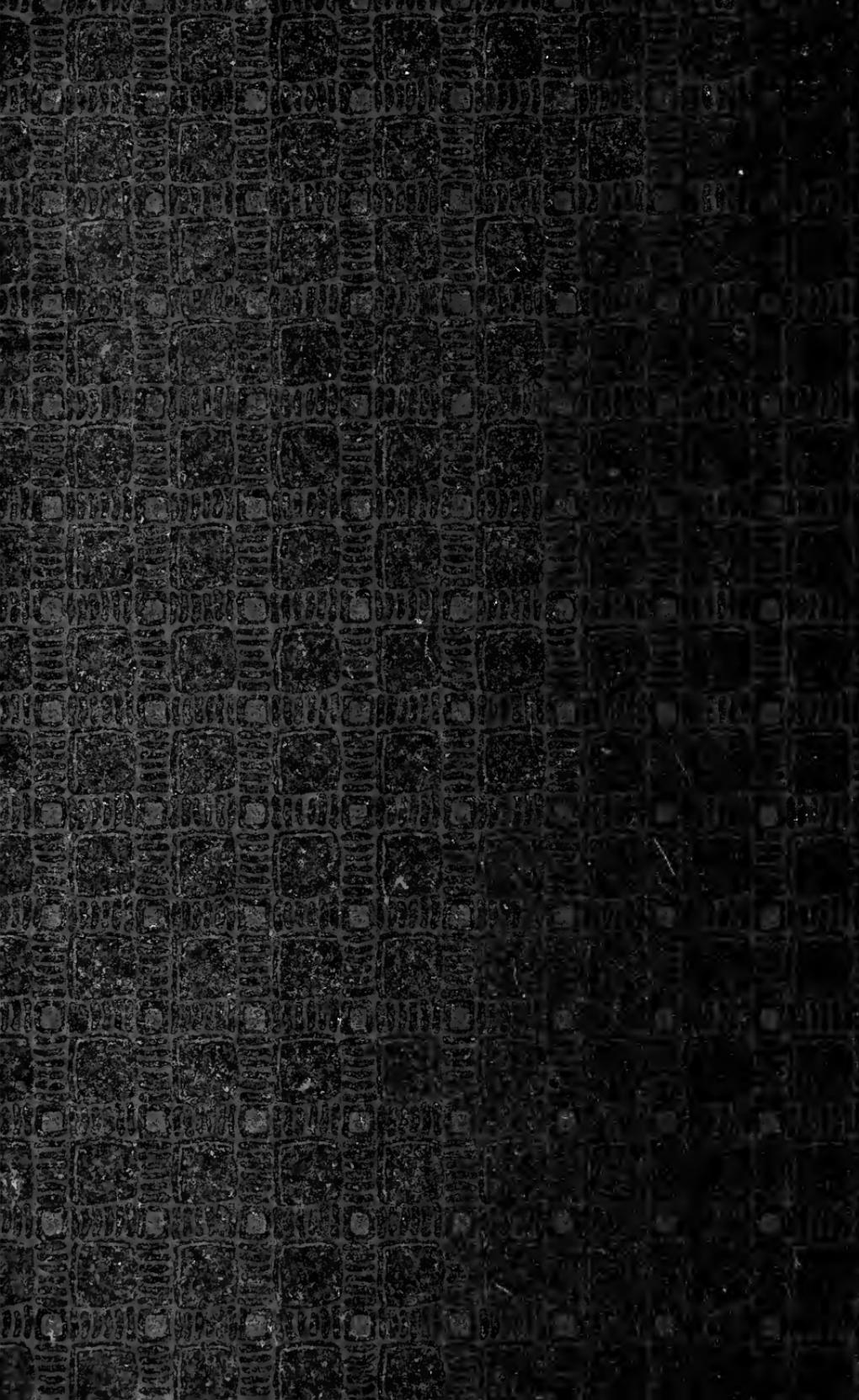
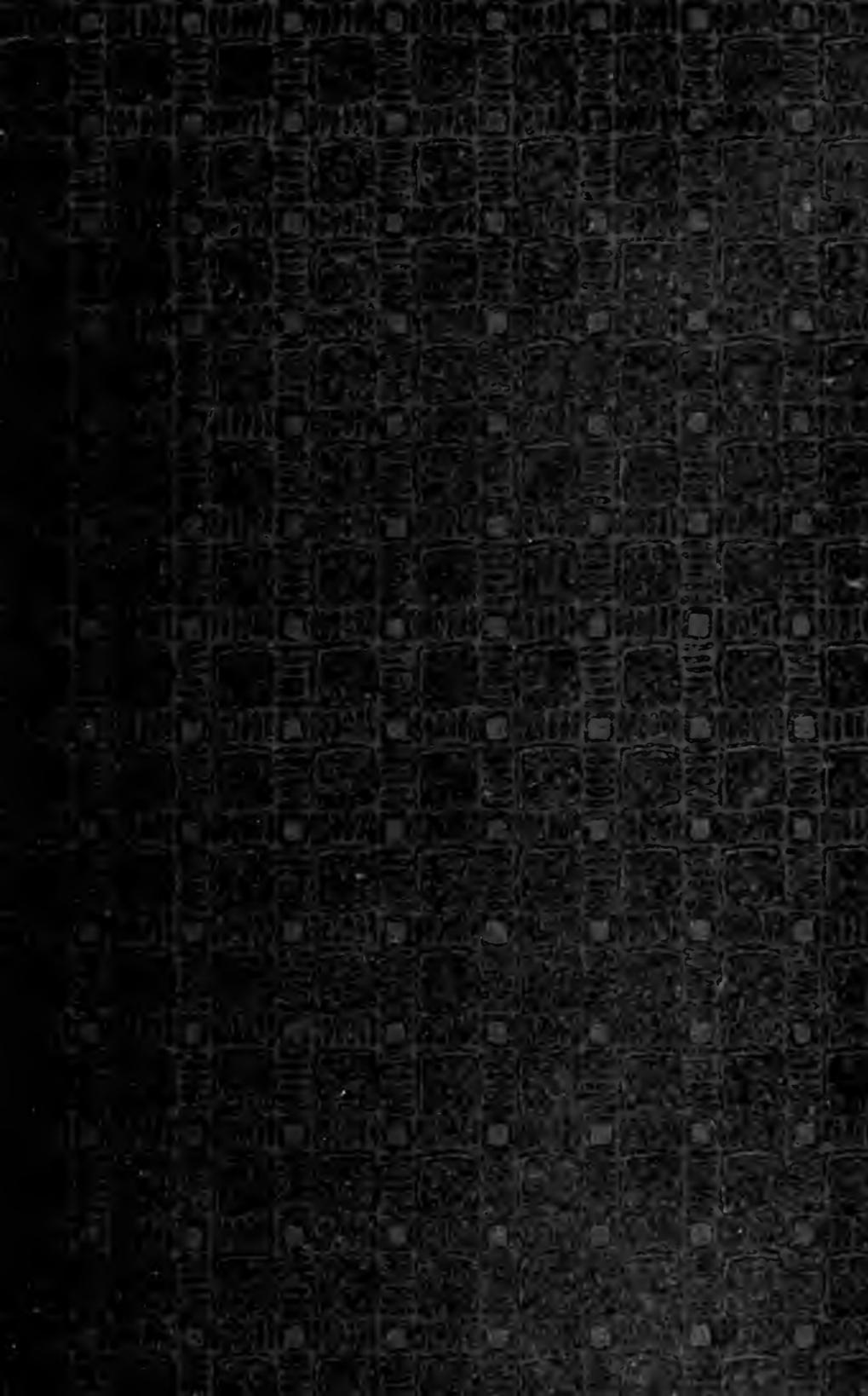




31761071292957

Libanon
Kommentar
zu den
PSALMEN
Zweiter Teil





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Josef Bondi

לבנון

Libanon.

Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den

Psalmen

von

Rabb. Josef Nobel
in Halberstadt.

Zweiter Teil: Buch III, IV und V.

„ . . . und es schlage seine Wurzeln
wie der Libanon!“ (Hosea 14,6).



Halberstadt.
Selbstverlag des Verfassers.

BS

1430

N6

1911

T. I

[Buch 1-27]



Allgemeines:

Der Psalm enthält eine Manifestation des wahren Rechtes gegen alles scheinbare Unrecht. Es sind so viele Fromme, Gerechte unglücklich, und so viele Böse, Gezeuglose sind glücklich. Wie verträgt sich dies mit der göttlichen Gerechtigkeit, die für die göttliche Weltleitung bestimmend und für die menschliche Moral grundlegend sein muß? זֶדְיק וּרְעֵל רַשָׁע וּטוֹב לֹ — Das ist die Frage. Diese Frage hat schon unser Lehrer Mosche an die Vorsehung gerichtet (2. B. M. 33, 13).

Diese Frage ist aus den Klagen Hiobs vernehmbar und über-
tönt seinen Schmerzensschrei. König Salomo faßt die ihm auf-
stoßenden Welträtsel und Weltnichtigkeiten mit dieser Frage zusammen
(Koheleth 8, 14).

Jirmijah hat diese Frage auf dem Herzen (Jirmij. 12, 1). Ebenso Chabakuk, (Chab. 1, 4 und 1, 13) und der letzte der Propheten, Maleachi (Mal. 2, 17 und 3, 15).

Auch in den Psalmen ist's nicht hier zum ersten Male, daß diese Frage aufgeworfen und eingehend mit Zuhilfenahme des Ver-
trauens auf den Gott der Gerechtigkeit behandelt wird. Schon
Ibn Esra hebt die große Ähnlichkeit des 49ten Psalms mit unserem
Psalm hervor, da auch dort das Problem der Geschickesverteilung
auf Erden in ihrem Staunen erregenden Verhältnisse zu den Guten
und Bösen den Hauptgegenstand des Psalmisten bildet¹⁾.

Es wäre nun von Interesse diese beiden Kapitel einander gegenüber zu stellen und den von ihnen eingeschalteten Gedankengang genau prüfend und vergleichend zu betrachten. Wir würden da in unserem Psalm manche Sprachwendung, ja sogar manchen Ausdruck aus Ps. 49 wieder erkennen. So beispielsweise das Wort בְּחִמּוֹת aus Ps. 49, B. 13 und 21 in unserem Psalm B. 22. —

Anderseits würden wir finden, daß in Ps. 49 vom Glück und Ende der Bösen die Rede ist, während in unserem Psalm die Philosophie dieser Glücklichen hinzutritt, die die Bösen mit unbändigem Stolze und die Guten mit großem Herzleid erfüllt.

Wir würden finden, daß in Ps. 49 bei den „Söhnen Korah's“ die Empfindung vorherrscht, und darum der Sänger sein „Rätsel“

¹⁾ Das oben Ps. 57, 25 über Raſchi's Interpretation der Stelle:
גַּעַר הַיוֹתִי — וְלֹא רָאוּתִי. Bemerkt findet auch hier seine Anwendung.

beim „Harfenklang“ eröffnet, בְּכָנֹור חֲדֵתִי אַפְתָּח, während unser „Assaf“ in seinem Psalm mehr der Behauptung und Forschung Raum gibt. — Doch würde eine ausführliche Parallele zwischen den beiden Psalmen wohl die Kenntnis der verschiedenen Methoden fördern, dabei aber vom eigentlichen Ziele unserer Betrachtung, das wir in der speziellen Erfassung unseres Psalms erblicken, zu weit ablenken. — Unser Psalm beginnt mit der festen Behauptung: Das Gute dem Guten!

Trotz all dem üppigen Genusse, der die Bösen so feist, und dem Glücke, das sie so stolz macht, trotz all dem Ungemach, das das Volk Israel in seiner Gesamtheit und in seinen Einzelgliedern bei Tag und bei Nacht trifft, trotz alledem und dennoch bleibt es wahr: Gott ist für Israel die Güte, für die, die reinen Herzens sind!

Nachdem dieser Satz in B. 1 festgestellt ist, folgt bis Vers 10 die Schilderung der Erscheinungen, die diesen Satz und mit ihm das Vertrauen und die Ruhe des gottgläubigen Menschen erschüttern möchten, indem sie in ihm den Zweifel und den Neid erregen.

Die Bösen genießen nicht nur und üben in ihrem Hochmut nicht nur Gewalttätigkeit, sie geben dieses Unrecht auch für das ihnen nach einer von ihnen ersonnenen Maxime zustehende, vom Himmel nicht zu verweigernde Recht aus.

Das fordert die ungerecht Leidenden heraus, dieser „Maxime“ nachzuforschen und ihrerseits für das Rätsel der Geschickesverteilung auf Erden einen Schlüssel zu suchen.

In tief ergreifenden Rekriminationen reiht sich nun von Vers 10 bis B. 15 Glied an Glied zu einer Kette, die das ganze Israel mit seinem ganzen durchlebten Web umschließt. Der Fragegeist in der Nation wird lebendig und rüttelt an der Kette und richtet seine große Frage an den Sänger. — Und der Sänger kann, darf auf die Frage keine Antwort geben.

„Siehe, da würde ich treulos handeln an dem Geschlechte Deiner Kinder!“ (B. 15).

Und nun von Vers 16 bis 27 der Hinweis auf „Gottes Heiligtümer“ und die Zukunft und die enthüllte Endbestimmung des Volkes Israel und der Menschheit, bei denen allein die Antwort zu holen ist.

Und bis dahin?

Bis dahin soll all das Scheinglück uns nicht berücken und uns nicht irre machen in dem festen Glauben:

Bei Dir sein, Gott, ist gut;

Dir fern sein, Gott, ist böse!

Und so schließt der Psalm (B. 28) mit der näheren Bezeichnung des „**טוב**“, mit dem der Psalm begonnen.

אך טוב לישראל אלקים!
ואני קרבת אלקים לי טוב!

„Ja, gütig für Israel ist Gott!“

„Und ich — die Nähe Gottes ist mir das Gute!“

Einzelnnes:

1) **טומור לאספה אך** Der große Gesamtbegriff „Israel“ wird durch die, die reinen Herzens sind, **ברוי ללבב** eingeschränkt. Es gehört eine entsagungsvolle Selbsterziehung dazu, in all dem Druck und Elend dennoch Gott als **טוב לישראל** zu erkennen (**לישראל ביל** (**אך טוב לישראל ביל**)). Nur das lautere Herz empfindet unter den vielverschüngenen und vielfach getrübten Geschicken den Grundzug des Guten.

Auch nehmen die Edelherzigen in Israel nicht ihr persönliches Wohl und Weh zum Maßstab für gut und böse, sondern das, was dem Volke Israel in seiner Gesamtheit wohl oder weh tut und was, wenn auch auf dornigen Pfaden zu seinem Heile führt.

Zudem nun der Psalmist die **ברוי ללבב** als die wahren Empfänger des wahrhaft Guten an die Spitze seines Psalms stellt, sagt er uns, daß, so scharf auch sein Zweifelwort betreffs des Unglücks der Guten und des Glückes der Bösen sein möge, er doch nichts sehnlicher wünscht als zu diesen **ברוי ללבב** zu gehören, die die Lösung aller die Güte Gottes berührenden Zweifel im eigenen Herzen tragen. —

2) **ואני** Hier wird der innere Kampf des Psalmisten eingeleitet, der in B. 28 mit einem Siegestriumph abschließt, der vom Psalmisten wieder mit **ואני**, verkündet wird.

כאין — כמעט Ein Weniges — ein Nichts — die Steigerung paßt sich dem Fortschreiten vom Entschluß zur Tat an. **נטה רגלי** hält den Augenblick fest, da der Entschluß wankt und der zum Schreiten erhobene Fuß hierhin und dorthin neigt. **שבכו אשדי** drückt die Zerschrenheit des plantlosen Schreitens selbst aus. Es fehlte der Grundsatz, der dem Fuße seine Richtung gibt, ob er nach

rechts oder links zu setzen sei, und es fehlte den Schritten der einheitlich feste Halt. Es war, als schritten meine Füße ins leere Nichts hinaus.

Ohne auf das bedeutsame קרי וכתיב שפכה in den Worten גנזי in und näher einzugehen möchte ich nur der Vermutung Raum geben, daß uns hier das Schwanken zwischen Einheitlichkeit und Weisheit dargestellt werden, und daß das innere Schwanken des Sängers auch äußerlich in der schwankenden Lesart des Wortes sein Spiegelbild finden soll. —

3) בְּקַנְאָתִי Ich beneidete die Värmumacher. (Auf die begriffliche Verwandtschaft der Stämme: חלֵל - חלֵל - עַלְלָה mit מַחְלֵל verfalschen durch Mischung (beim Getränk, wie in סבָּע בְּמִים מַהוּל בְּמִים Jes. 1, 22) in Verbindung.) Es ist ein tosendes, lärmendes, in Wahrheit gefälschtes Glück, das ich bei den Bösen sehe. In diesem Glücke fehlt der reine Ton, wie im ganzen Wesen und Leben der Menschen der unvermischt reine Zug fehlt. Das Scheinglück der Bösen erscheint nur durch die Brille des Neides gesehen als ein Glück — und dies um so mehr, als es den Platz einnimmt, auf den nach menschlicher Billigkeit und Berechnung das Gegenteil von Glück, nämlich ein schweres Strafgericht als Vergeltung des Bösen hingehören möchte. Dieser Auffassung entspricht ein tiefstimmiges Wort der Weisen, das an unsern Vers anknüpfend lautet: „Ich sehe das Friedensglück der Bösen. — Wie? Es heißt doch aber kein Friede den Bösen! Und du sprichst vom Friedensglück der Bösen? Das muß wohl bedeuten: „Die Vergeltung der Bösen möchte ich sehen“. שָׁלוֹם רְשָׁעִים אֲרָא בְּתִיב אֵין שָׁלוֹם לְרְשָׁעִים וְאַתָּה אָמַר שָׁלוֹם רְשָׁעִים? אֶלָּא בְּשָׁלוֹמִים שְׁלָמִים אֲרָא. (וַיֹּאמֶר רְבָה יְהוָה.)“

Aus dieser schmerzlich getäuschten Erwartung entspringt die andere Täuschung, die mir das zeitweise Scheinglück des Bösen als ein bleibend wahres Glück vorgaukelt.

Dieses „Sehen“ ist ein subjektives, durch unser Empfinden bedingtes Sehen. Die Vorstellung ist da nicht Folge sondern Grund des Sehens. Sehr passend ist diese Subjektivität des Sehenden durch אֲרָא ausgedrückt. Ich sehe שָׁלוֹם רְשָׁעִים weil ich das Gegenteil erwartend diesen שְׁלָמִים diesen קָנָה zu sehen fürchte und weil mich קָנָה diesen שָׁלוֹם als vorhanden sehen läßt.

Noch deutlicher ist dieser Ideengang des Midrasch zu verfolgen und von demselben betont in

כִּי אֵין חֲרַצְבָּות (4) Ich — mit meinem neidischen Blicke — gebe dem Gedanken nicht Raum, daß sie, die scheinbar so glücklichen **רְשָׁעִים**, von Krankheiten geplagt und innerlich von ihrer Sündenlast niedergedrückt sein können, nein, **ich mache sie gesund**, hoch, stattlich wie jene stolze Halle (ebendas.).¹⁾

Wir sehen, der Midrasch hat das subjektive **אֶרְאָה**, aus V. 3 auch auf die folgenden Verse 4—7 bezogen und läßt den Sänger sagen: das Glück der Bösen ist so groß, als ich es in meiner von Reid beherrschten Vorstellung groß mache, und ich dichte ihnen so viele Glücksgüter an, als nur immer in einer weiten stolzen Halle Platz finden. Wir müssen bekennen, daß, die agadische Zutat abgerechnet, der psychologisch vertiefte Gedanke des Midrasch hier sehr wohl den Grundgedanken des **בְּשָׁט** bilden und den einfachen Interpreten mit dem **דָּרוֹשׁ** befreunden kann.

Ob **לְמוֹת** von ihr Tod, oder von **יְמֹת** (mit Eliminierung des 'י') ihre Tage bedeutet, bleibe dahingestellt. Der Sinn bleibt derselbe: ihre Tage laufen glatt, ohne Knoten dahin bis ans Ende.

Ebenso bleibe es dahingestellt, ob hier von **אִילָם** von **אִיל**, ihre Kraft bedeutet, oder ob es, wenn auch sonst am Ende des Satzes nicht gebräuchlich, eine Interjektion in dem Sinne von: „wahrlich, so ist es!“ sein solle²⁾. —

5) **בְּעַמְלָל** Unter **עַמְלָל** sind nicht gerade außergewöhnliche Leidensschicksungen, sondern überhaupt die dem Menschen behufs seiner

¹⁾ **כִּי אֵין חֲרַצְבָּות לְמוֹת לֹא הַרְחָרוֹתִים בְּחַלְאוּם וְלֹא צְבוֹיתִים בְּעֻנוּתָה לֹא וְבְרִיאָה אֲוָלָם עֲשִׂירִיתִים בְּרִיאָה אֲוָלָם כְּדָרְנָן פְּתָהוּ שֶׁל אֲוָלָם אָרוּכוּ בָּם אַמְּהָ וְרַחֲבוּ בָּם יִקְרָא וּבָם רְבָה פִּירָא**

²⁾ Noch der Auffassung Asafja Pigo's **לֹא** sei hier gedacht. Nach ihm ist der Sinn dieses Verses: Ihr Tod ist wie der Tod aller Sterblichen unanfhaltsam und durch keinen Knoten und keine Kette von ihnen zurück zu halten. Und doch dieser feiste Übermut, als wären ihnen Leben und Gesundheit in sicherer Halle geborgen!

Diese Auffassung findet ihre Stütze in einem Ausspruch des Talmud (**שְׁבַת לְאָ**) wo die Parallelstelle aus Ps. 49 **וְהַ דָּרְבָּה כָּל לְגֹזֵן וְאַחֲרִיכָּה** (**בְּפִיחָם יְרַצּוּ סְלָה**) herangezogen wird. Die Annahme Ibn Esra's, daß zwischen Ps. 75 und Ps. 49 eine Gleichart des Inhalts bestehe, bestätigt sich hierdurch. Auch könnte man in weiterer Ausführung der Parallelverse das **אֲוָלָם**, am Ende unseres V. & jenem **סְלָה**, gleichsetzen.

Erhaltung zugeteilten Mähen, wie pflügen, säen und ernten zu verstehen¹⁾.

Es heißt hier nicht **אָדָם כָּנִי בָּנֵי אָדָם** und **וְעַמְּךָ**. Aus dieser Beirordnung würde nur die bevorzugte Stellung dieser neben andern Menschen hervorgehen. Hier sollen aber die **רְשָׁעִים** neben den über die Menschenordnung hinausgehobenen Übermenschengattung erscheinen. Darum werden nur die die Menschengattung bezeichnenden Namen **אָנוֹשׁ** und **אָדָם** genannt.

Wir hätten auch eher erwartet, daß dem sonstigen Sprachgebrauche gemäß, wie in Hiob 5, 7, in Kohel. 6, 7 und 8, 17 **לְבָנָיו** mit **אָדָם** verbunden, und daß, wieder dem sonstigen Gebrauche wie in Jes. 17, 11 und Jer. 17, 9 entsprechend, von **יְנִינָעָן** **אֲנִישׁ** ausgesagt werde. — So will es scheinen, als ob die Überhebung der **רְשָׁעִים** über die Menschenklassen durch eine Verschiebung dieser Klassen unter sich — vorbereitet werden solle.

6) **לְכָנָה** Dieses „Darum“ fehrt in V. 10 wieder. Hier zeigt es reflexiv die Folge all des unverdienten Glückes auf das Gefühlsleben und die Moral des glücklichen Bösen. Dort, in V. 10 wird mit diesem **לְכָנָה** die sich geltend machende Neigung und verderbliche Wendung des durch solch verkehrtes Beispiel beeinflußten und geblendetem Volksgeistes begründet. Mit dem accus. gebrauchten **עַנְקָתָמוֹ** wird **וְאַנְחָה**, die stolze Überhebung, als die Herrin bezeichnet, die, im Wesen und Charakter ihres Sklaven personifiziert, diesem gleichsam im Nacken sitzt.

Solch unbändigen Stolze erscheint die rohste Gewalt gegen andere möglich, ja mit dem Unstand vereinbar. Der Stolze diktiert eben selbstherrlich die Regeln des Unstandes, wie er tyrannisch das Recht beugt. Da findet sich schon eine Hülle, in der das rohe **חַמֶּם** eine einladende Positur **שִׁיחָת** gewinnt und sich ihnen vorstellt — **לְמַנוּ**, für sie, nach ihrer Weise und Weisung. Vgl. Sprüche 7, 10: **שְׂתִּית זָוָה וְנִצְרָת לְבָבָךְ** = der geschminkte Aufzug der Buhlerin mit eimnehmendem Wesen.

