, ob hier die Lesart richtig ist; כף = כ' פ' ist vielleicht ein Trümmerstück von [ר]תקטו ב[ש]ו[פ]ר und dazu passt b. הריעו לאלהים besser.— V. 4—5. Die Verba ידבר und יבחר lassen es zweifelhaft, ob von der Vergangenheit oder Zukunft die Rede, ob eine Hoffnung oder ein Factum ausgesprochen ist. Dafür sind aber die alten Versionen entscheidend. LXX und Pesch. geben sie als Tempora hist. wieder, ὑπέταξε und ἐξέλεξατο. Uebrigens beziehen sich beide Verse auf die längste Vergangenheit, auf die Besitznahme des heiligen Landes und Unterwerfung der kanaanitischen Völkerschaften. — נאון אהב ה' שריו ציון יעקב אשר אהב ist vielleicht Zion, wie Ps. 87 ציון ה' שריו ציון יעקב אשר אהב.— V. 6. עלה אלהים ist nicht zu verstehen, Wechsel von ע und ס (o. S. 134, 14) führt auch den Imperativ סלו (wie Ps. 68, 5): „preiset“. Das Wort עלה ist entstanden durch das Nachbarwort סלה. Geht voran ein Imperativ im Plural, dann passen sämtliche folgende Imperativ-Formen. — V. 8. זמרו משכיל hat Ibn-Esra schon richtig erklärt, „ein Kunstverständiger“. Aber die Congruenz erfordert משכילים; das מ ist absorbiert vom folgenden מלך, also זמרו משכילים, eine Aufforderung an die kunstverständigen Leviten (o. S. 82). — V. 9. אלהים ישב leg. Participium, LXX κάθεται. — על כסא קרשו ist Zion oder der Tempel (Jeremia 17, 12 מקום מקדשנו . . . כסא כבוד. . .), vgl. dazu Ps. 93, 2, der zu der Gruppe 95—100 zu gehören scheint, נכון כסאך. — V. 10. גריבי עמים נאספו עם אלהי אברהם, hier fehlt offenbar die Präposition zu נאספו, nämlich אל, vielleicht ursprünglich על, und durch das folgende עם verdrängt. Aber עם ist nothwendig, nicht wie LXX μετά und Pesch. לית = עם.

Denn die Fürsten haben sich nicht gesammelt zu Gott, sondern zum Volke Gottes. — ונברכו בך כל משפחות הארמה (Genesis 12, 3) in Erfüllung gegangen ist. — מגני ארץ sind Fürsten, wie Ps. 84, 10. — מאר נעלה ist lückenhaft נעלה על כל אלהים (o. S. 327).

Psalm 48.

I. Inhalt. Hymnus wegen unerwarteter Rettung des heiligen Landes von Gefahren seitens verbündeter Könige durch den Untergang grosser Schiffe auf dem Meere und durch einen plötzlichen Schrecken, welcher die verbündeten Könige überfallen hat.

II. Poetische Form. Scheinbar strophische Gliederung: Eingang (V. 2—4), I. Strophe (5—9), II. Strophe (10—15) und eine Art Kehrvers wie Strophe I. Parallelismus meistens elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Nicht ganz bestimmt, weil sichere Anhaltspunkte fehlen, und die „verbündeten Könige“ nicht individualisirt sind. Indess geht man davon aus, dass eine Rettung durch den Untergang von Tarschisch-Schiffen erfolgt ist (V. 8), so kann die vorausgesetzte Gefahr nicht von assyrischen Königen ausgegangen sein, sondern von einer Seemacht in der Nachbarschaft Judäa's, nämlich von Aegypten oder Phönicien. Dieses ist aber ausgeschlossen, weil historisch ein kriegerisches Unternehmen dieses Landes gegen Judäa nicht bekannt ist. Folglich kann es sich nur auf Aegypten beziehen. Dieses kann seine Heere auf Tarschisch-Schiffen geführt haben. Man ist hiermit in die Zeit versetzt, in welcher Aegypten wieder eine Rolle zu spielen anfangt und auf Eroberungen nach Norden ausging. Psammetich, welcher die Dodekarchen besiegte, muss Philistäa erobert haben, da er die Stadt

Azotus (Aschdod) 29 Jahre belagerte (Herodot II., 157). Die Politik, welche sein Sohn Necho durchführte, über den Euphrat zu gehen und Assyrien anzugreifen, hat Psammetich inauguriert. Mit den Hilfstruppen von Joniern und Kariern unternahm er einen Kriegszug nach Syrien. Diese lieferten die Flotte, welche Aegypten bis dahin nicht besass (Diodor I., 67. Herodot II., 152 fg.). Auf dem Zuge eines ägyptischen Heeres nach Syrien konnte Judäa nicht unberührt bleiben, wie sein Sohn Necho auf seinem Zuge gegen den Euphrat gegen den König Josia Krieg führte. Von diesem Zuge Psammetichs mit den verbündeten jonischen und karischen Heerführern oder Königen auf Schiffen scheint dieser Psalm zu sprechen. Er lässt leise die Furcht ahnen, dass Jerusalem sich nicht hätte halten können, wenn die Gefahr nicht durch einen ausserordentlichen Vorgang abgewendet worden wäre (vgl. zu V. 15). Der Jubel dieses Psalms scheint anzudeuten, dass die Besorgniss vor Unterjochung in Jerusalem gross war, eine Unterjochung, welche unter Necho durch die Schlacht bei Megiddo thatsächlich eingetreten ist. Der Psalm kann also unter Josia gedichtet sein, als die Gefahr einer Eroberung durch Psammetich, welcher Truppen auf Tarschisch-Schiffen nach Judäa hat werfen wollen, durch einen Sturm, der die Schiffe zerschmetterte, abgewendet war. Dass der Psalm vorexilisch ist, folgt daraus, dass Jerusalem als eine schöne, berühmte Stadt geschildert wird (V. 3).

IV. Text hin und wieder beschädigt.

- | | |
|--|--|
| <p>א * שִׁיר מִזְמוֹר לְבְנֵי־קֹרַח :</p> <p>ב גָּדוֹל יְהוָה וּמְהַלָּל מְאֹד בְּעִיר</p> <p>אֱלֹהֵינוּ הַר־קָדְשׁוֹ :</p> <p>ג יִפְהַ נֹף מְשׁוֹשׁ כָּל־הָאָרֶץ הַר־</p> <p>צִיּוֹן יִרְבְּתֵי צִפּוֹן קְרִית מְלֹךְ רֵב :</p> | <p>1. Ein Lied, — Psalm. Den Söhnen Korah's.</p> <p>2. Gross ist der Herr und preisenswerth gar sehr, in der Stadt unseres Gottes, auf Seinem heiligen Berge.</p> <p>3. Schöner Zweig, Freude des ganzen Landes ist der Berg Zion, erhaben über des Nordens Hinterhöhen, Stadt eines mächtigen Königs.</p> |
|--|--|

- ד אלהים בארמנותיה נודע
למשנב :
- ה בריהנה המלכים נודעו עברו
יחדו :
- ו המה ראו כן תמהו נבחרו
נחפזו :
- ז רעה אחותם שם חיל ביולרה:
ח ברוח קדים תשבר אניות
תרשיש :
- ט כאשר שמענו | כן ראינו בעיר
יהוה צבאות בעיר אלהינו
אלהים יבוננה עד-עולם סלה:
י דמינו אלהים חסדך בקרב
היכלך :
- יא בשמך אלהים כן תהלתך
על-קצו-ארץ צדק מלאה
ימינד :
- יב ישמח | חרציון תגלנה בנות
יהודה למען משפטיך:
יג סבו ציון ורקופיה ספרו
מנדליה :
- יד שיתו לבכם | לחילה פסגו
ארמנותיה למען תספרו לדור
אחרון :
- טו כי זה | אלהים אלהינו עולם
ועד הוא ינהיגנו על-מות :
4. Gott hat sich in ihren Burgen
als Schutzfeste bekundet.
5. Denn sieh da, die Könige haben
sich verabredet, haben sich
zusammen verbunden.
6. Wie sie es gesehen, waren sie
erstaunt, entsetzt, erschreckt:
7. Zittern ergriff sie da, Angst
gleich einer Gebärenden.
8. Durch Ostwind zerschmettertest
Du Tarschisch-Schiffe.
9. Wie wir's vernommen, so haben
wir's erlebt, in der Stadt des
Herrn Zebaoth, in der Stadt
unseres Gottes. Gott wird sie
aufrecht erhalten bis ewig.
(Selah.)
10. Wir erhofften, Gott, Deine Gnade
im Innern Deines Tempels.
11. Wie Dein Name, Gott, so Dein
Ruhm, bis an der Erden Enden
ist Heils voll Deine Rechte.
12. Es mag sich freuen der Berg
Zion, jauchzen die Töchterstädte
Juda's ob Deiner Gerichte.
13. Gehet herum um Zion und um-
kreiset sie, zählet ihre Thürme!
14. Richtet euren Sinn auf ihr Heer,
beobachtet ihre Burgen, damit
ihr's dem späteren Geschlecht
erzählet,
15. Dass Gott, unser Gott, immerdar,
Er wird uns leiten.

V. 1. נורא, נחמד, wie andere passive Participien, מקלל wie andere
Gerundiv-Bedeutung: „preisenswerth“. — V. 3. ניה
vereinzelt; die Bedeutung „Höhe“ ist nicht gesichert, die
arabische Analogie bedeutet etwas Anderes. *Leg.* יפה ענה.
-- Zu Ezechiel 31, 3 und zwar Apposition zu הר ציון.

ירכתי צפון vgl. Klageel. 2, 15. Die Apposition משוש כל הארץ ist unverständlich, da Zion weder als Stadttheil, noch als Tempel im äussersten Norden gelegen hat. Der Zusatz wäre auch nichtssagend. „Götterberg“ nach Analogie von Jesaia 14, 13, als im äussersten Norden gedacht, kann ein hebräischer Sänger nicht von Zion ausgesagt haben (gegen Olshausen und Hupfeld). Ein Wort scheint zu fehlen, נשא, und die Ergänzung desselben macht den Vers elegant: הר ציון נשא מירכתי צפון קרית מלך רב. Der Berg Zion ist erhabener als der Götterberg im äussersten Norden. קרית מלך רב bezieht sich wohl auf David, der Zion erbaut hat (Jesaia 29, 1) דוד (בנה) קרית הנה (ציון) קרית הנה (בנה) דוד רב. — V. 5 giebt den Beweis, dass Gott sich damals als feste Burg erwiesen hat. — עברו יחדו unverständlich; leg. הקרו wie Genesis 14, 3. — V. 6. המה ראו בן תמרו bezieht sich auf die Könige, welche das weiter erzählte Ereigniss wahrgenommen haben (nicht auf die Stadt Zion). — V. 7. אחוזם שם, dort an der Stelle, wo die Feinde waren, oder auch שם Temporale. — V. 8. השבר ist Imperfectum historicum ohne augmentales י. — V. 9. כאשר שמענו richtig von Olshausen und Hupfeld erklärt, „wie wir von Deiner wunderbaren Leitung historisch vernommen, so haben wir sie erlebt“. — בעיר אלהינו, nicht wo der Vorgang vorgefallen, sondern wohin die Nachricht davon gelangt ist. — אלהים יבונה ist eine Versicherung, dass die Besorgniss vorüber ist, eine Selbstberuhigung, ebenso Ps. 87, 5 aus etwas späterer Zeit (vgl. Klageel. 4, 12). — V. 10. חסדך... רמינו, braucht man nicht zu deuteln, sondern ganz wörtlich: „Wir haben uns Deine Gnade vorgestellt, als wir im Tempel um Errettung von der drohenden Gefahr flehten“. Vielleicht gar zu lesen קוינו. — V. 11. כשמך בן תהלתך, wie Dein Ruf als Helfer, von dem wir historisch gehört, so Dein jetzt bewährter Ruhm, wie Ps. 138, 3: הנודלת על כל שמך אמרתך. Vielleicht an beiden Stellen leg. שמך statt שמך. — Selbstverständlich muss על קציו gelesen werden

עד קצוי, wie oft קצה, auch Pesch. טרמא, (vgl. o. S. 127, 9 und 324 über Wechsel von על und עד). — Der Schluss צדק ימין מלאה ימין entbehrt des Parallelismus; vielleicht zu ergänzen וידך משפט, dann würde למען משפטך im folgenden Vers passen, die Strafgerichte an den Feinden, den verbündeten Königen. — V. 12. ישמח הר ציון תגללה ist ein Futur, das Präsens-Bedeutung hat, entlehnt in Ps. 97, 8. — V. 13—15. סבו ציון וקפוחה ist von sämtlichen Auslegern verkannt worden, als ob diese Verse auf die starke Wehrkraft Zions aufmerksam machen wollen. Aber dem widerspricht ja V. 15, dass der Nachwelt mitgetheilt werde, Gott allein habe die Errettung bewirkt, wie es auch im Widerspruch mit V. 4 steht, dass Gott als Feste und Schutz für's Volk bekannt geworden, אלהים נודע למשנב, was doch eigentlich sagen will, Zion sei wehrlos gewesen. Und in der That will der Psalm nicht Zions Stärke, sondern gerade die Schwäche veranschaulichen, um daraus die Erkenntniss abzuleiten, dass Gott allein es geschützt hat und ferner schützen werde. Auch Propheten haben diesen Gedanken betont, dass Jerusalem der Wälle und Schutzmittel entbehren könne: Zacharia 2, 8—9: פרוות תשב ירושלם ואני אהיה לה חומת אש; Jesaia 27, 4: חמה אין לי (leg. חמה אין); das. 32, 19: ובשפלה השפל העיר, die Stadt wird in der Niederung erbaut sein (ohne Schutz der Bergfeste). V. 13—14 sagen also aus: sehet Zion von allen Seiten an, wie wenig Thürme sie hat. — שיהו לבכם לחילה, sämtliche Versionen mit dem Suffixum εὐνομίᾳ ἀβελῆς, d. h. לחילה, richtet eueren Sinn auf ihr Heer, wie gering es ist. — פסקו vereinzelt, corrumpt für פקדו „beachtet“, wie schwach ihre Burgen sind: למען תספרו, damit ihr der Nachwelt überliefern sollt, dass Gott allein es beschützt hat, sonst wäre es die Beute der verbündeten Könige geworden. V. 15. הוא ינהגנו על מות. Die Masora lässt die letzten zwei Wörter getrennt lesen: על — מות. Aber die Talmudisten haben sie in einem Worte gelesen und dieses als

Jugend erklärt (Jerus. Megilla 83 b. und Parallelen) שלמות = בעלימות, und so auch das Targ.: בטליותא. Es ist nicht einmal gewiss, ob Aquila getrennt gelesen hat. Allerdings bemerkt Syro-Hexapla dabei: Aquila נחרת ושל מותא נחרת. Allein diese Prolixität ist nicht Aquila's Art. So übersetzt Pesch. לעל מן מותא. Nach talmudischer Nachricht hätte Aquila's Uebersetzung davon vielmehr gelautet אתנסיה, d. h. ἀθανασία, שולם שאין בו מות אל— מות. Das würde auf die Lesart führen מות אל. Indessen die ältere Version LXX las שלמות: εἰς τὸς αἰῶνας in einem Worte, wie der Talmud. So falsch auch diese Uebersetzung ist, da der Plural von שולם niemals שלמות lautet, so beweist sie doch zweierlei: dass in ihrem Texte שלמות ungetrennt stand, und dass diesem Worte eine Praeposition vorangegangen sein muss, אל oder על. Wie käme sie sonst zu übersetzen: εἰς? Auch Symmachos hat אל שלמות oder על שלמות; er übersetzt: εἰς τὸ δὴναιάς. Dieses על שלמות ist aber in diesem Vers nicht unterzubringen. Es ist offenbar hinaufgerathen von der Aufschrift zum nächsten Psalm und gehört hinter לבני קרה als Angabe des Instrumentes על שלמות (o. S. 71, so auch Krochmal). Aber, wenn dieses von V. 15 getrennt werden muss, so passt יהוננו nicht recht, weil die Angabe der Zeitdauer oder Modalität fehlt. Daher in Consequenz leg. יהוננו oder vielleicht gar substantivisch: יהוננו קוננו.

Psalm 49.

I. Inhalt. Ein Rüge-Psalm gegen die Reichen, welche sich an den Mammon klammern und ihren Reichthum für die Ewigkeit zu erhalten glauben, für Höheres aber keinen Sinn haben. Betrachtung über die Vergänglichkeit der Menschen mit ihren Reichthümern.

II. Poetische Form. Scheinbar in zwei ungleichen Strophen mit einem Kehrvers getheilt. Parallelismus nicht durchweg eingehalten.

III. Abfassungszeit unbestimmbar. Doch der Umstand, dass auf die Weisheit und nicht auf die eigene Lehre Israels verwiesen wird, gerade so wie im Proömium zu den Sprüchen, scheint dafür zu sprechen, dass der Psalm gleich diesem Proömium der Exilszeit angehört. Im Exile hatten die exilirten Judäer Bewegungsfreiheit und Gelegenheit, in dem Handelsstaate Babylonien sich zu bereichern. Die Reichgewordenen behandelten die Armen mit Hochmuth. Vgl. darüber Monatschr. Jg. 1875, S. 481 fg. Der ähnliche Ps. 73 stammt wahrscheinlich aus der Exilszeit.