7) Dieses **יִצְאָה** auf das vorhergegangene **חַמֶּם** zu beziehen ist so unmätrisch wie das **לְבָבְךָ** **מִשְׁכָיוֹת** als Subjekt für unhebräisch wäre. Selbst wenn **עִינָמָו**, wie Redak angenommen hat,

¹⁾ Im Midrasch (**וַיַּקְרָא רְבָה פִ"ז**) heißt es auch wirklich: **בְּעַמְלָא אֲנִינוּ מַלְאָה לְהֻרוּשׁ וְלֹא לְקַצּוֹר.**

im Plural steht, עִינָנֶם = **עִינַנְמָו** bietet das נָא im Singular dennoch keine Schwierigkeit. Es soll eben auch sprachlich nachgebildet werden, wie vor lauter Fett die Augen ihre Form und seelische Lebendigkeit verlieren und als Klumpen erscheinen. „Es geht (etwas) aus dem Fette hervor — ihre Augen. Sie (die **רְשֵׁעִים**) überschreiten (im glücklichen Erreichen) die Fantasiegebilde des Herzens“.

8) ימִיקָן Die bisher in ihrer Üppigkeit geschilderten und **הַוּלְלִים** tragen moralische Fäulnis in die Gesellschaft, denn sie handeln nicht nur böse, sie führen Lästerreden dabei und suchen ihr schweres Unrecht als das ihnen, den Privilegierten, zustehende Recht auszugeben. Wenn erst die Bösen zu philosophieren anfangen und ihre Gesezlosigkeit in ein Prinzip bringen und für das auf stolzen Höhen geltende Gesetz ausgeben, da erzittert der Boden des Rechtsgefühls und die auf diesem Stehenden wanken. Die ungewöhnliche Form **עַשְׂק וַיְדַבֵּרוּ בְּרֻעָה** will vielleicht sagen: Sie verbreiten Fäulnis, indem sie sich in das Böse der Bedrückung hineinreden“. Als Erklärung ist dann hinzugefügt: **כִּמְרוֹם יְדָבוֹר** sie reden ja von unmöglichem Höhe herab. Solange der Böse sich aus der Bosheit heraus zu reden sucht, leiden die Menschen mehr als die Moral. Begnigt aber der Böse sich mit Theorien in die Bosheit hinein zu reden, so ist der Gipfel der Demoralisation erreicht. —

9) שָׁרוּ בְשָׁטִים „Sie sehen an den Himmel ihren Mund, und so ergeht sich ihre Zunge auf der Erde“.

Ist erst die Scheu vor der himmlischen Wahrheit gewichen und eine dem Himmel entstammende Idee missdenkt, missbraucht und sophistisch in ihr Gegenteil verkehrt, dann verrichtet die Zunge mit Leichtigkeit ihr geläufiges, verderbliches Werk. **שָׁה** von **שָׁה**, bezeichnet mit seiner starken Formbildung die dreisteste Zudringlichkeit, mit der sie sich gegen den Himmel richten, während **הַהֲרָך** ein Hinundhergehen, ein Einschleichen in alle Kreise der Gesellschaft, also die eigentliche Tätigkeit des Verleumders mit läugnerischer Zunge bedeutet.

Wir können sagen: In Vers 6 trat die Gewalttat (**הַבָּת**) noch in der Hülle des Unstandes in scheinbar „respectabler Stellung“ auf **יְצַטֵּא שִׁתְהַמֵּם לְמוֹ**; hier in V. 9 wird die Hülle abgeworfen, hier wird dem Himmel selbst eine Idee abgetrotzt, die, falsch geprägt, als System die Gewalttat decken und als — Falschmünze auf der Erde kursieren muß. — **שָׁרוּ בְשָׁטִים פִיהֶם**

So erscheint uns **שְׁתַנוּ** als die Fortentwicklung des **שִׁיתָ**. —

לֹכֶן יִשְׂבַּע עַמּוֹ חָלֵם (10) Das Volk setzt hier ein mit seiner Frage, mit seiner Nachprüfung der göttlichen Gerechtigkeit.

מוֹעֵד, Sein Volk, das Volk Gottes, dem der Sänger vorgesungen: **אָךְ טֹוב לִיְשָׁרָאֵל אֱלֹקִים** (11), es meldet sich zur Stelle. Wie sollte es nicht, wenn vom verhüllten und unverhüllten **חַטָּאת** die Rede ist, vom schweren Unrecht, das Unglückslichen und Schutzlosen angetan wird.

Gerade diesem Volke Israel gegenüber wurde und wird in den Zeiten seines Galuth von bittern Hassern die Methode angewendet, von der himmlischen Weisheit die verschiedenen Theorien und Systeme zu borgen, damit sie, gefälscht und missbraucht, die Taten des Hasses und der Verfolgung aus irgend einer Philosophie heraus als notwendig erklären.

Da müssen die willkürlich geschaffenen Lehren der verschiedenen Wissenschaften, der Völkerpsychologie, der Statistik, der Nationalökonomie und der Politik herhalten mit einer Rassentheorie oder historischen Zersetzungsimaginie — um von Religionsprinzipien zu schweigen —, damit aus all den freuz und quer laufenden Fäden sich die Hülle zusammenwebe, die Schande des Jahrhunderts zu bedecken. — Israel gedenkt der Zeiten, in denen das **שְׁתַנוּ בְּשָׁמִים פִּיהֶם וְלֹשָׁנוֹם תָּהֲלֵךְ בָּאָרֶץ** zur schrecklichen Wahrheit wurde: Im Munde ein Himmelreich voll Liebe, und auf Erden die züngelnden Flammen der Scheiterhaufen!

לֹכֶן — darum drängt es Sein Volk, des allgütigen Gottes Volk, seinen Einwand zu erheben (wie das **כַּתְבֵּב** lautet).

Israel fühlt sich, von der Weisheit des philosophierenden Judenhasses herausgefordert, dazu gedrängt, sich auf den Boden der Hasser zu begeben, ihren Standpunkt einzunehmen **יִשְׁׁוֹב חָלֵם** (nach dem **קָרֵי**) und auch seinerseits der rätselhaften Weltenselbers nachzuforschen.

Auch Israel will philosophieren, es will sich nicht mit der Labung an den reichlich fließenden Quellen des Wissens begnügen, es will diese Quellen bis zur Neige kosten und an ihrem tief verborgenen Ursprung fangen: **וּמַיְ מַלְאָא יִמְצֹא לְבָנָו וְאַמְרוּ** (11)

Und so kommen die Fragen über das „Warum“ und „Wieso“, die mit „**חֲנַה**“, „**אִיבָּה**“, und „**אָךְ**“, in die Tiefen des Urgrundes alles Geschehens dringen möchten. „Wie doch hat Gott Kunde und ist Kenntnis beim Höchsten?“

Wo und wie ist an der in die Menschenge schick eingreifenden Gottesmacht zu merken, daß im Allerhöchsten das offensbare Wissen und Kennen alles noch so geheimen Dichtens und Tuns ruht?

12) **הַנֵּה** Wenn wir dem persönlichen Gotte — **לְאָ** — die zur Tat hinausführende Wahrnehmung der Dinge und Kräfte — **יְדָעָ** und dem allerhöchsten über den Welten thronenden Gotte das Wissen an sich in seiner durch nichts begrenzten Abstraktheit — **דִּינָה** zu erkennen, siehe da erheben sich diese ewig glücklichen **רְשָׁעִים** mit ihrer unbegrenzten Macht wie ein riesig großes Fragezeichen vor dem Throne des Gottes der Gerechtigkeit.

13) **אֶיךָ זֹבְחִי לְבָבִי** Und wenn ich an den Sängerspruch **אֶיךָ טֹוב לִיְשָׂאֵל אֶלְקִים לְבָרֵי לְבָבִי** denke, so türrt sich die andere Frage empor: **אֶיךָ רֹיךָ זֹבְחִי לְבָבִי** Wo bleibt das Verdienst derer, die lautern Herzens sind, und es durch fortwährende Selbstläuterung sein wollen?

14) **וְאֵחָד** Und ein Geschlagener war ich den ganzen Tag, und mein Vorwurf mit jedem Morgen! Das war mein bisheriges Los, das Los Israels, „dem Gott die Güte ist“!

15) **אֵם אֲמִירָתִי** Diesen Vorwurf fühlt der Sänger gegen sich gerichtet, und er könnte noch der Vorwürfe und der Fragen so viele und bittere aus dem Herzen seines Volkes herauslesen.

Da unterbricht sich der Sänger. Er fühlt das Leid seines Volkes in seiner Seele mit, doch wagt er es nicht sich zum Dolmetsch dieses ganzen großen Volksleids, wie es die Ereignisse im Galuth erzengen, zu machen. Müßte er ja dann bei der traurigen Aufzählung all der Leiden und herben Volksgeschicks auch seinerseits die Frage stellen, die schreckliche Frage, auf die es im Galuth keine Antwort gibt, und die einem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit nahe käme. — Das kann ich nicht, o Gott! ruft der Sänger tief erschüttert aus: **אֵם אֲמִירָתִי אַסְפָּרָה בְּמוֹ הַנֵּה דָוָר בְּנֵיךְ בְּנַדְתִּי** „Wenn ich dächle: ich will alles aufzählen, so wie es ist, dann würde ich Untreue begehen am Geschlechte Deiner Kinder!“ (Bgl. **רְדָךְ**, der bemerkt: **זֶה בְּאָנוֹר אַסְפָּרָה**.)

Dieser Moment, in dem der Sänger die Lippen verschließt, um nicht vorzubringen, was das zweifelnde Israelsgeschlecht zum Zweifler und die klagenden Kinder des allgütigen Vaters zu Anklägern macht, und um nicht unten zu handeln an diesem Geschlecht und an

diesen Kindern: dieses Verstummen des Sängers mitten in seinem Liede wirkt in diesem ganzen Liede am mächtigsten auf uns.

16) וְאַחֲשָׁבָה Ich darf die schwere Rätselfrage nicht im Namen meines Volkes aussprechen: darf ich sie für mich ausdenken?

Auch das nicht.

Suche ich die im jedesmaligen Zeitgeschehnis sich aufdrängende Frage als einzelnes Problem zu lösen, **וְאַת לְדֹעַת**, so muß mir die Lösung als eine vergeblich gesuchte erscheinen **עַמּוּד חַיָּא בְּעִינֵי** Und mein Unterfangen überhaupt, die Lösung solcher Probleme zu versuchen, ist ein mühseliges und vergebliches **עַמּוּד חַיָּא בְּעִינֵי**. — Vgl. das כְּתִיב קָרֵי und רְדָק, der bemerkt: **חַיָּא עַל הַטּוֹנָה חַיָּא עַל הַעֲנֵן**.

17) אֶבֶן עַד Für solche Rätsel ist die Zeit der Enthüllung noch nicht da. Diese wird gekommen sein, wenn ich wieder in Gottes sichtbare Heiligtümer auf Erden kommen darf. Dort, in den **מִקְדָּשִׁים**, wo über Cherubim die Herrlichkeit Gottes ruht und dem Erdensohn höhere Sphären eröffnet sind, dort kann der Mensch mit allem, was ihn niederdrückt, sich losgelöst fühlen, von der Erdscholle und über diese und die Zeitspanne seines Lebens hinaus sich zu der geistigen Gottesnähe erheben, in der die Zweifel und Widersprüche im Menschendasein angeschlagen werden. Der Psalmlist Assaf kennt die ausgleichende, versöhnende und erhebende Wirkung der **מִקְדָּשִׁים** auf den Menschen. War er ja selbst als Levite ein Diener derselben. Und nun, da sein Lied mit wunderbarer Sangeskraft die Kluft überfliegt, die zwischen dem eingeäscherten und dem einst wieder erstehenden Heiligtum Gottes gähnt, nun, da aus den finstern Wogen der Galuthflut die schweren Fragen emportauchen und das ganze Innleben des Sängers selbst aufragen, da ruft es Assaf sich und seinem Volke zu: „bis ich in die Heiligtümer Gottes komme!“

Die Welt, im Lichte der sich offenbarenden Gottesherrlichkeit angeschaut, auf den Säulen heiliger Ordnung ruhend, in reinster Unmittelbarkeit mit dem Ewigen, Ihm, dem Throner auf Cherubim, geweiht, von Ihm Lehre und Leben empfangend — das ist die in „Zion, dem Zubegriff der Schönheit“ verkörperte Welt, in der ein erhaben geistig Band Gesamtheit und Einzelwesen umschlingt, in der das hohe Gottesideal den Menschen und seine Beziehungen

durchdringt und mit den Forderungen der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechtes in Einklang bringt. —

So lange Israel im Galuthwandel begriffen ist, wechselt und wandelt ihm jede Entwicklung im Gescheife der Völker und Menschen. Nichts weist eine Stetigkeit des Bestandes auf, denn alles, auch das festeste und stolzeste Gebilde im Staaten- und Menschenleben hat den Charakter eines Provisionismus, dem eine definitive Endbestimmung, eine Zeit der Bewährtheit und Erfüllung folgen muß. Und so kann auch die scharfsinnigste Erforschung der Weltfragen nicht zu einem endgültigen Abschluß kommen. Mag dem Forcher noch so geschickt sich Schluß an Schluß, Glied an Glied fügen an seiner Beweisestette, der Schlußring wird fehlen, der die Beweisestette einheitlich abschließt; denn es fehlt das Endglied in der Geschichtsentwicklung, es fehlt die Vollendung der Erziehung der Menschheit nach göttlichem Ideale. Dieses Ideal hat auf Morija seinen Tempel. Erst dort, erst in der Zeit der Erfüllung, die Israel erhofft, wenn eine Klärung durch die Menschengeister zieht und die Werte in der Welt im Lichte der Wahrheit erscheinen, das Große groß und das Kleine klein, da erst werden in die Weltrechnung bestimmte Größen einzufügen sein, und da wird die Rechnung auch stimmen. — In den לְמִקְדָּשִׁי will ich auf die Weltfrage die Antwort vernehmen. (Vgl. Ibn Ezra z. St.)

Bis dahin: אַבִינָה לְאַחֲרִיתָם will ich scheidend und prüfend auf ihr Ende, auf das Ende dieser so glücklichen רְשִׁיעִים, merken.

Oder auch: אַבִינָה לְאַחֲרִיתָם Dort, im Gottesheiligtum, werde ich alles bis ans Ende verstehen und so auch für das unausbleibliche Ende der רְשִׁיעִים das richtige Verständnis haben. Und indem ich mich von der Gegenwart aus, so trübe sie auch sein mag, in dieses Heiligtum hinein versorge und sobald ich mich deffen würdig mache, den Ratschlüssen Gottes in heiligen, das Jenseits umfassenden Sphären — die ja ebenfalls לְמִקְדָּשִׁי, — zu lauschen, geht mir ein Ahnen und Verstehen auf für die endliche Korrektur der scheinbaren Rechtsverschiebung auf Erden. —

18) אֶךְ בְּחֲלֻכֹת Was mir als neidenswerte Glätte im Lebenslauf der חַילְלִיָּה erschien, ist eine gleichnerische Glätte, die die so glücklich Scheinenden zu Falle bringt, und sie fallen, von Dir, Gott, in grauenhafe Tiefe hinabgestürzt. Im Worte בְּשִׂוָאָה soll wohl das בְּ am Anfange, wie dies bei den ähnlichen Wortbildungen

so oft der Fall ist, die Stabilität der Entsezen (**מקום השוואות**) im Gegensatz zu den vorübergehenden **הلكות** bezeichnen.

19) **איך** Der Psalmist versetzt sich an die Stelle der den Untergang der **רשעים** anstaunenden Mitwelt. Für diese kam die Wandlung plötzlich, **ברגע**, denn ihr fehlte die aus **אבינה לאהרים** folgende ahnende Vermutung, die der Psalmist, im Hinblick auf **מקדשי אל** gewann. **בלחות** kann aus einer Umstellung im Worte entstanden sein und Schrecken bedeuten. Nach Targ. Jonath. zu Jechesf. 26, 21: **בד לא היתה = בל - הות** bedeutet es das Verstieben in nichts. Dort, in Jechesf. 26, hat diese Ausschaffung den inhaltlichen Zusammenhang: **בלחות אתה ואינך** für sich. Vergleiche Ibn Esra z. St.

20) **כחלום** Es ist dies ein böser Traum, der den Deutern und Interpreten viel zu schaffen gemacht hat.

Nach Raſchi läge in diesem Verse ein direkter prophetischer Hinweis auf ein wunderbares Ereignis, nämlich auf die Vernichtung Sanherib's und seines Heeres in ein und derselben Nacht vor den Toren der von ihm belagerten heiligen Stadt Jeruscholaim. Mit „**בעיר**“ wäre diese Stadt gemeint, in der das gefürchtete Heer mit einem Male zum Spotte geworden. Allgemein gefaßt, will dieser Vers den Moment des Erwachens aus einem trügerischen Traumleben festhalten und mit wenigen, fernigen Worten schildern. Der Traum, der den **חוללים** und auch manchen Nachbeter der vorgetäuscht, Gott habe die Welt sich selbst und einer Zufallswaltung überlassen: „**איבח ידע אל**“ — dieser Traum zerfließt, und das Erwachen zeigt: „Der Herr ist in der Stadt!“ „**אדני בעיר**“ Gott hat die Welt nicht verlassen und ihre Leitung nicht aus der Hand gegeben¹⁾.

1) Das Vorhandensein der göttlichen Vorsehung wird in unserem alten Schrifttum oft mit den Worten bezeichnet: „Der Herr der Stadt ist da!“ **ויאמר ה' בראשית פלט**. So heißt es im Midrasch rabb. **אריך יצחק מישל לאחד** folgendermaßen: **אל אברם לך מארץ ונז שמי עובר ממקום לרקם ואלה בירח אהת דולקת אמר תאמר שבירה זו بلا מנהיג הארץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה כך לפי שמי אברהם אומר אבינו אברהם והוא מהיג הארץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם!**

Also auf die Frage: ist etwa die Stadt = ist die Welt ohne Führer? zeigt sich der Heilige und ruft dem Zweifler zu: siehe Ich bin da, „Ich

So gibst Du ihr Schattengebilde dem Spotte preis.

Wir folgen hier gern der Anregung des R. Mojsche Alschich
וְלֹא, weil auf diese Weise בָּעֵיר mit „in der Stadt“ zu übersetzen
und, wie der Accent dies verlangt, der Zusammenhang des Wortes
mit אלם בָּעֵיר aufzuheben ist (durch מהפָּךְ לְרַמִּיה).

Wie ein Traum nach Erwachen: Es gibt einen Gott! Mein
Herr ist in der Stadt! — Ihr Schattengebilde verachtest Du.

21) כִּי יְתַחַמֵּן Mein ganzes Empfindungsleben ist in Gärung
und die Organe prüfenden Denkens, בְּלִוּתָה, will ich schärfen und
mit ihnen mich selbst, mein Urteil und meinen Entschluß. אשרונן (von
שְׁנָן).

22) וְאַנְּיִ בָּעֵר Es kommt mir das Bewußtsein, daß ich so
ganz der Erkenntnis bar, so ganz tiergleich Dir, Gott, und Deiner
Weltleitung gegenüber war. Doch dieses Bewußtsein verliert das
beschämend Drückende, weil ich eben nicht Dir gegenüber, sondern
bei Dir war — עַמְּךָ.

Wenn in meiner Unkenntnis mich alles verließ, was mir Rat
und Mut geben könnte, so klammerte ich mich an Dich, den Schöpfer
und Erhalter.

Hier werden wir recht lebhaft erinnert an das: אָדָם בַּיָּקָר בְּלִי
ילֵן נִמְשֵׁל בְּכָהָמוֹת נְדוּמוֹ — בַּיָּקָר וְלֹא יִבְנֶן נִמְשֵׁל בְּכָהָמוֹת נְדוּמוֹ
in Psalm 49.

23) וְאַנְּיִ תְּמִיד Mit dem nochmaligen וְאַנְּיִ will der Psalmlist
sich gleichsam fest anseilen an den erkannten erhabenen Gott, der auch
dem, dem Tiere gleich erkenntnislos hinlebenden Menschen ein Gott des
Erbarmens ist, indem Er ihm den einen Lichtfunken im Ahnungs-
dämmern beläßt: עַמְּךָ ich war und bin bei dir, so sei auch Du bei mir!

bin der Führer dieser Stadt, Ich bin der Herr der Welt!“ Umgekehrt
wieder wird, wo die Abwesenheit einer Gottesführung ausgedrückt werden
soll, dies durch das Bild bezeichnet: „Der Herr ist nicht zuhause“.

So bemerkte Raſhi zu:

כִּי אֵין חָרִישׁ בְּבָתוֹ הַלְּךָ בְּרוֹךְ מַרְחֹק : רָאִיתָ שִׁסְלִיק הַקְּבִיה
שְׁבִינוּתוֹ וְבָלְבוֹד נָתַן לְעֵמִים :

Vgl. auch I. Chr. 29, 1: אלָמָם כִּי לְהָ אָדָם הַבּוֹה כִּי לְהָ אָלָמָם
„Denn nicht des Menschen ist die Burg (die Stadt), sondern des Ewigen,
Gottes!“ — Dieser Ausruf Davids stimmt ganz überein mit dem Worte
seines mit seinem Geiste und Liede betrautnen Sängers Aljaf: אֲדָם בָּעֵיר
„Der Herr ist in der Stadt!“

Und in der Tat, ich fühle es: **בַּיד יְמִינֵי** Du, mein Gott, ergreifst mich bei meiner Rechten. Ich steige auf vom nachgezogenen Tiere zum an der Hand geführten Menschenkinde. Ich werde auch zum Manne und zum selbstbewußtesten Gottesdiener aufsteigen.

24) **בְּעִצָּתֶךָ** Der Mann kann des direkten Leitbandes entbehren. Ihm genügt die Leitung durch weisen Rat. Diesen läßt Du mir und Deinem Volke zuteil werden. **וְאַחֲרֵךְ** und nach alledem — wirst Du mich in die Herrlichkeit zu Dir hinnehmen.

Wir erinnern an das **אַחֲר** in 1. B. M. 22, 13: **אַל אַחֲרֵנוּ**, das dort die gleiche Bedeutung wie hier hat. —

25) **מֵי לִי** Nachdem der Psalmlist uns zu Zeugen seiner inneren Erhebung und Beseligung gemacht, nachdem wir es sehen konnten, wie er mit seinem Lieben und Hoffen, Denken und Ahnen über die Erdscholle und das an diese gebundene Tierdasein hinaus zu den himmlischen Sphären emporwächst, wo Herrlichkeit des Gott anstrebenden Menschen Lohn ist, ruft er sein begeistertes aus. Wen habe ich im Himmel? Und neben Dir begehre ich nichts auf Erden! Das höchste Maß körperlicher Entzagung und seelischer Sättigung zugleich. —

תוֹרָה וּמִצְוָה Bin ich erst, von Deinem väterlichen Rate, o Gott, von dem Punkte angelangt, an dem der Himmel sich zur Erde neigt und der Mensch Gottes Herrlichkeit und seine eigene seelische Vollendung ahnt, schaut und glaubt, dann habe ich auf Erden nichts mehr zu beklagen und zu wünschen.

Unter diesem Himmelskusse stirbt das irdische Verlangen und lebt nur der eine Wunsch: Gott!

26) **בְּלַה-** Mit diesem Ersterben des irdischen Verlangens soll jedoch nicht die schöne gottgeschaffene Welt mit den Genüssen, die sie zu bieten hat, zu Grabe getragen und an ihre Stelle das triste, freudenleere Reich der Askese gegründet werden. Die Empfindung des Herzens soll nicht abgetötet und das Schmachten des Fleisches nicht verdammt und in ein Himmelschmachten verwandelt werden. Eine solche verzückte Lebensanschauung ist nicht dem Geiste des Judentums und daher auch nicht dem des Psalmlisten entsprechend.

Das fleischliche Bedürfnis und des Herzens Empfinden sollen ihr Recht haben. Nur soll dieses Recht von Gott, dem Bildner des menschlichen Herzens verliehen und nach Maß und Gesetz bestimmt sein. Dessen soll der Mensch, der Lehenträger der von

Gott verliehenen Erdengüter, in jedem Augenblicke sich bewußt sein, und dem göttlichen Ideale soll er die Nutznutzung dieser Güter unterordnen. —

„Mein Fleisch und mein Herz schmachten. — Der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott für ewige Zeit“. Bgl. חַלְקִי נֶפֶשִׁי אֵיכָה (ב) אמרה

Ist Gott mein Teil in allem, was ich genieße und erstrebe, in meiner ganzen Genüßwelt mein Teil und mein Hauptteil, so ist diese Welt eine schöne, edle und lebenswerte Welt, die hohen Idealen dient. Ist Gott der Hort meines Herzens, so ist das Wünschen, Hoffen und Lieben dieses Herzens geadelt, und jeder Schlag dieses Herzens ist ein Loblied Gottes. —

So wächst der Mensch mit seinen Idealen. — So steigt der Mensch vom tierischen Dasein zum Verkinder der Gottesherrlichkeit empor, und so wird das Volk, das von andern Völkern gestoßen, geschlagen und zum Tiere herabgewürdigt wird, so wird Israel, wenn es Gott als sein Teil erwählt, zum gotterwählten Volke erhoben.

27) בַּי הַנָּה Diesem Steigen auf der Skala der Menschenwürde, diesem innern Wachsen der Gott Nahen wird das Verschwinden der Gott Fernen und das Zusammenschrumpfen der von Gott Abweichenden gegenüber gestellt.

חַצְמָתָה, von צַמְתָה, bedeutet ein solches Einschrumpfen bis zur Vernichtung.

צַמְתָה kommt auch in der Bedeutung von Ewigkeit vor וְהַאֲרֵן לֹא תִמְכַר לְצַמְתָה בַּי לִי הַאֲרֵן (3. B. M. 25, 23). Allein auch dort ist es der Ausdruck für das gänzliche Verfallen des Rechtes eines früheren Besitzers in der Hand des Käufers, also für die unwiederbringliche Enteignung eines Gutes. Mit לְצַמְתָה soll ein früheres, angestammtes Recht vernichtet, für immer vernichtet werden, und das verbietet die תורה. —

Dennach bildet צַמְתָה, der ewige Verfall, den sehr geeigneten Gegensatz zu לְעֹלָם, dem ewigen Erstehen.

יאכְדוּ ist Anfang zu רְהִקְקִית und Anstoß zu מְמֻךְ.

Was Israel in den bittersten Zeiten des Galuth und in den der Erinnerung an diese Zeiten geweihten Gebeten von Gott erslehen will, die Bitte, die in den סְפִירָה = Sabbaten so rührend wiederkehrt — das ist: Gott möge die Gesunkenheit Israels nicht —

לְצִמְתָּהֶת sein lassen und Er möge sich seines Volkes nicht enteignen und möge seines Volkes Teil bleiben für ewig **אֱלֹקִים לְעוֹלָם**!

28) **וְאַנִּי** Den von Gott Abirrenden und ihm Fernbleibenden, **רְחִקּוּן**, stellt nun der Psalmist sich selbst gegenüber mit diesem auch durch den Accent hervorgehobenen **וְאַנִּי**. —

כָּרְבָת אֱלֹקִים, die Gottesnähe ist ihm das Gute, wie dem Volke Israel sein Gott die Güte ist, in all dem bittern Leid dennoch die Güte.

So stellt der Psalmist, indem er seinen Psalm ausklingen läßt, den Gleichklang her zwischen seinem Volke und sich selbst.

Der Gedanke: **כָּרְבָת אֲלֹקִים** gibt Mut und Zuversicht auch in trüben Zeiten. Ich setze in meinen Herrn, den auch in strenger Waltung erbarmungsvollen ewigen Gott, mein Alles, Er ist mein bleibender Schutz. Dieses **שְׁתִי** ist ein fertiger, umumfößlicher Entschluß, es bezeichnet die aus all den Prüfungen aus dem Innern heraus gereifte Tat, die dem **שְׁתִי בְּשָׁמִים פִּיהֶם** das Gegengewicht hält. Darum ist dieses **שְׁתִי** durch den trennenden Accent **מַחְפֵךְ נְגֻמִּיתָה** als an sich bedeutend hervorgehoben.

שְׁתִי bedeutet: Ich nehme Stellung, ich nehme meinen Standpunkt ein und will ihn nie verlassen trotz Leid und Not und allem, und dieser Standpunkt besteht darin, in Gott meinen Schutz zu suchen und in der Verkündung Deiner Botschaften, o Herr, meine Aufgabe zu finden — ! **לְסִפְרֵבְלְמִלְאָכֹתִיךְ**

Am Schlusse dieses Kapitels sei noch über die Stelle, die dasselbe unter den fünf Büchern des **תְּהִלָּמִים** einnimmt, folgendes bemerkt. Unser Psalm 73 steht an der Spitze des dritten Buches der Psalmen, das nach dem Ausspruche der Weisen dem dritten Buche im **חָמֵשׁ** entspricht.

סִפְר וַיְקָרָא enthält hauptsächlich die Lehre der Opfer und die Vorschriften für die den Opferdienst im Heiligtume verrichtenden Aharoniden, daher auch das dritte Buch der Lehre **תּוֹرַת כְּהָנִים** genannt wird.

Ohne hier auf das Wesen des Priesterberufes in Israel genauer einzugehen, können wir als feststehend annehmen, daß der **בָּנָה** zwar nicht als Mittler zwischen Gott und seinem Volke, wohl aber als Abgeordneter des Volkes in seiner heiligsten Angelegenheit, zum Zwecke der Sühne und des Wohlgefällens vor Gott das Heiligtum und einmal im Jahre das Allerheiligste betritt. Das Volk tritt

sein Recht an den יְהוָה nicht ab, sondern steht hinter ihm und ist nach Maßgabe der heiligen Vorschrift der תּוֹרַה bei seinen Verrichtungen mittätig.

Darum soll zwischen יְהוָה und Volk jene innige Verständigung und vor allem jene Einmütigkeit im Wunsche, Gott zu gefallen herrschen, die allein zum gemeinsam erstrebten Ziele, zur Gottesnähe führen kann.

So trägt der Ahronide nicht nur die Schuld seines Volkes sühnend vor Gott hin, sondern er trägt auch die Liebe in seiner Brust, die diese Schuld wenn nicht zu rechtfertigen so doch zu mildern sucht, noch bevor sie gesühnt ist und Gott sein בְּלֹהָתִי, Ich verzeihe! spricht.

In diesem Lichte gesehen erscheint uns in unserem Psalm der Levite Aßaf wie ein Hohepriester in seinem heiligen Berufe. Er überträgt seine Brüder und gehört ihnen an mit Herz und Seele, denn er will mit seinen Brüdern zusammen mit ganzem Herzen und ganzer Seele Gott angehören. Er erschaut mit seinem Geiste die Leidenszeiten des Galuth und bangt und zittert mit seinem Volke vor all den Gefahren, die in diesen Zeiten der Prüfungen und verhüllten Rätsel dem Glaubensleben und dem Gottvertrauen drohen.

Aßaf sieht sein Volk umherirren, den Priester der Jahrtausende, dem Gott Sein Äntlich verhüllt und Seinen Tempel verschlossen hat.

Und die Feinde jubilieren und pochen mit fecker Faust an die Himmelsspuren und rufen ihren Hohn und Spott hinein in Israels traurige Zeite, und es ringt sich ein Klagesenzer empor aus Israels Reihen und eine Frage, die die Welt, die ganze jüdische Glaubenswelt erschüttern kann. Aßaf hört die Frage und will sie verdolmetschen und darf es nicht. Ich möchte ja — so sagt er — „am Geschlechte Deiner Kinder, o Gott, eine Untreue begehen“. Auch für sich selbst die Frage und ihre Lösung anzudenken wagt Aßaf nicht, bis er eintritt in die מִקְדָּשָׁה, der Levite ins Heiligtum, wo allein er für sich und sein Volk das erlösende, versöhnende Wort findet.

Ich bin bei Dir, mein Gott! ruft Aßaf. Ich will Träger Deiner Botschaft sein! ruft Israel.

Das ist nicht mir schön und edel, es ist groß und heilig und gehabt uns an jene heilige Stunde, in der der Hohepriester vor Gott auf den Knieen liegend sein בְּפֶת, Versöhne! rief.

Wer sich noch einen Funken jüdisch-nationalen Hochgefühls bewahrt hat, wird dabei von Stolz und Wehmut erfüllt wie einst auf Moria und möchte jauchzen und weinen dabei wie einst auf Moria! —

Gewiß, wir werden im Verlaufe dieses dritten Buches noch oft vom davidischen Geiste durchdringene Lieder vernehmen, die uns an die zu den Opferungen im Mifdaß gefußenen Liedergrüße erinnern. Wir werden aus den Psalmen dieses Buches bald das Bekennnis beim Schuldopfer und bald den Jubel beim Dankopfer heraus hören, und ich will בְּמִזְבֵּחַ nicht versäumen, diesen Tönen jedesmal aufmerksam zu lauschen. Hier, am Eingang dieses dritten Buches, wollte ich nur angemerkt haben, daß wir uns an diesem Eingange angeheimelt fühlen, wie auf der Schwelle der בָּקָדְשֵׁי אֱלֹהִים תְּרוּת כָּהֲנִים und wie am Eingang zur!

Rap. 74.

Allgemeines.

Ein מִשְׁבֵּיל, ein zum Denken anregender Lehrpsalm. Der Aufang: „מה למשכיב“, warum? „verspricht jedem משכיב zu denken zu geben. Und doch schlägt der Psalmist Assaf in diesen Psalm die das ganze Volk Israels in seinem tiefsten Herzen berührenden Saiten an, und ohne seinem Gesang den Namen מָזָר oder שִׁיר zu geben läßt er mächtvolle elegische Töne erklingen.

Weini zwischen dem vorausgegangenen und diesem Psalm ein innerer Zusammenhang bestehen soll, so bilden die בָּקָדְשֵׁי אֱלֹהִים die Verbindungsbrücke zwischen beiden.

In diese einst aus ihren Trümmern erstehenden Heiligtümer Gottes auf Erden hatte sich der Sänger mit seinem großen Schmerz und seiner großen Frage geflüchtet. In diese allen Erdenjammer und alles Erdenglück überragenden Stätten alles dessen, was groß und ewig, wollte er Israels heiligste Güter, sein Sehnen, Hoffen und Glauben, hinüber retten und in gottgeheilten Räumen das gottgeheiligte Volk wiederfinden, dem im Exil der innere Zwiespalt, die Zersplitterung und die Verzweiflung drohen. Aus dem großen, erhabenen Ganzen heraus sollten sich die aus den trüben Einzelerscheinungen erwachsenen Rätselfragen beantworten lassen und durch den Hinweis auf die Endbestimmung in der verklärten Zukunft die dunklen Probleme der Gegenwart gelöst werden.

Die wieder erstehenden אל בָּקָרְשִׁי — das große Ganze — die Endbestimmung.

Doch wie, wenn diese אל בָּקָרְשִׁי nach Jahrtausenden noch immer nicht erstehen und über ihnen und dem Berge Zion noch immer „der Zorn Gottes raucht“?

Wie, wenn die in alle Winde zerstreut sind noch immer nicht zu einer ganzen „Herde“, zu einen Volksganzen sammeln können und die Endbestimmung stets und stets auf sich warten, und neue Verfolgung und neues Unrecht immer neue Anfänge und kein Ende des dieses Volk Israels treffenden Schmerzensgeschickes sehen lassen?

Da gewahrt es der Psalmist, daß auch in die in den אל בָּקָרְשִׁי entspringende Trostesquelle sich die Schmerzensträne seines Volkes mischt, und der אל שְׂבִיבָה, der Lehrmeister greift an sein Herz und fragt sein אלהים אלקי מ, warum o Gott? — Warum הנזח לה?

Die Klagen und Bitten, die nun folgen, sind zwar Herzenssache, entbehren aber nicht des lehrlichen Inhalts. Die seelenerschütternde Schilderung der vom Psalisten erschauten Tempelzerstörung gibt nicht nur die Tatsache, sondern vertieft sich in die Gründe des Geschehens und hebt die geheim wirkenden Faktoren hervor, sodaß die im Denken und Empfinden des zerstörenden Feindes treibenden Elemente vor unserem Geistesblitze sichtbar werden. Wir sollen nicht nur das in den Staub gesunkene Gottesheiligtum sehen, sondern mit Herz und Seele dabei sein, wie es niedersinkt und die erhabene Höhe bemessen, von der es herabfällt. Darum hält uns der Psalmist mit dem Moment der Tempelzerstörung zugleich den der Tempelgründung vor Augen. — Durch die den Tempelhall umgebende Wolke blitzt ein Sonnenstrahl aus Salomos und Davids Zeit.

Salomo — Bidtija, Chiram — Nebukadnezar — ohne, daß diese Namen genannt werden, erkennen wir sie aus dem, was der Sänger in seinem Liede singt und — verschweigt.

Durch den Gegensatz verschärft sich der Eindruck in mächtiger Weise. —

Wir fühlen mit Aßaf den ganzen großen Schmerz um das Verlorene und begreifen es, daß er in B. 10—11 sich mit einem nochmaligen „wie lange noch o Gott?“ und „warum?“ עד מה י' א' und מה ל' Luft macht.

Vers 12 bezeichnet einen Wendepunkt im Gedankengange des Psalms. —

Ussaf wendet seinen Blick ab von den im Gottesheiligtume wütenden und zerstörenden Horden und entrollt das Bild vergangener Zeiten. Er appelliert an den Weltenschöpfer, den König Israels von der Urzeit her. Um Israels willen ließ der Schöpfer Himmel und Erde in Aufruhr geraten gegen die Gesetze der Natur, und das Meer ließ Er zu Stein erstarren, und dann „zerrieb“ Er es mit Seiner Macht und zerschlug die Häupter der Wasserungeheuer an ihrem eigenen umgewandelten Element. Das tat Gott, der Schöpfer, der Gesetz und Ordnung eingesezt in Seine Schöpfung von Uranbeginn, und der allen Kräften und Zeiten die Grenzen gesteckt; „dem Sommer und dem Winter“ den Zonen und Ländern und Allem, was auf Sein Geheiß in's Dasein getreten.

Und nur dieses Wüten der Feinde im Heiligtum sollte ohne Grenzen sein? Und nur dieses über Bergeshöhen und Meerestiefen, über das Naturgesetz hinausgehobene Volk Israel sollte sinken ohne Grenze und bluten ohne Ende? Soll die Hand Gottes, vor deren Dräuen Berge von ihrer Stelle wichen und Fluten sich zu Bergen emportürmten, ewig im Schoße ruhen, während das Volk, um dessentwillen all die Wunder geschahen, verblutet?

Hierauf vernehmen wir ein machtvolles „Mein“! in das alle Mächte der Natur, alle Genien der Geschichte und alle Zeugen der ewigen Wahrheit einstimmen.

So fängt der Sänger (B. 18) zu beten an, „Gedenke deffen“! Dich lästert der Feind, denn wer Israel vernichtet, löscht die Heiligkeit Deines Namens aus. Dein Israel ist eine Taube, Deine Taube, die von Raubtieren gejagt wird, gib ihr Leben nicht preis!

Da werden des Sängers Töne so unbeschreiblich weich, als wollte in ihnen seine ganze Seele dahinschmelzen. Der Allerbarmere wird dieses Gebet erhören; das fühlt der Sänger. Darum zum Schlusse dieser aufflammende Mut und dies stahlharte Wort: „Auf, Gott! kämpfe ihn aus, Deinen Kampf!“ (B. 22) „Vergiß nicht!“ (B. 23).

Einzelnes:

1) **משכיל** Der Name, den dieser Psalm trägt, sagt, daß bei aller Ergriffenheit, die der Sänger in diesem Psalm befundet, dennoch die Belehrung sein Hauptziel bleibe. Aus der Art, wie Israel seine Leidenszeit auffaßt und wie es seine Schicksungen trägt, gewinnt es die Lehre des Vertrauens. Ussaf will uns lehren, was es heiße:

hoffen, auch in schweren Zeiten hoffen. Es ist sprachlich kaum zulässig, das Auslagewort **ונחת** auf **בצאן מריעתק** als auf das ihm zugehörige Objekt zu beziehen. **ונח** wird sonst nie mit **'ב** konstruiert. (Vgl. Ps. 43, 2; Hos. 8, 3 u. v. a.)

ונח = Verwerfen etwas, was man besessen und mit Liebe sein eigen genannt hat. —

Von Gott ist es nicht denkbar, daß Er **ית'** etwas, was Ihm nahe gestanden, für immer und ewig wegwerfen solle, sei es nun **חר ציון** oder **עדרך** oder **שבט נחלתך** oder **צאן מריעתק**. Alle diese in B. 1—2 genannten Güter und noch viele andere, die nicht genannt sind, hat dieses **ונחת** im Auge. Gott wirft keines Seiner Geschöpfe für immer fort. Was Gott geschaffen, ist fähig vor Gott zu leben und wen Er erworben und durch Erwählung Sich nahe gebracht, den strafft und bessert Er, wenn's nötig, allein Er wirft ihn nicht fort. Was Gott geschaffen, ist eine generelle Hauptfrage, der sich die andern Einzelsfragen und Wünsche anreihen.

למה אלקים וגחת bedarf keines eigenen Objektes, denn es enthält die Frage: Kann es denn bei Gott ein Wegwerfen für immer geben? und warum dennoch? — — —

2) Zwischen **קנויות** und **נאלה** ist der Unterschied, daß **קנויות**, von **קנה**, ein ursprüngliches Erwerben, **נאלה** aber, von **גאל**, ein Erlösen aus fremder Hand, also ein Zurückerwerben bedeutet. Die Gründung Deiner Gemeinde datiert aus der Urzeit der Väter Abraham, Jizchak und Jakob (nach Rashi): aus der der Schöpfung vorausgegangenen Zeit (**לפנֵי בראת עולם**). So war es Dein Erbstamm, den Du aus der Hand Egyptens erlöst hast. Nach einer Auffassung Ibsi Esra's: ist mit **נחלתך** der Berg Zion gemeint, von dem es 2. B. M. 15 heißt **בהר נחלתך**, und Israel ist der vom **הר ציון** unzertrennliche Stamm. Ist ja **הר ציון** zu Deinem Wohnsitz auf Erden, und Israel zu Deinem Volke anseckten. **עדרך** und **נחלתך** streben — auch sprachlich ange deutet — zum **הר ציון** hin, weil Du, o Gott, auf diesem Berge Deine Wohnstätte hattest. Daher fehlt bei **הר ציון** das bei **עדרך** und **נחלתך** gebrauchte suff. poss.

3) In Ps. 73, 18 wurde den übermütigen Feinden in **הבלתם** **למ שואות**, bleibendes Entsetzen angekündigt. Hier wird Gott aufgerufen, die Schritte nach dem Heiligtum zu lenken, in dem

ſich die Entſehen alle bleibend für immer etabliert zu haben scheinen.
הַרְוִמָה פָעֵמִיךְ לְמַשְׁאוֹת נֶצֶח — הַפְלָתָם לְמַשְׁאוֹת

אֹיֵב, das ist der prinzipielle Feind, der im Heiligtum ganze Arbeit, böse Arbeit tut. — בְּלַהֲרֻעַ אֹיֵב.

4) **שָׁנָן** Die Ausbrüche wütiger Leidenschaft werden den persönlichen Bedrängern — צָוָרִיָּךְ — zugeschrieben. Dementsprechend steht אֹיֵב im Singular, צָוָרִיָּךְ aber im Plural. Im Prinzip eins, sendet der אֹיֵב seine Schergen aus. Diese machen ihrem erbitterten Hafte Lust, sie brüllen mitten in deinem Stiftszelte, sie stellen ihre Zeichen als Zeichen!

אֹתוֹת מַוְעָדִים und אֹתוֹת, vom Schöpfungstage an von Gott einheitlich, einander ergänzend ins Firmament eingefestzt und in der heiligen Gotteswohnung mit einander verbunden, damit sie für einander zeugen und die Anwesenheit der Gottesherrlichkeit bezeugen — wie werden sie vom Feinde auseinander gerissen und feindlich gegen einander gefehrt! Die אֹתוֹת — ihre אֹתוֹת, ihre Zeichen und Embleme gegen Dein מַוְעָד und mitten in Deinem מַוְעָד. — Mitten in der heilren Stille, der Zeugin der majestätischen Wahrheit, ihr Gebrüll und ihre Lüge!

5—6) **וַעֲתָה יְהוָה - וַעֲתָה יְהוָה** Diese beiden Verse haben zahlreiche und weit auseinander gehende Erklärungen und Deutungen erfahren. ¹⁾

Für uns steht es fest, daß das **וַעֲתָה** eine Entgegenstellung zu **כָמְבֵיא יְהוָה** bedeuten soll, wie dies zumeist im Begriffe des „**זָקָן וַעֲתָה**“ liegt; so im Jes. 1. „Gerechtigkeit

¹⁾ Auf ein eigenümliches Zusammentreffen sei hier aufmerksam gemacht: R. Hirsch ²⁾ übersetzt im Sinne seines Kommentars יְהוָה כָמְבֵיא לְמַלְלָה mit „Er wird erkannt, als hätte er es zur Höhe gebracht, und sie waren doch nur Äste im Holzgestrüpp.“

Und ganz in demselben Sinne übersetzt der christliche Theologe Károli Gáspár in seiner im Jahre 1865 in ungarischer Sprache erschienenen Bibel diesen Vers mit: „Azok közül mindenik Föembernek itéltetett a 'mint felemeli vala' az ö fejszéjét az erdönek sürü fáira.“

Zu deutsch: „Er wird für einen gehalten, der es zum — Uebermenschen (oder hochgestellten Menschen) gebracht hat, während er bloß seine Axt über des Waldes dichtes Gehölz erhoben.“ — Abgesehen von der etwas gewagten Auffassung des genannten Interpreten ist gegen die Redeweise „er bringt es zu etwas Höchtem“ einzuwenden, daß sie dem deutschen und wohl auch dem ungarischen Sprachgebrauche entsprechen mag, keineswegs aber hebräisch ist.

keit weilte einst in ihr (in der Stadt Jeruscholaim), und jetzt — Mörder!" Einst und jetzt soll auch hier einander entgegengesetzt und dadurch die erschütternde Wirkung dieses Zeigt auf uns mächtig vergrößert werden.

Einst, zur Zeit der Erbauung dieses Tempels durch König Salomo, rechnete es sich der König Chiram mit seinem heidnischen Volke der Zidonier zur hohen Ehre, zu diesem Bau tatkräftig beitragen zu dürfen.

Dieser König von Tyrus richtete an König Salomo ein Sendschreiben, voll der Huldigung vor dem Gottes Israels, und bezüglich der erbetenen Cedernbäume, die im Lande der Zidonier besonders schön wuchsen und sehr geschickt gefällt und behauen wurden, ließ er freudeerfüllt melden: „Und so wollen wir Holz hauen auf dem „Libanon nach all deinem Bedürfnis und wollen es in Flößen auf „das Meer bei Jaffa bringen . . . לְוַנְבִיאָם“, und du mögest es „hinaufbringen nach Jeruscholaim אֶתְתָה תְעַלֵּה אֶתְתָם“ (II. Chr. 2, 15).

Bei der offenkundigen großen Ehrerbietung, die König Chiram in jenem Schreiben und in seiner mündlichen Begrüßung Gott bezeugt, „dem Ewigen, dem Gottes Israels, der den Himmel und die Erde gemacht, der dem Könige David einen so weisen Sohn geschenkt, der so verständig und einsichtsvoll ist, daß er dem Ewigen ein Haus und sich ein Haus zu seinem Königthume bauen wird“ — da ist es wahrscheinlich, daß in diesem וַנְבִיאָם und אֶתְתָה תְעַלֵּה אֶתְתָם mehr als eine bloß der geographischen Lage der Städte Tyrus und Jeruscholaim entsprechende Beziehung liegen sollte.

Wir erblicken in diesem וַנְבִיאָם - אֶתְתָה תְעַלֵּה den Wunsch: König Salomo möge die Sendung Chirams als einen Tribut erheben, den Chiram und sein Volk dem Gottes Israels zur Erbauung Seines erhabenen Hauses zollen. Chiram sieht es für die im zidonischen Walde gefällten Bäume als eine Rangenhöhung an, daß sie zum Tempelbau in Jeruscholaim verwendet werden. אֶתְתָה תְעַלֵּה אֶתְתָם hätte demnach nebst der geographischen noch eine moralische Bedeutung¹⁾.

¹⁾ Wir werden in dieser Annahme bestärkt, wenn wir die Parallelstelle in I. Kön. 5, 25 vergleichen. Dort heißt es nämlich anstatt תְשַׁׁלֵּחַ (in Chron.) תְשַׁׁלֵּחַ אֶתְתָה, ein Ausdruck, der geradezu befremden müßte, wenn er sich blos auf die Weiterbeförderung des Transports beziehen sollte, der sich aber sehr wohl erklärt wenn man ihn, wie oben angegeben, als

Aßaf nun war jedenfalls der Inhalt dieses bedeutsamen Schreibens des Königs Chiram bekannt. Ja, wir dürfen kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, dieses "וְאַתָּה תִּעַלֵּה - וּנְבִיאֶם לְךָ" habe den typischen Charakter einer vom König der Zidonier und seinen Volke dem Gotte Israels und Seinen durch Salomo zu erbauenden Tempel dargebrachten Huldigung angenommen und als solche in der Erinnerung und im Munde des jüdischen Volkes fortgelebt.

Zu seinem Schmerze über die Zerstörungswut der im Tempel Gottes hausenden Heidenwölker stellt nun Aßaf einen Vergleich an zwischen dem Fecht, der Zeit der Zerstörung, und dem Einst, der Zeit der Erbauung dieses Tempels. Dabei wird das „נְבִיאֶם וְאַתָּה תִּעַלֵּה“ des Königs Chiram als "מִצְלָה", zum Zitat in seinem Munde. Aßaf macht durch das "יְוָדָה", (ungefähr gleich dem deutschen „Wohlgemerkt!“) auf diesen nun folgenden Vergleich besonders aufmerksam und sagt:

Einst, als dies Haus des Ewigen erbaut wurde, machte sich ein heidnisches Volk mit seinem König eine Ehre daraus, daß die in ihren Walde mit der Axt gefällten Bäume gewürdigt wurden, so hohem Zwecke in Jeruscholaim zugeführt zu werden. Vom König bis zum Holzhauer in Zidon stellte sich alles freudig in den Dienst des zu erbauenden Hauses des Ewigen. Zeuge dessen war jeder Arthieb des Bauern und jedes Wort des Königs das das Bauholz nach Jeruscholaim begleitete. "כְּמַבְיאָ לְמַעַלָּה בְּסֻכָּר עַזְּקָרוֹתָה" „Es war als brächte man (eine Widmungsgabe) nach oben, als man an das Waldesdickicht die Axt anlegte“.