IV. Text. Vielfach verderbt und daher stellenweise unverständlich.

- | | |
|--|---|
| <p>א לִמְנַצֵּחַ לְבַנְיָקִרַח מִזְמוֹר ;
 ב שִׁמְעוּ-זֹאת כָּל-הָעַמִּים הָאֵינִי
 כָּל-יֹשְׁבֵי חֶלְדַּי ;
 ג נִם בְּנֵי אָדָם גַּם-בְּנֵי-אִישׁ יַחַד
 עֲשִׂיר וְאַבְיוֹן ;
 ד פִּי יְדַבֵּר חֲכָמוֹת וְהַגִּית לִבִּי
 תְּבוֹנוֹת ;
 ה אֵמָה לְמִשְׁלֵ אֹנִי אֶפְתַּח בְּכַנּוֹר
 חִידָתִי ;
 ו לָמָּה אֵירָא בְיָמַי רַע עוֹן עַקְבֵי
 יִסְבֵּנִי ;
 ז הַבְּטָחִים עַל-חֵילָם וּבְרַב עֲשָׂרָם
 יִתְהַלְּלוּ ;
 ח אַח לֹא-פָדָה יִפְדֶּה אִישׁ לֹא-
 יִתֵּן לְאֵלֹהִים כֶּפֶר ;
 ט וְגַר פְּדִיּוֹן נַפְשָׁם וְחָדַל לְעוֹלָם ;
 י וַיִּחַי-עוֹד לְצֶעַח לֹא יִרְאֶה
 הַשְּׁחַת ;</p> | <p>1. Dem Chorführer. Den Söhnen Korah's. Psalm (zur Alamot-Nabla).
 2. Höret dieses, alle Völker, lauschet alle Bewohner des Erdkreises!
 3. So Söhne von Leuten, so Söhne von Herren, allzumal reich und arm.
 4. Mein Mund soll Weisheit sprechen und hegen mein Herz Sinnvolles.
 5. Ich will der Dichtkunst mein Ohr leihen, eröffnen mit der Zither mein Stachellied.
 6. Warum sollte ich fürchten in den Tagen des Unglücks, dass Tücke meiner Bedränger mich umgeben wird,
 7. So auf ihr Gut vertrauen, und der Fülle ihres Reichthums sich rühmen?
 8. Nicht den Bruder würde Einer auslösen, nicht dem Richter Sühnegeld für ihn geben,
 9. Wäre hoch im Preise die eigene Auslösung, so unterbliebe sie für immer.
 10. Wird er noch für die Dauer leben, nicht die Gruft sehen?</p> |
|--|---|

יא כִּי יִרְאֶה אֶחָד מִכֶּמֶת יָמוּתוֹ יַחַד
 כְּסֵל וְכַעַר יִאֲבְדוּ וְעֹבוֹ לְאַחֲרֵיהֶם
 חֵילָם :
 יב קִרְבָּם בְּתִימוֹ וְלַעֲלוֹם מִשְׁכַּנְתָּם
 לְדוֹר וָדוֹר קָרְאוּ בְּשֵׁמוֹתָם עָלַי
 אֲדָמוֹת :
 יג וְאָדָם בִּיקָר בְּלִילֵי־נֶמֶשׁ
 כְּבַהֲמוֹת נְדָמוֹ :
 יד זֶה דְרָכָם כְּסֵל לָמוֹ וְאַחֲרֵיהֶם
 כְּפִיהֶם יִרְצוּ סֵלָה :
 טו כִּצְאֵן לְשֹׂאֵל שְׁתוֹ מֵיַת יָרֵעַם
 וַיִּרְדּוּ בָם יִשְׂרָיִם לְבַקֵּר וְצִירָם
 לְבִלְוֹת שֹׂאֵל מִזֶּבֶל לוֹ :
 טז אֲדָ-אֱלֹהִים יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיָּד
 שֹׂאֵל כִּי יִקְחֵנִי סֵלָה :
 יז אֶל-תִּירָא כִּי-יַעֲשֶׂר אִישׁ כִּי-
 יִרְבֶּה כְבוֹד בֵּיתוֹ :
 יח כִּי לֹא בְמוֹתָי יִקַּח הַכֹּל לֹא-
 יָרֵד אַחֲרָיו כְבוֹדוֹ :
 יט כִּי-נַפְשׁוֹ בְחַיּוֹ יִבְרַךְ וַיִּוֹדֵד
 כִּי-תִשָּׁב לָךְ :
 כ תִּבְּאוּ עַד-דוֹר אֲבוֹתָי עַד-נִצַּח
 לֹא יִרְאוּ-אוֹר :
 כא אָדָם בִּיקָר וְלֹא יִבֵּן נֶמֶשׁ
 כְּבַהֲמוֹת נְדָמוֹ :

(1) וצורם קרי.

11. Obwohl er gesehen, wie Weise sterben, allzumal Thoren und Geistlose untergehen und überlassen Andern ihr Gut.
12. Ihr Grab ist ihr Haus für immer, ihre Wohnung für Geschlecht und Geschlecht, so mit ihrem Namen benannt haben auf Erden.
13. Und der Mensch bleibt nicht in seiner Ehre, ist gleich den stummen Thieren.
14. Dieser ihr Weg ist ihnen ein Weg der Thorheit, und Spätere gleich ihnen werden ihn laufen. (Selah.)
15. Wie eine Heerde werden sie in die Tiefe sinken, der Tod wird sie weiden, und sie werden gleich Rephaim (?) in die Gruft fahren, und Er wird sie einengen, die Grabeswelt zu füllen, ihre Wohnung.
16. Wenn doch Gott meine Seele erlöste, dass Er mich aus der Tiefe holte! (Selah.)
17. Erefiere Dich nicht, wenn ein Mann reich wird, wenn die Ehre seines Hauses sich mehrt!
18. Denn im Tode wird er nicht Alles mitnehmen, sein Reichthum wird ihm nicht nachfolgen.
19. Denn er rühmt sich seines Lebens, und bekennt Dich nur, wenn Du ihm Gutes erweistest.
20. Du wirst ihn zur Wohnung seiner Väter bringen, für immer werden sie das Licht nicht erblicken.
21. Der Mensch bleibt nicht in seiner Ehre, er ist gleich den stummen Thieren.

V. 1. Es ist bereits (o. S. 336) bemerkt, das על-מות sich zum Schluss von Ps. 48 verirrt hat, und dass es zur Ueberschrift unseres Psalms gehört, die nun hier lauten muss: למנצח לבני קרה על שלמות wie Ps. 46, 1. — V. 2. ישבי הלוך unver-

τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, also פדיון נפשו, würde theuer kommen die eigene Loslösung, so würde der Habgierige es unterlassen.— V. 10. יראה כי יראה concessiv (Olshausen), wie כי öfter gebraucht wird. — V. 12. קרבם בתומו, die Talmudisten und alten Versionen lesen קברם oder קברהם. Zum Schluss קראו בשמותם, zu ergänzen אשר. — V. 13. ביקר באיקרה, in seiner Ehre. — נרמו ist dunkel, gewis von רמם, „still, stumm sein“, also Niphal „verstummt sein, vernichtet werden“; bezieht es sich auf בהמות, ist es überflüssig, wenn aber auf ארם, müsste es נרם oder נרמה lauten. Dieser Vers schliesst den Gedanken von V. 6 ab: ich habe nichts zu fürchten, da der Mensch in seiner Ehre und seinem Reichthum nicht bleibt; לזן wird auch als „dauernd weilen“ gebraucht. Die Verse 8—12 sind eigentlich eine Digression. — V. 14 beginnt eine neue Gedankenreihe. למו דרכם ככל למו ist ein verkürzter Status constructus דרך ככל (o. Ps. 45, 7). ואחריהם, wohl am Besten von Symmachos wiedergegeben: οἱ μετ' αὐτοῦς. — Die Nachfolger, בפיהם, ist unverständlich; leg. כמיהם. — Die Lesart des folgenden ירצו ist zweifelhaft; die meisten griechischen Versionen wie der hebräische Text ירצו, aber Aquila las ירצו (Syro-Hexapla, Aquila נרהמו), Pesch. ירעו in Verbindung mit dem folgenden Worte ענא, d. h. ירעו כצאן, und das סלה an anderer Stelle; aber alle diese Lesarten geben keinen befriedigenden Sinn. Man könnte vielleicht statt des hier störenden סלה (mit Verwechslung von ס und ע und ausgefallenem ו) עלה lesen, gleich עולה, wie עלתה (Hiob 5, 16) = עולתה, dann würde dieser Halbvers einen guten Sinn geben: ואחריהם כמוהם ירצו עולה, „und die nach ihnen werden ihnen gleich an Frevel Gefallen finden“. — V. 15 ist der allerdunkelste in diesem Psalm, ausser מות ירעם und allenfalls כצאן לשאול ist Alles unverständlich. Aber auch כצאן לשאול wird durch das Verbum שתי dunkel. Denn als Activ fehlt das Object und passivisch wird שתי nur in Hiphil gebraucht; also auch nicht שתי, wie es die Ausleger zur Noth

erklären, שתי ist eine unmögliche Form. Dafür wohl *leg.* כצאן לשאול שתי, wie Spr. 3, 18 *כי שחה אל מות ביתה*, also כצאן לשאול שתי, sie sinken gleich einer Heerde zur Hölle, dann passt מות ירעם. Das folgende לבקר במ... ירדו במ... kann einfach emendirt werden, statt ירדו zu vocalisiren ירדו und statt לבקר *leg.* לקבר, so bleibt nur noch במ ירעם dunkel. במ lässt sich leicht in כמו emendiren. Also ירדו כמו... לקבר, das giebt einen vortrefflichen Sinn und dient als Parallele zu כצאן לשאול שתי. Aber das Wort des Gleichnisses ירעם ist unverständlich. Correct ist es offenbar durchaus nicht. Zunächst bietet sich die Emendation רפאים (vgl. Spr. 2, 18; 9, 18; 21, 16). Das giebt einen vollständigen, zum Gedankengang passenden Sinn: ירדו כמו רפאים לקבר. Das folgende וצורם לבלות שאול und noch dazu לו מובל ist der dunkelste Vertheil. Aber gerade das letzte beweist, wie beschädigt der Text ist. Sämmtliche alte Versionen haben statt des unhaltbaren Singular-Pronomens לו den Plural, sogar Aquila: *ἐκ κατακατητηρέου αὐτῶν*. Ausser diesem Vertenten geben alle übrigen alten מובול durch „Ehre“ wieder. LXX *ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν*, Symmachos *τῆς ἐνδοξου αὐτῶν* Pesch. mit einem dazu passenden Verbum: *ומן השבח תהוון* ונתדחקון. Sie haben also sämmtlich gelesen מקבוכם statt מובול oder das Wort so ausgelegt. Richtig ist die Auslegung keineswegs. Wir können bei מובול bleiben. Das Wort bedeutet nicht die erste bestē Wohnung, sondern eine Prachtwohnung: *בית ובו* und *מובול קרשך*. Der Scheol wird für die auf den Mammon Vertrauenden ein זבול oder מובול sein. Nehmen wir das in den Versionen enthaltene Pronomen αὐτῶν hinzu, so ergiebt es מובולם, „ihre Prunkwohnung“. Bei dem voraufgehenden Vertheil וצירם (Keri וצירם) *variirt* die Lesart unter den Vertenten; LXX *παλαιωθῆναι ἐν τῷ ἄδῃ*, d. h. לבלות בשאול, Aquila *κατατριψαι ἄδῃ*, d. h. לבלות שאול. So haben auch die Talmudisten gelesen (Rosch ha Schana 17a.): *היגים כלה והם (הרשעים) אינם*

בלן שני לבלות שאיל. Das letzte wäre eine zu kühne Metapher, und nach der ersteren Lesart müsste בשאיל ergänzt werden; daher empfiehlt sich zu lesen למלאות שאיל, den Scheol zu füllen, vgl. zu Ps. 92, 11 בלתי leg. ימלאתי. — So bleibt nur noch יצירם oder יצורם unerklärt und unerklärlich. Nur substantivisch ist es unerklärlich, eher noch als Verbum יצירם, er wird sie „einengen, einschliessen“. Der ganze Vers würde demnach lauten: כצאן לשאיל שחו מות ירעם ויָרְרוּ כמו: רפאים (?) לקבר ויצירם למלאות שאיל מובלם. — V. 16 ist zwar verständlich, steht aber abrupt und isolirt und scheint eine Lücke anzudeuten. Auch das לו vom vorangegangenen Vers, das da gar nicht unterzubringen ist, scheint Wunsch- oder Bedingungs-Partikel לו und in Verbindung mit אך zu sein, leg. לו אך, wie לו אך. — אך לו בי יקחי bildet die Vershälfte b., wie LXX: ἀ χειρός ἄδου ὄταν. Die Partikel כי invertirt statt בי מיד שאיל. Das Verbum לקח ist hier im Sinne von „wegnehmen, entziehen“ und wie Hosea 12, 13 מיד שאיל אפרם, also entziehen, dass ich nicht der Hand des Scheol verfallē. Von Auferstehung ist auch in diesem Psalm keine Spur. — V. 17. אל תירא ist nicht richtig, denn zu fürchten, wenn Jemand reich wird, klingt sonderbar. Wenn nicht אל תתחר, so leg. אל תרא, mit Neid sehen. — V. 19. Statt Plural ויודך LXX und Peschito Singular ἐξομολογήσεται σοι — ויודך לך, d. h. ויודך לך. Das folgende כי תטיב לך giebt keinen Sinn. LXX ἀβτφ, Pesch. ליה, also leg. כי תטיב לו. Die Anrede wäre also an Gott; das giebt allerdings einen besseren Sinn. ויודך כי תטיב לו. — V. 20. חבא עד דור. תביארו, wobei wieder Gott Subject sein müsste, so kann man mit LXX εἰςελεύσεται, dritte Person, lesen יבא (o. S. 135, 17) und דור ist hier wie das aramäische דרא, „Wohnung“ (vergl. Ps. 84, 11 מדור). לא יראי אור kann sich auf den Getadelten und seine Vorfahren beziehen. Peschito und Quinta haben Singular: οβχ ὕψεται. Sing. לא יראה. — V. 21.

ביקר ולא, das ν von ולא zu ביקר zu ziehen, ביקר, und das folgende wie V. 13, יבין statt ילן.

Psalm 50.

I. Inhalt. Rügepsalm gegen zwei Volksklassen gerichtet, gegen die Menge, welche mit Opferfleisch und Opferblut ihr religiöses Bedürfniss zu befriedigen und bei Gott wohlgefällig zu sein vermeine, und gegen die Kundigen, welche Worte des heiligen Gesetzes im Munde führen und es mit ihren Unthaten verleugnen.

II. Poetische Form. Scheinbar ungleiche Strophen. I. (V. 1—6) Eingang, II. (7—16) Tadel gegen die Menge, III. (17—21) Tadel gegen Scheinheilige, und ein kurzer den Inhalt beider Rügen zusammenfassender Schluss (22—23). Parallelismus meistens elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich zu König Josia's Zeit nach Beseitigung des Götzendienstes und Eingehen eines feierlichen Bündnisses, das Gesetz zu erfüllen, welches unter der Regierung dieses Königs aufgefunden und öffentlich verlesen worden war (also zwischen 620 und 608). Dafür spricht die Erwähnung des geschlossenen Bündnisses und die Voraussetzung, dass es Gesetzeskundige gegeben hat, welche Rühmens damit machten, aber es nicht erfüllten (V. 16 fg). Eine solche Kenntniss des Gesetzes ist erst in Folge der Josianischen Reform zur Erscheinung gekommen (vgl. zu V. 16 und Monatschr. Jg. 1878, S. 289 fg.).

IV. Text vielfach beschädigt und daher stellenweise unverständlich.

א מִמֹּרֹד לְאַסַּף אֵל | אֱלֹהִים יְהוָה
דָּבַר וַיִּקְרָא אֶרֶץ מִמֹּרֹד־שָׁמַשׁ
עַד מִבְּאֵר :

1. Psalm. Dem Assaph.
Gott der Götter, der Herr,
sprach und schuf die Erde,
von Sonnenaufgang bis Sonnen-
niedergang.

- ב מציון מכלליפי אלהים הופיע:
 ג יבא אלהינו ואל-יחרש אש-
 לפינו האכל וסביבו נשערה
 מאד:
 ד יקרא אל-השמים מעל ואל-
 הארץ לדון עמו:
 ה אספולי חסדי כרתי בריתי
 עלי-יבב:
 ו ונידו שמים צדקו כיר-אלהים |
 שפט הוא סלה:
 ז שמעה עמי | ואדברה ישראל
 ואעודה כד אלהים אלהיך אנכי:
 ח לא על-זבחך אוכילך ועולתך
 לנגדי תמיד:
 ט לא אקח מביתך פר ממכללתך
 עתודים:
 י כירלי כל-חתותי-עזר בהמות
 בתררי-אלף:
 יא ידעתי כל-עוף הרים ויו שדי
 עמדי:
 יב אס-ארעב לא-אמר לך כירלי
 תבל ומלאה:
 יג האוכל בשר אפירים ודם
 עתודים אשתה:
 יד זבח לאלהים תודה ושלם
 לשליון נרדף:
 טו וקראני ביום צרה אחלצך
 ותכבדני:
 טז ולרשע | אמר אלהים מה-לך
 לספר חקן ותשא בריתי עלי-
 פיך:
2. Von Zion, der Schönheit Krone,
 erglänzte Gott.
 3. Möge unser Gott eintreffen und
 nicht schweigen, Feuer möge
 vor Ihm verzehren und ringsum
 stürmen gar sehr!
 4. Dem Himmel von oben zu-
 zurufen und der Erde (unten),
 sein Volk zu richten.
 5. „Versammelt mir meine From-
 men, die da ein Bündniss mit
 mir geschlossen beim Opfer!“
 6. Dann wird der Himmel seine
 Gerechtigkeit verkünden, dass
 Gott Richter ist. (Selah.)
 7. „Höre mein Volk, ich will
 reden, Israel, ich will dich
 verwarnen, ich bin Gott, dein
 Gott.
 8. „Nicht ob deiner Opfer will ich
 dich tadeln, sind doch deine
 Ganzopfer beständig mir gegen-
 wärtig.
 9. „Ich mag nicht aus deinem
 Hause Farren annehmen, aus
 deinen Hürden Böcke.
 10. „Denn mir gehört des Waldes
 Gewild, Thiere auf den rinder-
 reichen Bergen.
 11. „Ich kenne alle Vögel der
 Höhe, und des Feldes Ge-
 wimmel ist bei mir.
 12. „Hungerte ich, nicht sagte ich's
 dir; denn mein ist der Erd-
 kreis und seine Fülle.
 13. „Soll ich Fleisch von Stieren
 essen, und Blut von Böcken
 trinken?
 14. „Opfere Gott Dankesopfer, und
 erfülle dem Höchsten dein
 Gelübde!
 15. „Rufe mich an am Tage der
 Noth, habe ich dich befreit,
 so ehre mich“.
 * * *
16. Und zum Frevler spräche Gott:
 „Was hast du meine Gesetze
 zu rühmen, und mein Bundes-
 buch in den Mund zu nehmen?“