וְעַתָּה — Und jetzt zerschlagen Heidenwölker die aus diesem Cedernholze gefertigten wunderbar schönen Kunstschnitzereien, die **פתוחים**, dieselben, zu deren Herstellung von Chiram, König von Tyrus, der Meister nach Jeruscholaim entsandt worden mit Hammer und Keulen! S. I. Kön. und II. Chr. a. a. D.

Erhebung auch in moralischem Sinne auffaßt. Der Unterschied zwischen dem in II. Chr. 2 und I. Kön. 5 gegebenen Berichte erklärt sich aber einfach so, daß wir in II. Chr. 2, wie es ja dort ausdrücklich heißt: "וַיִּאמְר֣וּ הָר֔וּם מֶלֶךְ" כתיב den Wortlaut der schriftlichen, in I. Kön. 5 aber, wo von nicht die Rede ist, den der mündlichen Mitteilung vernehmen. Das mündliche "וְאַתָּה תִּשְׁאַל" bildet also in sehr bezeichnender Weise den Kommentar zu dem schriftlichen "וְאַתָּה תִּעַלֵּה". —

Welcher Gegensatz zwischen dem Holzschlag in Zidon zur Zeit des Tempelbaues und den Hammerschlägen in Jeruscholaim zur Zeit der Tempelzerstörung!

Dieser Gegensatz soll mit dem יודע angemerkt und der Nachwelt zum Bewußtsein gebracht werden.

Wahrlich, es war am grünen Holze dieser Cedernbäume nicht zu ahnen, was aus ihnen, nachdem sie Jahrhunderte dem Heiligen gedient, werden sollte. —

Man könnte es nicht wissen, daß von dem mit tiefer Verehrung gepaarten Wohlwollen Chiramis bis zur Barbarei der Scharen Nebukadnezars und — Vespasians ein so furchterlicher Umstößlager möglich sei. Man könnte dies nicht wissen; — allein man soll es wissen: יודע!

תְּהִלָּה וַעֲדֵת ist κρίτης καὶ τύπος. Das „Zeit“ = עַתָּה, das der Psalmist aus weiten Zeitsfernien sich vergegenwärtigt, ist ein aus der Geschichte seines Volkes herausgegriffener Zeitpunkt = עַתָּה. — Jeder Zeitpunkt im Laufe der Jahrhunderte kam zu einem solchen Zeit, jedes עַתָּה zu einem עַתָּה werden. — בְּשִׁיל וּבְיִלּוֹפֹת sind fremdländische Namen für Werkzeuge, so fremd, wie die Männer, die, dem Sinne unserer Stelle nach, sie handhaben. Vgl. Jer. 46, 22 wo תְּרֻנִים יוֹנָהן das Wort קָרְדָם mit בְּשִׁיל übersetzt.

7) שְׁלֹחַ Damit wird nicht nur das Inbrandstecken bezeichnet, sondern zugleich ausgedrückt, daß die Feinde das Gottesheiligtum als die für's Feuer bestimmte Speise und ins Feuer gehörig betrachteten. Es heißt auch hier nicht wie an andern ähnlichen Stellen: שְׁלֹחַ אֶשׁ בְּמִקְדָּשׁ sondern eben שְׁלֹחַ אֶשׁ בְּאֵשׁ¹⁾.

1) Zwischen באש שְׁלֹחַ mit darauffolgenden 'ב' und vorangegangenem Subst. ist wohl folgender Unterschied zu machen:

שְׁלֹחַ wird da gebraucht, wo das Feuer als Mittel zu bestimmtem und ausdrücklich genanntem Zwecke dient. So in Jech. 59, 6: וְשַׁלְחָתִי אֶשׁ בְּמִנְגָּב עַרְיוֹן וְאַכְלָתָה כִּי אֲנִי ה', in Hos. 5, 14 וְיַדְעַו כִּי אֲנִי ה' אֶרְמַנְתִּיהִי und ebenso in Amos 1, 4, 7, 10, 12 und 2, 5 überall mit der Ergänzung אַרְמַנְתִּיו וְאַכְלָתָה אַרְמַנְתִּיו.

שְׁלֹחַ באש hingegen drückt die völlige von Schwert und Pest eingesetzte Vernichtung aus. So in Richter 1, 5, 20, 48 und II. Kön. 8, 12 wo überall das Verbrennen als das Endurteil und die vollendete Vernichtung dargestellt wird. In diesem letzteren Sinne ist auch unser Vers שְׁלֹחַ אֶשׁ בְּמִקְדָּשׁ zu verstehen.

lag ja ihrem Vernichtungswerke der Wunsch zu Grunde: den Wohnsitz Deines Stammes zur Erde herab zu entweihen לְאָרֶן חַלְלוּ מַשְׁכֵּן שִׁמְךָ. —

8) אמרו אַמְרוּ Nicht die eine Generation und nicht der national politische Bestand Israels in der einen Zeitepoche unter dem einen Fürstenhause ist Gegenstand des Hasses der "צֹרְרִים", und des "אוּבִים". Sie sind Gottes Feinde und daher Feinde des von Gott erwählten Volkes zu allen Zeiten. Vernichtung dem Gesamtisrael! Nun, war und ist das Herzensverlangen der Feinde so zur Zeit der Philister, so zur Zeit Nebukadnezars und zur Zeit Bespasians. Zu jeder Zeit in der, sei es in Schiloh oder auf dem Berge Zion, das von Israel errichtete Heiligtum zu Gottes Ehre in die Höhe ragte, war der Feind mit dem Vernichtungsgedanken im Herzen und der Brandfackel in der Hand bereit, die לְמוּעָדִי אֶל niederzubrennen.

בָּאָרֶן braucht hier nicht im engern Sinne genommen und mit „im Lande“ übersetzt zu werden. Es kann die ganze Erde bedeuten. Denn, so weit die Erde reicht und so weit das zerstreuerte Volk Israel auf dieser Erde sich Gebet- und Lehrhäuser errichtet, überallhin verfolgt es der Hasser mit seinem lauten oder unausgesprochenem Wunsche: נַיְנָם יְהָד!

9) אֲתוֹתֵינוּ אֲתוֹתֶם Unsere Zeichen sehen wir nicht. steht hier im Gegensatz zu "אתות שמו" von Vers 4 (Jbn Esra). Jene setzen ihre Zeichen als Zeichen, sie machen sich Embleme für ihre Gottheit und schreiben diesen äußern Zeichen Wunderkräfte zu und erklären sie als die Wahrzeichen einer innern, ideellen Bedeutung. Die äußeren Zeichen werden durch äußere Mittel, durch Feuer und Schwert zur Geltung gebracht und unterjochten Nationen als „Zeichen“ einer Gottheit aufgezwungen. Jene Tempelzerstörer diktieren, daß ihre Zeichen Zeichen sein sollen.

Wir haben außer dem מקדש, diesem sichtbaren Zeichen der Gottesherrlichkeit auf Erden, keine mit dem Auge sichtbaren und mit den Händen greifbaren Zeichen. Wir haben kein Bild und kein Emblem für den Gottesbegriff und auch den Gottesnamen wagen wir nicht zu nennen, weil uns auch die Lustwelle, aus der sich ein Laut bildet, als ein zu sinnlich stoffliches Gefäß gilt, um Gottes unkörperliches Wesen und eine Bezeichnung für dieses Wesen darin zu fassen. — Unsere Zeichen der

Nähe und Offenbarung Gottes sind lebendig im Geiste und Worte des den ewigen Gott verkündenden Propheten. Was der wahre Prophet Israels erschaut und lehrt, das ist uns Zeichen der Liebe, der Warnung und des Trostes unseres Gottes. Außer den Propheten und wenn diese in der Mitte unseres Volkes fehlen soll das Volk, sollen wir selbst Träger der den Gott der Wahrheit bezeugenden und bewährenden Zeichen sein. Mit unserer ganzen Innerlichkeit sollen wir es sein, mit unserem Denken und Empfinden, mit unserem Erinnern, Hoffen und Glauben. —

Doch siehe, in der Ewigkeit, die Ajjaß in seinem Psalm als **נְבָיא**, als gegenwärtig vor Augen hat, liegt das Mikdash in Schutt, und verschüttet ist die Quelle der Prophetie. Die Propheten der Vorzeit sind nicht mehr, und der Bote der Erlösung ist noch nicht da, **אֵין עוֹד נְבָיא**. — Weder ein Jesajas noch ein Elija läßt sich vernehmen.

Und die Zeugen- und Zeichenkraft in uns selbst? O, auch diese erlahmt: **וְלֹא אָהָנוּ יוֹדַעֲנָה** unter uns ist kein Mann, der da weiß, wozu all dies führen solle.

Der Übergang von der Verneinungsform **אֵין עוֹד נְבָיא** zu der andern etwas seltsam klingenden Form **וְלֹא אָהָנוּ יוֹדַעֲנָה** läßt sich dem Inhalt angemessen vielleicht so erklären: **אֵין עוֹד** bedeutet, **וְלֹא** in seinem Doppelsinne von „nicht mehr“ und „noch nicht“ genommen, das Fehlen des Propheten in der Jetztzeit. Es hat Propheten gegeben und es wird wieder Propheten geben, sobald Gott Seinen Geist über einen Mann nach Seinem Herzen ausgiebt. Nur jetzt ist der Prophet nicht vorhanden. Gewiß, es gibt dem Begriffe nach eine Prophetie, allein der Prophet ist nicht mehr und ist noch nicht da. Hingegen ist die Erkenntnis des göttlichen Endzieles für das von Menschen unbegriffene Gotteswalten ohne prophetische Offenbarung überhaupt undenkbar. Ein Wissen, das bis in das innerste Wesen des Geschehens und Werdens — des **מוֹתָה**, reicht, einen Mann, der ohne Prophet zu sein wäre, gibt es bei uns Menschen und — auch bei uns Israelskindern **אֶתְנָנוּ**, nicht und kann es nicht geben¹⁾.

¹⁾ Vgl. Gesenius Wurzel **יִנְאָה**, der dem Worte **יִנְאָה** die Bedeutung von **שִׁי** - **אָלָה** beilegt. Dies stimmt mit der obenwähnten Definition fast überein.

Daß das Wort **אָלָה** die absolute Verneinung bedeutet, erkennen wir auch aus den oft vorkommenden Verbindungen wie **כְּנָה** - **אָלָה**, **אָלָה** - **אָלָה**, **חָבֵם** - **אָלָה**, **דָּבָר**.

Beim נביא wird der Besitz, das Vorhandensein desselben verneint durch "אין", beim Wissenden, יודע, wird die ganze Möglichkeit verneint durch "אלא".

10) **עד מתי עד** Dem Obigen entsprechend wagt es Israel nicht die Frage nach dem innersten Wesen der Dinge mit ? עד מה? zu stellen. Es fragt nur nach der Zeitgrenze, die dem feindlichen Höhnen und Wüten gesetzt werden solle; Israel fragt: ? עד מתי?

Dass dieses **עד מתי יודע** sein solle, (Joh. Ezra) hat die direkte Fragestellung besonders im folgenden **למה תשיב** gegen sich.

חרף von יירף bezeichnet das Preisgeben und Geringsschätzen des Wertes, wie in Richt. 5. **עם חרף נפשו למות**.

נון ינאן von נאן bedeutet das verächtliche Wegwerfen und Verhöhnen, **ינאן לנצח** im Zusammenhange mit עד מתי würde sagen: Wie lange soll der Feind glauben, er könne Deinen Namen ewig schmähen?

11) **למה** Nach einem alten Interpreten (**מהרי"ט**) ist unter **חיקך** die Gotteswohnung auf Erden zu verstehen, in deren Innerem wie in einem Schoße das Geheimnis ruht und in deren Mitte der Feind sein Zerstörungswerk übt. Damit wäre die etwas zu starke Verkörperlichung des göttlichen Wesens fern gehalten. Sende Vernichtung aus der Mitte Deines Hauses, das sie vernichten!

Auch das **חוקך**: **ביתך**, dein Bestimmtes, fände nach dieser Auffassung seine passende Anwendung. — Indessen ist hier im gewöhnlichen Sinne als Fortsetzung des mit **ידך** und **ימינך** angewandten Bildes ebenfalls zulässig. —

12) Bereits oben (unter „Allgemeines“) ist auf die Wendung hingewiesen, die sich mit diesem Verse im Laufe des Psalms vollzieht. Von V. 12 bis V. 17 wird der ungeheuren Revolutionen in der Natur gedacht, die sich gegen das erste und grösste Israel bedrückende Tyrannenvolk, gegen Egypten, erhoben. Der allmächtige Schöpfer und Weltordner gab es zu, Er befahl es, daß die Weltordnung gestört, Tyrannen gestürzt, Leviathan zerschmettert und Israel gerettet werde. Und nach den Revolutionen zu Wasser und zu Lande kehrte das Gleichgewicht der Natur wieder, und Tag und Nacht und Sommer und Winter hielten wieder die ihnen vom Schöpfer gesteckten Grenzen ein.

Alles dies geschah, damit Deine Heilesmacht auf Erden, o Herr! sieghaft bleibe. All die Natureschüttungen und Geschichtsumwälzungen vollzogen sich, damit das geprüfte, unterdrückte Volk Israel sich als Volk Gottes bewähre und die göttlichen Heilesideen in Lehre und Leben auf Erden verbreite.

Warst Du doch, Gott, mein König von Anbeginn, seitdem Vater Abraham dich erkannte und Lehrer Mosche Dich, Deine Wahrheit lehrte; warst Du es doch, der Heilesiege bewirkte mitten im Lande, inmitten der Erde und ihrer geheimen Werkstatt: פָּעַל יְשׁוּעָת בְּקָרְבֵּן הַאֲדֹנִים! Und Du wolltest diesen aufrührerischen Eingriff der Barbaren in Dein Hans, das Du deinem Volke gegründet, und ihren stets wachsenden Hohn dulden und die ruhende, rächende und helfende Rechte nicht erheben: מִקְרָב חִיקָּה בְּלָהָר!

13) **אתה** Die Bezeichnung **על חמים** hat hier mehr als bloß lokale Bedeutung. Es heißt auch nicht **במים**. — Das Meer, durch Deine Macht wie ein Steinblock zerbrockt und zu einer Steinwand emporgeschichtet, dieses Meer mit seinem sonst den **תְּנוּנִים** zum Lebenselement dienenden Gewässer ward zum Gestein, an dem die **תְּנוּנִים** zerstelltten. Egypten **הַנֶּגֶל הַרְזָבֵן בְּחֻדְךָ**, das sich sonst gerühmt: „**לִי יָאָרוּ וְאָנִי עֲשִׂיתִי נִי**“, mein ist mein Fluss und ich habe mich selbst zum Eigner und Herrn gemacht!“ (Jech. 29, 3) stand in seinem Elemente und durch dasselbe seine Strafe. —

14) **אתה** Das Bild wird fortgesetzt und der **הַנֶּגֶל** mit **לוֹיתָן** bezeichnet. Ob unter „Leviathan“ hier das egyptische Krokodil zu verstehen ist, wie manche Erklärer meinen, wissen wir nicht. Zumteist ist **לוֹיתָן** mehr in heraldischem als in zoologischem Sinne aufzufassen, wie wir dies an anderer Stelle in gegenseitlicher Bedeutung vom Wappentierbild **כָּסָר** vermuten zu können geglaubt haben.

Der Prophet Jecheskel (29, 4) droht dem Wassergeheuer Egypten im Namen Gottes die Strafe an:

„Ich gebe dir einen Widerhaken in deinen Kiefer, hänge fest an „deine Schuppen alle Fische in deinen Strömen, ziehe dich herauf aus deinen Strömen und alle Fische in deinen Strömen“. וְהַדְבָּקָתִי דְּנַת יְאָרִיךְ בְּקַשְׁתִּיךְ תְּדַבֵּךְ . . . אַתָּה בְּלִדְנַת יְאָרִיךְ בְּקַשְׁתִּיךְ . . .“

Das alte mächtige Pharaonenreich hatte einen Anhang von kleinen Nachbarstaaten und Völkern, die sich der Hauptmacht unterordneten, solange sie mächtig war, und die im Sturze sich an die

gewesene Hauptmacht anflammerten. Dieser vielförmige Anhang ist wohl mit dem „Leviathan“ (begleitender Anhang) und namentlich mit רָאשִׁי לְוִיתָן gemeint. Diesen hast Du, Gott, zerstört und den Wüstenvolke, Deinem sich der Wüste zuwendenden Volke preisgegeben.

15) **אתה נחלה - מעון נחלה** Die Bezeichnungen folgen der Entwicklungsspur des Kleinen zum Großen, von der Quelle, die Du, Gott, aus dem Felsen entspringen liebst, bis zum Bach Kishon und zum Jordandröme, an welchen Du für Israel Deine Wunder tatest, wie Du sie am Meer getan. — Der Gottesmacht stand es zu, das Meer in eine Steinwand zu verwandeln, wie durch sie der dürre Felsenstein Wasser hergeben muß. —

16) **לֹא יְמַתֵּן לְלֹא יְמַתֵּן** Tag und Nacht stehen Dir zu Gebote, denn Du hast ja den Lichtträger der Nacht, den Mond, und den ersten Diener des Weltstaates, den Sonnenball, שֶׁמֶשׁ, gegründet. Wie sollten diese Weltkörper anders als auf Dein Geheiß auf ihren Bahnen rollen, leuchten oder sich verdunkeln?

Das Meer folgt Deinem Gebote, denn Deinen Willen folgen Quellen, Bäche und Flüsse, die das Meeresbett füllen.

Tag und Nacht folgen Deinem Geheiß, denn auf Dein Wort entstanden und ordneten sich Sonne Mond und Sterne, die Tag und Nacht bilden. —

לֹא יְמַתֵּן לְלֹא יְמַתֵּן Auch die Nacht mit ihrem Mangel an Sonnenlicht ist Schöpfung — Deine Schöpfung, denn diese Mängelhaftigkeit war von Dir, dem Schöpfer, zu bestimmtem Zwecke vorgesehen. — So haben die Weisen auch dem von ihnen eingerichteten kurzen Dankgebete nach dem Genusse gewisser Speisen und Getränke die Fassung gegeben: בָּרוּא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת וְחַסְרוֹנוֹם und damit auch die Mängelhaftigkeit in den Segensspruch einbezogen.

17) **אתה יוצרם זכר זאת** Schöpfer und Bildner ist Gott. Das bezeugen die Grenzen, die der Schöpfer den geschaffenen Kräften gesteckt hat.

Auf der Scheidelinie zwischen Sommer und Winter zeigt sich der schaffende, bildende Meister: **אתה הצבר - אתה יצברת!**

18) **זָכָר זָכָר זָכָר זָכָר זָכָר** Und nun der nochmalige Appell an Gottes rächende und helfende Macht. In Vers 10 wandte sich die Frage **עַד מָתִי** an den in die Welterschaffungen und Geschichtsentwicklungen eingreifenden Richter אלקים. Nun, nachdem der Psalmlist den ewigen Allerbarmer gefeiert als den Wundertäter, der alle Welten

und ihren Endzweck umfassend, allem Sein und Werden, unabhängig von allen — natürlichen Bedingungen, seinen erhabenen Willen als ewiger Schöpfer und König zur Bedingung macht, nun nennt der Psalmist den Namen: הָא!

וְכֹר זֶה אֵיךְ חֲרַפְתָּה Wir sehen **חֲרַפְתָּה** und **אֵיךְ** fehrt hier aus Vers 10 wieder.

Allein für den **צָדֵק**, von oben wird hier das **עַמְּנָבֵל**, das gemeine Barbarenwolf genannt. Waren ja inzwischen die Befreiungswunder aufgezählt, die **חַנִּילָה** für sein erwähltes Volk verrichtet. Diesem gegenüber, das dem Knefe seines Gottes folgend als **עַמְּנָבֵל** die Wüste durchschritten, um in das dem Namen des Ewigen erbaute Haus zu gelangen — diesem gegenüber wird jetzt der Feind mit **עַמְּנָבֵל** bezeichnet.

Dieses **וְכֹר זֶה אֵיךְ** stellt das Ergebnis der bisherigen rückerinnernden Betrachtung vor Gottes Auge hin: Erwäge dies!

לֹהִית תְּהִנֵּן (19) Entgegen andern Erklärungen, die das als stat. constr. mit fehlendem Substantivum nehmen, empfiehlt es sich wohl dieses **לֹהִית** als stat. abs. aufzufassen. Ähnliche Formen finden sich in II. B. M. 15, 2: **זְמֻרָה** und Secharj. 13, 1. **חַטָּאת**. — Ebenso das so häufig vorkommende **דִּעָת** für **דִּעָה**, wie in 2. B. M. 31, 8.

Wollen wir uns über das trennende Tonzeichen unter **לֹהִית** (דָחִי) hinwegsetzen, eine in **תְּהִלָּת** nicht vereinzelt stehende Notwendigkeit, so können wir übersetzen: „Gib nicht als Raubwild des Übermutes (und der Nachewut) deine Turteltaube hin!“ **נְפֵשׁ** findet sich in dieser Bedeutung in 2. B. M. 15, 9. in **תְּמִלָּאמֹן נְפֵשׁ** (Psal. 17, 9) und in **אַל תְּהִנֵּן בְּנֶפֶשׁ צָרֵי יְקִיפָּה עַלִּי** (Psal. 27, 12).

Auf diese Weise könnten wir dem **לֹהִית** seine Bedeutung als stat. constr. wahren.

Jedenfalls soll dieses **לֹהִית** mit dem folgenden ein Wortspiel bilden.

הַיְתָ עַנִּיק **אַל תְּשַׁבַּח לְגַצְךָ** Zu Psalms 143, 3. finden wir in die Seele mit **הַיְתָ** **עַנִּיק** **אַל** die **לְגַצְךָ** **הַיְתָ** heißt das ganze Geistesleben des armen Volkes zusammen, das in Mildaß seinen Mittelpunkt hat. **אַל תְּשַׁבַּח** ergänzt in rührend flehender Weise, was das **וְכֹר זֶה**, als Forderung hingestellt hat.

In dem vom Feinde geschändeten Heiligtum ist die Seele deiner Armen aufs tiefste getroffen.

20) **הַבָּט** Bedarf es für **זֶה זֶה**, und **אֵל תְּשִׁבָּח**, eines Erinnerungszeichens, so ist der zwischen Israels Vorfätern und Gott geschlossene Bund dies Zeichen. Dieser Bund bedeutete das in eine Welt voll heidnischer Finsternis hineingetragene Leuchtfeuer. Im finstern Revier des Götzentums sollten die Burgen der Gewalt niedersinken und auf lichtwoller Höhe das Haus der Gottesherrlichkeit und der wahren Gotteserkenntnis sich erheben. Nur aber füllten sich die finstern Erdenwinkel mit den von Gewalt und Raub aufgeführten Bauten, und Dein Lichtbau auf Moria sinkt in den Staub und mit ihm die Zeugin Deines Bundes, die Seele Deiner nach Deinem Lichte und Deiner Liebe schmachtenden „Armen“. —

21) **אֵל יִשְׁבֶּת** Nicht doch! Wird Dein Volk von der Türe Deines Hauses zurückgewiesen, so bedeutet dies eine Zurückweisung von dem Ehrendienst als Wächter der Gottesseinheit, es bedeutet eine Verleugnung der vergangenen Jahrtausende, in welchen Dein Volk als Priester Deines Hauses gewaltet und teure Opfer gebracht hat.

Der Gedemüttigte, **נָא**, muß als ein von seinem Berufe und Dienste Zurückgestoßener beschämkt, **נָכְלָם**, vom Platze weichen und der Gewalt, die nach keinem im Bundesvertrage verbrieften Rechte fragt, das Feld räumen. Nicht doch! Laß dem Armen und Fürstigen, laß Deinem ins Exil hinausgewiesenen Volke seine Hoffnung und seinen Blick in die Zukunft.

אֵל שְׁנֵי וְאַבְיוֹן oft genug geächtet und entrechdet, will Dein Volk dennoch Dich preisen und Deinen Namen rühmen. Laß Dein Volk Israel Dein Ruhmesverkünder bleiben!

22, 23) **אֵל תְּשִׁבָּח קָוְמָה**—In diese Schlußverse drängen sich, wie bereits (unter: „Allgemeines“) erwähnt, der Schmerz, die Klage und der Wunsch des Sängers in ein Gebet zusammen.

Wie Israel den gegen das Mifdaß geführten Streich in seinem innersten Lebensnerv empfindet, so bedeutet der Niedergang Israels die Verdunkelung Deines herrlichen Namens auf Erden. Verschnähst Du Dein uraltes Priestervolk, daß es sich nicht mehr huldigend deiner Stätte nahen dürfe, wer soll Priester Deiner Einheit und ewigen Wahrheit werden?