17. „Du habtest doch die Lehre und warfdest meine Worte hinter Dich!
 דְּבַרִי אַחֲרָיִךָ : יז וְאַתָּה שָׁנֵאתָ מוֹסֵר וְתִשְׁקֹךְ
18. „Sähest du einen Dieb, du liefest mit ihm, und mit Unzuchtigen ist deine Gemeinschaft.
 מִנְּאֻפִים חִלְקֶךָ : יח אִם-רָאִיתָ נֹגֵב וְתָרַץ עִמּוֹ וְעַם
19. „Deinen Mund hast du mit Bosheit gefüllt und deine Zunge mit Falschheit gepaart.
 תִּצְמִיד מִרְמָה : יט פִּיךָ שִׁלַּחַת בְּרָעָה וּלְשׁוֹנְךָ
20. „Schande redest du gegen deinen Bruder, an den Sohn deiner Mutter heftest du Schandfleck.
 תִּתְקַדְּפִי : כ תִּשָּׁב בְּאָחִיךָ תִּדְבֵר בְּבִן-אִמְךָ
21. „Dieses thatest du, und ich sollte schweigen? Du hast Unheil ersonnen, soll ich dir gleich sein (?). Rügen will ich dich und dir vor Augen legen.
 כֹּא אֵלֶּה עֲשִׂיתָ וְהִחַרְשֵׁתִי דְמוּת הוֹת-אֲדוּרָה כְּמוֹךָ אוֹכִיחֶךָ וְאַעֲרֹכָה לְעֵינֶיךָ :
22. „Merket doch dieses, ihr Gottvergessenden, dass ich nicht hinraffe ohne Rettung.
 כִּב בִּינֹרְנָא וְזֹאת שִׁכְחִי אֱלֹהִים פְּדִי אֲמָרְךָ וְאִין מְצִיל : כב
23. „Wer Dankopfer bringt, ehret mich, und den schlicht Wandelnden, ihn will ich Gottes Hilfe erblicken lassen.
 כִּנ זִבַח תּוֹרָה וַיִּכְבְּדֵנִי וְשֵׁם דְּרָךְ אֲרָאֵנִי כִישַׁע אֱלֹהִים : כג זִבַח תּוֹרָה וַיִּכְבְּדֵנִי וְשֵׁם דְּרָךְ אֲרָאֵנִי כִישַׁע אֱלֹהִים :

V. 1. feierliche Nennung des Gottesnamens wie Josua 22, 22. — דבר ויקרא הארץ unverständlich, weil zu קרא die Präposition אל vor ארץ erforderlich wäre, wie V. 4. Leg. ויברא ארץ, so Targum (Verwechselung von ב und ק (o. S. 130, 3 g.). — V. 2. כליל יפי = מכלל יפי und כלילת יפי, „Krone der Schönheit“ von Jerusalem (Klagel. 2, 15). — אלהים הופיע, Gott ist erglänzt, hat sich offenbart. Beide Verse Eingang zu V. 3. Der Gott, welcher die Erde erschaffen und sich in Zion offenbart hat, möge in majestätischer Erscheinung seine Unzufriedenheit mit der Gottesverehrung in der Gegenwart rügen. — נשטרה, nach Targum und Pesch. leg. „mögen entsetzt sein“ (vgl. S. 136 e.). — V. 5. אספי לי, „mögen entsetzt sein“ (vgl. S. 136 e.). — V. 5. אספי לי ist der Inhalt der Apostrophe, die Gott an die eine Klasse richten soll. כרת בריתי ist die Anspielung auf das Bündniss, welches der König Josia das Volk nach Verlesung des

aufgefundenen Gesetzbuches hat eingehen lassen (Kng. II, 23, 3), und zwar wie gewöhnlich bei Opfern. — V. 6. וַיִּגִּדוּ שְׁמַיִם *leg.* nach LXX ἀγγελοῦσεν, וַיִּגִּדוּ. — V. 7 und folgende werden Gott Worte in den Mund gelegt, wie er in feierlicher Erscheinung sprechen soll, um die Verkehrtheit der Gottesverehrung zu rügen. — V. 8. שְׁמַיִם עָמִי וְאֲדַבְרָה wie Ps. 81, 10, vgl. das. — V. 10. בְּהַרְרֵי אֵלֶיךָ sind Rinderberge, besonders das Baschan-Gebirge, wo wilde Stiere hausten. — V. 11. עֲנֵף הַרִים ohne Parallele, immer שְׁמַיִם עֲנֵף; auch LXX, P. σὺρᾶνσν. Daher *leg.* מְרוֹם־רִי, nur hier und Ps. 80, 14, wo LXX es mit μονὸς ἄγριος wiedergeben, wahrscheinlich ein in Aegypten lebendes Wühlthier. — V. 15. LXX und Pesch. haben zum Schluss δὶ-ψαλμα, d. h. סֵלָה, was recht passend ist, da mit V. 16 ein neuer Gedankengang und also eine neue Strophe beginnt. — V. 16. וְלִרְשָׁעִים ist nicht von einem einzigen Scheinheiligen gebraucht, sondern von einer ganzen Klasse, weil aber in der Strophe I. die zweite Person im Singular angewendet ist, wird sie auch in der Strophe II. beibehalten, wie denn auch V. 22 der Plural gebraucht wird שְׁכַחֵי אֱלֹהִים. — אמר, nicht als Factum, sondern als Wunsch (V. 4), der auch mit Perfectum gegeben wird. Vielleicht gar *leg.* יֹאמֶר. — סִפְּרֵם, „rühmen“. — בְּרִיתִי, so viel wie סִפְּרֵם בְּרִיתִי, das Bundesbuch oder דְּבַרֵי הַבְּרִית (Könige II., 23, 2—3. 21). — V. 18. וַתִּרְצַץ, LXX, Pesch. und Targum haben gelesen וַתִּרְצַץ, σὺν-έτρειψες. — V. 19. בְּדָךְ שְׁלַחַת, eine unmögliche Phrase. LXX ἐπέλασσε, also *leg.* מְלֵאֲתָה (Wechsel von שׁ und מׁ und הׁ mit אׁ, S. 124, 6). — V. 20. תִּשָּׁב בְּאֵיךְ giebt zwar auch einen Sinn, aber besser und symmetrischer תִּרְכַּב בְּשֵׁת. (Krochmal). Es passt zu תִּתֵּן דָּפִי, „Schmähung“; דָּפִי zwar vereinzelt, aber durch den Gebrauch im Neuhebräischen und Chaldäischen gesichert. — V. 21. הִיטָה אֱרוּחָהּ ist nicht recht verständlich. LXX ὁπέλαβας ἀνομίαν = רָמִית הַיָּהוּה, wie הִיטָה תְּהַשֵּׁב (Ps. 52, 4). — Auch כִּמְיֹן passt nicht recht, wenn Gott sich auch schweigend zu den Unthaten verhält, so kann doch nicht daraus

gefolgert werden, dass Er dem Uebelthäter gleich sei. — V. 22—23 umfassen beide Klassen. — ושמ דרך unverständlich, *leg.* ותם דרך. So Symmachos ἐβλάπτως ὁδεύοντι. — הראה mit ב wie öfter statt Accusativ. בישע אלהי prägnant statt בישע, da doch Gott der Redende ist.

Psalm 51.

I. Inhalt. Ein Reuepsalm. Der Psalmist fühlt sich von der Sündenschuld erdrückt und fleht inbrünstig um Verzeihung, um als Beispiel für andere Sündengenossen zu dienen und sie zu Gott zurückzuführen. Seinen sündigen Wandel entschuldigt der Sänger damit, dass er in Sünde erzeugt worden sei. Er befolgte also nur das im Elternhause gegebene Beispiel. Nun werden doch die Eltern ihm schwerlich zu groben Lastern Anleitung gegeben haben. So kann die Sündhaftigkeit nur im Götzendienst bestanden haben, dem die Eltern in Verblendung ergeben gewesen, und den der Psalmist in der Jugend mitgemacht hat. Darauf bezieht sich auch die Einschränkung: „Dir allein, Gott, habe ich gesündigt“ (V. 6), und darum bittet er um ein reines Herz und einen neuen festen Geist, um die wahre Gottesverehrung zu erkennen und zu bethätigen (vgl. zu V. 11).

II. Poetische Form. Parallelismus fast durchweg elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit, gewiss im Exile. Denn zum Schluss wird um Wiederherstellung der Mauern Jerusalems gefleht, und dieser Vers ist keineswegs ein späteres Anhängsel. Dafür spricht auch, dass der Psalmist sich zu den „Herzensgebrochenen“ zählt, d. h. zu den im Exile Trauernden um Zion (o. S. 32). Die inbrünstige Reue wegen des Sündenbewusstseins, d. h. wegen Verschuldung durch Götzendienst, ist ebenfalls lediglich eine

Erscheinung im Exile. Endlich ist der Psalm von Ezechiel abhängig (V. 6b., 12).

IV. Text im Ganzen gut erhalten.

א לִמְנַצַּח מִזְמוֹר לְדָוִד :
 ב בְּבוֹא־אֵלָיו נָתַן הַנְּבִיא כְּאִשֶׁר-
 כָּא אֶל-בֵּת-שֶׁבַע :
 ד חָנְנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדְּךָ כְּרַב רַחֲמֶיךָ
 מַחַה פְּשָׁעִי :
 ד הֶרְבַּח¹ כִּפְסֹנֵי מַעֲוֵנֵי וּמַחְטָאתַי
 טְהַרְנִי :
 ה כִּי-פִשְׁעֵי אָנֹכִי אָדַע וְהַטָּאתַי
 נִגְדֵי תִמְדִּי :
 ו לֵךְ לִבְדָּד וְחַטָּאתַי וְהִרַע בְּעֵינֶיךָ
 עֲשִׂיתִי לְמַעַן תֵּצֵדֵךְ בְּדַבְּרֶךָ
 תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶיךָ :
 ז הִרְבַּעְוּן חוֹלֵלֹתַי וּבַחַטָּא
 יַחְמֹתַי אָמִי :
 ח הִן-אָמַת הַפְּצֹת בְּמַחֹת וּבְכֹסֶת
 הַכֶּמֶה תוֹדִיעֵנִי :
 ט תַּחַטָּאֵנִי בְּאוֹב וְאַטְהַר תִּכְבֹּסֵנִי
 וּמִשְׁלֹג אֲלִבֵּי :
 י תִּשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה תִּגְלָנָה
 עֲצָמוֹת דְּבֵית :
 יא הִסְתַּר פְּנֶיךָ מִחַטָּאֵי וּכְלִ-עֹנֹתַי
 מַחַה :
 יב לֵב טְהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים
 וְרוּחַ נָכוֹן חֲדָשׁ בְּקִרְבִּי :
 יג אֶל-תִּשְׁלִיכֵנִי מִלִּפְנֵיךָ וְרוּחַ
 קֹדֶשְׁךָ אֶל-תִּקַּח מִמֶּנִּי :
 יד הַשִּׁיבָה לִי שִׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ
 נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי :

¹ הרב קרי

1. Dem Chorführer. Psalm Davids.
2. Als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Bath-Seba gekommen war.
3. Begnadige mich, Gott, nach Deiner Huld, nach der Fülle Deines Erbarmens lösche meine grosse Schuld!
4. Läutere mich von meinem Vergehen, und reinige mich von meiner Sünde!
5. Denn meine Schuld kenne ich, und meine Sünde ist mir stets gegenwärtig.
6. Dir allein habe ich (nur) gesündigt, und das Deinen Augen Missfällige gethan — damit Du gerecht erscheinst mit Deinem Worte und lauter bei Deinem Gerichte.
7. Sieh da, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter gewärmt!
8. Sieh da, in Wahrheit hast Du an Reuigen Wohlgefallen, und im Gesetzbuche hast Du mich Weisheit gelehrt.
9. Entsündige mich, mehr als mit Ysop werde ich lauter, reinige mich, so werde ich weisser denn Schnee.
10. Gieb mir zu hören Wonne und Freude, dass jubeln die Gebeine, so Du gebrochen!
11. Verhülle Dein Antlitz vor meinen Sünden, und lösche alle meine Schuld!
12. Ein lauterer Herz schaffe mir, Gott, und einen festen Geist erneuere in meinem Innersten!
13. Verwirf mich nicht von Deinem Antlitz, und Deinen Geist der Heiligkeit entzieh mir nicht!
14. Wende mir zu die Wonne Deines Heils, und mit dem Geist der Hingebung stütze mich!

- | | |
|--|--|
| <p>טו אֶלְמֶדָה פִּשְׁעִים דְּרָכֶיךָ וְחַטָּאִים
אֶלֶיךָ יָשׁוּבוּ :</p> <p>טז הַצִּילֵנִי מִדְּמַיִם אֱלֹהִים אֱלֹהֵי
תְּשׁוּבֹתַי תִּרְנַן לְשׁוֹנֵי צְדִקְתְּךָ :
י' אֲדֹנָי שִׁפְתַי תִּפְתָּח וּפִי יִגִּיד
תְּהִלָּתְךָ :</p> <p>י"ב כִּי לֹא־תִחַפֵּץ זֶבַח וְאֶתְנָה
עֹלָה לֹא תִרְצֶה :</p> <p>י"ג זֶבַח וּזְבַחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נְשֻׁבָה לֵב-
נְשֻׁבָר וְנִרְכָּה אֱלֹהִים לֹא תִבְוֶה :
כ הַיְטִיבָה בְּרִצְוֹנְךָ אֶת־צִיּוֹן תִּבְנֶה
חוֹמוֹת יְרוּשָׁלַם :</p> <p>כ"א אִם תִּחַפֵּץ זֶבַח־צֶדֶק עֹלָה
וְכֹלִיל אִם יַעֲלוּ עַל־מִזְבֵּחַךְ
פָּרִים :</p> | <p>15. So will ich lehren Abtrünnige von Deinen Wegen, dass Sünder zu Dir zurückkehren.</p> <p>16. Rette mich vom Tode, Gott meines Heils, dann wird meine Zunge Deine Gerechtigkeit feiern.</p> <p>17. Mein Herr, öffne meine Lippen, dass mein Mund Deinen Ruhm verkünde,</p> <p>18. Denn wünschtest Du Opfer, ich würde sie geben; aber Brandopfer magst Du nicht.</p> <p>19. Wohlgefälliges Opfer des Herrn ist ein gebrochenes Gemüth; eingebrochen und zerknirschetes Herz verschmäht Du nicht.</p> <p>20. Begütige mit Deinem Wohlwollen Zion, baue Jerusalems Mauern wieder auf!</p> <p>21. Dann wirst Du wünschen Opfer der Aufrichtigkeit und Brandopfer. Dann mögen Farren auf Deinen Altar kommen!</p> |
|--|--|

V. 2. Die historische Aufschrift ist nur errathen, weil der Inhalt von Reue spricht, und David Reue bekundet hat. Aber auf David passen nicht einmal die prägnanten Verse. — V. 4. Der Imperativ תִּרְכָּה oder הרב passt durchaus nicht; daher leg. הרב und zu V. 3 zu ziehen: פִּשְׁעֵי הרב. — V. 6 b. הוֹכֵה בַשֶּׁמֶטַר ... לִמְעַן תִּצְדַּק bezieht sich als Motivirung nicht auf die unmittelbar voraufgehenden Vertheile, sondern auf V. 3 לִמְעַן תִּצְדַּק ... חַנּוּנֵי אֱלֹהִים „damit Dein Wort und Dein Ausspruch, dass Du die Reue und Umkehr des Sünders wünschest, sich bewähre“; es ist eine Anspielung auf Ezechiel 33, 11 fg. Uebrigens lesen die alten Versionen כִּדְבַרְךָ statt בְּדִבְרֶיךָ. Diese Form ist nur gewählt wegen Paronomasie mit בַּשֶּׁמֶטַר, aber auch dieses muss in במשפטך emendirt werden. — V. 7. חוֹלְלָתִי kann auch von Seiten des Erzeugers gebraucht sein, וחשבה אל מחוללך (Deuter. 32, 18). — יחמתי von יחם, ein neugebildeter Stamm von dem schwerfälligen חמם; es braucht nicht gerade

schwanger gehen oder gebären zu bedeuten, sondern einfach: „wärmen, hegen“. — V. 8b. בטחות ובסתם חכמה תודיעני ausserordentlich dunkel. Die Ausleger haben die scheinbare Parallele Hiob 38, 36 herbeigezogen: מי שת בטחות חכמה, wo es aber sicherlich ein Sternbild bedeuten muss, wie das parallele לשכוי בינה. Dort übersetzen es LXX γοναξίν ὑψάσματος, also etwa בשקות, den „Weberinnen“, hier dagegen τὰ ἄεθλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσας μοι. טחות und סתום wären also nach diesem Vertenten Synonyma. Hat er gelesen בחכות, etwa wie Hiob 31, 33, בְּחָכְבִּי und Habakuk 3, 4 חביון עוו ובסתם gleich בסתר? Auffallend ist noch, dass auch Pesch. zu חכמה ein Pronomen possessivum hat, בכסיתא דחכמתך. Soll es etwa den Sinn geben wie תלמות חכמה, „das Geheimniss der Weisheit“ (Hiob 11, 6)? Indessen so dunkel auch der Vers wegen der zweifelhaften Lesart ist, so ist doch so viel gewiss, dass das Verbum zum Schlusse nicht in der Imperfect-Form stehen darf, sondern, wie LXX und noch ein anderer Vertent es wiedergeben, in der zweiten Person Perf. ἐφάνέρωσας μοι, d. h. הודיעתני. Das Verbum הפץ wird mit כ construiert, also kann das כ in בטחות Praefix-Präposition sein. So bleibt davon טחות. Setzt man ש statt ט und כ statt ח, und die Plural-Endung ים statt ות (S. 134, 13), so giebt es שקבי פשע בשקים „Reuige“, und statt ובסתר leg. ובספר. Das Ganze: הן אמת הפצת בשקים ובספר חכמה הודיעתני. — V. 9. החטאני באווב ואמרה kann auch nicht richtig sein. Der Psalmist kann nicht verlangt haben, dass Gott selbst ihn mit Ysop besprengen möge, daher leg. מאווב, wie es auch der Parallelismus von משלג erfordert; vielleicht auch umzusetzen: החטאני ואמרה מאווב. — V. 10. תשמיעני ששון ושמחה, der Gedanke ist sehr allgemein und umfassend ausgedrückt. An welchem erfüllten Wunsche will der Psalmist erhöhte Freude haben? Es ist nicht angegeben. Es scheint sich auf die verheissene Freude bei der Rückkehr aus Babylonien zu beziehen (Jesaia 35, 10; 51, 11)