Es ist Deine Rechtsache, die Du führst, denn Dein göttliches Wesen will der Hohn des Gemeinen, Niedrigen, **נָכְלָם**, treffen. —

רַיבָּה רִיבָּה — זֶבֶר חֲרֹפְתָּךְ מַנִּי נַכְלָה Datum:

לאß dieses Wutgeschrei nicht in Vergessenheit geraten. Es sind ja **אַרְדֵּיךְ קְמִיךְ** die so gottlos toben. —

וְ, dieses Toben Deiner Widersacher **שָׁאוֹן קְמִיךְ**, es steigt fortwährend! **עֲזֹלָה תְּמִידָה**, —

Und als ob das Lied des Sängers von diesem Feindestoben übertönt würde bricht Assaf dieses Lied plötzlich ab.

Welch unaussprechliche Wehmut liegt in diesem Abbruch! Es ist, als ob eine Saite am Instrumente des Psalmlisten, als ob dem Psalmlisten selbst eine seiner Herzenseitensaiten entzwei gerissen wäre — vor Weh!

Kap. 75.

Allgemeines:

מוֹבוֹר — אֶל תְּשַׁחַת So vielmehr der Titel dieses Psalms ist: — **שִׁיר** so vielseitig ist die Tendenz seines Inhalts.

Wir bekennen uns, wie wir dies an mehreren Stellen fund getan, zu der Meinung des Nedak (ך'ך) (Vgl. **ך'ך** zu Kap. 57), nach der uns die bei der Feststellung der Überschriften der Psalmen ausschlaggebend gewesenen Motive viel zu wenig bekannt sind, als daß wir jedesmal von der Überschrift auf die Tendenz des Kapitels einen sichern Schluß ziehen könnten. —

Indessen lernen wir es von unsrern Talmudweisen, daß diesen Überschriften und ihren von einander abweichenden Vorstellungen hinsichtlich der Schwungkraft und prophetischen Gehobenheit der betreffenden Psalmen eine gewisse Bedeutung beizumessen sei. (Vgl. Tr. Pesachim 117 a.)

Die Wahl des Instrumentes **אֶל תְּשַׁחַת** zur Begleitung davidischer Psalmen konnten wir bei der Erklärung der Kapp. 57, 58, 59 würdigen. Wir haben dort gefunden, daß dieser Name sich an ein von David in banger Stunde ausgesprochenes Wort anlehne, daß er von der Seelengröße unseres Königs zeuge und den betreffenden Psalmen den Gedanken und den Wunsch der Schonung und Erhaltung als charakterisches Merkmal ihres Inhalts aufpräge.

An der Spitze unseres Psalms 75 finden wir nun wieder das Instrument **אֶל תְּשַׁחַת**, in der Hand Assaf's, der diesen Psalm gesungen.

Wir können daher von vornherein annehmen, daß, was von David gesagten, in ähnlicher, wenn auch nicht ganz gleicher Weise, bei Assaf seine Anwendung finden werde.

War ja Assaf das Levitenoberhaupt, das der König David an die Spitze der Sänger und Spieler zum heiligen Mischkaudienste gestellt hatte und „der mit prophetischer Begeisterung spielte unter der Aufsicht des Königs“. (I. Chron. 25,2.) **עַל יְד אָסָף הַנּוּבָא עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ** (**דָה א' ב'ה ב'**).

Dieser Tendenz des schonenden „Verdirb nicht!“ scheint nun allerdings unser Psalm mit seiner geharnischten Forderung des Rechts und des Strafgerichts wenig zu entsprechen.

Wir werden darum diese Forderung aufzufassen haben als eine im Interesse des Bestandes der moralischen Weltordnung und des Schutzes der Verfolgten und Unterdrückten, besonders des im Galuth so sehr bedrängten Volkes Israel gegen das von den Drängern losgelassene Verderben gestellte Forderung.

Indem jedoch der Psalmlist mit aller Strenge die Bösen, die Verderber der Menschengesellschaft in ihre Schranken zurückweist stößt er nicht ein Nachgegeschrei aus, sondern den Ruf nach Recht, weil nur Recht und Billigkeit die Säulen der Welt vor dem Zusammenbruch bewahren können.

Der Psalmlist mahnt die Mit- und Nachwelt an die Lehre des am Himmel sichtbaren Zeichens des göttlichen Bündnisses mit seiner Schöpfung, er weist auf den Regenbogen hin, ohne zu wünschen, daß diesem eine nochmalige Flut des Verderbens vorausgehe. —

Ein großer Teil der älteren und neueren Psalmenexplorer (vgl. **רְדִין עֲזֹר אָבִן** und — Hirsch.) erblicken in diesem Psalm und seinem Sänger auch wirklich den Wortführer des auf seiner Exils-wanderung fast wegverlorenen Israel. Die an Israel begangene Schuld wird ihre Sühne finden. Den Geschickeskelch hält Gott in Seiner Hand. Mögen sich Sinnbetörte am überschäumenden Wein berauschen. Es ist ein Mischtranck. Gott allein ist das Mischungs-verhältnis bekannt. Man rechne Gott nicht nach. Man warte bis der Kelch zur Neige geht, und man wird gewahren, daß die Hefe dem zugeteilt wird, dem sie gebührt. Der allgütige, allgerechte Schöpfer des Weltalls wollte und will nicht eine verderbte, und auch nicht eine dem Verderben geweihte Welt. Dieser große Gedanke läßt den Psalmlisten Assaf bei all seiner strengen Verurteilung der

„Hochmütigen“ dennoch in seinem Innern wünschen und beten: „Verdirb nicht“ — לֹא תַשְׁחַת! Es ist dies das Wort seines Meisters, das erhabene Wort, das David mit Bezug auf seinen Verfolger Saul gesprochen. (Vgl. unsere Erklärung der Ps. 57 und 58.) Aßaf — Israel spricht dasselbe Wort aus mit Bezug auf die Welt, die mit ihrer Tyrannie Israel niederdrückt.

Statt das verübte Strafgericht zu erzählen, führt der Psalmist in B. 3 mit כִּי אָקֵח מַזְעֵד Gott redend ein, wie Er, ῥ, den Gerichtstag aufsetzen und mit Gerechtigkeit richten werde. Dies geschieht ohne jede Vermittlung, ganz wie Ps. 95, 8 und Ps. 46, 11, wo plötzlich Gott spricht und alle vorher bezeichneten Fakta in eine Lehre zusammenfaßt. Dieser Gottesspruch ist von der in B. 5 mit אָמַרְתִּי לְהַלְלֵךְ wieder aufgenommenen Rede des Psalmisten durch kein äußeres Zeichen gesondert, und gerade in dieser Durchsetzung der Menschenrede durch Gottespruch offenbart sich das tiefinnere Empfinden des als wahr Erkannten und die Wahrheit der Empfindung. (Vgl. Michael Sachs: „Die Psalmen“ Kap. 75.) Nach dieser Auffassung ist es das Volk Israel, das in unserem Psalm durch den Mund Aßafs spricht und Gott sprechen läßt, und das mit לֹא תַשְׁחַת, von sich selbst und auch von der Welt das Verderben abwenden möchte. —

Wir folgen im Ganzen dieser Auffassung, weil sie im Vergleich zu den andern uns bekannt gewordenen Auffassungen dieses Psalms im Einzelnen in den Versen des Psalms die wenigsten Schwierigkeiten gegen sich hat.

Eine Meinung, der bereits ר' ישע Ausdruck gegeben, nimmt als die Tendenz unseres Psalms den großen Segen an, der in der gottgefälligen Feier der Sabbat- und Festtage liegt. Der buchstäbliche Sinn des Wortes צָבָא in dem dem Volke Israel in den Mund gelegten כִּי אָקֵח מַזְעֵד, dient dieser Meinung als Hauptstütze. Die festtägliche Stimmung soll in diesem Psalm das durch die Geschichtsereignisse und das erlittene große Ungemach so sehr beunruhigte Volk beruhigen und mit Vertrauen auf eine bessere Zukunft erfüllen, in der Gott Sein den Vätern Israels gegebenes Wort erfüllen werde. —

Es soll hierdurch offenbar die Schwierigkeit umgangen werden, daß plötzlich und unvermittelt Gott redend eingeführt und dann wieder vom Psalmisten — abgelöst wird.

Indessen kommt, wie wir gesehen, eine solche Abwechslung der die Rede führenden Personen in einem und demselben Kapitel gerade im Buche **תהלים** mehrmals vor.

Wir dürfen uns nun aber nicht verhehlen, daß es schwer angehe, aus **אַקְהָ מָוֶעֶד** den Vorsatz, die Feiertage zu feiern, herauszuleSEN, und daß überhaupt im ganzen Ton des Kapitels nichts feiertägliches zu merken ist.

Nach Billigkeit zu richten scheint auch nicht gerade die aus der Feiertagsruhe zu gewinnende Eigenschaft zu sein. Außerdem weist **אֱנִי מֵישָׁרִים אֲשֶׁרֶת** auf den mit seinem persönlichen **אֵחֶל** in den Vordergrund tretenden Einzelrichter und nicht auf die Gesamtheit eines Volkes hin. —

Noch einer dritten Ansicht über die Tendenz unseres Psalms sei wegen ihrer Eigenartigkeit hier gedacht, obwohl sie unseres Wissens nur von einem (Károli Gáspár „Szent Biblia“ [Pest, 1865]) Bibelübersetzer und zwar einem nichtjüdischen, vertreten ist. Nach dieser Ansicht enthält unser Psalm in kurzen Umrissen die Regierungsgrundsätze des Königs David, die der von diesem König mit der Leitung des Gesanges und der Musik im heiligen Wohnzelte betraute Ussaf in ein Lied zusammengefaßt hat.

Mit **כִּי אַקְהָ מָוֶעֶד** wäre auf jenen feierlichen Moment hingewiesen, in welchem, wie I. Sam. 16, 1—13 berichtet wird, die Ältesten des Volkes sich mit Samuel zum Festmahl begaben, um dort der Erwählung und Salbung Davids zum König beizuwöhnen.

David erwähnt durch den Mund Ussafs dieser Festversammlung beim „**זָבָח**“, die er für sich gewonnen, und in der er die Legitimation seines Königtums erblickt, und er berichtet, daß es sein erster Vorsatz als junger König gewesen sei: „ich will nach Billigkeit richten!“ Daß David diesen seinen Vorsatz treu ausgeführt, wird ihm II. Sam. 8, 15 bezeugt.

So hat er das Recht sich dessen zu rühmen: „Als das Land, als die Erde und ihre Bewohner wankten, habe ich ihm Säulen befestigt!“ (B. 4) (**נָמָנוּם אֲרֵן וְכֹל יִשְׁבִּיה אֲנָכִי תָּכַנְתִּי עַמּוֹדִיה סָלָה** (Dieses flingt an Jos. 2, 9 auffallend an.) Wir können uns jedoch mit dieser Auffassung des in der Bedeutung von: „seitdem ich jene Festversammlung für mich eingenommen habe“, nicht befriedigen.

Einmal liegt ein solcher Ausdruck nicht im Geiste der hebräischen Sprache. Dann liegt es aber auch nicht im Geiste des Gottes-gealbten, seiner Königswürde die freundliche Gesinnung der für ihn eingenommenen Versammlung zur Grundlage zu geben. Ebenso mutet uns das **אנכי תכני עמידה כליה** im bescheidenen Sinne Davids und im Munde seines Vertreters Aßaf viel zu stolz an. So spricht nur der oberste Baumeister! Wir folgen, wie bereits erwähnt, in der Auffassung des Ganzen den Spuren des קדד und אבן עוזא und gehen nun zum Einzelnen über.

Einzelnes.

1) **הוֹדֵן** Damit Dein Name dem gegenwärtigen Geschlechte nahe bleibe erzählten sie, die Väter aus der Vergangenheit, deine Wundertaten. Darum der doppelte Dank Dir, o Gott!

2) **כִּי אָקַח** Nur in Gottes Macht liegt es die weit aus einander fallenden Zeitmomente der Vergangenheit und Zukunft zu einer Einheit zusammenzufassen, alles, was sie an Anfängen, Vorbereitungen und Ausführungen der Geschehnisse enthalten, in einen einzigen bestimmten Zeitpunkt zusammen zu drängen und auf diesem seinen Blick ruhen zu lassen. Darum ist nur dieser Blick, Gottes Blick, untrüglich und sein Urteil unfehlbar richtig. Alles, was in den fernsten Zeiten vor- und rückwärts geworden und im Werden begriffen ist, muß sich diesem Urteil, es stützend und bestätigend, einfügen.

Elihu sprach es seinem im großen Leid zweifelnden Freunde Giob gegenüber aus: (**איוב ז' ז:**) **אֲשֶׁר דַעַי לְמַרְחֹק וְלְפִיעָלִי אָתָן זָדָק** „Nur wenn ich meine Kenntnis zu dem erhebe, was aus weiten Zeitsfernien winkt, kann und werde ich meinem Schöpfer Recht geben!“ (Giob 36, 3.) In der weit zurückliegenden Vergangenheit liegt der Keim und die Berechtigung der in der Gegenwart sich bildenden und entwickelnden Natur- und Geschichtsgesetzten, und nur die späte Offenbarung der Zukunft kann den Wert und die Bedeutung der in vergangenen Jahrtausenden unscheinbar geheim wirksam gewesenen Faktoren erklären. So in der nach Jahrtausenden zählenden Geschichte der Menschheit und so in der kurzen Spanne Geschichte eines einzelnen Menschenlebens. Wer eine Geschichtsepoke oder ein Menschendasein verstehen und was in dies Dasein fördernd oder hemmend eingreift nach dem Maßstabe von Recht und Unrecht beurteilen will, dem müssen die sämtlichen Bedingungen dieses

Daseins in einem bestimmten Mittelpunkte — da sein, das heißt: vor dem Geistesblitze enthüllt vorhanden sein. Diesen bestimmten Zeitpunkt, der den Mittelpunkt bildet für den ganzen großen Kreis des Weltgeschehens nennen wir "תְּמִזְעֵד". Dieses **תְּמִזְעֵד** zu nehmen, es vollkommen zusammen zu nehmen aus Allem, was gewesen und noch werden soll, das vermag nur Gott allein, Er, der Schöpfer der Zeiten und der Bildner der Zeitgeschichte. —

Darum vermesse sich nicht der Mensch den göttlichen Richterspruch auf מִשְׁרִים nachzuprüfen. Ihm tönt es entgegen: **אָנֹנוּ מִשְׁרִים אֲשֶׁר**

4) **נָמוּנִים-אַרְצִים** Im flutenden Gewoge der Erdbewohner steht die Persönlichkeit Gottes, das höchste „Ich“, als das einzige Unerschütterliche fest, das die Säulen des Bestandes festigt und der in Fluss geratenen zagenden Bewegung Halt! gebietet.

אָנָבִי, war auch das Wort, das vom Berge Horeb herab erscholl und in einer Welt heidnischer Irrung und moralischer Verkommenheit die Säulen des Rechts und der Sittlichkeit aufs neue gründete, indem es dem Volke Israel das Gesetz ewiger Wahrheit verkündete. Da sollte, wie die Weisen sagen, die ganze Natur aus ihrem aus Zeit und Raum gebildeten Rahmen heraustreten und nochmals als ton- und farbloses Chaos daliegen und in atemloser Stille dieses Wortes **אָנָבִי** des sich offenbarenden ewigen Gesetzgebers harren.¹⁾

Und Israel ist an jenem Tage dazu berufen worden, auf jene Säulen gestützt, seinen sittlichen Lebensbau aufzuführen.

Und wenn alles, was heilig und hoch auf Erden, wankt und dieses Israel, wie einst in Egypten zum lehnstampfenden Sklaven, so im Laufe der Exilwanderung zum Kärrner eines grausamen Geschickes erniedrigt wird, so bleibt sich Israel dennoch bewußt,

1) „Hergestellt ihre Säulen“. Ich habe die Welt, die aus den Fugen war, eingerenkt. Ganz ähnlich heißt es in dem, für unsern Psalm überhaupt an parallelen Wendungen reichen Gebete der Channa, I Sam. 2, 8: „denn Gottes sind die Pfeiler der Erde, und gestellt hat Er auf sie den Erdball“, an welcher Stelle, wie hier, Gott als rächender, dem Bedrängten Erhebung schaffender Richter gefeiert wird.

Ähnlich Jes. 51, 16: „Und gelegt hab' ich mein Wort in deinen Mund, und mit dem Schatten meiner Hand hab' ich dich bedeckt, aufzuschlagen den Himmel und zu gründen die Erde.“ (Rückert.) Dieser schönen Bemerkung Rückerts, die Michael Sachs in seiner „Anmerkung“ zu unserem Psalm aufführt, sei an dieser Stelle Erwähnung getan.

in hervorragender Weise tätig zu sein an der Erhaltung der von Gott gegründeten Tragsäulen der sittlichen Welt und an dem über diesen Säulen sich erhebenden Bau.

Damals, als Israel die mit **אָנָּבָן**, eingeleitete Gottesoffenbarung mit **נְעַשָּׂה וּנְשִׁמָּעַ**, mit seinem „Ich will!“ begrüßte, hat es sich das Recht erworben, unter den den sittlichen Weltbestand sichernden Gründungsvertrag seinen Namen zu setzen und als Verbündeter Gottes an dem **עֲבוֹדֵיהֶם**, seinem Heil zu haben. (Vgl. Raschi §. St. auf Grund des Midrasch).

5) **אָמָרָתִי** Nachdem in §. 3—4 der Gottesspruch sich vernehmen ließ ergreift nun wieder der Psalmist das Wort.

„Habe ich es doch immer zu den Übermütigen gesagt: seid nicht übermütig! und zu den Frevtern: hebt das Horn nicht hoch!“

Angesichts der göttlichen Rechtswaltung und der Säulen der sittlichen Welt, die der Mensch mit gründen soll, um auf ihnen sein ganzes Leben aufzubauen — was soll da das unwillige Getändel mit Scheinwerten und weltlichen Nichtigkeiten?

אֲלֵת הַלְּוִי sagt mehr als bloß: treibet nicht unmüthe nützige Dinge. Es bedeutet in dieser Form (und nicht **אֲלֵת הַלְּלִוִי**): werdet ihr selbst nicht zu unmühnen nützigen Dingen!)

Kleinliche Interessen machen den Menschen klein.

Und auf Grund so nütziger kleiner Dinge wollen die Frevler so groß tun und so hoch das Horn heben? **אֲלֵת תְּרִימָה קָרֵן!**

Raschi hat — wie schon in Ps. 73, 3 — **מִתּוֹלְלִים** auf **הַלְּלִוִי** = gemischt, verwirrend, zuriückgeführt, **אֲלֵת יִשְׂרָאֵל**. — Zwischen den beiden Auffassungen: **הַלְּלִוִי** = übermütig und **הַלְּלִוִי** = in Verwirrung bringend ist ein ursächlicher Zusammenhang herzustellen. Nichts ist so geeignet den gläubigen Sinn und die im Volke wurzelnde hohe Meinung vom Altehrwürdigen zu verwirren, wie der Spott der Spötter.

Die Freveltat verlebt das Gottesgesetz in einem seiner Teile, der übermütige Hohn aber erschüttert die ganze Grundlage des Gesetzes, indem er seine Göttlichkeit leugnet, ja mehr als leugnet, zum Gegenstand des Gelächters macht. Sprach es ja auch der weise Salome aus: „Der Übermütige und Vermessene — Spötter

¹⁾ Analog dem **וַיָּלֹכְךָ אַחֲרַ הַבָּל וַיַּהֲבָלָנוּ** in II. Kön. 17, 15 und Jer. 2, 8, wo das ebenfalls bedeutet: sie selbst würden zu Nichtigkeiten. Vgl. **רַשִׁי וְאַלְשִׁיק: אֲלֵת תְּרִימָה בְּהַלְּלָות**.

genannt — handelt stets im ausschweifendsten Übermut" (Spr. 21, 24). **וז ייְהִיר לֵין שָׁמוֹ עֹזֶה בְּעַבְרַת זָדוֹן** (**מִשְׁלֵי כָּא כִּיד**)

6) An die hochmütige Überhebung der Menschen- gesellschaft gegenüber schließt sich folgegerecht die gottvergessene Vernissenheit an, die sich gegen oben, gegen das Hohe und Höchste, **לִמְרוֹם**, richtet. Die gegen Menschen freuentlich geübte Gewalttat, **חַתָּה** (Bgl. **רְדָק** z. St.), verleugnet in stolzer Rede jede Scheu auch vor dem obersten Richter. Der gerechte Hals, **צֹוֹאָר**, entspricht dem vor Stolz steifen Nacken, **גָּאוֹת** (**עַנְקָתָמוֹ** **גָּאוֹת**) (Pf. 73, 6).

7) **כִּי לֹא** Ihr glaubt in eurem Hochmute, die Weltgeschicke meistern zu können, wie ihr die Existenzen so Wieler nach eurer Willkür mit eiserner Faust beherrscht. Ihr irret. — Und könnet ihr an den Sonnenausgang und an den Sonnenuntergang die Scharen eures Machtgebotes hinstellen, und erstrecke sich eure Herrschaft über Wüste und Gebirge, die noch keines Menschen Auge gesehen, ihr könnet dennoch dem hereinbrechenden Strafgericht nicht wehren, denn dieses kommt von Gott, dem Richter.

Mit den meisten Interpreten halten auch wir es für unwahrscheinlich, daß das **הָרִים** in diesem Verse das Inf. der **הַפְּעִיל**-Form vom Verb **רוּם** sein und „sich erheben“ bedeuten solle. (Bgl. **רְדָק** z. St. und Sachs „Psalmen“, Note.) —

Sollten Wüstengebirge oder Gebirgswüsten eine geologische Unmöglichkeit sein, nun dann will unser Vers eben sagen:

Ihr möget die Pforten des Rechts in alle möglichen und unmöglichen Zonen und Gegenden hin verlegen und vor dieselben eure Wehr hinzustellen versuchen, ihr könnt es nicht, denn der Richter ist Gott allein. —

8) Nach Wortstellung und Zusammenhang ist in diesem Verse **זה** Nomin. und nicht Accus. **זה** = dieser bezieht sich auf **אֲלֹדים**, oder auf **שְׁפָט** und schreibt das Erhöhen und Erniedrigen (des **קָרֵן**) allein Gott, dem Richter zu. (Bgl. **אַלְשִׁיךְ** und na ch ihm Sachs z. St.)

9) Wir werden in der Auffassung dieses in B. 8 im Sinne des Hervorhebens der Persönlichkeit Gottes (Bgl. **אֱלֹהִים** und **מְזָהָה** [2 B. M. 15, 2].) bestärkt, wenn wir das so seltsame in unserem B. 9 als Entgegenstellung zu **זה** im vorigen Verse ins Auge fassen. Ein Becher ist in der Hand Gottes. Dieser ist mit

einem Weine gefüllt, der gärt und schäumt und dem Einen zum tödlichen Taumeltrank (**בָּם תְּרֻלָּה**) (Vgl. Ps. 60, 5.), dem Andern zum berauschenen Trunk der Freude wird.

Läßt Er **תְּתַת** nun diesen Becher überschäumen, und es trinken die Einen und die Andern, und es ergreift die Einen ein Freudenrausch und die Andern sinken betäubt nieder, so mag es vielen scheinen, als ob in diesem den Mischtrank enthaltenden Geschickeskoch die Menschengeschicke sich mischen und als ob der aus diesem Becher, **מוֹחֶה**, in Fluss geratene Mischtrank von selbst gäre und dahinschlösse und nicht von der Gotteshand, **הַ יְד**, den Menschen freudenzt würde. Es mag scheinen, als wenn die Geschickesverteilung nichts weiter sei als ein Fließen und Fluten von Zufälligkeiten, die von Naturkräften getrieben und gedrängt werden, nichts weiter als ein schäumender Strom, aus dem Existenz emporend und in den Existzen niedertauchen. —

זֹה יִשְׁפֵּל וֹזֶה יִרְדֶּם מִזְחָה läßt vergessen an!

In Wahrheit jedoch — **תְּאַזֵּן** — ist dieser Becher von fester Hand — **בַּיִד הַ** — gehalten, und die letzten Tropfen im Becher werden dies bezeugen.

Lasset den Geschickeskoch die Runde machen in der Welt, und ihr werdet gewahren, für wen die Hefe bestimmt ist.

Kein Anderer als **בְּלֶ רְשָׁעִי אֲרַצִּי**, sie, die Bösen alle, die am Trunke sich berauscht, sie werden den Becher mitsamt der Hefe bis zur Neige leeren.

10) „Und ich“. Mit diesem „Ich“ überragt der Psalmist diese ganze Taumelwelt um Haupteslänge.

Dieses **וְאַנְיִם**, erinnert so lebhaft an das **וְאַנְיִם**, in Ps. 63, 28.

Mit diesem **וְאַנְיִם** knüpft der Sänger des hohen Liedes von „Gott, dem Richter“ in wirkungsvoller Weise an den Gottespruch: **אָנָּי טִישָׁרִים אַשְׁפְּטָה**, an.

Ich will weiter — für alle Ewigkeit verklünden.

Ohne das Objekt der Verklündung zu nennen, stellt sich der Sänger in den Dienst all des Großen, Hohen, das ihm zu künden obliegt.

Wir haben den in wenige Worte zusammengedrängten Grundriss des Programmes eines Gottesängers vor uns.

אוֹתְרָה Saitenspielen will ich dem Gottes Jakobs

11) וְכִל קָרְנֵי und abhauen will ich, so weit ich mit der Kraft des gottbegnadeten Liedes es vermag, die Hörner der Bösen, damit sich erhebe und von aller Welt erhoben werde das Horn des Gerechten!

Kap. 76.

Allgemeines:

Der Psalm singt vom Siege Gottes, oder eigentlich von den Gottessegen. Es ist nämlich schwer zu bestimmen, welchem der von Gott verliehenen wunderbaren Kämpfe und Siege dieses Psalmwort Ausdruck geben will.

Nach רַשֵּׁי ist der Blick des Schers und Sängers auf die kampf- und wundervolle Zeit des Königs Chiskia gerichtet und feiert sein Lied den Untergang Sanheribs und der assyrischen Macht. Dafür sprechen die Bezeichnungen: נְרוּם וּרְכֶב וּמָסֵם נְמוּשָׁתֶם in B. 6 und B. 7, die in II. Kön. 19, 35 und in Jes. 37, 29—36 ihre historische Bestätigung finden und mit den in der Prophetie Jesajas dort gebrauchten Worten zusammenstimmen.

Andere Interpreten geben dem Blicke Assafs in unserem Psalme eine viel größere Sehweite und lassen sein Wort der Zeit Magog's gelten, in der einst, am Ende der prophetisch erschauten Zeiten, der Sieg Gottes und seiner Wahrheit über Götzentum und Lüge endgültig erkämpft und Israels und der Menschheit Endbestimmung erreicht sein wird.

Rimchi gesteht selbst, daß er seine frühere mit Kaschi übereinstimmende Meinung nach reiflicher Überlegung zugunsten der zweiten obenerwähnten Ansicht, daß sich nämlich das Kapitel auf Gog und Magog beziehe, ändern zu müssen glaube.

Wir gewinnen hieraus die Lehre, daß das Zusammentreffen von Ausdrücken in den Psalmen mit Worten und Bildern in andern prophetischen Büchern, ja sogar die Ähnlichkeit der in beiden gezeichneten Situationen uns noch nicht das Recht geben, das Psalmenwort in seiner Tendenz auf eine bestimmte Zeitperiode und ein gewisses geschichtliches Ereignis festzulegen.

Für die Lyrik des Psalters besteht eine eigene große moralische Welt, die sich nicht nach Zonen und Epochen ins einzelne zerlegen soll. Von den Tonwellen des Psalmisten berührt schwinden die trennenden Grenzmarken des Staaten- und Völkerlebens, und nur

das Ganze der Menschheit soll heransragen aus dem Meere der Ewigkeit, das dieses mächtige Zusammenströmen der Töne vor unserem Geistesblüte, noch mehr in unserem Herzenempfinden schaffen will.

Für die Harfe unseres Psalmensängers bildet also nur die Gesamtgeschichte Israels und — der Menschheit den richtigen Resonanzboden. —

In Ps. 78 werden wir nun die Geschichte des Volkes Israels in ihren Hauptzügen vernehmen. Wir werden den durch Gottes Wunderzeichen markierten Weg verfolgen können, den Israel von Egypten aus durch die Wüste genommen, bis es in sein eigenes Land kam und sein eigenes Haus, das das Haus Gottes ist, gründete.

Zu dieser im Liede neu auflebenden Geschichte, die uns zum Lobespreis der Gottesgnade auffordert, bildet unser Psalm 76 die im darauffolgenden Psalm 77 sich fortsetzende Einleitung. —

Ganz stilgerecht bezeichnet unser Psalm die Hauptpunkte, die Ps. 78 in seiner Entwicklung berühren und uns zur Selbstvertiefung in unsere große Dankspflicht vor Augen führen will.

Unser Psalm deutet diese Punkte in aller Kürze an, ohne sich über sie zu verbreiten und ohne irgend welche einzelne Namen zu nennen. Nur die Resultate des in Ps. 78 mehr ins einzelne gehenden und in den Zeitereignissen deutlich hervortretenden Geschichtslaufes will unser Psalm vorweg anmerken. Er überfliegt gleichsam die Phasen des im Werden begriffenen Volkes und stellt sich auf den Boden des Gewordenen, des zum Volke Gottes gewordenen Israel und seines am Ende der Entwicklung, aller Welt erkennbar, emporragenden Hauptziels. „In Juda ist Gott gekannt.“ — „In Ehrfurcht wird Gott von allen Königen der Erde anerkannt.“ Das ist Anfang und Ende unseres Psalmenliedes.

נָדוּ בִיהוֹדָה אֶלְדיַם — נָרוֹא לְמִלְכֵי אַרְץָן.

Zwischen diesem **נוֹדוּ**, und diesem **נוֹרָא**, liegt der Weg, den die Majestät Gottes auf Erden nimmt, waltend und richtend, lohnend und strafend, verheißend und erfüllend und liegen die Machtent-
hüllungen, die die Starken niederbeugen und die Schwachen aufrichten, damit Recht und Wahrheit innitten der Menschheit das Haupt erheben und in ihrer von aller Welt anerkannten Erhabenheit dastehen. —

Einzelnes:

2) נָדַע Der Stamm Juda, dessen Abzeichen der Löwe ist und in dessen Gebiet Jeruscholaim mit der heiligen Wohnstätte liegt, wird zuerst genannt. Dieses Gebiet ist im Liede festgehalten als der Schauplatz des Kampfes, den Gott als streng waltender Richter und Rächer für seinen Namen und den Träger seines Namens, für Israel auskämpft.

Ganz Israel wird in seiner ganzen Geschichte, auch während der Galuthzeit den vollen Namen seines Gottes, in dem Strenge und Milde mit einander geeint sind, zur Größe und Verherrlichung bringen.

Es ist nun wahr, daß, wie Raschi bemerkt, der Sieg über das Heer Sanheribs der einzige ist, den die prophetischen Bücher als vor den Toren Jeruscholaims erfochten, oder vielmehr durch Gottes Wundermacht gewonnen tatsächlich melden. Das schließt aber nicht aus, daß dieses Psalmwort auch den Schlufskampf im Sinne habe, der gleichfalls, wie im Buche זברֵי angegeben, um die Tore der heiligen Stadt herum und an der Schwelle des Gottestempels wogen wird.

Dem prophetischen Geiste des Psalmensängers ist eben auch die erschauten, noch so späte Tat eine historische Tatsache. —

3) וַיְהִי Mit diesem wird das Werdende als das bereits Gewordene hingestellt.

סכו stellt in dieser männlichen Sprachform das unvollständige סוכתו dar.

Das Wort kommt in dieser Form nur noch einmal vor, das ist in Jer. 25, 38, wo es heißt:

וְנִדְמוּ נֹאות הַשְׁלוּם מִפְנֵי חֶרְוֹן אֲפִי ה' : עֹז כְּכָפֵיר סָכוּ כִּי הִתְהַ

ארצם לשמה מפנֵי חֶרְבָּה היונה ומפנֵי חֶרְוֹן אֲפִוּ!

„Verwüstet sind die friedlichen Hürden von dem brennenden Born Gottes. Er verläßt wie ein Leu sein Dicicht, denn es ist ihr Land zur Wüste geworden vor dem gewaltigen Grimme, vor dem brennenden Grimme seiner Wut.“

Dort, im Buche Jer., wird die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar prophezeit. Dieser Tempel, die Wohnung Gottes, soll dort den traurigen Wandlungen, der Vernichtung und — nach dem Erstehen — wieder der Vernichtung anheimfallen. Darum

wird dort zur Bezeichnung des Tempels nicht die allen Angriffen und Störungen entrückte, ruhevolle Abstraktion סוכָה angewandt, sondern das an Vergänglichkeit und nur zeitweiligen Bestand erinnernde סְכֻןָה, gewählt.¹⁾

Ein Dicicht, eine Höhle ist dort das בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, worin der Gott Israels vorübergehend die Heiligtümer seines Volkes geborgen hält. Es ist des Löwen Dicicht, und wehe! wenn der Löwe grimmig seine Höhle verläßt. Hier, in unserem Psalm, wird der Moment erschaut, in dem die seither unsfertige Entwicklung der versittlichenden Menschenkultur ihre Vollendung und Israel seine Rückkehr in das wieder erstandene und nun bleibende geöffnete Haus seines Gottes feiert. Der Übergang vom Unfertigen zum Vollendeten und vom Zeitweiligen zum ewig Bleibenden wird durch סְכוֹ-וּמְעוֹנָנוּ hervorleuchtend bezeichnet.

Dieser Darstellung entsprechend erscheint auch der Name שלם in Verbindung mit סְכוֹ und der Name צִיּוֹן in Verbindung mit מְעוֹנָנוּ gewählt.

שם שלם ist das unsfertige יְרוּשָׁלָם, wie es schon נָדָק dem semitischen Priester des höchsten Gottes (I. B. M. 14, 18), vorgeschwebt hat, während צִיּוֹן die von Glorie umschlossene Burg der jüdischen Nation bedeutet.²⁾

4) Der Pfeilbogen entsendet zwar keine glühenden, wohl aber blixartige Geschosse. Daher ist der Ausdruck: רְשָׁפֵי קְשָׁתָה gerechtfertigt.

�שָׁת = שְׁבָר Zerbrechen kommt sonst nur in Verbindung mit קְשָׁת wie in Ps. 37, 15 und Hos. 1, 5 und nur noch einmal (Hos. 2, 20) zugleich in Verbindung mit פְּלָחָת vor. Hier soll dargestellt werden, daß die Gotteshand selbst die von der Sehne abgeschossensten, dem Zielen zufliegenden Pfeile auffängt und zerbricht, wie dies durch das hingielende, nacheilende שְׁמָה (anstatt שְׁמָם) angedeutet wird.

¹⁾ Vgl. יְהִמָּס בֶּן שְׁבָו (אִיבָּהָב), wo aber das Wort, wie dies durch das ש — an שְׁבִים, erinnernd — angedeutet ist, mehr den Begriff des dornigen Gestrüppes ausdrückt.

²⁾ Das נָאֹת הַשְּׁלָמָם in Jer. 25, 37 scheint dem obigen Ideengange entsprechend an unser בְּשָׁלָם סְכוֹ anzuhängen.

Es werden die Kriegsinstrumente vom Einzelnen an aufgezählt — das sind eben die Pfeile — bis zuletzt der Krieg im ganzen mit מלחמה genannt wird.

Auch ganz im allgemeinen wird der Krieg und das Kriegsführen abgebrochen — verbannt werden.

Die Ähnlichkeit unseres Verses: **רִשְׁפָוּ קַשְׁתָּו** שֶׁבֶר mit der Stelle in Hosea:

וכרתי להם ברית ביום ה'הוּא עם חי'ת השד'ה ועם עופ' השמים
ומטש האומה וקשת וחרב ומלחמה אשכ'ו מן הארץ והשכבותם לבטה
ist in die Augen fallend.

Dort verkündet aber der Prophet nicht nur einen Waffenstillstand zwischen den kriegsführenden Völkern, sondern den Weltfrieden, in den auch die Raubtiere des Feldes und die Raubvögel der Luft wie die Raubgier der Menschen eingeschlossen sind. (Vgl. Jes. 11, 7 – 8.)

Dort, in Hosea, bildet der Friedensschluß der Welt die Vorbereitung des großen Verlöbnisses:

„Und Ich werde dich Mir verloben für die Ewigkeit, und Ich werde dich Mir verloben durch Gerechtigkeit und Recht und Liebe und Zärtlichkeit, Und Ich werde dich Mir verloben mit Treue, und du wirst Gott erkennen!“ (Hos. 2, 21—22.)

Uns kann dieses Anklingen des Propheten Hosea an das Psalmlied Assafs in der Meinung bestärken, daß dieses Lied nicht nur die Niederlage Sanheribs vor den Toren Salems besingen, sondern den nach dem einstigen Riesenkampfe um Zion einkehrenden Weltfrieden und das ewig dauernde Verlöbnis Israels mit seinem Gottes feiern will.¹⁾

5) **נָאֹר** In schönem Lichte erscheint uns nun das in diesem Verse gegebene Bild von der leuchtenden und in ihrer Ruhe überwältigend mächtigen Gottesmajestät, wie sie herabsteigt „von den Gebirgen des Raubes“.

Du, o Gott, der Du bist und lösest einst Dein Wort ein, das lautet: **כְּרָתֵי לְהֵם בְּרוּת בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיְתַּה**

¹⁾ Der spezielle Hinweis auf den Fall Sanheribs findet wohl durch ein schönes Wortspiel in unserem Verse seine Unterstützung. Sanheribs Heer wurde durch eine Seuche weggerafft. **רִשְׁפָה** bedeutet aber zugleich: Seuche. S. 5. B. M. 32, 24 und Chab. 5, 4. Die Scharen Sanheribs mit ihren **רִשְׁמָיו** wurden also in der Tat **רִשְׁמָיו** **לְחַמְמִי** **קַשְׁתָּו**!

Du strahlst einher von Gebirgen, wo sonst das Raubtier haust, und selbst Wolf und Leopard läßt seine Gier (Vgl. Höh. 2,4. מחרדי נמרים), denn „an jenem Tage“ wird Dein Friedensbund aufgerichtet auf der ganzen Erde.

Wir entgehen auf diese Weise der großen Härte, das בְּ in מהררי טַף als Zeichen des Komparativs zu nehmen.

6) von לֶלֶל אֲשָׁתּוֹלָלוּ = Erbtenen. Die Hartherzigen, die sonst auf Raub und Beute ausgehen, fühlen sich selbst einer höheren Macht als Beute hingegaben.

Wie das reißende Getier der Berge, gebändigt, gegen seine wilde Natur den von Gott eingesetzten Landesfrieden nicht stören darf, so müssen auch die אֲבִירֵי לְבָבָם ihre Natur verlängnen und Frieden halten.

Sollte vielleicht das Wort אֲשָׁתּוֹלָלוּ¹⁾ in seiner von der sonst geltenden Sprachregel abweichenden Form dem Sinne, den es enthält, nachgebildet sein?

נָמוּ שְׁנָתָם sie schlummern ihren Schlaf. Damit scheint der ewige Schlaf gemeint zu sein, analog dem חַלֵּה אֶת חַלֵּה וְאַלְיָשֻׁעַ (II. Kön. 13, 14). Hierin erblicken die Interpreten mit Recht einen Hinweis auf das Heer Sanheribs.

Anderseits bezeichnet נָמוּ von einem durch Entmutigung erzeugten Zustand der Trägheit (Vgl. Nah. 3, 28. Jes. 56, 10). In diesem Sinne genommen bildet das: וְלֹא מִצְאָיָה כָּל אֲנָשֵׁי הַיּוֹם יְדִיהם die passende Ergänzung. —

7) פְּנַעֲרַתְךָ Die im vorigen Verse bezeichnete mutlose, schläfrige Inaktivität wird hier auf ihren wahren Grund zurückgeführt. Dieser liegt nicht in der subjektiven Neigung oder Abneigung der Schlämmernden, sondern in der elementaren Gewalt, die sie in den Schlaf zwingt, sie selbst und Wagen und Ross — den ganzen Kriegsapparat mit ihnen. Das Ganze wird betäubt — dies sagt uns das passive und im Singular angewandte נְרָדֵס, — und die Betäubung geht aus vom Dräuen des mächtig eingreifenden Gottes Jakobs.

8) אַתָּה Die göttliche Persönlichkeit wird hier durch das zweimalige אַתָּה besonders hervorgehoben. Was als ein in der

1) Vgl. Amos 14, 5, wo im Worte וְהַשְׁלַבְתָּנָה wie hier in אֲשָׁתּוֹלָלוּ eine Zusammensetzung von Pers. und futur. vorliegt. (s. רַק das.) Vgl. Jes. 63, 2. אָנָא לְרֵתִי.

individuellen läßigen Müdigkeit liegender Schlummerzustand erscheinen konnte (**נָמוּ שְׁנָתָם**), war in der Tat Folge des vom Gottes Jakobs über Schlachtgetümmel und Kämpfer hernieder gesenkten Schlafes, der alles lähmend umfaßt (**נַרְדָּם**).

Du warst es, Furchtbarer! Du allein. — Und ist denn diese Erkenntnis Deiner mit deutlich auftretender Persönlichkeit eingreifenden Gottesmacht neu in der Welt?

Seitdem eine junge Schöpfung unter Gottes Lichtblick entstanden und seitdem Sturm und Entsetzen den Zornesblick einer unbeugsam herrschenden Macht künden, ahnt und empfindet die geschaffene Welt, daß diese Macht Gott ist, und daß der Zornesblick von Gott kommt.

Was die Natur zitternd ahnt, soll der Mensch erkennend wissen. —

מֵאֹ אֶפְרַיִם Von Anbeginn (Vgl. Jer. 44, 18.), seitdem es eine den Menschen erhebende und begnadende Liebe Gottes gibt, liegt im Abwenden des Gottesantlitzes ein göttlich Zürnen, und wer konnte und könnte vor diesem Zürnen bestehen?

9) **מִשְׁמִים** Wie der Mensch dem stillen Ahnen der wortlosen Natur laut offenbarenden Ausdruck verleiht, so hat die Natur, den Atem an sich haltend, mit allen Schauern der Furcht dem Offenbarungsworte gelauscht, das einst vom Sinai herab dem Volke Israel für die ganze Menschheit geworden.

DU liehest vom Himmel herab vernehmen: **יְהִי**, die Norm, nach der alles, was zwischen Himmel und Erde Entwicklung kennt, sich zu ergänzen, zu durchdringen und auszuleben hat.

In diesem "**יְהִי**" sind die Bedingungen einer auf dem Grunde der Sittlichkeit und des Rechts sich aufbauenden Welt gegeben und die hohen Ideale verbrieft, die dieser Welt ihren Bestand sichern, indem sie nicht durch hohe Worte allein, sondern durch tief in der edlen Menschennatur begründete Satzungen die Gegensätze zwischen Geist und Körper, Idee und Stoff, Himmel und Erde ausgleichen. —

Vom Himmel erging der Gottesspruch, und die Erde kam von ihrer bangen Furcht erst dann zur ruhigen Sicherheit, als unter allen Völkern der Erde das eine Volk Israel sich gefunden und sein **נוֹשָׁמָה וּנוֹעֲשָׂה** gerufen: „wir wollen alles, was Gott gesprochen, tun und vernehmen!“ und wir wollen es fort und fort

vernehmen zu allen Zeiten und in allen Lagen! Da war der Friedensbund gesichert, den Gott auf Erden eingesetzt Tag und Nacht.¹⁾

10) Wenn unten auf der Erde das Wort Gottes vernommen wird, das Wort vom Himmel oben, so mag nicht nur die Erde, sondern auch der Bescheidene und Gebeugte auf der Erde sich sicher fühlen vor Druck und Tyrannengewalt von — oben.

Nicht die mächtigen Völker der Erde waren es, die den Sinai umstehend ihr **נעעה נשבע** riefen, sondern Israels Männer, Frauen und Kinder. Diese sind die **ענוֹי אָדָן**, die Dulder auf Erden geblieben und werden auf ihrer Galuthwanderung so oft gedemütigt und entreichtet. Doch es ist und bleibt Israels Glaube und Hoffnung: Wenn der Allmächtige sich erhebt zum Richterspruch, so ist's, um diesen Gedemütiigten beizustehen.

Gott erhebt sich. Durch Israels Lehre und Leben wird der Name Gottes erhoben und verherrlicht, und den **ענוֹי אָדָן** wird geholfen werden!

11) Die Erklärung, ja schon die einfache Übersetzung dieses Verses bietet Schwierigkeiten. Gewöhnlich wird die Stelle so übersetzt:

„So muß die Wut des Menschen Dich verherrlichen, wenn Du einen schwachen Überrest gegen die Wütenden austüfst.“

Zum Verständnis des Sinnes muß jedoch bei dieser Übersetzung gar viel mit psychologischen Ergänzungssätzen und grammatischen Ausnahmen nachgeholfen werden.

Es ist nicht zu leugnen, daß auch hier manche Anklänge an II. Kön. 19 und Jes. 37 uns die Annahme Rašchis nahe legen, unser Psalm enthalte einen direkten Hinweis auf die Vernichtung des assyrischen Heeres unter Sennacherib.

Folgende in den Parallelstellen vorkommende ganz oder fast gleiche Ausdrücke seien hier hervorgehoben:

Dem שארית חמת אדם und **התרנוך אליו ואת** hier entsprechen dort die Worte **יען התרנוך אליו ועת**.

פלותה בית יהודה הנשארה hier entspricht dort das **שארית צא מירושלים** und das

ויה לשאות יבצ'ר רוח נגידים נלים נזום ערים בצרות hier findet dort in **יבצ'ר רוח נגידים נלים נזום** seinen Widerhall.

1) Dieser Ideengang findet in **פְּסִיקַתָּא רַבְתֵּי פְּבָא** in einer herrlichen Allegorie greifbare Anwendung.

Bei alledem jedoch glauben wir nicht, daß mit diesem Hinweis auf das an Sanherib geübte Strafgericht die Tendenz unseres Psalms erschöpft sei. Vielmehr halten wir daran fest, daß die Schau des Sängers über diese Zeitepoche hinaus bis dahin reiche, wo Israels Endbestimmung sich erfüllt haben wird. —

Die erwähnten Gleichklänge, die an das denkwürdige Ereignis zur Zeit des Königs Chiskia erinnern, bleiben deshalb doch wertvolle und willkommene Marksteine zur Bezeichnung einer so wichtigen Etappe auf dem großen bis — ans Ende sich dehnenden Wege, den Israel zurückzulegen und den der Sänger im Auge hat. —

Wir möchten, dem Bisherigen entsprechend, unsern Vers so übersetzen:

„Denn der Zorn der Menschen preiset Dich, den Überrest des Zornes gürtest Du um.“

Diese Übersetzung klingt wohl dem deutschen Sprachgefühl etwas fremd, findet aber im Geiste der hebräischen Sprache ihre Berechtigung. Es gibt nämlich, wie bekannt, im Hebräischen einen sogenannten Genit. object. **חֲרָפַת אָדָם** Ps. 22, 7: Hohn der Leute: „gehöhnt von den Leuten“. Jer. 51, 41 heißt Babel: „der Preis der ganzen Erde“ d. h. die von Allen gepriesene. So heißt hier **הַמֶּת אָדָם** der Zorn der Menschen, derjenige, gegen den die Menschen zürnen, und das ist Israel, die „Gebungen der Erde“ des vorigen Verses. Vgl. die aktive Wendung des Ausdruckes Jes. 41, 11: „Alle, die entbrannt sind gegen dich“, wofür hier die passive eingetreten, nämlich dem Begriffe nach.

Weiter bezeichnet ebenso das folgende: **שָׁאָרוֹת חֲמַת**, das aus diesem wütenden Angriffe übrig gebliebene Volk (wie: **שָׁאָרוֹת יִשְׂרָאֵל שִׁבְטֵת צִיּוֹן** wozu der ähnliche Ausdruck Ps. 79, 11: „laß übrig bleiben die Söhne der Tötung“ zu vergleichen).

Und diesen armen Rest seines Volkes gürtet Gott um, eignet sich ihn innigst zu, und läßt ihn nicht. Für dieses Bild vergleiche Ps. 109, 20: „und als Gurt lege er ihn (den Fluch) stets um“; „und das Recht wird sein der Gurt seiner Lenden“ (Jes. 11, 5) und ganz ausgeführt in der Stelle Jer. 13, 11: „denn, wie fest haftet der Gurt an den Lenden des Mannes, so habe Ich festgeheftet an mir das ganze Haus Israel — mir zu sein zum Volke und zur Ehre, und zum Ruhme und zur Pracht.“ — Das beste Scholion zu unserer Stelle!

Sinn: Dir dankt das gequälte Volk seine Rettung, Du nimmst Dich seiner an.)¹⁾

12) נָדוֹר Gelobet und bezahlet! ruft der Psalmlist am Ende seines Liedes seinem Volke zu. Hat uns B. 3, 4, 5 auf das später vom Propheten Hosea verkündete Verlöbnis Gottes mit Israel vorbereitet, so wird in diesem Verse Israel, das den Ewigen, seinen Gott, innig umgebende — — סְבִיבּוֹן — Israel gemahnt an das zu leistende Gelöbnis.

Wie sehr entspricht dieses סְבִיבּוֹן, in dem so viel Martyrium und so viel Gottesjubel liegt, dem שָׁאַרְיָה הַפָּתָה הַחֲנָר, dem Israel, das sich der Ewige, sein Gott „wie einen Gurt anheftet“, so eng und innig!

Dieser שָׁאַרְיָה, der so lange, bange Zeiten hindurch Gegenstand der חַמֶּת, des von allen Seiten, unter den verschiedensten Namen (darum חַמֶּת, im Plural) auf ihn eindringenden Grimmewütens geworden — diese Reste der Bestgehaßten sollen in ihrer Aufgabe nicht erlahmen und nicht ermüden und nicht in ihren von den Vätern ererbten Lebensgewohnheiten verknöchern, sondern täglich neu geloben und täglich neu bezahlen, das sollen sie, die den ewigen Gott als den Mittelpunkt all ihrer Lebenkreise wissen.