ובאי ציון ברנה . . . ששון ושמהה ישנו . In V. 14 heisst es auch: ששון ישטר , d. h. des in Aussicht gestellten Heils nach der Rückkehr aus dem Exile (oben S. 297, Bruston's Emendation תשביעני statt תשמיעני ist nicht nothwendig). Auch b. ist allgemein gehalten. תנלנה עצמות רכית . Warum nicht עצמותי , meine Gebeine? Auch dieses scheint eine Anspielung auf die im Exile Leidenden zu sein; vergl. Jesaia 66, 14 ועצמותיכם כרשא תפרחנה . — V. 12. רוח . ורוח . לב טהור . ורוח . — V. 13. רוח דעת ויראת ה' ist wie רוח קדש . der von Gott verliehene Geist, der nach Heiligkeit strebt. Das Suffixum gehört zu רוח , nur noch Jesaia 63, 10—11, der Gegensatz von רוח הטומאה , Zacharia 13, 2. Diese Wendung setzt voraus, dass der Psalmist wohl von gutem Geiste beseelt war, aber ihn nicht beständig behielt, sondern schwankend war. Daher fleht er um רוח נכון , einen consequenten Geist, der im Guten verharre. Aus Ezechiel ergibt sich, dass Gerechte oder Fromme mit einemmale einen entgegengesetzten Weg einschlugen (33, 18): בשוב צדיק מצדקתו ועשה טול . Der Rückfall war zunächst in Götzenthum (das. 18, 14—15). Das drückt auch V. 14 aus: השבה לי ששון ישטר , gieb mir wieder, was ich ehemals besass, aber durch Verfall in Sünde eingebüsst habe. — V. 15. אלמדה פשעים ist eine Anspielung auf Exodus 33, 13 fg., dass Gott voller Gnade und verzeihend sei, und eben dieses ist sein Weg oder sein Verfahren. Würden die Sünder durch das Beispiel an dem Sänger erfahren, dass Gott Sünden vergiebt, d. h. sie nicht heimsucht, so würden sie

nicht in ihrer Verstocktheit verharren, dass die Reue vergeblich sei und sie die Folgen ihrer Sündhaftigkeit nicht abwenden könnten (vergl. Ezechiel 33, 10); sie würden weit eher zu Gott zurückkehren. — V. 16. **הַצִּלְתִּי מִדָּמַיִם** ist unverständlich, „Blutschuld, Frevelthat“ sträubt sich gegen den Zusammenhang. Statt **אִנְשֵׁי דָמַיִם** kann es nicht stehen, weil der Psalmist doch nicht über Verfolgung seiner Feinde klagt. Er fürchtet nur die Folgen seiner Sündhaftigkeit, und das wäre nach der Anschauung der Zeit: der Tod (Ezechiel 33, 8 fg.). Es ist also wohl hier zu lesen: **מָמוֹת**, wie Ps. 56, 14 u. a. St. — V. 18. **כִּי לֹא תִחַפֵּץ** וּבַח, hypothetisch, LXX εἰ ἐθέλησας, also **לוֹ** (o. S. 300). — V. 19. **רוּחַ נִשְׁבְּרָה לֵב נִשְׁבַּר וְנִרְכַּב** ist wie Jesaia 61, 1—3 **נִשְׁבְּרֵי לֵב** und **אֲבֵלֵי צִיּוֹן** mit einem Worte gleich **עֲנוּיִם** und **רוּחַ בָּהָה** und ihren Glanz erhofften (o. S. 32). — V. 20—21. **הַמִּיבָה בְּרִצּוֹן אֶת צִיּוֹן** liegt dem Gedankengang eines Sängers, der gebrochenen Herzens um Zion ist, so ausserordentlich nah, dass es befremdend wäre, wenn er diese Bitte nicht vorgebracht hätte. Diese beiden Verse gehören also durchaus zum Psalm und sind keineswegs als späteres Anhängsel zu betrachten (gegen Olshausen, Hupfeld und Andere). Der Schluss will sagen, bei anderen Verhältnissen werden Gott wohl Opfer angenehm sein (de Wette, Ewald).

Psalm 52.

I. Inhalt. Ein Rügepsalm gegen einen falschen, boshaf-ten, auf seinen Reichthum pochenden Priester, von einem Levitengedichtet, welcher durch diesen Leiden erduldet hat. Ueber den Stand des Verfassers V. 10 und den seines Feindes V. 7.

II. Poetische Form. Meistens elegant durchgeführter Parallelismus.

III. Abfassungszeit. Der Bestand des Tempels wird vorausgesetzt (V. 10), der Psalm ist also vorexilisch. Die Spannung zwischen den hochmüthigen Priestern und den

duldenden Leviten und Anhängern Jehova's deutet die Zeitepoche an, in welcher der Götzencultus an der Tagesordnung war, dem auch viele Ahroniden huldigten, also entweder unter Manasse oder Jojakim (V. 7).

IV. Text hin und wieder beschädigt.

- א לַמְנַצֵּחַ מִשְׂכִּיל לְדָוִד :
 ב כְּבוֹדָא | דּוֹאגַּ הָאֲדוֹמִי וַיִּגֵּד
 לְשָׂאִיל וַיֹּאמֶר לוֹ כִּי אֵל דָּוִד אֶל-
 בֵּית אַחִימֶלֶךְ :
 ג מַה הִתְחַלֵּל בְּרַעַתָּה הַגְּבוּר חֶסֶד
 אֵל כָּל-הַיּוֹם :
 ד הַיּוֹת תִּחְשַׁב לְשׁוֹנֵף כְּתַעַר
 מִלְּטַשׁ עֵשֶׂה רַמְיָה :
 ה אֲדַבַּת רַע מִטּוֹב שָׁקֵר | מִדְּבַר
 צֶדֶק סֵלָה :
 ו אֲדַבַּת כָּל-דְּבָרֵי-כֶּלֶע לְשׁוֹן
 מִרְמָה :
 ז גַּם-אֵל יִתְצַד לְנֹצַח יַחֲתֵד וַיִּסְחָד
 מֵאֶהֱל וּשְׂרָשָׁף מֵאֶרֶץ חַיִּים
 סֵלָה :
 ח וַיִּרְאוּ צַדִּיקִים וַיִּירְאוּ וְעָלְיוּ
 יִשְׁחָקוּ :
 ט הִנֵּה הַגְּבוּר לֹא יִשִּׂים אֱלֹהִים
 מְעוּזוֹ וַיִּבְטַח בְּרַב עֲשָׂרוֹ יַעֲזוּ
 בְּהִתְנוּ :
 י וְאֵי | בְּנוֹת רַעֲנָן בְּבֵית אֱלֹהִים
 בְּטַחְתִּי כַחֲסֵד-אֱלֹהִים עוֹלָם
 וְעַד :
 יא אֲדַדְךָ לְעוֹלָם כִּי עֲשִׂיתָ וְאֶקְוֶה
 שְׂמֶךְ כִּי-טוֹב נִגְדַּ חֲסִידֶיךָ :
1. Dem geschickten Chorführer. (Psalm Davids.
 2. Als Doeg, der Edomiter, kam, dem Saul anzeigte und zu ihm sprach: David ist in das Haus Achimelechs gekommen.
 3. Was rühmst du dich der Schlechtigkeit, o Mann? der Schmähung für den Unschuldigen Tag für Tag?
 4. Unheil sinnest du, deine Zunge ein Messer, glatt geschliffen, Arglist schaffend.
 5. Böses ist dir lieber als Gutes, Falschheit zu sprechen lieber als Wahrheit (Selah).
 6. Du liebst alle Worte der Schädlichkeit, der Lüge Sprache.
 7. So wird dich auch der Herr ausreißen, zerbrechen, dich aus dem Zelte schleifen, und dich enturzeln aus dem Lande des Lebens. (Selah.)
 8. Die Frommen werden es sehen und sich freuen und seiner spotten:
 9. „Sieh da den Mann, der Gott nicht zu seinem Schutz gemacht, vertraute auf seines Reichthums Fülle, trotzte auf sein Vermögen“.
 10. Ich aber, frisch wie ein Oelbaum im Tempel des Herrn, vertraue auf Gottes Gnaden für und für.
 11. Ich werde Dich für immer bekennen, wenn Du's vollbracht, und werde Deinen Namen verkünden, dass er gütig ist — in Gegenwart Deiner Frommen.

V. 1. Die historische Aufschrift beruht auf der falschen Annahme, dass die Angeberei eines Mannes gerügt wird, und dieses wurde aus Davids Geschichte auf Doeg bezogen. Aber die Rüge gilt einem Priester. — V. 3. הנבור, was der Held oder der Starke hier soll, ist unbegreiflich; *leg.* wie V. 9 הנָבֵר „o Mann“. — b. חסר אל כל היום passt nicht im Geringsten zu a. Das Wort חסר haben LXX nicht als Gnade, sondern als Schlechtigkeit aufgefasst, ἀνομιαν, noch treffender Aquila und Symmachos als Schmähung, חסרא = ὕβρις, nämlich das aramäische חָסַר. Aber dann passt wohl sehr gut כל היום, aber durchaus nicht אל. Dabei fügt sich recht gut die Version der Pesch., welche על hat, also *leg.* die Präposition אל = על. Aber dann fehlt das Nomen zur Präposition. Auch dieses hat Pesch. erhalten: על מחסיא, d. h. על תם. So hat der Vers einen logischen Gedankengang: מה תהלה ברעה הנָבֵר חָסַר אל תם כל היום. Das Nomen חסר in b. hängt vom Verbum תהלה in a. ab. — V. 4. הוות תחשב לשנך haben Vertenten und Ausleger verbunden, ohne zu bedenken, dass die „Zunge“ nicht planen kann, also חשב nicht mit לשון verbunden werden kann. Der Vers muss also anders getheilt werden: הוות תחשב: לשנך כתער מלטש (so M. Sachs). עשה רמיה kommt zwar auch vor Ps. 101, 7; aber hier passt das Participium nicht; *leg.* עשה רמיה, Infinitiv. — V. 5. צרק hat auch im Hebräischen, wie gewöhnlich im Arabischen, die Bedeutung: Aufrichtigkeit, Wahrheit, wie Spr. 12, 17; 16, 13 שפתי צרק im Gegensatz von שפתי שקר, so auch hier der Gegensatz. — בלע, nur hier als Substantivum vom Verbum בלע, „verschlingen, verderben, also בָּלַע, „Verderbniss“. — V. 6. יתצד, von נתץ kann es nicht deriviren; denn dieses wird nur vom Zerstören eines Gebäudes gebraucht; daher *leg.* יתשד, von נתש, „ausreissen“. — Von יתחד geben die Ausleger eine schlechte Etymologie, von חתה, das nur „scharren“ bedeutet, soll aber hier gleich חתק gelten. Es

derivirt aber von **חתת** „zerbrechen“ und muss vocalisirt werden **יִחַתֵּד**. — Das folgende **מֵאֵהֶל** ist absolut unklar; gewiss *leg.* **מֵאֵהֶלֹו**, das **ו** vom folgenden Worte: von Seinem, nämlich Gottes, Zelt, dem Tempel. Der Feind des Psalmisten weilte also im Tempel (vgl. Ps. 27, 6), d. h. er gehörte dem Priesterstande an. Dazu passt die Steigerung **וְשֹׁדֶשֶׁךְ מֵאֶרֶץ חַיִּים**, das „Land der Lebenden“ bedeutet das heilige Land (o. Ps. 27, 13). Symmachos und Pesch. lasen zwar **מֵאֵהֶלֶךְ** (**ἐκ τῆς γῆς τῶν ζῶντων**); allein dann ist es auffallend, dass die älteren Vertenten das Suffixum **ך** nicht vor sich gehabt haben sollen. Eher konnte ein **ו** übersehen worden sein. Uebrigens lassen Aquila und Symmachos **וְשֹׁדֶשֶׁךְ**, Fut. **ἐξαρξώσεσθε**. — V. 8. **וַיִּרְאוּ צְדִיקִים וַיִּירָאוּ**. Warum sollen die Frommen beim Anblick des Unglücks des Boshaften Furcht empfinden? Doch wohl eher Freude, wie Ps. 107, 42, Hiob 22, 19. Auch hier hat Pesch. **וַיִּגְדְּלוּ**, „sie werden sich freuen“. **וַיִּירָאוּ** kann aber schwerlich in **וַיִּירָאוּ** corruptirt sein, weit eher **וַיִּירָאוּ** (Wechsel von **א** und **ו** öfter). — Drei alte Versionen haben zum Schluss des Verses gelesen **וַיִּאֲמְרוּ**: LXX **καὶ ἐπεσῶσιν**, Pesch. **וַיִּאֲמְרוּ**, Targ. **וַיִּאֲמְרוּ**. — V. 9b. **יְשׁוּ בְּחַוְתוֹ** giebt keinen Sinn. Pesch. **בְּקִנְיָה**, Targum **בְּמַמְנוֹ**, also *leg.* **בְּהוֹנֵי** (Wechsel von **ו** und **ה**). — V. 11. **וַאֲקִוּיָהּ** ist ungrammatisch, da **לְשֹׁמֵךְ** erforderlich wäre. Daher *leg.* **וַאֲחִוּיָהּ**, „verkünden“ (Wechsel von **ק** und **ח**, o. S. 126, 7). Dazu passt auch **וַיִּגְדְּלוּ חַסִּדִּים**, „in Gegenwart der Frommen werde ich verkünden“, und wie Ps. 54, 8: **אֹדֶה שֹׁמֵךְ כִּי טוֹב**.

Psalm 53.

Vergleiche Psalm 14.

Psalm 54.

I. Inhalt. Kurzes Gebet um Errettung aus der Hand boshafter, frevelhafter Feinde. Verwandtschaft mit Ps. 86.

II. Poetische Form. Parallelismus weder elegant, noch consequent durchgeführt.

III. Abfassungszeit unbestimmbar.

IV. Text hin und wieder incorrect.

- | | |
|--|---|
| א לַמְנַצֵּחַ בְּנִינּוֹת מִשְׁכִּיל לְדָוִד: | 1. Dem kunstverständigen Chorführer zum Zitherspiel. (Psalm) Davids. |
| ב כְּבֹא הַיּוֹפִים וַיֹּאמְרוּ לְשֹׂאֵל
הֲלֹא דָוִד מִסְתַּתֵּר עִמָּנוּ: | 2. Als die Siphäer kamen und zu Saul sprachen: David hält sich bei uns verborgen. |
| ג אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי
וּבְקִבְרוֹתֶיךָ תְּדַיְנֵנִי: | 3. Gott, stehe mir mit Deiner Rechten bei, und mit Deiner Macht vertheidige mich! |
| ד אֱלֹהִים שְׁמַע תְּפִלְתִּי הָאוֹנֶה
לְאֲמָרַי: | 4. Gott, höre mein Gebet und lausche auf meines Mundes Worte! |
| ה כִּי זָרִים קָמוּ-עָלַי וְעֹרֵצִים
בְּקִשׁוֹ נִפְשִׁי לֹא שָׁמוּ אֱלֹהִים
לְנַגְדָם סֵלָה: | 5. Denn Freche standen gegen mich auf, Gewaltige suchen mein Leben und halten Dich, Gott, nicht gegenwärtig. (Selah.) |
| ו הִנֵּה אֱלֹהִים עֹזֵר לִי אֲדַנִּי
בְּסִמְכֵי נַפְשִׁי: | 6. Sei Gott mir Beistand, mein Herr gegen die, so mein Leben suchen! |
| ז יִשׁוּב ¹ הָרַע לְשַׁרְרֵי בְּאִמְתָּךְ
הַצְּמִיתָם: | 7. Möge das Böse auf meine Gegner zurückkehren, in Deiner Zornesgluth hemme sie! |
| ח בְּנִדְבָה אוֹבַחְהֶרְלֵךְ אוֹדָה שְׁמֶךָ
יְהוָה כִּי-טוֹב: | 8. Mit Hingebung will ich Dir singen, Deinen Namen bekennen, dass er gütig, |
| ט כִּי מִכָּל-צָרָה הֲצִילָנִי וּבְאִיְבוֹ
רָאתָה עֵינַי: | 9. Dass aus aller Noth Du mich gerettet, und an meinen Feinden sich mein Auge geweidet. |

(1) ישיב קרי.

V. 2. Falsch errathene historische Aufschrift. — V. 3. בַּשִּׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי ist verdächtig, *leg.* בימנך, wie Ps. 138, 7 (ש und י in althebräischer Schrift ähnlich, nur in umgekehrter Stellung, und נ ausgefallen). — V. 5. זָרִים, Parallelstelle Ps. 86, 14 זָרִים, Targum auch hier וַיִּדְוִנוּן. — b. וְלֹא שָׁמוּ, Parallelstelle daselbst וְלֹא שְׁמוֹךְ אֱלֹהִים, so dass אֱלֹהִים Vocativ ist. — V. 6. הִנֵּה אֱלֹהִים עֹזֵר לִי klingt wie etwas Factisches, aber der ganze Psalm ist in bittendem Tone gehalten. Daher *leg.* הִנֵּה עֹזֵר לִי (wie Ps. 30, 11, Wechsel von נ und י, o. S. 136 e.).

Statt *בסמכי נפשי leg. במבקשי*. — V. 7. *ישוב*, Keri Hiphil, ist incongruent, da von Gott nur in der zweiten Person gesprochen wird. Daher richtig *ישוב*, Kal, so auch die Versionen. — Ueber *לשררי* o. S. 166. — Ueber *באמתך הצמיתם* giebt einen schiefen Sinn; *leg. בחמתך* (Schorr). — Ueber *הצמית* Ps. 18, 41. — V. 8. *בנרבה אוכחה לך*, ist auffallend; da *נרבה* selbst eine Art Opfer ist, so wäre grammatischer *נרבה אוכחה*. Parallele Jona 2, 10 *בקול תורה אוכחה לך*, wo offenbar *leg. אומרה*, also ebenso hier *בנרבה אומרה* gleich *ברוח נרבה*. — V. 9. *הצילני* ist ebenfalls incongruent die dritte Person; LXX *ἐγγύσω*, Pesch. *פציתני* die zweite Person *leg. הצילתי*.

Psalm 55.

I. Inhalt. Klage über ingrimmigen Hass gegen den Psalmisten von Seiten Derer, welche Jerusalem zum Tummelplatz von Lastern gemacht haben. Ganz besonders ist die Klage gegen eine einzelne Person gerichtet, welche früher mit dem Psalmisten befreundet war und gegenwärtig ihn aufs Lächerlichste schmäht.

II. Poetische Form. Parallelismus meistens eingehalten, aber ohne Eleganz.

III. Abfassungszeit. Der Bestand Jerusalems als Hauptstadt wird vorausgesetzt, und es wird geschildert als voller Gewaltthätigkeit, Trug und Unheil. Aehnliche Klagen über solche Verderbniss in Jerusalem kommen auch in Jeremia vor (6, 7; 9, 7). Auch der Wunsch, fern von dieser verworfenen Stadt weilen zu können (V. 7—8), hat eine überraschende Parallele an Jeremia (9, 1). Es liegt nahe, an Jeremia's Autorschaft zu denken (Hitzig). Indessen da von dem Prophetenberufe nichts darin vorkommt, auch keine Rüge gegen Götzenthum, so hat diese Annahme keine rechte Stütze. Aber in Jeremia's Zeit unter dem König

Jojakim könnte der Psalm von einem der Verfolgung ausgesetzten Leviten gedichtet sein.

IV. Text vielfach beschädigt und einige Verse stehen nicht an der rechten Stelle.

- | | |
|--|---|
| <p>א לַמְנַצֵּחַ בְּגִינֹת מִשְׁכִּיל לְדָוִד :</p> <p>ב הָאֵוִינָה אֱלֹהִים תִּפְלְתִי וְאֶל־
תִּתְעַלֶּם מִתַּחֲנַתִּי :</p> <p>ג הַקְשִׁיבָה לִי וְעֲנֵנִי אֲרִיד בְּשִׁיחִי
וְאֲדוּמָה :</p> <p>ד מִקּוֹל אוֹיֵב מִפְּנֵי עֲקַת רָשָׁע כִּי־
יִמְטוּ עָלַי אֹזֶן וּבִאֵף יִשְׁטְמוּנִי :</p> <p>ה לִבִּי יִחַל בְּקִרְבִּי וְאִמּוֹת מוֹת
נִפְלוּ עָלַי :</p> <p>ו יִרְאָה וְרָעַד יָבֵא כִּי וְתִכְסְּפִי
פִלְצוֹת :</p> <p>ז וְאָמַר מִי־תִדְּלִי אֶבֶר בִּיּוֹנָה
אֲנוּפָה וְאִשְׁכְּנָה :</p> <p>ח הִנֵּה אֲרַחֵק נְדָד אֶלֶן בְּמִדְבָּר
סֵלָה :</p> <p>ט אֲחִישָׁה מִפְּלֹט לִי מֵרוּחַ סָעָה
מִפְּעַר :</p> <p>י כִּלְעַ אֲדֹנָי פִּלַּג לְשׁוֹנֵם כִּי־רָאִיתִי
הַמָּס וְרִיב בְּעִיר :</p> <p>יא יוֹמָם וּלְיָלֵה יִסּוּבְכָה עַל־
הַוַּמְתִּיהָ וְאָזֶן וְעַמָּל בְּקִרְבָּה :</p> <p>יב הַיּוֹת בְּקִרְבָּה וְלֹא יִמְיֵשׁ מִרְחֹבָה
תֵּד וּמִרְמָה :</p> <p>יג כִּי לֹא־אוֹיֵב יַחְרַפְנִי וְאִשָּׁא
לֹא־מִשְׁנְאֵי עָלַי הַגְּדִיל וְאִפְתָּר
מִמֶּנּוּ :</p> | <p>1. Dem kunstverständigen Chorführer zum Zitherspiel. (Psalm) Davids.</p> <p>2. Erlausche, Gott, mein Gebet und verhülle Dich nicht meinem Flehen!</p> <p>3. Horch' auf mich und erwidere mir, ich klage bitterlich in meinem Unmuth und wimmere.</p> <p>4. Ob der Stimme des Feindes, ob des Frevlers Wuthgeschrei, wenn sie mir Unheil aufbürden und mich mit Ingrimm hassen.</p> <p>5. Mein Herz zittert in meinem Innersten, und Todesschrecken überfällt mich.</p> <p>6. Furcht und Zittern drangen in mich und bedeckten mich mit Dürsterheit.</p> <p>7. Ich sprach: Wer gebe mir Schwungflügel wie die Taube, dass ich davon flöge und mich niederliesse!</p> <p>8. Sieh da, ich würde weit wandern, würde in der Wüste weilen. (Selah.)</p> <p>9. Würde mir eine Zuflucht suchen vor wehendem Winde, vor Sturm.</p> <p>10. Verwirre, mein Herr, theile ihre Sprache, denn ich sah Falschheit und Streit in der Stadt.</p> <p>11. Tag und Nacht umringen sie auf ihren Mauern, Gewaltthat und Unheil in ihrem Innern</p> <p>12. Seh' ich (?), und es weicht nicht aus ihrem Platze Tücke und Trug.</p> <p>13. Denn schmähte mich ein Feind, so ertrüge ich es, spräche ein Hasser höhnisch gegen mich, so verbürge ich mich vor ihm.</p> |
|--|---|

יד ואתה אנוש כערב אלופי
ומידעי:

טו אשר יחדו נמתיק סוד בבית
אלהים נהלך בקנש:

טז ישמותי! עלימו ירדו שאול
היום כירעות במגורם בקרבם:

יז אני אל־אלהים אקרא ויהיה
וישיעני:

יח ערב ובקר וצהרים אשיחה
ואהמה וישמע קולי:

יט פדה בשלום נפשי מקרב־לי
כירבבים הווי עמדי:

כ ישמע אל ויענם וישב קדם
סלה אשר אין חליפות למו
ולא יראו אלהים:

כא שלח ידיו בשלמוי חלל בריתו:

כב חלקו מהמאת פיו וקרב־לבו
רבו דבריו משמן והמה פתחות:

כג השלך על־יהוה והבך וחוא
יבלבלך לא־יפן לעולם מוט
לצדיק:

כד ואתה אלהים תורדם לבאר
שחת אנשי דמים ומרמה לא־
חיצו ימיהם ואני אכטח־בך:

(1) ישוא מוח קרי.

14. Du aber bist ein Mann aus meiner Rangordnung, mein Genosse und Vertrauter,

15. Die wir zusammen süßes Zwiegespräch pflogen, in Gottes Haus mit Jubel gingen.

16. Möge der Tod ihr Elend vergessen machen, mögen sie lebendig in die Gruft fahren, denn Schlechtigkeiten sammeln sie in ihrem Innern.

17. Ich aber rufe zu Gott, und er wird mir beistehen.

18. Abends, Morgens und Mittags klage und wimmere ich, und er wird meine Stimme hören:

19. „Erlöse in Frieden meine Seele, dass sie mir nicht nahkommen, denn wie Pfeilschleuderer waren sie mit mir“.

20. Gott wird hören und sie demüthigen, und Du, Thronender auf den Cherubim, vernichte sie, da kein Mitleid bei ihnen ist, und sie Gott nicht fürchten!

21. Er hat seine Hand an die ihm friedlich Gesinnten gelegt, hat das Bündniss entweiht.

22. Glätter denn Rahmlume ist sein Gesicht, und sein Herz ein Schwert, linder denn Oel seine Worte und sind Messer.

23. „Wirf nur deine Sorge (?) auf den Herrn, und er mag dich versorgen!“ Er wird nie das Wanken des Gerechten zugeben.

24. Sie aber, die Männer der Veruchtheit und des Truges, wirst Du, Gott, in des Verderbens Grube senken, sie werden ihre Tage nicht vollenden. Ich aber vertraue auf Dich.

V. 3b. ארד כשיח ואהימה. Der Stamm רוד oder ריד kann weder „umherirren“ noch „klagen“ bedeuten, da die vorkommenden Stellen sich weder durch das eine, noch durch das andere durchweg erklären lassen. Es ist entweder eine

Corruptel von מרר oder מרר. Jeremia 2, 31 רדנו לא נבוא אלד leg. מרר; Jesaia 15, 3 מרר בבני leg. מרר בבני. Selbst der schwierige Vers Richter 11, 37 וירדתי על ההרים ist zu emendiren ומררתי „bitter klagen“. Hier ארר בשחי ist wie Jesaia 22, 4 אמרר בבני. Daher LXX richtig ἐλπιθήσθε. — ואהימה ist gewiss verschrieben statt ואהמה V. 18 oder ואהמה Ps. 77, 4. — V. 4. עקת רשע leg. עקת oder עקת, da עקת aramäisch für ציק im Hebräischen ohne Beispiel ist. — b. ימיטו עלי און ist ebenso unrichtig von מוט wie von נטה abzuleiten; leg. יעמטו „sie bürden auf“ (vergl. Ps. 73, 8 יעמיקו = ימיקו). — Ueber ישטמוני o. S. 292. — V. 6 b. ותכסני פלצות kann nicht richtig sein, denn gesetzt, פלצות bedeute „Schauer“, so kann Schauer doch nicht „bedecken“! Dazu gehört das Verbum אחו LXX dafür σκότος, besser Pesch. זכסתה אותם פלצות ebenso Ezech. 7, 18 זכסתה אותם פלצות leg. צלמות, wie Ps. 44, 20. — V. 7—8. Parallele Jeremia o. S. 357. — V. 9. אחשה מפלט giebt keinen Sinn, leg. אבקשה (Wechsel von ב und ה, o. S. 130, 3). — b. סנה וסנר. — b. סופה leg. סופה. — V. 10. בלע . . פלג לשונם kann durchaus nicht richtig sein. Die Zunge zuerst vernichten und dann theilen! Pesch. hat statt der verbalen Form פלג Substantiv רופכא, d. h. פלג לשונם „die Getheiltheit ihrer Zunge“, aber statt בלע leg. בלל „verworren“, es ist eine Anspielung auf Genesis 11, 9 die Sprachverwirrung. — קעיר selbstverständlich Jerusalem, wenn nicht zu lesen ה בעיר. — Die Construction erfordert, dass der erste Theil des folgenden Verses mit diesem verbunden werde, כי ראיתי חמס וריב בעיר. — V. 12. Zur Richtigstellung der Construction dieses Verses muss zunächst von dem zweimaligen בקרבה eines gestrichen werden, welches weder LXX, noch Pesch. haben. Folglich muss gelesen werden ואון יעמל הוות ולא ישמ בקרבה הוות. So bleibt nur noch das Wort הוות unverständlich. Vielleicht leg. חויתי (Wechsel von ה und ח, dann von ו und ח öfter, o. S. 126 d, 132, 7). — V. 13. לא איב יחרפני

ואשא לא. Der sich von selbst aufdrängende hypothetische Sinn dieses Verses wird durch LXX bestätigt: εἰ ἐχθρὸς ὠνειδίσει με . . . εἰ ὁ μισῶν . . . von allen Auslegern verkannt, also: לו איב יהפני ואשא לו משנאי עלי הגריל ואסתר ממנו. Nur stören dieser Vers und die zwei folgenden den Zusammenhang, weil bisher und auch weiter unten V. 16; 20 von mehreren Feinden die Rede ist, hier aber nur von einem einzelnen, und ebenso V. 21—22. Die Verse im Singular müssen daher zusammengedrückt und dislocirt werden, und zwar in der Ordnung 12, 16, 17, 18, 19, 20, 13, 14, 15, 21, 22 (so auch Hupfeld). Vgl. w. unten. Also zunächst V. 16 im Anschluss an V. 12, wo der Plural vorkommt. — ישאמה Ketib in einem Worte, Keri getrennt וישא מיה; so auch die Versionen; nur erklären sie וישא sonderbar durch „überkommen, bringen“; ἐλάθειω, ἐπάξει, איתא; man müsste dann ויאָתה oder יבוא lesen. Man kann aber die Lesart des Textes behalten und וישא als Verbum von נשי „vergessen machen“, erklären, auch mit א, Jerem. 23, 39 ונשיתי אתכם נשא, und nur statt עלימי leg. עמלמו „ihr Unheil“ (öfter so verschrieben). Dazu passt als Parallele ירדו שאול חיים. — Der Schluss כי רעות במגורם ist unverständlich, da weder „Wohnungen“, noch „Versammlungen“ einen ungewungenen Sinn giebt. Vgl. indess Hiob 18, 19. — V. 18. טרב ובקר וצהרים bezieht sich auf die markirten Tageszeiten. — וישמע leg. Fut. וישמע, wie V. 20. — V. 19. נפשי . . . פָּדָה kann durchaus nicht Perfectum, etwa von einem Factum, sondern muss Imperativ sein, wie Targum פרוק. Das ist der Inhalt des Gebetes des Psalmisten. — כי ברבים היו עמדי giebt schlechterdings keinen Sinn. Leg. קָרְבִים oder קָרְבִים „wie Schützen“. Beide Formen kommen vor רָבָה קשת und רַבִים (Hiob 16, 13). — עמדי wie טם wird auch im feindlichen Sinne gebraucht. — V. 20. אל setzt V. 8 und 19 fort. ויענם leg. ויענם „demüthigen“; LXX ταπεινώσει, Pesch. וימכר. Aber וישב קדם ist ohne Analogie; leg. entweder וישב כרובים oder וישב קדם. Das

Wort כלה in der Mitte ist gewiss falsch (o. S. 94). Pesch. hat es hier nicht. *Leg.* כלם oder יכלם (vgl. Ps. 76, 4). — הליות ist unverständlich. Am besten würde es zum Parallelismus stimmen, wenn es „Barmherzigkeit“ oder „Treue“ bedeuten könnte (Hupfeld). Allerdings, dann muss aber gelesen werden המלות vgl. להמלה. — V. 21—22 sprechen von einem einzelnen oder speciellen Feind wie V. 13—15, ohne Uebergang. Es ist wohl eine Lücke und etwa zu ergänzen wie Ps. 41, 10 הגדיל עלי עקב . . . גם איש שלומי . . . הגדיל עלי . . . לא משנאי *leg.* hypothetisch לו (o. S. 361). Zu הגדיל עלי zu ergänzen פי oder עקב (o. S. 306). — V. 14. אנוש כערכי ist nicht gut verständlich. ערך bedeutet: „Reihe, Ordnung und Schätzung“. Da die letzte Bedeutung hier ausgeschlossen ist, so kann es nur bedeuten: „von meiner Ordnung, meinem Stand“, *leg.* מערפי, nämlich von derselben Klasse der Sänger, etwa wie ממחלקות הלויים. Dafür spricht die Angabe, dass Beide sich im Gotteshause, Tempel, bewegten. Da nun der Psalmist ein Levite von der Sängerklasse war, so gehörte wohl auch sein falscher Freund dazu. — אלפי von אלה, „gewöhnen“, *consuetus*, Vertrauter; מידעי, wohl verschrieben für מודעי, wie Ruth 2, 1 מודע Keri מידע. — V. 15. נמתיק סוד, „süssen, gemüthlichen Verkehr haben“. — ברנש ist unverständlich: ὁμοσεία, LXX, „Gleichgesinntheit“ ist nur errathen. Wohl *leg.* ברנה. Das ש dittographirt vom folgenden ישיא. — V. 22. חלקו מהמאת פי. — LXX πρὸς σπαστον, Pesch. דאפוהי (vgl. o. S. 140, 174, Wechsel von פי und פני). So ist parallel פני חלקו zu רבו דבריו, und wie in b. משמן, so auch in a. *leg.* מהמאות (so richtig Gesenius Thesaur.; nur פי verkannt), was auch die Versionen angeben, ἄσπικ, מן, Targ. יתיר מן. — Aber המאות kann nicht gleich המאה sein, sondern etwas, dass aus Rahm bereitet und glatt ist. Targum שטן דנבנין, Glätte von Käsestücken. — וקרבו לבו, „sein Herz ist Krieg“ ist eine zu kühne Metapher; *leg.* וחרב, Parallele Micha 5, 5

הַיָּדָיִם אֲשֶׁר בְּתַתִּיהָ *leg.* פתִּיחָה, nicht Wurfgeschosse, sondern wie Aquila übersetzt, *λόγχοι*, und die Quinta zu Micha *παράξισον*, „Dolch, Lanze“. Vielleicht auch das vereinzelte תוּתָה (Hiob 41, 21) *leg.* פְּתִיחָה = פְּתִיחָה. — V. 23. Der Gedankengang wieder dunkel. Vielleicht die ironischen Worte des Feindes: „Wirf nur“, wie Ps. 22, 9, Jes. 66, 5. יִחַדְךָ אֲמָרוּ אֲחֵיכֶם שְׂנֵאִיכֶם . . . יִכְבַּד ה' וְנִרְאָה בְּשִׂמְחַתְכֶם — Das Wort יִחַדְךָ ist dunkel. — V. 24. לֹא יָחֲזוּ יַמְדֵם *leg.* יִתְמוּ.