Mögen Jene, die bisher die Pfeile ihres Grimmes — ihres חַמֶּת — gegen Israel gerichtet, Ihn, den Furchtbaren, erst dann ehrfürchtigen lernen, wenn sie ihn als תְּהִנֵּה נָרוֹא אֶת־חָנָן, (B. 8) erkannt und wenn Er als strenger Richter sich zum Strafgericht aufmacht בְּקוּם לְמִשְׁפָט אֲלֹדִים (21, 10), mögen sie da erst ihre Huldigung der Furchtbarkeit darbringen — בַּיּוֹשֵׁבְיוֹ שִׁיר לְמוֹרָא — ; ihr, Söhne Israels, die ihr אֲלֹדִיכֶם לְהַלְלָה und seinem heiligen Namen die umgebende Garde seid: סְבִיבּוֹן — ihr wißt es anders! (Vgl. Sesorno z. St.)

1) Diese Übersetzung mit ihre Begründung ist entnommen Michael Sachs „Psalmen“ Anmerkung zu V. 11. Es wäre noch hinzuzufügen 5. B. M. 9, 21: נְאָזֶן הַתְּאַכְּלָם אֲשֶׁר־שִׁיתָּם אֶת־הָעֵלֶל bedeutet, wie hier בְּנֵי־תְּהִנֵּה den Gegenstand des Horres der Menschen. —

Auch hier bemerkten wir, daß der christliche magyarische Verfasser Károly Gáspár diesen Vers fast ganz so wie Sachs aufgefaßt hat. Jedenfalls ist diese Auffassung der mehr kühnen als richtigen Annahme vorzuziehen, nach der, wie z. B. bei Ehrlich, zwischen V. 9 und V. 10 „etwas ausgesessen“ sein und nach בְּנֵי־תְּהִנֵּה das Wort פָּשׁ eingesetzt werden soll. Die jener Annahme entsprechende Übersetzung des V. 11 mit: „Die Trozigsten der Menschen huldigen dir; die im Troze verharren, legen Tranergewand an“ hat sehr wenig Berechtigung und desto mehr Geschmacklosigkeit.

Um Altare der entwaffneten übermächtigen und übermütigen Tyrannie, der die überwältigende Macht eine Huldigung abgerungen, steht der furchtbare Gott; an eurem Altare, ihr Gebeugten der Erde (**עַנוּי אָרֵן**), die ihr euer Dulden und Leiden — euer ganzes Leben als ein Gott zu bezahlendes Gelübde betrachtet, steht der Ewige, euer Gott, **ח' אֱלֹקֶיכֶם**!

13) **בְּצִיר** Der Begriff **בְּצִיר** aus dem vorigen Vers wird näher erklärat und in seiner Tätigkeit dargestellt.

בְּצִיר = Lese halten ist ein von den Propheten oft gebrauchtes Bild der einen Gegner ereilenden Vernichtung. So Jer. 49, 9, und Obadja 1, 5. Ebenso wird das „Keltern“ als Bild des von Gott an den Feinden gelübten Strafgerichtes gebraucht: Jes. 63, 3. Hier soll durch **בְּצִיר רֹוח נְגִידִים** der Gedanke ausgedrückt werden: die Trauben an den Weinstöcken der stolzen Vornehmen werden nicht sie, sondern wird Er **יתְהַלֵּל**, die stolzen Pläne, mit denen sie sich im Geiste getragen, werden die Ausführung finden, die zur Förderung des von Gott bestimmten Zweckes dienen.

So ist Gott, der am Anfang des Psalms als **אֲלֹהִים נָדוּן בִּיהוּדָה** gepriesen wurde, **נוֹרָא לְמַלְכֵי אָרֵן** der Furchtbare für die Könige der Erde!

Kap. 77.

Allgemeines:

Bereits in unserer Besprechung des vorigen Kapitels (unter „Allgemeines“) haben wir die Tendenz unseres Psalms 77 als eine den im folgenden Kapitel 78 gegebenen historischen Rückblick vorbereitende erkannt.

Wir lernen hier das Gefühlsleben des unter dem schweren Druck des Galuth leidenden Volkes Israel kennen und es verstehen, daß die stummen Dulder zur Vertiefung in sich selbst und in den Gang der eigenen Geschichte gedrängt werden. Aus der Zeit, die die zum Exil Verurteilten ächtet und entrichtet, flüchten sich diese in die „Jahre der Vorzeit“, in denen ihre Väter, sichtbar von Gott geführt, die Wunder der Gotteswaltung gesehen. Diese Daseinsflucht aus dem Reiche der traurigen Wirklichkeit in das der Erinnerung wird von manchem himmelan dringenden Aufruf aus Not und Pein unterbrochen.

Diese Unterbrechungen, diese Zwischenrufe des von der Gegenwart mißhandelten, an seiner Vergangenheit zehrenden und auf die

Zukunft hoffenden Volkes will unser Psalm — vorwegnehmen, damit die im folgenden Kapitel beginnende Rekapitulation der Geschichte dieses Volkes von dem Tage an, da es ein Volk geworden bis auf David, ihren ruhigen, ungestörten Verlauf nehmen könne.

Was Wunder, daß hierbei dem fast Verzweifelnden stürmische, an die Vorsehung gerichtete Fragen sich entringen!

„Hat Gott das Begräden vergessen? Hat Er im Grimm sein Erbarmen verschlossen?“ (B. 10.)

Es sind dies wilde Fragen, die sich aufzäumen aus bangem, der Verzweiflung wehrendem Herzen, wild stürmend wie mächtige Gewässer und wogendes Meer, und sie glätten sich wie „das Meer, durch das Dein Weg“, wie „die mächtigen Gewässer, durch die Dein Pfad“ ging, Gott!

Es wallt und wogt in diesem Psalm auf und nieder vom unermeßlichen Schmerz zum unaussprechlichen Trost, das „verschmachtende Gemüth“, die „der Tröstung sich weigernde Seele“ und der „grübelnde Geist“ geben einander Frage und Antwort und all dies so kurz und knapp und unvermittelt überraschend, daß uns vor plötzlich tiefer Ergriffenheit nicht Zeit bleibt uns zu besinnen.

Wir sollen auch nicht unsern Scharfsinn an der Lösung des göttlichen Problems erproben. Nur fühlen sollen wir, tief und innig das Eine fühlen:

„Geführt hast Du, Gott, wie Schafe, dein Volk mit der Hand Moscheh's and Aarons!“

Das ist der Ton, den Assaf, der Saitenspieler auf יְדִירָתָן, anschlagen wollte für sein kommendes lehrhaftes Psalmspiel-Lied.

Einzelnes:

1) **לְמַנְצָחָה** Wie wir bereits zu Ps. 39, 1 bemerkt, läßt sich die an das Wort **ידִירָתָן** gelauipste **דרשָׁה** der Midraschweisen: **עַל חֲדֹתָה** (**בְּאֵת** שֶׁ **רְשִׁי צָרוֹה** וְעַל הַדִּינָן וְעַל הַנְּיוֹתָה שֶׁל צָרוֹה) mit dem aus dem einfachen Wortsinne sich ergebenden sehr wohl vereinigen.

ירְדִּית, analog dem Worte **שְׁבִיתָה**, kann sehr wohl die von der Gotteshand, **יד**, ausgehende dem einzelnen Menschen oder dem ganzen Volke bestimmte Schickung bedeuten, und diese Bedeutung kann in einem Instrumente, dem allegorisch der Name **ידִירָתָן** oder nach dem **רְקָדָה** beigelegt worden, ihre Verkörperung gefunden haben.¹⁾

1) Vgl. Hirsch zu Ps. 59, 1 über den Unterschied zwischen **ידִירָתָן** und **רְקָדָה**.

2) **קוֹלִי** Meine einzige Zuflucht ist **אלְדִים** und zu Ihm allein sucht und findet meine Stimme ihren Weg. — Im Rate der Fürsten wie im Kreise der Völker, in den Hallen des Rechts wie vor den Toren menschlichen Erbarmens bleibt in den Zeiten des Galuth so oft Israels Stimme ungehört. Zu Gott meine Stimme! Das hält mich aufrecht, und so schreie ich auf. Dieses Aufschreien bringt mir Erleichterung. Ja, meine Stimme zu Gott! Das ist ja alles, was mir nach der Zerstörung der göttlichen Wohnstätte auf Erden geblieben ist. So neige mir das Ohr! Das Gebet, wie es aus gequältem Herzen zu Gott emporsteigt, ist an sich diesem Herzen ein Bedürfnis. Nicht die Not lehrt mich beten, sondern das Beten lehrt mich die Not ertragen. Ich liebe dieses Beten, es ist mein unentbehrliches, mein einziges Band, daß die Seele in mir mit meinem Gotte verbindet. Du hörst es, Gott, wenn ich bete, so vernimm es, wenn ich bitte! Dieselbe Idee vom innern Liebesdrange unserer Seele zum Gebete auf unseren Lippen fehrt in Ps. 116, 1—2 in den Worten wieder:

„Ich liebe — dem Gott hört — meine Stimme, ja meine flehenden Bitten. Denn er neigte mir sein Ohr. Und so will ich alle meine Tage (zu Ihm) rufen!“

Dennach wäre **נַפְשִׁי** Objekt zu ¹⁾ **דָרְשָׂתִי** und wäre Subjekt zu **גָנְנָה**, **לֹא תִפְנוּ מַנָּה** zu.

Das Targum sieht in „**ידֵי**“ die sich offenbarende Gottesmacht, wie sie in heiligem Momente die Propheten erfassete, um ihnen in überwältigender Weise die Aufträge Gottes an das Volk und an die Menschheit zu übergeben, wie es Jeschel. 1, 3 heißt: **וְתָהִי עַלְיוֹן יְדֵי הָם** und zu **גָנְנָה** denkt sich dasselbe Targum das Wort **עַיִן** = mein Auge als Subjekt hinzu.²⁾

Wir lassen es dahingestellt sein, ob es sich mehr empfiehlt **גָנְנָה** = fließen durch **עַיִן** stillschweigend zu ergänzen oder lieber

1) Vgl. Abarbanel Ps. 116, 1 und nach ihm: Hirsch 3. St. In diesem Sinne ist das **לא נִצְאָנוּ יְדֵינוּ וּרְגָלָנוּ בְּבֵית הַמְּדֻרְשָׁה** im Talmud oft gebraucht.

2) Der Wortlaut des Targum ist:

בַּיּוֹם עֲקַתִּי אָוֶלְפֵן מִן קָרְם הַתְּכִיעִית שְׁרַת עַל נְבוֹא בְּלִילְיאָה וּלְתַעֲנִי דְּמַעַתָּה וּלֹא תִפְנוּ סְרִיבַת לְאַתְנָחָמָה נַפְשִׁי:

Ibn Ezra erwähnt eines großen Gelehrten, der in seinem ansehnlichen Werke irrtümlicherweise so erklärt, als ob **עַיִן** und nicht **יְדֵי** stünde. Es scheint, als wenn Ibn Ezra die obenerwähnte Auffassung des Targum außer Acht gelassen, und darum jenen **חַכְמָה גָּדוֹלָה**, mißverstanden hätte, —

schon als Prädikat zu dem am Schlusse stehenden נֶשֶׁת in Beziehung zu sehen, da weder aus sprachlichen noch logischen Gründen gegen die so genannte Aussöhnung etwas einzuwenden ist. Auch von der Seele kann ja gesagt werden, daß sie in Wehnun dahinsiehe.

Jedenfalls hat die Aussöhnung des Wortes יְהִי als Vocativ im Sahe viel Wahrscheinlichkeit für sich. Wir hätten demnach zu übersetzen:

„Am Tage meiner Not, mein Herr, suche ich (Dich), meine mir zur Erscheinung kommende Macht! Nachts flieht ohne Unterlaß dahin und weigert sich der Tröstung — meine Seele.“ —

Zur Stütze dieser Aussöhnung mögen folgende Momente dienen:

Erstens verlangt das Tonzeichen unter יְהִי als לְנֶשֶׁת eine dieses vom folgenden Worte trennende Pause.

Zweitens finden wir angesichts des diesem Psalm an die Spitze gesetzten יְדִיתָן und der dieser Bezeichnung — nach obiger Aussöhnung — innenwohnenden Bedeutung der Geschick ansteilenden Gotteshand es sehr passend, daß der Psalmlist hier seinen „Herrn“ bei dem Attributivnamen: יְהִי = meine Hand! ruft. Es ist die Hand, von der meine prophetische Eingebung und mein ganzes Lebensgeschick stammt. —

Und legen wir diesen Ausruf dem in Galuthnot schmachtenden Volke in den Mund, so ist es erst recht am Platze, daß es nach der Hand forscht, die all die נִזְרֹות וּדְתֹות, austeilt.¹⁾

¹⁾ Auch in Ps. 59 glauben wir im Laufe des Psalms das an das Titelwort יְדִיתָן anklängende יְהִי zu entdecken. Dort heißt es nämlich V. 11 חַכְמָה מֵעַל נִגְעָךְ מִתְחַרְתָּ יְהִי אֱלֹהִי בְּלֹהִי wo durch die Nebeneinanderstellung von יְהִי und אֱלֹהִים die Tendenz des mit יְדִיתָן bezeichneten Psalms ins rechte Licht tritt.

Nach dem Obigen erklärt sich ein dunkel fliegender Ausspruch des Midrasch, der folgendermaßen lautet:

וְעַתָּה אֲבִינוּ אָתָה, אֲנַהְנָה הַחֹנוֹן וְאַתָּה יוֹצֵרנוּ (ישעיה ס"ד) אמר
זכביה ל'ישראל עכשין אני אביכם בשראיותם עצמיכם בזרות, קראתם
א'ירין א'בנין א'יל: הן שנאפר (תהלים ע) ביום צורתיך א'דרשתי
שפטך פס' (7).

Allerdings, wenn wir in der Not zu Gott emportreuen, nicht nur weil aus Seiner Hand die Hilfe kommt, sondern weil wir die Gotteshand יְהִי erkennen, die allein unsere Gedärke lenkt und uns geistig erhebt, die unser Volk leitet und seine führt und Sicher mit göttlicher Schergabe belebt, so liefern wir den Beweis, daß unser Ruf nicht allein der Herzengrässt, sondern auch, ja vorzüglich der Verzensgläubigkeit und der Gotteszuerkundt entstammt. Vgl. „Hermon“ S. 48.

4) **אָוֹכֶרֶת** Zwischen dem **אָוֹכֶרֶת** hier B. 4 und dem in B. 7 und, des Weiteren, dem **וְאָמַר** in B. 11 und dem **אָוֹכֶרֶת** in B. 12 spielen sich die innern Vorgänge eines tief erregten Seelenlebens ab, das in Gott seine Kraft sucht und in dem der Gottesgnade abgewandten — Galuthjammer sein Leid findet. —

Der Psalmist möchte, indem er sich so ganz in die traurige Lage seines Volkes versetzt, seinem Volke und sich selbst das ganze große Weh aus der Seele herausreden, aus dem Herzen herausweinen.

Da versucht er es beim Gottesgedenken mit ruhig abwägendem Geiste Freud und Leid auf die Wagschale der ihm und dem Volke zugemessenen Schickungen zu legen und das, was gewesen ist und was noch werden soll mit prüfendem Blick zu erforschen.

Doch der Geist verhüllt und der Blick verdüstert sich. — Das Auge ist starr und hat keine Träne, der Mund ist stumm und hat kein Wort. —

Dann tritt unter fortwährendem Gedenken der vergangenen Tage die mildernde Wehmutter des Herzens hinzu. Die Herbheit des Gedankens verliert an Härte, und ein weicher Ton aus einstigen in stillen Nächten erklingenen Melodien — — stiehlt sich in den Bannkreis des stummen Schmerzes. Das Herz fordert sein Recht, und der Geist regt sich und sucht durch höheren Schwung dem Banne zu entkommen. Nach diesem zweiten **אָוֹכֶרֶת**, dringt ein Lichtstrahl in das verfinsterte Gemütt, und wilde Fragen flattern gleich den Vögeln der Nacht aus dem Dunkel empor.

Da findet der Sänger die Sprache wieder — **וְאָמַר** — und das erste Wort, das er spricht, ist: ich bin krank! und: Gott allein kann es ändern!

Und nun erst, da die Zunge gelöst und der Geist vom Banne erlöst ist, wird der Sänger mitteilsam. Jetzt wird — unvermerkt durch **קָרֵי וּמִתְּבִיב** — das **אָזְבֵּר** zum **אָוֹכֶרֶת**. — Auf diese Weise werden wir zu Zeugen der stillen Denk- und Gefühlstätigkeit unseres Sängers — unseres Volkes. Wir können es mit inniger Teilnahme verfolgen, wie der Gedanke sich seiner Fessel entringt und zum Worte formt. **אֲהַמִּיה אֲזְבֵּר** = **אֲהַמִּיה רֹוחַ אֲשִׁיחָה תְּתֻטֵּף** = stilles Gedenken und lautes Stöhnen sind Gegensätze wie **אֲשִׁיחָה רֹוחַ** und **תְּתֻטֵּף** = geistige Unterhaltung und geistige Umnachtung es sind. Ebenso sind in

5) **אֲחֹזֶת** die offenen Augen, die der Schlaf meidet, und das traumhafte Dahinbrüten Gegensätze. **אֲחֹזֶת** — Der Gedanke an

Dir, Gott, lässt die müden Augenlider nicht niedersinken. Ich bin beunruhigt und kann bei allem innerem Drang zur Außerung dennoch nicht reden **נְפָעַתִּי וְלֹא אָדַבֵּר**.⁴⁾ —

Das Auge, durch höhere Gewalt offen gehalten, starrt in die Leere und hat keine Träne, der Brust entringt sich kein Seufzer und den Lippen kein Wort. Es ist alles stumm und still. Ist's die Stille vor dem Sturm? **נְפָעַתִּי**!

6) **הַשְׁבִּתִּי** Welten wie Ewigkeiten in steter Wiederholung und stetem Wechsel — **שְׁנָתִים עֲוֹלָמִים** umwogen in langen Jahresreihen mein Erinnern. Nur einzelne große Tage meiner Geschichte ragen aus dem wogenden Meere empor; sie sind wie hochragende Denkhäulen aus vergangenen Zeiten — — — an diese kann sich mein Denken knüpfen, sie will ich überdenken: **הַשְׁבִּתִּי!**

7) **אָזְבִּיה** Es bleibe dahingestellt, ob dieses **בְּלִילָה** ergänzender Umstand der Zeit zu **אָזְבָּרָה**, oder Apposition zu **נְגִינָתִי** sein solle (Vgl. **רָאַבְעַן** und **רָשִׁיר** d. St.), Ist's das letztere, so wird damit das süße nächtliche Saitenspiel von einst den Bitterkeiten der jetzigen Galuthnacht gegenüber gestellt.

Die Unterhaltung, in der das Herz zu Worte kommt — **עַם לְבָבֵי אֲשִׁיחָה** — erhält ihren weichen, wehmütigen Zug, und der Geist, bisher vom dumpfen Schmerz im Banne gehalten, wird rege und sucht nach einem ihn befreien Ausgang aus der stummen Unklammerung — **יִיחָפֵשׂ רֹוחִי** —

8) **הַלְעִילִים** Irren wir nicht, so haben wir in den Versen 8—13 eine sehr wirksame Paraphrase des in V. 6 enthaltenen Gedankens über „Tage der Vorzeit“ und „Jahre der Welten und — Ewigkeiten“ **שְׁנָתִים עֲוֹלָמִים** und **מִקְדָּם** vor uns.

In V. 8 und V. 9 lehrt in **הַלְעִילִים** und **לְדָרְךָ** der Begriff **עֲוֹלָמִים** in seiner Doppelbedeutung und in V. 11 in

4) Nach dieser Darlegung ist es leicht herauszufinden, daß das in den Vv. 4, 10, 16 dreimal wiederkehrende **תְּלִילָה**, jedesmal einen Absatz markiert in dem vom dumpfen niedergedrückten Bewußtheim zum frei werdenden Geiste und Gemüte forschreitenden Psalmliede.

Der erwachende Gedanke, das erwärmende Gefühl und das lebendige Wort — sie kommen nach und nach zur Geltung und lösen in Frage und Antwort die große Lebte aus: was es heiße, auf Gott hoffen! Im Innern des Psalmlisten baut sich Stufe nach Stufe auf für den nach oben — nach außen drängenden Lehrgehalt, und an jeder Stufe sieht das bedeutsame: **תְּלִילָה**!

שְׁנָוֹת יִמְנַעַן עַלְיוֹן das شُنُوت aus B. 6 wieder, während in B. 12 das מִקְדָּם aus B. 6 in פְּלָאָךְ wieder erscheint.

Also treten die מִקְדָּם שְׁנָוֹת עֲוֹלָמִים, vom Geiste in uns gesucht — וַיַּחֲפֵשׂ רֹוחִי —, uns nochmals vor das Auge. Nur, daß die herben Gegensätze in ihrem unter dem Einfluße schöner, fäntigender Harmonien und weicher Herzenstöne — נִנְגַּנְתִּי בְּלִילָה עַם לְבָבִי אֲשִׁיחָה — gemildert und ausgeglichen erscheinen.

Sollten jene „Tage aus der Vorzeit“, die als Gedenktage der Gottesgnade hoch emporragen, nicht den Zweck haben in „Welten und Ewigkeiten“, Geschlecht nach Geschlecht hinein zu leuchten? Sollten diese Welten ins Meer der Vergessenheit untertauchen und sollte es nicht ein in der Gotteshand ruhendes, von Gott festgehaltenes Band der historischen Fortentwicklung geben, das Zeiten und Welten einheitlich umschließt und sich an ein von Gott gesetztes Endziel knüpft?

9) **הַאֲפָפָם** Im vorigen Verse betraf die Frage die Persönlichkeit Gottes in ihren Entschlüsse: „וְלֹא יוֹסִיף־יָוֹנָג“. In diesem Verse sind die Eigenschaften Gottes Gegenstand der Frage: Ist die Gnade Gottes für immer zu Ende? Ist die Verheißung abgetan für alle Geschlechter?

zu **זֶה וְזֶה אָנוּ לְדֹר וְדֹר** liegt auch die Frage der Fortdauer des göttlichen Willens und Wortes über die Zeitdauer der Geschlechter hinaus. Sollte mit dem Abschluß eines jeweiligen Menschen-geschlechtes auch der Gottespruch für die betreffende Geschichtsperiode seinen Abschluß finden, ohne nachhaltige Gültigkeit für kommende Zeiten? Das würde einen Bruch in der Kontinuität der Gotteswaltung bedeuten und für den ewigen Gottespruch das Geheiß der Minute und für die Macht Gottes die Macht des Zufalls setzen. Es gibt nur einen Faden, der die Jahrtausende und ihre Geschichte durchziehen und zu einer Einheit verbinden kann: das ist der **חוֹט שֶׁל הַסָּדָר**, die Gottesgnade. Reißt dieser Faden entzwei, so fällt die Ewigkeit in Jahre, Stunden und Minuten, fallen die **עוֹלָמִים** in **זֶה וְזֶה** auseinander. —

10) **הַשְׁבָּה** Noch ruht der Fragegeist nicht, und diesmal richtet er sich gegen die Persönlichkeit und die Eigenschaften Gottes zugleich.

Die Tätigkeit des Gunstbezeugens = **הַנְּחָת** wird in substantivisch gebraucht und „sein Erbarmen“ als im Grimme verschlossen dargestellt.

הַשְׁבָּת — oder קִפְזֵן בְּאָמֶן Ist's Vergeßlichkeit oder Grausamkeit bei Gott?

Ein schreckliches Dilemma!

11) וְאַתָּה Der Schrecken lähmt die Zunge; die Erkenntnis des Schrecklichen löst sie.

Nein, es ist weder die Vergeßlichkeit noch die Grausamkeit Gottes, sondern meine menschliche Schwäche. **חַלְוָתִי הָיָא** und die Rechte Gottes kann es ändern.¹⁾ Auch wenn wir **חַלְוָתִי** mit: meine Beschwichtigung (S. Chr. II. 33, 12, Hiob 11, 19, Ps. 119, 58 u. a.) übersetzen, was der Vielform mehr entspricht, bleibt der Sinn unserer Stelle derselbe.

Mit Bezugnahme auf das **שָׁנָה**, in V. 6 jedoch und mit Rücksicht auf unsere die Kontinuität des göttlichen Ratschlusses im Laufe der Jahre betreffende Bemerkung möchten wir auch hier **שָׁנָה** mit „Jahre“ übersetzen. **שָׁנָה יִטְן עַלְיוֹן** bildet in dieser Verbindung einen eigenen Begriff. „Die Jahre der Rechten des Höchsten“ — das will sagen: die Jahrtausende können nicht in einzelne einander entgegenstrebende Jahre und Stunden zerfallen, denn sie sind von der Rechten des Höchsten gehalten. Was die **שָׁנָה טְקִדְמָה** in Israels Geschichte verkünden kann und wird von den **שָׁנָה עֲוָלִים** nicht Lügen gestraft oder gegenstandslos gemacht werden.