Psalm 56.

I. Inhalt. Klage des Sängers über Feindseligkeit und Selbstbeschwichtigung durch unerschütterliches Vertrauen.

II. Poetische Form. Ansatz zu zwei Strophen mit gleichlautendem Kehrvers; aber durch den Schluss ist die Symmetrie gestört.

III. Abfassungszeit unbestimmt, da kein Anhaltspunkt gegeben ist, doch wahrscheinlich vorexilisch. Ps. 116 V. 8—9 sind daraus entlehnt.

IV. Text vielfach beschädigt.

א לְמַנְצֵחַ | עַל־יוֹנֵת אֵלֶם רְחֻקִים
 לְדָוִד מִכְתָּם בְּאָחוֹ אוֹתוֹ
 פִּלְשֵׁתִים בְּנֵת :
 ב חָנְנִי אֱלֹהִים כִּי־שָׁאַפְנִי אָנוּשׁ
 כָּל־הַיּוֹם לֶחֶם יִלְחָצְנִי :
 ג שָׁאַפוּ שׁוֹרְרֵי כָל־הַיּוֹם כִּי־רָבִים
 לֶחֶמִים לִי מְרוֹם :
 ד יוֹם אִירָא אֲנִי אֶלֶךְ אֲבָטָה :
 ה בְּאֱלֹהִים אֶתְלַל דְּבָרוֹ בְּאֱלֹהִים
 בְּטַחְתִּי לֹא אִירָא מִה־יַּעֲשֶׂהָ
 כִּשֶׁר לִי :
 ו כָּל־הַיּוֹם דְּבָרֵי יַעֲצָבוּ עָלַי כָּל־
 מַחֲשַׁבְתֵּם לְרַע :

1. Dem Chorführer zur Alamot (?) entfernter Völker (?). (Psalm) Davids, Michtam. Als die Philister ihn in Gath ergriffen.
2. Sei mir günstig, Gott, denn ein Sterblicher tritt mich nieder, den ganzen Tag bedrängt er mich!
3. Meine Gegner treten mich den ganzen Tag, denn Mächtige beföhden mich aus der Höhe.
4. Am Tage, wenn ich rufe, vertraue ich auf Dich (ich weiss wohl, dass Gott mein Beistand ist).
5. Gottes rühme ich mich stets, auf Gott vertraue ich, so fürchte ich nichts, was kann mir die Creatur thun?
6. Den ganzen Tag halten sie meinerwegen Berathung, gegen mich sind alle ihre Pläne zum Schlechten gerichtet.

- ו יגורו | יצפינו¹ | המה עקבי
ישמרו כאשר קוי נפשי :
- ח על-און פלטלמו באך עמים |
הורד אלהים :
- ט נדי ספרתה אתה שימה דמעתי
בנארך הלא בספרתך :
- י אז | ישובו אויבי אהור ביום
אקרא ויהי-דעתי בראלהים לי :
- יא באלהים אהלל דבר ביהוה
אהלל דבר :
- יב באלהים בטחתי לא אקרא
מה-יעשה אדם לי :
- יג עלי אלהים נדרוך אשלים תודות
לך :
- יד כי הצלת נפשי ממות הלא רנלי
מדחי להתהלך לפני אלהים
באור חיים :
- α יצונו קרי.
7. Sie rotten sich zusammen, legen heimlich Fussangel (?), meine Fersen bewachen sie, da sie nach meinem Leben gierig sind.
 8. Gewähre ihnen keine (?) Rettung, im Zorne stürze die Gewaltigen, Gott!
 9. Meine Schritte hast Du gezählt, jetzt lege meine Thränen vor Dich, ja, schreibe sie in das Buch (der Erinnerung)!
 10. Dann werden meine Feinde zurückweichen. Am Tage, da ich rufe (vertraue ich auf Dich), ich weiss wohl, dass Gott mein Beistand ist.
 11. Gottes rühme ich mich stets.
 12. Auf Gott vertraue ich, so fürchte ich nichts, — was kann mir ein Mensch thun?
 13. Aufgelegt habe ich mir Gelübde, und werde Dir Dank zahlen.
 14. Wenn Du gerettet hast meine Seele vom Tode, (gelöst mein Auge von Thränen), zurückgehalten meinen Fuss vom Sturz, zu wandeln vor Gott und im Lande des Lebens.

V. 1. Ueber die Aufschrift o. S. 86 d. — V. 2. שאפני geben die alten Versionen richtig mit „treten“ wieder: LXX κατεπάτησε. So auch Amos 6, 7 הוא ישובך ראש (Genesis 3, 15) שוקף — verlängert Stamm von שוקף (Genesis 3, 15) שוקף — b. לחם ילחני kann nicht richtig sein, denn Particip kann nicht als Nomen agentis gebraucht werden; leg. לחם ילחמי (in Kal לחם gebraucht, Ps. 35, 1, oder לחץ ילחני). — V. 3 führt die Klage weiter aus. שוררי (o. S. 166). מרום לי מרום ist auffallend, da was Begründung sein soll (כי), ist ja die Thatsache selbst. Aber רבים bedeutet wohl hier „Grosse“ (o. S. 162) und statt מרום leg. nach LXX ἀπὸ ὕψους, ממום, „von ihrer Höhe, hohem Stande“, wie Ps. 73, 8. — V. 4. יום אירא ist Widersinn; leg. יום אקרא, wie V. 10 (Hupfeld); aber dann müssen V. 4—5 überhaupt ganz gleich V. 10b—11—12 ge-

macht werden, und zwar als gleichlautende Kehrverse. Folglich muss das, was in einem fehlt, aus dem anderen ergänzt werden. Der Refrain lautet also beidemal: **יום אקרא אני אלך אבטח זה ידעתי כי אלהים לי באלהים אהלל דבר באלהים בטחתי לא ים אקרא**. Ohne die Ergänzung **זה ידעתי** in V. 4 aus V. 10 ist der Gedankengang unverständlich, und wiederum ohne die Ergänzung **אני אלך אבטח** in V. 10 aus V. 4 ist der Zusammenhang zerrissen. Mit dieser Ergänzung ist der Gedankengang streng logisch und vergegenwärtigt die gewonnene Ueberzeugung des Psalmisten. Zuerst **יום אקרא** „will ich mein Vertrauen auf Gott setzen, dass Er mich erhören wird“. Woher dieses Vertrauen? **זה ידעתי כי אלהים לי**, zu ergänzen **עיר לי** (vgl. oben Ps. 54, 6). In Folge dieses Gottvertrauens kann ich Gott preisen **באלהים אהלל**, und brauche nichts von Menschen, der Creatur, zu fürchten: **לא אירא מה יעשה וגי**. Das ist der Gedankengang des Kehrverses, womit der Psalmist sich selbst beschwichtigt. Nur ist noch **באלהים אהלל** dunkel: da **דבר** nicht passt, und ebenso wenig **דברו** (V. 5), wohl *leg.* **תמיד**, wie Ps. 44, 9 (Wechsel von **ת** und **ד**, dieses mit **ר** und **ב** mit **מ**, o. S. 122, 123 d., 131 d.). So weit die erste Strophe, Klage über Feindseligkeit und Beruhigung. — Die zweite Strophe, V. 6—7, schildert die Handlungsweise der Feinde. — V. 6. **כל היום דברי יעצבו** ist unverständlich: „Meine Worte kränken? Targum hat für **דברי** die Version **ומטלחי**, „meinetwegen, d. h. **על דברי** (was auch vorkommt, oder geradezu **על דברי**), und **יעצבו** giebt Pesch. wieder **מתמלכין**, d. h. **יתקצבו**. Das giebt einen einfachen Sinn und stimmt zum Parallel-Gliede. — V. 7. **יגורו** unverständlich, *leg.* **יגורו**, wie Ps. 94, 21, so Symmachos **στυγῶσιν**, ebenso Ps. 59, 4 **יגורו עלי** *leg.* **יגורו**, Hosea 10, 5 **יגורו** *leg.* **יגורו**, ebenso das. 7, 14 **יתגוררו** *leg.* **יתגוררו**. — Das folgende **המה יצפנו** (Keri **יצפנו**) ist unverständlich, „Was legen sie heimlich?“ Und wozu die Emphase: sie? *Leg.* **המה** statt **המה**, „die Angel“ (auch als Fang

für Menschen gebraucht); dazu passt יצפני. — Schluss קיו כאשר אוו zu ergänzen לאברני, wie Ps. 119, 95 vielleicht leg. אוו statt קיו. — V. 8. על אין פלט למו hat bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Die Emendation פלם ist falsch, da das Verbum nur „genau mit der Wage, abwägen“ bedeutet; nicht „zuwägen, zutheilen“. Die Uebersetzung der alten Versionen bietet auch nichts Befriedigendes. Hier ist eine Radicalcur nöthig, למו אל תתן פלט (Verwechslung von אל und על, o. S. 125, 6). — b. עמים הורד gewiss verschrieben ערצים. — V. 9 ist der allerschwierigste in diesem Psalm. Zuerst נדי. Die Versionen hatten eine andere Lesart vor sich. LXX ζωνεν, d. h. wohl אור, Symmachos τὰ ἐνεδεν, vielleicht עמרי? Pesch. תודיתי, d. h. תודתי. Aus der griechischen Version ergibt sich, dass anstatt נ ein ע stand, das führt auf צערי ספרתה, wie Hiob 14, 16; 31, 4. 37. צערי תספור. — Ferner muss אתה, das hier müssig ist, gelesen werden עתה (vgl. o. Ps. 40, 6). — שימה במארך, die Lesart ebenfalls variirt in den Versionen. Statt des Singulars haben sie Plural, also דמעתי (dadurch ist Hupfelds Annahme widerlegt, als ob שימה Participium passiv. zu דמעה wäre; es bleibt also Präcativ). במארך, das die Ausleger als Paronomasie zu נדי angesehen haben, geben LXX durch ἐπώπυον, Pesch. durch קרמיד, d. h. sie haben gelesen: לננך. Pesch. hat auch statt בספרתך die Version ובספרך, „in dem Buch“, also nicht als „zählen“ oder „verkünden“, und dies giebt den besten Sinn. Allerdings kann בספרתך nicht „Buch“ sein, aber man muss das Wort theilen תך בספר oder תכ. Das letzte ist das Trümmerstück eines Wortes, und dieses drängt sich als תך [תכ] auf. Erwägt man, dass הלא in lebhafter Redeweise für הנה steht, und dass es auch mit dem Futurum construiert wird, so ist die Construction dieses Verses sehr einfach: צערי ספרתה עתה שימה דמעתי לננך הלא בספר תכתב. Dazu muss man noch das Wort אלהים vom vorausgehenden Vers hinzuziehen.

In ein Buch oder „das Buch“ schreiben, heisst זכרון, in „das Buch der Erinnerung“, dass es stets vorliegen soll. Ps. 139, 16 ועל ספרך כלם יכתבו. — Dann passt auch V. 10a או ישובו איכי אחור. Wenn Gott die Thränen des Sängers wahrnehmen und beachten wird, dann werden die Feinde zurückweichen. Vielleicht ist hier noch zu ergänzen, wie Ps. 9, 4 בשוב איכי אחור יכשלו ויאברו מפניך. Darauf der beschwichtigende Kehrvers 11—12 (vgl. o. V. 4). — V. 13. עלי אלהים טריר ist gewiss unrichtig, weil sonst nur טריר vorkommt; Pesch. hat auch hier das Suffixum der ersten Person טרירי, das ך in טרירי ist ein verlängertes ך, das zum folgenden Verbum gehört: ואשלם. — V. 14. כי הצלת נפשי, Parallele Ps. 116, 8—9. Aber dort הצלת und noch der Zusatz: את עיני מן דמעה. Diese giebt für unseren Vers das Richtige. Hier durfte die Erwähnung der „Thränen“ umso weniger fehlen, als früher Gewicht darauf gelegt wird. Zu „Thränen“ pass aber nicht das Verbum הציל, sondern eher חלץ, „befreien“, also הצלת dort richtiger, als הצלה hier. — Mit dem הלא in dem Vertheil הלא רגלי מרחי wissen die Ausleger nichts anzufangen. Leg. קלא, „verhindern den Fuss vom Fall“. Das Ganze ist ein anticipirtes Danklied, das der Psalmist singen würde, wenn die Rettung für ihn eingetreten sein wird (o. S. 247). Der ganze Vers: כי הצלת נפשי ממות את עיני מן דמעה: קלא רגלי מרחי. Das באור החיים ist nach der Parallele zu emendiren בארץ החיים, so hat auch hier Pesch. בארעא רחיי. Darunter ist das heilige Land zu verstehen (o. S. 247).

Psalm 57.

I. Inhalt. Scheinbar zwei heterogene Psalmfragmente, V. 6—7. Bitte um Rettung gegen Feindseligkeit. V. 8—17 ganz gleich Ps. 108, 2—6, eine kleine Hymne, Selbstbeschwichtigung des Sängers in Vertrauen auf Gottes Grösse. Indessen können doch diese zwei Theile eine Ein-

heit bilden. Diese Verbindung ist durch V. 6 und 12 angedeutet, der doch wohl ein Kehrvers ist und strophische Theilung andeutet. Soll aber mit V. 7 die zweite Strophe beginnen und ein anticipirtes Lied sein, so muss vorher eine Lücke angenommen werden; denn die Klage erscheint zu kurz gegen die darauffolgenden fünf Verse.

II. Poetische Form. Wie angegeben strophische Abtheilung mit Kehrvers. Parallelismus meistens elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit scheint vorexilisch zu sein, denn in der nachexilischen Zeit sind die Sänger nicht Verfolgungen ausgesetzt gewesen, und im Exile haben sie nicht mit Khinor und Nabla gespielt (vgl. Ps. 137). Der Psalm gehört also wohl in die Zeit der götzendienerischen, die Leviten (Anawim) verfolgenden Könige (o. S. 30 fg.).

IV. Text hin und wieder beschädigt.

- | | |
|---|---|
| <p>א לִמְנַצֵּחַ אֶל־תַּשְׁחֵת לְדוֹד מִבְּתֵם
בְּכִרְחוֹ מִפְּנֵי־שָׂאֵל בְּמַעֲרָה:
ב הֲנִנִי אֱלֹהִים הֲנִנִי כִּי כִּדְ חֲסִיָּה
נַפְשִׁי וּבְצֵל־כְּנָפֶיךָ אֶחְסֶה עַד־
יַעֲבֹר הַיּוֹת:
ג אֶקְרָא לְאֱלֹהִים עֲלוֹן לֹאֵל גַּמֵּר
עָלַי:
ד יִשְׁלַח מַשְׁמִים וְיוֹשִׁיעֵנִי חֲרָף
שָׂאֵפִי סֵלָה יִשְׁלַח אֱלֹהִים חֲסֵדוֹ
וְאִמְתּוֹ:
ה נַפְשִׁי בְּתוֹךְ לִבָּאֵם אֲשַׁכְּבָה
לְהַטִּים בְּנֵר־אֲדָם שְׁנֵיהֶם חַיֵּת
וְחַצִּים וּלְשׁוֹנָם חָרֵב חֲדָה:
ו רוּמָה עַל־חַשְׁמַיִם אֱלֹהִים עַל־
כָּל־הָאָרֶץ כְּבוֹדָךְ:</p> | <p>1. Dem Chorführer auf Taschchet (?), (Psalm) Davids, Michtam. Als er vor Saul entfloh in die Höhle.
2. Sei mir gnädig, Gott, sei mir gnädig, denn in Dir suchst meine Seele Schutz, und in Deiner Flügel Schatten schütze ich mich, bis das Verderben vorübergefahren!
3. So ruf ich zum höchsten Gott, zur Macht, die mir wohlthut. (Selah.)
4. Gott wird vom Himmel senden und mich aus des Feindes Hand retten, Gott wird seine Gnade und Treue senden.
5. Ich weile unter Flammen, glühenden Kohlen, unter Menschensöhnen, deren Zähne Spiesse und Pfeile, und deren Zunge ein scharfes Schwert.
6. Erhebe über die Himmel, Gott über die ganze Erde Deine Herrlichkeit.</p> |
|---|---|

- ז רשת | הכינו לפעמי כפר נפשי
 ברו לפני שיוחה נפלו בתוכה
 סלה :
- ח נכון לבי אלהים נכון לבי
 אשירה ואמרה :
- ט עזרה כבודי עזרה הנבל ומנור
 אעזרה שחר :
- י אודה בעמים | אדני אמרה
 בלאמים :
- יא כיר גדל עד שמים חסדה ועז
 שחקים אמתה :
- יב רומה על שמים אלהים על
 כל הארץ כבודך :
7. „Sie haben ein Netz für meine Füße bereitet, haben mich niedergebeugt, eine Grube vor mir gegraben — sind in sie hineingestürzt. (Selah.)
8. „Fest ist mein Herz, o Gott, fest ist mein Herz, ich will singen und lobpreisen.
9. „Erwache! mein Lied, erwache Nabla und Zither, ich will den Morgen aufwecken.
10. „Ich will Dich unter den Völkern, Herr, will Dich preisen unter Nationen.
11. „Denn gross bis zum Himmel ist Deine Gnade, und bis zu dem Wolkenkreise Deine Treue.
12. „Erhebe über den Himmel. Gott, und über die ganze Erde Deine Herrlichkeit“.

V. 1. Ueber die Aufschrift אל תשחה o. S. 86. Die historische Veranlassung ist errathen aus V. 5. — V. 3. גמר „vollenden“ (aramäisch), stört den Sinn; LXX εὐεργετήσαντα, d. h. גמל. Zum Schlusse dieses Verses haben LXX und Pesch. διψαλαμ, d. h. סלה, die erstere aber nicht das סלה inmitten von V. 4, wo es überhaupt auffällig ist (vgl. o. S. 94). Selbst Aquila und die Sexta haben hier V. 4 nicht סלה gelesen (vgl. Field Hexapla z. St.). In V. 3 scheint סלה durch das voraufgehende עלי verdrängt und dieses in die untere Zeile in die Mitte des Verses gerathen zu sein. — V. 4. חרף שאפי, obwohl LXX dasselbe Wort vor sich gehabt haben, nur Femin. εις ὄνειδος, d. h. להרפה so kann es doch nicht richtig sein, sondern leg. מכה und für שאפי hat Pesch. בעלדבכי (Plur.), d. h. שפאי. — V. 5. בתוך לבאים „unter Löwinen“ ist ein zu starkes Bild, auch ist Plural von לבאי nicht לבאים, sondern לבאות. Richtig Targum „Flammen“, d. h. להבים, vergl. תלאובות, statt תלהובות, „Hitze“. Zu נחלים ergänzt Targum נחלים, nämlich גומרון די מלהטין. Ein correctes Bild: „inmitten

von Flammen und lodernden Kohlen“. Statt *אשכבה leg.* und Prägnanz durch Jesaia 26, 9 *נפשי איתיד*. — V. 6. *רומה* haben zwar sämtliche alte Versionen (Kal), und doch ist nothwendig zu lesen *פיה רוממה*, transitiv zu *כבודך*. — Hinter V. 6 muss ein Vers ausgefallen sein, welcher V. 7 einleiten müsste, etwa *אומרה לשמך*, denn V. 7 giebt das Motiv des Gesanges, dass die Anschläge der Feinde vereitelt worden. — *נפלו בתוכה* ist Anticipation, wie oben S. 247. — *כפפו* ist jedenfalls unrichtig. LXX *κατέκαμψαν*, d. h. *כפפו*. — Das Wort *שחה* gleich *שוחה* = *שחת*. — V. 9. *עורה כבודי* ist auch als Metapher unzulässig, *כבוד* als Seele zu nehmen. Parallele Ps. 108, 2 fehlt *עורה*, dafür *אף כבודי* noch unverständlicher. Nothwendig *leg.* *עורה אף שירי* (*ש* statt *כ* und *ר* statt *י*). — Der Artikel *הנבל* ist incongruent zu *כנור* ohne Artikel. Das *ה* dittographirt von *עורה*. — Schluss *אעירה שחר* die talmudische Erklärung: „ich will den Morgen wecken“, ein schönes Bild (Berachot 4a), wird von den neuen Auslegern adoptirt. Hengstenberg vergleicht damit *Ovid. Metamorphos. XI 597 vigil ates. . . evocat auroram.* — V. 11. *על טר שמים* richtiger als *מטל* Parallelstelle. — V. 12. *רומה*, Kehrvers, wie V. 6 auch hier *leg.* *רוממה*.

Psalm 58.

I. Inhalt. Rüge gegen falsche, frevelhafte Richter und Verwünschung gegen sie, da sie Unschuldige verurtheilen. Aehnlich Ps. 82.

II. Poetische Form. Parallelismus elegant durchgeführt.

III. Abfassungszeit unbestimmt, da zu allen Zeiten über falsche Richter geklagt werden konnte.

IV. Text hin und wieder incorrect.

א לַמְנַחֵחַ אֶל־תַּשְׁחַת לְדָוִד *
מִכְתָּם :

ב הַאֲמִנִים אֵלֶם אַדְק תִּדְבְּרוּן
מִיִּשְׂרָיִם תִּשְׁפֹּטוּ בְּנֵי אָדָם :

ג אֶדְבִּילֵב עוֹלֹת תִּפְעֲלוּן בְּאָרֶץ
חַמֵּס יִדְיָכֶם תִּפְלִסוּן :

ד זְרוּ רָשָׁעִים מִרְחַם תָּעוּ מִמְּטוֹן
דְּבַרִי כּוֹב :

ה חֲמַתְלִמוּ בְּדַמּוֹת חֲמַתְנַחֵשׁ
כְּמוֹ־פֶתֶן חֲרַשׁ יֵאִמֵּס אוֹנֵי :

ו אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע לְקוֹל מַלְחָשִׁים
חוֹבֵר חֲכָרִים מַחְבֵּם :

ז אֲלֹהִים חֲרַס־שִׁנְיָמוּ בְּפִימוּ
מִלְתַּעוֹת כְּפִיָּרִים נְתוּן | יְהוָה :

ח יִמָּאִסוּ כְּמוֹ־מִים יִתְהַלְבְּדוּ־לָמוּ
יִרְדָּה חֲצוּיָו) כְּמוֹ יִתְמַלְלוּ :

ט כְּמוֹ שֶׁבִּלּוֹל תָּמַס יְהוָה נִפְל
אֵשֶׁת בִּלְחֹו שֶׁמֶשׁ :

י כְּטָרַם יִבְנִי סִרְתִּיכֶם אָמַד
כְּמוֹ־חֵי כְּמוֹ־חֲרוֹן יִשְׁעֵרְנֵי :

יא יִשְׂמַח צַדִּיק בְּרַחֲוֹה נֶקֶם פְּעֻמָּיו
יִרְחֹץ בְּדַם הַרָשָׁע :

יב וַיֹּאמֶר אָדָם אֶדְבְּרוּ לְצַדִּיק
אֶדְ יִשְׂרָאֵלִים שְׁפָטִים בְּאָרֶץ :

(1 חציו קרי.

1. Dem Chorführer auf Taschchet (?), (Psalm) Davids, Michtam.
2. Solltet, ihr Mächtige, nicht in Wahrheit Recht sprechen, mit Gradheit die Menschensöhne richten?
3. Indess begeht ihr alle Ungerechtigkeit, im Land mit eurer Hände Unheil richtet ihr Verkehrtheit an.
4. Es freveln die Ungerechten von Mutterschooss, irren von Mutterleib die Lugsprecher.
5. Gift ist ihnen gleich dem Gift der Schlange, gleich der tauben Otter, so ihr Ohr verschliesst,
6. Nicht hört auf die Stimme der Flüsterer, deskundigsten Schlangenbeschwörers.
7. Gott, zertrümmere ihre Zähne in ihrem Munde, der Löwen Reissgebiss zerschlage, Herr!
8. Mögen sie wie Wasser zerfliessen, vergehen, drücke Pfeile gegen sie ab, mögen sie verwundet werden,
9. Wie die Schnecke im Zerfliessen vergeht, wie die Fehlgeburt des Weibes, dass sie die Sonne nicht sehen.
10. Ehe eure Töpfe die Stachelpflanze gar macht, wird Er euch wie Dornstrauch hinwegstürmen.
11. Freuen wird sich der Gerechte, so er Strafe sieht, seine Füße wird er in des Frevlers Blut röthen.
12. Sprechen werden die Menschen: ja, es giebt Frucht (?) für den Gerechten, ja, es gibt einen Gott, der sie richtet auf Erden.

V. 1. Ueberschrift o. S. 82, 86. — האמנם kann sowohl eine bejahende, wie verneinende Frage sein. — אֵלֶם unverständlich, *leg.* אלים, Mächtige, Fürsten, oben S. 250, (auch Dyserinck, aber in Bedeutung Götter, unpassend). Die Frage ist an die richterlichen Fürsten gerichtet, ob es nicht ihre Pflicht wäre, das Recht zu vertreten. — V. 3 bildet

die Antithese, folglich *leg.* אף statt אף (o. S. 129, 1). כלב ist Widersinn, „thun, handeln“ kann man nicht im Herzen. Pesch. כלבון, d. h. כְּלָבָם. — b. חַמַּס יְדֵיכֶם תְּפַלְסוּן. — b. חַמַּס יְדֵיכֶם תְּפַלְסוּן giebt keinen Sinn, wenn man תְּפַלְסוּן liest: Gewalt abwägen? Aber LXX und Pesch. haben תְּפַלְסוּן gelesen, στυγνάζω, מערזלן, nur haben sie die Bedeutung des Wortes verkannt; es bedeutet „verkehren, verdrehen, verderben“ (von Gesenius richtiggestellt). Ebenso Spr. 5, 6 אַרְחָה חַיִּים פֶּן תִּפְלֹם *leg.* תִּפְלֹף. Aber חַמַּס kann dann nicht Object zu תִּפְלֹף sein, sondern wie Pesch. andeutet: Accusativus respect. וּבְטוּלָא, „mit Gewalt eurer Hände“, und zu תִּפְלֹף in Object zu ergänzen אַרְחָה oder דָּרַךְ. — V. 4. וְזֵרוּ רַשָׁעִים ist ebenfalls unverständlich, *leg.* וְזֵרוּ parallel zu תִּפְלֹף in b. — V. 5. חַמַּת, eigentlich חַמָּה = חֶמֶה, nur wegen Paronomasie zu folgendem חַמָּה. — יִאָּטֵם ist eine sonderbare Form; auch ist die Hiphil-Form davon ungebräuchlich. Daher einfach *leg.* אָטֵם. — V. 6. הַכָּר הַכָּרִים nur noch einmal Deuteron. 18, 11, eigentliche Bedeutung unbestimmt. — V. 7. כְּפָרִים, von Gewaltigen gebraucht (o. S. 271). — V. 8. יִמָּסוּ gleich יִמָּסוּ, wie oft (so sämtliche Ausleger). — יִתְהַלְכוּ לָמוֹ ist nicht Relativ zu מִים, sondern zweites Prädicat von יִמָּסוּ. — In b. דֶּרֶךְ יִתְמַלְלוּ ist alles ziemlich verständlich, nur כָּמוֹ nicht. Targum אִמְטוּלְהוֹן, „ihrentwegen“; also *leg.* יָמוֹ. Da aber דֶּרֶךְ ohne Subject ist, muss es Imperativ sein דֶּרֶךְ, wie יִתְמַלְלוּ. — Statt יִתְמַלְלוּ *leg.* יִתְחַלְלוּ, „werden verwundet werden“. — V. 9. שְׂבָלִיל, Hapaxleg. Allgemein wird die Erklärung der jüdischen Ausleger adoptirt, „Schnecke“, die auch im Talmud unter diesem Namen vorkommt. — חַמַּס, Accus. resp., im Zufließen. נָפַל אִשָּׁה, zu נָפַל das כּ von הִלָּךְ zu ziehen, also כִּנְפַל. Wenn אִשָּׁה hier „Weib“ sein soll, und nicht wie der Talmud es erklärt: „Maulwurf“, und die Form doch jedenfalls Status constructus ist (auch Deuter. 21, 11 אִשָּׁה יִפֹּת הָאָרֶץ und Samuel I., 28, 7 אִשָּׁה בַעֲלַת אוֹיֵב), so müsste es auch hier Constructus sein, und es fehlt vielleicht

ein Wort. — Zu *leg* בלי הוֹ שמש כל חוֹ שמש „ohne die Sonne zu schauen“, da Plural הוֹ störend wäre. — V. 10 בטרם יבני סירותי, da סירות nur „Töpfe“ bedeutet (nicht „Dornen“, wie die altgriechischen Versionen, Verwechslung mit סרים) haben), so kann יבני nicht richtig sein. Töpfe können nicht begreifen. *Leg* יבני „zubereiten, gar machen“. אטר ist eine geniessbare Stachelpflanze (nach dem Talmud). Es war gewiss eine sprichwörtliche Redensart. כמו חי כמו חרין, das erste dittographirt, fehlt auch in Pesch, das letzte *leg* חרול, eine Art Distel. ישרני unverständlich. LXX und Aquila ἰσχυρῶς, ἰσχυρῶς. — V. 11. leg. כי יחיה. — „spalten“, passt nicht, *leg*. חמץ „röthen“ (Krochmal). — V. 12. פרי ist nicht ganz verständlich, da es sonst nicht „Lohn“ bedeutet. שופקם unpassend, Plural, *leg*. שופקם.

Psalm 59.

I. Inhalt. Klage eines Sängers über Verfolgung von Seite Frecher und Hochmüthiger ohne Schuld seinerseits, und Gebet, ihr Treiben zu hemmen und sie zu beschämen.

II. Poetische Form. Zweistrophig. V. 10 und 18 Kehrverse. Der Parallelismus meistens eingehalten. Aehnlichkeit mit Ps. 10.

III. Abfassungszeit unbestimmbar, doch wohl vor-exilisch. Unter Stadt, von der die Rede ist (7, 15), ist wohl Jerusalem gemeint.

IV. Text sehr arg beschädigt, daher missverstanden.

א לְמַנְצֵחַ אֱלֹהֵי שָׁחַת לְרוּד מִכְתָּם
 בְּשֵׁלַח שָׁאֵל וַיִּשְׁמְרוּ אֶת־הַבַּיִת
 לְהַמִּיתוֹ :
 ב הַצִּילֵנִי מֵאֵיבֵי וְאֱלֹהֵי מִמְתַּקּוֹמֵי
 תִּשְׁבַּחֵנִי :

1. Dem Chorführer auf Taschchet, (Psalm) Davids, Nichtam. Als Saul sandte, das Haus zu bewachen, ihn zu tödten.
2. Rette mich von meinen Feinden, mein Gott, und von meinen Widersachern befreie mich!

- ג הצילני מפעלי און ומאנשי דמים
הושיעני :
- ד כי הנה ארכו לנפשי יגורו עלי
ענים לא־פשעי ולא־חטאתי
יהיה :
- ה בלי־עון ירצון ויבוננו עורה
לקראתי וראה :
- ו ואתה יהודה־אלהים צבאות
אלהי ישראל הקצה לפקד
כל־הגוים אל־תחן כל־בגדי
און סלה :
- ז ישובו לערב ידמו ככלב
ויסובבו עור :
- ח הנה יביעון בפיהם חרבות
בשפתותיהם כירמי שמע :
- ט ואתה יהוה תשחקלמו תלע
לכל גוים :
- י עוז אליך אשמרה כִּי־אלהים
משנבי :
- יא אלהי חסדו יקרמי אלהים
יראני בשוררי :
- יב אל־תהרנם פן ישבחו עמי
הניעמו בחילך וחורידמו מננו
אדני :
- יג חפאת־פיו דבר־שפתומו
וילכדו בנאום ומלה ומבחש
יספרו :
- יד כלה בחמה כלה ואינמו וידעו
כי אלהים משל בעקב לאפסי
הארץ סלה :
13. Rette mich vor Uebelthätern,
und von Männern der Schuld
befreie mich,
14. Denn diese lauern meiner Seele
auf, es rotten sich gegen mich
Freche zusammen, ohne Schuld
und ohne Vergehen von mir,
Herr.
5. Voller Tücke rennen sie, und
bereiten mir entgegen Schrecken
und Leid (?).
6. Und Du, Herr, Gott Zebaoth,
Gott Israels, ermuntere Dich,
heimzusuchen die Hochmüthigen,
begünstige nicht alle Gewalt
Beflissenen! (Selah.)
7. Sie sitzen zur Lauer, knurren
wie die Stadt umkreisende
Hunde.
8. Sie streifen umher, in ihrem
Munde Schwerter, auf ihren
Lippen [Messer], und sprechen,
wer hört's?
9. Du aber, Herr, lachest ihrer,
spottest aller Hochmüthigen.
10. Meine Macht, Dir will ich
singen, denn Du bist meine
Wehr, Gott meiner Gnade.
11. Seine Gnade wird mir entgegen-
kommen. Gott wird mich an
meinen Gegnern sehen lassen.
12. Tödtete sie nicht, sonst vergässe
mein Volk Deine Lehre, zer-
streue sie von Deinem Erbe,
und erniedrige sie von ihrem
Hochmuth, mein Herr!
13. (Störe) ihres Mundes Sünde,
ihrer Lippen Rede, dass sie in
ihrem Hochmuth sich ver-
fangen, und von Fluch und
Lug werden sie lassen!
14. Hemme mit Ingrimm, hemme
sie und zerstreue sie, dass sie
erfahren, dass Gott herrscht in
Jakob bis zu der Erden Enden.
(Selah.)

passt aber *לערב* nicht, *ישבו* *leg.* Folglich statt *לעב leg.* *לארב*, zur Lauer sitzen sie. Ganz dasselbe V. 7, und V. 8 ebenfalls *leg.* *המה ינוען לאכל אם לא ישבעו וילוני*. Das Essen (*לאכל*) ist aber hier figurlich, wie Spr. 30, 14 *דור חרבות שנון* (*לאכל*) und *ומאכלות מתלעתו לאכל ענים מארץ ואכזרנים מאדם*, sie bewegen sich zu vertilgen (die Niedrigen), und wenn sie nicht satt geworden, nicht genug gethan zu haben glauben: *וילוני*, so murren sie, sind unzufrieden. Das ist der einzig richtige Sinn. Auch die Fortsetzung *בפיהם חרבות בשפתותיהם* hat eine Parallele an dem Vers in Spr., wohl *leg.* (getrennt von *המה ינוען* oder *ינוען* *בפיהם חרבות בשפתותיהם מאכלות*) (*המה ינוען* *ינוען*). Zum Schluss *אמרין* *מי שמת* ist zu ergänzen *אמרין*, wie Pesch. *אמרין* *מי שמת*. — V. 9. *תלע לבל הנוים leg.* *הנאים* wie V. 6. — V. 10. *עו אליך וני* ist augenscheinlich Refrain wie V. 18. Beide müssen also gleich lauten. Folglich hier *leg.* *עוי* als Vocativ und statt *אשמרה* wie dort *אומרה* und endlich *חסרו* vom V. 11 noch zum Refrain zu ziehen. — V. 11 würde allerdings zu kurz kommen, wenn man die ersten zwei Wörter davon trennt. Aber dafür ist zu substituiren *חסרך*, noch angedeutet ist *חסרו* (Ketib) und in Pesch. erhalten *טיבותך*, als Subject zu den beiden Verben. Von den zwei aufeinanderfolgenden gleichlautenden Wörtern *חסרי חסרך* ist eines verdrängt, das andere incorrect geworden. — V. 12 ist nicht so leicht, wie die Ausleger es sich gemacht haben. LXX und auch Symmachos (nach einigen Codices) haben hier eine andere Lesart, *μηποτε ἐπιλάθωνται ὁ λαός μου τοῦ νόμου σου*. Diese alte Lesart auch in LXX (in dem edirten Texte fehlt jetzt *ὁ λαός μου*) ist durch Hieronymus bestätigt (*Hieron. epist. 33*): *In Graeco scriptum est: legis tui, sed in LXX et in Hebraeo non habet „populi tui“, sed „populi mei“*. Demnach lautet V. 12: *אל תהרגם פן ישכחו עמי תורתך*. Der Sänger wünscht nicht den plötzlichen Tod der Sünder, im Gegentheil, sie sollen in Niedrigkeit leben bleiben, damit seine Gesinnungsgenossen (*עמי*) eine Lehre

daraus ziehen könnten. Ihre Strafe soll vielmehr sein: *הניעמו*, „zerstreue sie“. Aber der Zusatz *בחיך* kann nicht richtig sein; denn nie wird das Wort von Gott gebraucht, etwa gleich *בנבורתך* oder *בכַּחַךְ*. Vielmehr ist zu lesen: *מנחלתך* (vgl. Jeremia 17, 4 *מנחלתך* וכך *ושמטתה* וכך *ושמטתך מנחלתך leg.*), von Gottes Erbe, dem heiligen Lande, soll sie Gott verbannen und zerstreuen — *והורידמו* „und sie stürzen“. — *מננו ארני* ist auffallend, dass der Plural gebraucht ist während der Psalmist sonst nur im Singular spricht, *משנבי* und *אלהי חסדי*. Daher *leg.* *והורידמו מנאונם*, wie V. 13. In diesem Vers fehlt offenbar vor *שפתימו* דבר שפתימו ein Verbum. Vielleicht *יִקְשִׁילוּם*. Aber *מאלה . . . יספרו* ist unverstänlich, *leg.* *יסורו*. — V. 14. *כלה כחמה* kann also nicht bedeuten „vernichte sie“, was in Widerspruch wäre mit *אל לא יכלה*, sondern gleich *בלא*, „hemmen“ (vgl. Gen. 23, 6 *לא יכלה leg.* *יכלא*), und zwar nach Pesch. mit Suffixum *אנון*, also *כלם = כלָאם*. Aber auch *ואינמו* kann ja nicht richtig sein; denn sie sollen ja nicht untergehen. Daher *leg.* *וּמְנַעְמו*, „hindere sie“. Dazu passt vorzüglich der Nachsatz *וידנו כי משל*. — V. 15. *ישבו leg.* *וַיִּשְׁבוּ*, vgl. V. 7—8. Hier im Sinne: mögen sie sitzen. — Antithese V. 17 *ואני אשר וג'*. Das *לבקר* ist gleich *לבקרים* (vgl. Amos 4, 4; Jeremia 21, 12). — *כי היית*, denn du wirst geworden sein. — V. 18. *כי אלהים משנבי*, Pesch. *הוא מטול דאנת*, also *כי אתה אלהים*, ebenso V. 10 der Kehrvs.

Psalm 60.

I. Inhalt. Klage der Nation über Unglück in einem Kriege gegen Edom mit Erinnerung an eine Verheissung, dass Moab, Edom und Philistäa Juda wieder unterthänig sein sollen, und gerade bei einem Zuge gegen Edom eine Niederlage erfolgt ist. Ps. 108 enthält den letzten Theil dieses Psalms wörtlich. Im Anfang und am Ende lässt der

Psalmist die Nation im Plural sprechen, in der Mitte aber im Singular.

II. Poetische Form. Meist durchgeführter Parallelismus.

III. Abfassungszeit. Wahrscheinlich in Josia's Zeit. Dieser König hatte Theile des ehemaligen Ephraimitischen Reiches an sich gebracht, und der Prophet Zephania hatte prophezeit, dass Juda wieder die ehemals von ihm abhängigen Länder wiederbesitzen werde (vgl. zu V. 10). In dieser Zeit kann ein verunglückter Zug gegen Edom Veranlassung zu diesem Psalm gegeben haben, dass die Prophezeiung sich nicht erfüllte.

IV. Text hin und wieder beschädigt, kann zum Theil durch die Parallele Ps. 108 emendirt werden.

- | | |
|--|--|
| <p>א לְמַנְצֵחַ עַל־שׁוֹשֵׁן עַדוֹת מִכְתָּם
לְדָוִד לְלִמְדָּה :</p> <p>ב בְּהַצֹּתוֹ אֶת אֲרָם נְהָרִים וְאֶת־
אֲרָם צוּבָה וַיָּשֵׁב יוֹאָב וְיָד אֶת־
אֲדוֹם בְּנֵיא־מֶלֶךְ שְׁנַיִם עָשָׂר
אֶלֶף :</p> <p>ג אֱלֹהִים וַנְּחַתְנוּ פָרַצְתֵנוּ אֲנַפְתָּ
תִּשׁוּבָב לָנוּ :</p> <p>ד הִרְעִשְׁתָּה אֶרֶץ פָּצַמְתָּה רַפָּה
שִׁבְרִיָה כִי־מָמָה :</p> <p>ה הִרְאִיתָ עַמְּךָ קָשָׁה הִשְׁקִיתֵנוּ
יַיִן תִּרְעֵלָה :</p> <p>ו נָתַתָּה לִירְאֵיךָ נֶס לְהַתְגַּוֶּסֶם
מִפְּנֵי קוֹשֵׁט סֶלָה :</p> <p>ז לְמַעַן יִחַלְצֵנוּ יְדִידֶיךָ הוֹשִׁיעָה
יְמִינֵךְ וַעֲנֵנוּ (1) :</p> <p>ח אֱלֹהִים יְדַבֵּר בְּקִדְשׁוֹ אֲעִלֶּה
אֶחְלֶקְהָ שְׂכָם וְעִמְקִסְבוֹת אֲמַדְדֵּה :</p> | <p>1. Dem Chorführer zur Susa - (Nabla) Edut (?), Michtam, (Psalm) Davids.</p> <p>2. Als er Fehde mit Mesopotamien und Aram Zobah führte, und Joab umkehrte und Edom schlug im Salzhale zwölf Tausend.</p> <p>3. Gott, Du hast uns verlassen, durchbrochen, erzürnt Dich von uns abgewendet.</p> <p>4. Hast das Land erschüttert, es durchrissen, heile seine Trümmer, denn es schwankt.</p> <p>5. Hast Dein Volk Schweres sehen lassen, hast uns Taumelwein zu trinken gegeben.</p> <p>6. Hast Du Deinen Verehrern ein Zeichen gegeben, sich vor dem Bogen zu flüchten? (Selah.)</p> <p>7. Auf dass Deine Lieblinge befreit werden, hilf mit Deiner Rechten und erhöre uns!</p> <p>8. Gott verhiess in seinem Heiligthume: dass ich hier hinaufziehen soll, theilen Sichern, und das Sukkot-Thal durchmessen.</p> |
|--|--|

(1) וענני קרי.

- | | |
|--|--|
| ט לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם
מְעוֹ רֹאשֵׁי יְהוּדָה מְחַקְקֵי :
י מוֹאָב וְסִיר רְחֵצֵי עַל־אֲדוֹם
אֲשֶׁלֶיךָ נַעֲלֵי עָלַי פְּלִשְׁתָּה
הַתְרוּעֵנִי :
יא מִי יוֹבִילֵנִי עִיר מְצוּר מִי נָחֵנִי
עַד־אֲדוֹם :
יב הֲלֹא־אַתָּה אֱלֹהִים וְנַחֲתָנוּ וְלֹא־
תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצַבְאוֹתֵינוּ :
יג הִבְהַלְתָּנוּ עֹרֹת מְצַר וְשׂוֹאֵי
תְשׁוּעַת אָדָם :
יד בְּאֱלֹהִים נַעֲשֶׂה־חֵיל וְהוּא יְבוֹם
צְרִינוּ : | 9. Mein sei Gilead, mein Manasse,
und Ephraim meines Hauptes
Schutz, und Juda mein Herrscher-
stab;
10. Moab mein Waschgeräth, auf
Edom soll ich meine Schuhe
werfen und über Philistää
triumphiren.
11. Wer soll mich in die feste
Stadt bringen? wer mich bis
Edom führen?
12. Hast Du, Gott, uns nicht ver-
lassen, ziehst nicht aus in
unseren Schaaren?
13. O gieb uns Hilfe vor den
Widersachern, denn eitel ist
des Menschen Hilfe.
14. Mit Gott werden wir Sieg er-
ringen. Er wird unsere Wider-
sacher zertreten. |
|--|--|

V. 1—2. Die Aufschrift o. S. 84. — Sie ist errathen, weil zum Schluss Edom genannt ist. — V. 3. אנפת תשובב לנו ist dunkel. Was auch תשובב bedeuten mag, so kann es im Anfange noch nicht eine Bitte sein, sondern die Fortsetzung der Klage. Daher geben es die griechischen Versionen als Tempus der Vergangenheit wieder: *ὑπαστρέψας*, *μετέστρεψας* (Aquila), *περιήγαγες* (Symmachos), *περικύβλωσας* (Sexta, תשובב gelesen). Noch ist zu bedenken, dass zu אנפת das Complement fehlt, nämlich כ mit dem Suffixum. Gewiss liegt dieses in לנו und leg. קְנוֹ, und dieses muss sich auch auf תשובב beziehen können. So bleibt nichts übrig, als leg. אנפת הבאשת בנו, das ebenfalls כ erfordert, also אנפת הבאשת בנו. — V. 4. הרעשתה ארץ, LXX ἠῆν ἡ γῆ, d. h. הארץ, das ה von הרעשתה gehört zu ארץ. — Das Wort פצמתה ist Hapaxleg., leg. פְצוּתָה „spalten“. So scheint es auch Symmachos übersetzt zu haben; denn die Uebersetzung in Syr.-Hexapla תלחתה „Du hast sie gespalten“ bezieht sich nicht auf הרעשתה, wie Field irrthümlich angiebt, sondern auf פצמתה. — V. 5 giebt an, dass die bisherige Schilderung nur figürlich war,

dass die Leiden ein nationales Unglück bilden. — **בְּתֵרַעְלָהּ** — muss gelesen werden **בְּיָן**. — V. 6 ist unverständlich, wenn er kategorisch genommen wird, zumal kein Zweifel ist, dass statt **קָשָׁת** zu lesen ist **קָשָׁת**, wie LXX und Symmachos lasen: $\alpha\pi\omicron\tau\acute{o}\xi\omicron\sigma\sigma$, und auch Pesch.: **קָרַם קֶשֶׁתָא**. Es ist also noch die Fortsetzung der Klage, und noch nicht die Angabe der erfolgten Hilfe gegen Kriegsunglück; vielmehr scheint angegeben zu sein, dass eine Flucht stattgefunden hat, was in **לְהִתְנוּסָם** liegt. So hat der ganze Vers keinen Sinn, wie auch das Wort **גַּם** erklärt wird, so lange ein kategorischer Sinn gesucht wird. Es muss also fragend genommen werden. Das **ה** von **תִּרְעַלָהּ** zum Worte **נָתַתָּהּ** gezogen: **הֲנִתַּתָּהּ לִירֵאָךְ גַּם לְהִתְנוּסָם**. Hast Du gegeben? **גַּם** als „Fahne“ passt durchaus nicht. Jesaia 31, 9 kommt dasselbe Wort vor: **וַחֲתוּ מִמֶּנּוּ שְׂרִי**, das Symmachos richtig durch $\sigma\phi\acute{\upsilon}\tau\eta$ übersetzt. Vielleicht an dieser Stelle und in Ps. *leg.* **מִגְנוֹת**. Also Frage: Hast Du Deinen Verehrern eine Zuflucht gegeben, sich vor dem Bogen zu flüchten? — V. 7. **וַעֲנֵנוּ** Ketib besser als **וַעֲנֵנִי**. Denn die Nation klagt und bittet. — V. 8 beruft sich auf ein göttliches Versprechen, und zwar wohl durch einen Propheten enthüllt (w. u.). — **אֶעֱלֶה** giebt schlechterdings keinen Sinn. Ich soll frohlocken? Worüber? Und wer? Gar Gott? Wenn irgend eine Textschädigung anzunehmen ist, so ist es hier. Man muss lesen: **אֶעֱלֶה — וְהֵ** „ich soll hier hinaufziehen“. Durch die Eigenheit der Masoreten, kurze Wörtchen zu verbinden, entstand **אֶעֱלֶה** aus **וְהֵ — אֶעֱלֶה**, wie **מִן** aus **וְהֵ — מִן** und daraus haben die Punktatoren gemacht **אֶעֱלֶה**. Dieses Wort und alle übrigen spricht die Nation. **אֶחֱלֶקָהּ שִׁבְחָה**, „vertheilen“, bedeutet auch „besitzen“ und ebenso **אֶמְדָּהּ**, „ich soll diese Landestheile vermessen“, d. h. „wiederbesitzen“. **עִמְּךָ סִבּוֹת** ist wohl dasselbe wie **עִמְּךָ בֵּית שֵׁאֵן** (Josua 17, 16), da Sukkoth nicht weit von Bet-Schean lag. — V. 9. **לִי גִלְעָד וְלִי מִנְשָׁה** ist die Fortsetzung: „mein ist“, d. h. mir soll gehören. — **וְאֶשְׂרָיִם**

מִטַּח רֹאשִׁ giebt auch keinen fassbaren Sinn. Die Stärke oder der Schutz eines Hauptes? Diese Redefigur ist ohne Analogie. Das מ von מִטַּח ist aber dittographirt von אַפְרַיִם; trennt man es davon, so bleibt טוּ, womit zwar auch nichts gewonnen wird. Aber da וּ und רֹ öfter verwechselt werden (o. S. 128, 12), so kann es das Fragment טוּר von עִטְרַת, „Krone“ sein: Ephraim „meine Krone“. מַחֲקִי, unter den Stämmen soll Juda der Gesetzgeber, d. h. König sein. — V. 10. סִיר רַחֲצִי und אֶשְׁלִיךְ אֶשְׁלִי bedeutet, ich soll sie auch besitzen, aber als wenig würdige Theile. — Statt הִתְרוּעִי עָלַי, die Parallelstelle Ps. 108 אֶתְרוּעַע עָלַי, „soll ich triumphiren“. Damit ist Zephanja 2, 6—9 zu vergleichen, dass Philistäa, Moab und Ammon wieder zu Juda gehören werden, freilich wenn Assyrien den Untergang gefunden haben wird (das. 13 fg.). Das wurde in Josia's Zeit prophezeit. Auch hat dieser Prophet verkündet, dass das ganze ehemalige Land wieder von der Nation bevölkert sein wird (3, 19—20). Damit soll nicht gesagt sein, dass gerade hier auf diese Prophezeiung recurriert wird. Aber Aehnliches kann ja derselbe Prophet oder ein anderer gesprochen und auch die Unterjochung Edoms verkündet haben. — Zu beachten ist, dass ein Theil von Ephraim in Josia's Zeit thatsächlich zu Juda gehört hat, da dieser König den Cultus in Bethel aufgehoben hat (König. II., 23, 15 fg.). Es lag also nahe, die Hoffnung zu hegen, noch mehr Theile des ehemaligen ephraimitischen Reiches zu erwerben, Sichem, das Sukkoth-Thal, Manasse und das jenseitige Gilead, und auch die ehemals unterthänigen Nachbarländer Moab, Ammon, Edom und Philistäa wieder zu gewinnen. Selbstverständlich wurde vorausgesetzt, dass Juda oder Jerusalem die Hegemonie über alle diese Länder haben werde (vgl. Zephanja 3, 14). — V. 11. עִיר מְבֻצֶר, Parallele Ps. 108 עִיר מְבֻצֶר, eine feste Stadt, nämlich in Edom, wie in b. bezeichnet, etwa Petra. Peschito hat übrigens eine plausiblere Ordnung מִי יוֹבִלְנִי עַד אֲדוֹם מִי יִהְיוּ עִיר מְבֻצֶר. Denn

יחני muss jedenfalls gelesen werden statt נחני, auch LXX τίς ὁδηγήσει; das י durch das voraufgehende י absorbiert (oben S. 139). Uebrigens da in den folgenden Versen der Plural gebraucht wird, so kann auch hier die Singular-Form emendirt werden: מי יובילנו und מי יחננו. Der Plural vom Anfang wäre also zum Schluss wieder aufgenommen. — V. 13. שורת מצר, LXX und Symmachos ἐκ θλίψεως, d. h. מצרה, was richtiger ist. — כִּי שוּא steht für שוּא als Motivirung.



Verlag von S. Schottlaender in Breslau.

Zur Arbeiterfrage.

Eine volkswirtschaftliche Studie

von

Wilhelm Friedensburg.

Elegant broschirt Preis M. 5.—; fein geb. M. 6.—

Schottische Reiseskizzen

von

Franz von Holtzendorff.

Mit dem Portrait des Verfassers in Kupfer-Radirung.

Elegant broschirt Preis M. 4.—; fein geb. M. 5.—

Das italienische Volk im Spiegel seiner Volkslieder

von

Otto Badke.

2. Auflage. Elegant broschirt M. 4.—; fein gebunden M. 5.—

Frühlingstage in Florenz.

Von

Arthur René.

2. Auflage. Elegant broschirt M. 4.—; fein gebunden M. 5.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Verlag von **S. Schottlaender** in Breslau.

1840—1870.

Dreissig Jahre deutscher Geschichte.

Von der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV.
bis zur Aufrichtung des neuen Deutschen Kaiserthums.

Mit einem Rückblick auf die Zeit von 1815—1840.

Von

Karl Biedermann

ordentl. Honorar-Professor an der Universität in Leipzig.

2 Bände. Eleg. brosch. *M.* 10.—; in 2 Original-Halbfranzbänden
gebunden *M.* 13.—

Bilder aus dem Leben in England.

Von

L. von Ompteda.

Elegant broschirt *M.* 7,50; fein gebunden *M.* 9.—

Dramaturgische Blätter.

Neue Folge.

Von

Paul Lindau.

Elegant broschirt *M.* 10.—; fein gebunden *M.* 12.—

Aus dem literarischen Frankreich.

Von

Paul Lindau.

2. Auflage. Elegant broschirt *M.* 5.—; fein gebunden *M.* 6.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.