Uns Menschen stehen die Zielpunkte der einzelnen Geschichtsperioden oft zu hoch, um sie zu erkennen, über ihnen jedoch schwiebt die Rechte des Höchsten!

12) אָזְכֵר Mein Gedanken wird unvermerkt zur Bekündigung der sich in allen Zeiten fortsetzenden Gottesstatuten **יְהָוָה**.

בַּי אָזְכֵר מִקְדָּם פְּלָאָךְ Indem ich mich der Vorzeit, meiner Vorzeit, erinnere und aus dieser Vorzeit Deine Wunder neu erstehen lasse, ist dies keine stille, akademische Geschichtsstudie, sondern eine Vertiefung in mein Geschichtsleben und in meine Aufgabe der Außenwelt, Völkern und Staaten gegenüber. — Die Wunderthalien treten aus dem Rahmen der Volkschronik hinaus in die Welt und werden zu Taten des in seiner Welt Wunder wirkenden Gottes.

Heißt es oben V. 7 **הַשְׁבָּת יִטְן עַלְיוֹן**, so heißt es hier: **בַּי אָזְכֵר מִקְדָּם פְּלָאָךְ**, denn in der Erkenntnis und richtigen

1) Nach Károly Gáspár. Diese Auffassung hat vor andern üblichen Erklärungen in grammatischer und logischer Hinsicht manches voraus.

Beurteilung des קָדֵם liegt die Kraft des Sängers, von חַשְׁבָּתִי zu אֶזְכֵּר und von אֶזְכֵּר zu אֶזְכֵּיר fortzuschreiten.

13) בְּכֹל פָּעֵל denn alles, auch das scheinbar Geringe, wird Teil des Großen, Bedeutungsvollen und gehört fortzengend und entwickelnd zum ganzen Gotteswalten auf Erden.

Dem Blicke des sinnenden Volkes und dem seines Sängers tun sich die Werkstätten dieses alle Zeiten umfassenden und verbindenden Weltens auf, und in diesen Werkstätten (וּבְעִילּוּתִיךְ) ist alles Mittel und Zweck, Werkzeug und Werk zugleich.

14) אֶלְדִּים Deinen Weg zu erkennen, o Gott, und zu wissen, daß er durch das Heiligtum führt — darauf kommt es an. Deiner Offenbarung auf Sinai gingen wunderbare, Deine Allmacht befundende Taten voraus. Alle Welt sollte die Lehre gewinnen: welche Macht ist groß wie Gott?

15) אַתָּה Du bist der Gott, der Wunder tut! Dieses Bekenntnis sollte Gemeingut der Völker werden, bevor Du Deinem Volke das teuerste Gut: die תורה und mit ihr die größte sittliche Macht herabreichtest.

Die Lehre von einem Gott sollte den Völkern nahe gelegt und ihrem Bewußtsein mit Macht zugeführt werden, bevor dem Volke Israel die Gotteslehre gegeben wurde. Auch dieses Völkerbekenntnis war ein „Heiligtum“, durch das die auf Sinai zuschreitende und dann „vom Sinai kommende und vom Berge Paran einher strahlende“ Gottheit ihren „Weg“ nahm. —

16) נָאַתָּה Wir wissen, daß נָאַל nicht bloß befreien und erlösen, sondern auch einzösen bedeutet. Dieses aus Mizraims Knechtschaft erlöste Israel war von יעקב und יוסף her Gottes Eigentum und kam zurück in den Besitz Gottes.

Die „Kinder Jakobs und Josefs“ — sie sind es, die zu „Deinem Volke“, עַמְךָ (B. 21) wurden, und „משה וְאַהֲרֹן“ (B. 21) haben weiter „geführt“, was unter יעקב וְיֹסֵף begründet worden.

Wir haben hier die Ausführung des Ausschaffung אֲשִׁיחָה (B. 13) und die Bewahrheitung des Verhältnisses von קָדֵם und שָׁנָות עֲולָמִים zu einander vor uns. —

עַמְךָ בְּנֵי יַעֲקֹב וְיֹסֵף: עַמְךָ בְּנֵי יַעֲקֹב וְיֹסֵף סָלָה!

17) רָאוּ Die Abgründen, תְהִמּוֹת die tief unten die über den Gewässern zur Erscheinung kommende Gottheit — ahnten, erbebten, da die Gewässer selbst beim Anblick Gottes freitten.

18) זְמַן Den Wolken einströmende Gewässer und dabei immer dichter, עֲבוּרָה, werdendes Gewölk, das Leben der Abgründen von unten, Donnerstimmen aus den Höhen von oben und darüber und dazwischen hin und her Deine fliegenden Blitzgeschoße! Das ist der das Lager Mizraim verwirrende Aufruhr, von dem 2. B. M. 14 gesagt ist: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מֵצָרִים.

Waren ja Blitz und Hagel als vernichtende Geschoße schon in Mizraim selbst, noch ehe die Gewässer des Meeres sich emporkrümmten und die Abgründen bebten, gegen die Egypter losgelassen. (Vgl. פְּנֵי רְדִין §. St.)

19) קָול Auch was die h. Schrift von der Meeresspaltung nicht berichtet, daß Erbeben der Erde unter des Donners Wirbel und der Blitze Leuchten, schildert der Psalmlist als die — natürliche Begleiterscheinung der übernatürlichen Revolution.

רְנֵן ist das tief innere lautlose Erzittern. רָעֵש ist der gewaltige, welterschütternde Ausbruch nach außen.

20) בִּים Aus Tausenden von Strömen und Strömungen wird das Meer, aus מֵיִם, מֵיִם רְבִיבִים, das יְמִים. Tausende von in einander laufenden, in einen Hauptweg mündenden Pfaden führen dem Hauptwege selbst Leben und Bewegung zu; die שְׁבִילִים, dem יְמִים. —

Durch das Meer geht Dein Weg, und Deine Pfade, die bei all ihrer Vielheit von Anfang an einheitlich sind (daher die sing. Lesart וְשְׁבִילָךְ für die Pluralsform וְשְׁבִילִים), gehen durch mächtige Gewässer, und Deine Spuren werden nicht erkannt.

Das in einander fließende Wasser hält ja keine Fußspur fest.

Auch das Schreiten der Allmacht, bei dem das Erdenrund erzittert und der Abgrund erbebt, hinterläßt nur dann sichtbare Spuren, wenn der Mensch Augen hat, sie zu sehen, und Herz und Sinn, sie zu erkennen und festzuhalten.

Israel, zu dessen Rettung Gott das Meer gespalten und das mit seinen zwölf Stämmen die im Meer gebahnten Pfade durchschritt, verlor die Spur dessen, der יְמִים נָזָר, war, und ging in die Irre. (Vgl. Sesorno §. St.)

21) נָחַית Du aber, o Gott, führst wie die Schafe Dein Volk mit der Hand Mosche's und Ahrons!

Diese beiden Führer Israels waren dazu beeufen, ihrem — Deinem Volke die Wegspuren der Gottesleitung zu zeigen, damit dieses Volk diesen Weg erkenne und seine Spuren auch im Wüsten-
sand nicht verliere.

Dieses Volk Israel folgt heute noch — nach Jahrtausenden den in תורה ומצוות feinlichen Merkzeichen des Weges, auf dem Gott sein bedrücktes und verfolgtes Volk der sittlichen Vollendung zu führen will, und seine Führer sind: משה ואהרן.

Kap. 78.

Allgemeines:

In diesem Psalm hält Ussaf Abrechnung mit seinem Volke. Die Vorgeschichte des Davidischen Königshauses wird vor unsren Augen entrollt, damit wir die Erwählung Davids als die im Gottesplane vorge sehene und durch die historische Entwicklung vorbereitete Schluss handlung erkennen in der großen Volksaktion, in der die jüdische Nation und innerhalb derselben insbesondere die Stämme Ephraim und Juda die handelnden Personen sind. — Die Zeit der Richter, eingeleitet durch Josua aus dem Stamme Ephraim, und die des durch David aus dem Stamme Juda endgültig begründeten Königtums wird beleuchtet und dabei die pragmatische Methode angewendet.

Zu diesem Zwecke greift der Psalmist auf die Vorgänge zurück, die sowohl auf die innere nationale Entfaltung Israels, als auf die Stellung Israels den Außenwölkern gegenüber bestimmend eingewirkt haben. Diese Vorgänge werden im Lichte der Selbst erziehung des jüdischen Volkes betrachtet, sodaß sie in ihrem Zusammenhange ein deutlich erkennbares Bild, das aber nicht gerade ein Lichtbild ist, ergeben. Die Pulsschläge der Nation sind in diesem Psalm hörbar. — Der Sänger greift sich und seinem Volke ans Herz und prüft es auf seine Kraft, und prüft es ganz besonders auf seine Treue oder Untreue gegen Gott. — Glaube und Unglaube, Vertrauen und Verzweiflung wechseln in der Darstellung des Psalmisten ab, jenachdem von Gottes Wundermacht oder Israels Ohnmacht, von der Erhabenheit der Führer oder der Gesunkenheit der Geführten — oder Verführten berichtet wird. —

Der Wüstengang Israels spiegelt sich in diesem Kapitel ab, und da fehlt es nicht an Erscheinungen im jüdischen Volksleben, die wir für bloße Lüstspiegelungen in der Phantasie des Sängers, für Trugbilder dichterischer Gleichnisse halten könnten, wenn wir nicht aus dem unantastbaren Worte der Schrift es wüßten, daß diese Bilder Tatsachen und diese „Gleichnisse“ Wahrheit sind. —

Zu der Rückerinnerung an das Geschehene geht der erzählende Psalmlist bald vor- bald rückwärts, ohne eine streng chronologische Ordnung einzuhalten. Der Psalmlist wollte ja auch nicht die Geschehnisse nachdichten und aus ihrer Wiedergabe ein künstgerechtes Epos schaffen. —

Wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn die „Söhne Ephraims“ (V. 9) mit ihren Bogenschützen zuerst vorgeführt werden, und wir, zwischen דָרֹשׁ und פְּשָׁת schwankend, den Kampf, der gemeint ist, und die Zeit, in die er fällt, nicht mit historischer Genauigkeit bestimmen können. Nach den meisten Interpreten ist der in V. 9 angeführte Kampf, in dem den **בני אפרים** die Hauptrolle zufällt, späteren Datums als der Auszug aus Egypten.¹⁾ Kimchi setzt die hier angedeuteten Kämpfe in die Zeit der Wüstenwanderung und stützt sich dabei auf I. Chr. 7, 21, auf dieselbe Stelle, die von Rashi für die Annahme des דָרֹשׁ als Beleg verwendet wird, nach der diese Kämpfe noch während der Galuthzeit in Mizraim stattgefunden hätten.

Andere Erklärer verlegen dieses Ereignis in die Zeit des heldenhaften Richters Ehud mit seinem Anhange aus dem Stamm Ephraim (Richter 3, 27) und wieder andere in die der David'schen Zeit unmittelbar vorhergehende Periode.

Jedenfalls bildet dieses chronologisch nicht ganz seitgestellte Ereignis den Ausgangspunkt für die Vor- und Rückwärtsbewegungen des resumierenden Psalmlisten.

Wir möchten darum gerade an diese Stelle (V. 9) für die fortlaufende Entwicklung des Psalminhaltes eine Grenzmarke setzen und den Psalm in folgende drei Hauptteile teilen:

V. 1—8: Ansrede des Psalmlisten an sein Volk. — Legitimation des Redners als Mandatar vergangener Geschlechter, als

¹⁾ Entgegen der Agada im **תרנום ירושלמי** §. 5. St. die die von Egypten aus auf eigene Faust einen Kriegszug unternehmen und besiegt werden läßt.

Träger der den kommenden Generationen zu erhaltenden, in Zeugnis, Lehre und Leben zu bewährenden תורתה.

§. 9—64: Resumierung der Geschichtsentwicklung des Volkes vom Auszuge aus Mizraim bis zur Errichtung und — Vernichtung des Wohnzeltes Schilo, משכן אלה. — Des Volkes Abfall von Gott und seiner Rückkehr zu Gott, sowie Gottes Zürnen und Erbarmen geschieht in aphoristischer Weise Erwähnung. — Der Niedergang im Jammern unter Chofni und Pinchas und die Niederlage durch die Philistermacht. — Es war, als ob der Hüter Israels sein Hüteramt und das Volk seiner Hut — aufgegeben hätte. —

§. 65—72: Da zeigt der Hüter Israels der Welt, daß er wach sei und seines Hüter- und Wächteramtes walte. — Für Josef und Ephraim wird der Stamm Juda, und in diesem Stamm „Sein Diener David erwählt“. Der Hirt nach dem Sinne des ewig wachen und fürsorgenden Gottes Israels ist gefunden, „und er weidet sie in Herzensunschuld und leitet sie mit weisen Händen!“

Einzelnes:

1) Die Lehre in ihrer Gesamtheit, תורה משכיל; die einzelnen Sprüche und Weisungen, אמריו פי עמי; den Einzelnen, חמו אונכם.

לאמרי פי, den Aussprüchen meines Mundes — das klingt — nach deutscher Auffassung — stolz und sehr selbstbewußt. Im Geiste der hebräischen Sprache wird unter אמריו פי ein Diktat der Weisheit, der Tugend und der Wahrheit verstanden, das aus heiligen Höhen kommend vor allem den beherrscht, dem es in den Mund gelegt ist.¹⁾

Wenn meine in diesem Psalm gegebene Lehre auf Momente hinweist, die aus dem Worte der Schrift nicht herauszulesen sind und die als eine Ergänzung der Lehre Mosche's und des im Buche שופטים und יהושע enthaltenen Berichtes erscheinen, so wisset, daß diese in Spruch und Gesang gekleideten Enthüllungen heiligen Ursprungs und mir ברוח הקודש in den Mund gelegt sind. (Bgl.

¹⁾ Vgl. Spr. 4, 5; 5, 7; 7, 24; wo der Sittenlehrer im Namen der Weisheit spricht, wie dies das. 8, 8 ausdrücklich auf הָלָא חַכְמָה תִּקְרָא (das. 1) bezogen wird. In Spr. 6, 2 soll mit: נוֹקֶשׁ בְּאָמֶרְיוֹ פִּיךְ נִלְבְּדָת בְּאָמֶרְיוֹ פִּיךְ eben das gegebene verpflichtende Wort als ein Heiligtum, das nicht zu entweihen ist, hingestellt werden.

טהָרִית אַלְשִׁין §. St.) Bei diesem Punkte angelangt mahnt uns die hohe Wichtigkeit des Gegenstandes etwas bei der Frage zu verweilen: Was haben wir unter dem auf die Psalmlisten, in erster Linie auf König David, einwirkenden **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ** zu verstehen?

Wir denken natürlich nicht im entferntesten daran, dieses höchst sublime Thema hier in erschöpfender Weise zu behandeln. Hier sollen nur in aller Kürze die über das Wesen des **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ** in seinem Verhältnis zur **נְבוֹאָה** herrschenden Meinungen einiger unserer Meister der Interpretation verzeichnet werden.

Nach Targum Jonathan zu II. Sam. 23, 1 vernehmen wir aus dem Munde Davids eine Prophetie, (נְבוֹאָה) —

Ebenso sagt Sijra „diese Worte Davids“ den Worten unseres Lehrers Mosche gleich inbezug auf ihre Tendenz als Prophetie und Ermahnung²⁾, und Raschi schließt sich dieser Auffassung an.³⁾

Zwar lassen die Worte Raschi's an dieser Stelle (II. Sam. 23, 1) die Deutung zu, daß zwischen diesem Psalmlied (in: תהילים: Ps. 18) und den übrigen Psalmen hinsichtlich des Grades der göttlichen Eingebung zu unterscheiden ist. Allein in diesem תהילים selbst findet sich an vielen Stellen die Bemerkung Raschi's: בְּנְבוֹאָה אָמַר דָּבָר זוֹת, ja, auch äußert sich oft in diesem Sinne, ohne es mit der Wahl des Ausdruckes oder **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ** oder **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ נְבוֹאָה** genau zu nehmen. (Vgl. רָאַבֶּעָן zu Ps. 69, 10. 78, 54: אַיִלְתַּהֲנֵבָא.)

Dem gegenüber steht Maimonides mit seiner scharfen Unterscheidung zwischen **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ** und **נְבוֹאָה**. Wie Maimonides⁴⁾ zwischen der Prophetie Mosche's und der der andern Propheten scheidet, so zieht er eine Grenzlinie, bis wohin **רוֹחַ הַקָּדֵשׁ** reicht und wo anfängt. (**מוֹרָה נְבוֹכִים מֵה לְשָׁנִי**)

¹⁾ ואלה דבריו דוד האחרנים תרגם יונתן: אלין פתני דוד דארני לסתך עלבא לוייט נחמתא דעתידין למיטין.

²⁾ אמרו בספריו: אלה דבריו דוד אלה הדברים אשר דבר משה מה אלה דברי נבואה ותובחה כך אלה דברי נבואה ותובחה.

³⁾ ואלה דבריו דוד. נבואת דוד האחרנים וכי הם הראשונים דברי השורה האמורה לפעלה אבל בכל שירות ותישבות שאמר אין נקראים דבריהם (ריש').

Von Abarbanel zu II Sam. 23, 1 in etwas abgeänderter Form angeführt. Vgl. auch hierzu I Chr. 25, 2: על יד אֱקָה הַנְּבָא עַל יְהִי הַמִּלְךָ.

⁴⁾ יְד חֻזְקָה פֵּז מֵה יִסְדֵּד תּוֹרַה הַזְּ וּמִרְוחָה נְבוֹכִים לֵיה לְשָׁנִי.

Der **רוּחַ הַקְדָּשָׁה** drängte und trieb den Sänger zur Schau in die Zukunft¹⁾, ohne ihm von vorne herein eine bestimmte, der Zukunft vorbehaltene Tatsache unverhüllt oder mit dem Gewande eines im Voraus erklärten Bildes bekleidet zu zeigen und als Auftrag — **מִשְׁאָדָבָר ה'** — zu übergeben. Der mit **רוּחַ הַקְדָּשָׁה** Begnadete folgte in seinem Denken und Fühlen seinem innern Impulse und setzte seine ganze mit außerordentlichen Geistes- und Herzensgaben ausgestattete, ganz im Dienste von **תּוֹרָה וּמִצְוָה** stehende Persönlichkeit ein für die Aufgabe, die er als unerlässlich ahnte und als zwingendes Gebot immer mehr erkannte.

Dieses Ahnen und Erkennen war von einer höhern, dem Sänger während der Erfüllung seiner Aufgabe zum Bewußtsein kommenden Eingebung beeinflußt und in die richtigen Wege geleitet. Dieser Einfluß machte sich auf die ganze Vorstellungskraft sowie auf die Kraft und Gestaltung des Ausdrucks des Sängers geltend. Der Psalmlist strebte von innen heraus dem göttlichen Willen nach und dem ihm als von Gott gewollt vorschwebenden Zielen nahe zu kommen. In diesem Streben fand der Psalmlist seine Genugtuung, und er stellte das Erstrebte und Erfchauta unter das Auge Gottes und fühlte es, daß Gottes Auge darauf ruhe, er vernahm in seiner hehren Begeisterung die göttliche Sanktion: „Gott sah es, daß es gut sei!“

Unter der Macht des **רוּחַ הַקְדָּשָׁה** war also die Subjektivität des Begnadeten nicht gebaunt, sie blieb vielmehr in Tätigkeit, ja sogar in impulsgebender Tätigkeit, sodaß wir uns das Menschliche im gottbegnadeten Sänger nicht unterdrückt, sondern im fortwährenden Aufstreben zu dem in herrlichen Gnadenzeichen dem Sänger deutlich werdenden Gottesgeiste begriffen zu denken haben. — Dieses „Deutlichwerden“ des Gottesgeistes in der Idee und im Worte erhebt den mit **רוּחַ הַקְדָּשָׁה** begabten Sänger, den **נָעִים זָמִירּוֹת יִשְׂרָאֵל**, über den poesiereichen weltlichen Dichter, den man hyperbolisch einen „Sänger von Gottes Gnaden“ zu nennen pflegt. — Dieser rein menschlichen Seite, die beim „lieblichen Sänger Israels“ unserem Blicke sichtbar ist, haben wir es zu danken, daß wir uns an den Gesängen des **תְּהִלִּים** fittlich stärken und erheben können.

¹⁾ **רוּחַ הַדָּבָר בַּי וּמְלֹתוֹ עַל לְשׁוֹנִי רֶל שְׁחוֹא קְבִיאָתָהוּ לְדָבָר
מְאֻלוֹ הַדָּבָרִים (מוֹרָה נְבוּכִים שָׁם).**

Die Psyche des Meisters umschweibt sein Werk, und indem sie sich in den intimsten menschlichen Beziehungen, im Kämpfen, Siegen und Erdulden vor unserem Geistesblicke entschleiert fällt es uns selbst wie ein Schleier von den Augen, und wir sehen den großen, edlen, gottbegnadeten Menschen vor uns und können ihm nachstreben.

Der mit **רוּחַ הָקְדֵשׁ** erfüllte Mann steht uns menschlich näher als der **נָבִיא**, dem die überirdische Macht der **נְבוֹאָה** die eigene Subjektivität in Fesseln gelegt und mit der bestimmten Gottesendung das bestimmte Bild und Wort aufgetragen hat. —

נְבוֹאָה ist von Gott auf die Hochwarte gestellt, seine **נָבִיא** ist etwas Fertiges, sie schwebt wie das gesprochene und besiegelte Gottesurteil über dem Haupte des Volkes oder der Völker, dem es gilt, und nur eine innere Wandlung im ganzen Wesen der Personen, nur eine kann an dem Fertigen, Beschlossenen etwas ändern.

Der **אִישׁ אֶלְيָהוּ**, erarbeitet sich den hohen Grad seiner Geistesvollendung, und indem er dies inmitten seines Volkes tut und das Volk die Seelenarbeit seines Mannes vom **רוּחַ הָקְדֵשׁ** gesegnet sieht, wird er zum vorbildlichen Muster eines dem göttlichen Wohlgefallen zustrebenden Lebens.¹⁾

So ungefähr unterschieden sich nach der Definition des Maimonides die Begriffe der **נְבוֹאָה** und des **רוּחַ הָקְדֵשׁ** von einander.

Dabei sucht Maimonides dem **נָבִיא** noch immer einen gewissen Grad von eigener Subjektivität des Denkens zu wahren, indem er beim Propheten eine gewisse, seiner Individualität eigenen Naturanlage, also eine Prädestination zum **נָבִיא** zur Vorbedingung macht.²⁾

¹⁾ Es kamen auch Ausnahmsfälle, Momenteingaben zu bestimmten Zwecken vor. Solche Inspirationen ad hoc, wie sie beispielsweise bei **יְפֻתָּה** stattgefunden, werden mit **עַל יְפֻתָּה רֹוחַ ה'** (Richter 11, 29) oder mit **צָלָה עַל** (Richt. 14, 6, I. Sam. 10, 6) bezeichnet. Sie bilden eine besondere Kategorie auf der Stufenleiter der Eingaben und werden von Maimonides a. a. O. als Eigenart besprochen.

²⁾ **רְפִיבָם בְּכ'** מורה **נְבוֹבִים לְב'** לשני שפבי ראי' מהא דאמור שבת צ'ב' ונדרים ל'ה: אין השכינה שורה אלא על הכם נבר ועשיר (ולריבכם ויל ה' ל' הני אין הנבואה שורה) שהנבואה צרכיה הכרנה בטבע והארבען אל נול הולך עלייו כי לא דברו החרטוטים ויל מהנבואה כי אם מהשכינה.

Don J. Abarbanel vertritt die von der im Obigen wieder-gegebenen Ansicht Maimonides abweichende Meinung, daß die Einwirkung des **רְקָדֵשׁ רֹוח** erst bei der Sprache beginne, in der die dem Sänger offenbar werdenden Erscheinungen und Vorstellungen ihren begeisterten Ausdruck finden. Die gehobene Stimmung, die den Sänger zum Seher macht und die aus den Gründen der Vergangenheit und Gegenwart schöpfende Weisheit, die auf die Gefilde der Zukunft hinschaut, ist im Sänger vorhanden, und nur die besonders wirksame Kraft der Rede, in der die Vorstellung des Sängers sich formt, stammt von oben, vom **רוּחַ הַקָּדֵשׁ**, der ohne eigentliche Verbalinspiration in dieser Redekraft sich offenbart. —

Das Wort des **נָעִים זָמִירֹת יִשְׂרָאֵל** ist kein Diktat des **רוּחַ הַקָּדֵשׁ**, allein es hat im **רוּחַ הַקָּדֵשׁ** seinen Ursprung:

„Spruch David's, des Sohnes Jischai und Spruch des hoch-erhobenen Mannes, des Gesalbten des Gottes Jakob“ (II. Sam. 23, 2). Hiermit will er sagen: Als Sohn Jischais weder Fürst noch Abkömmling einer Dynastie, wurde er erhoben nicht um seiner selbst und seines Heldenhumus willen und überhaupt nicht durch Menschen, sondern durch den Gott Jakobs, dessen Gesalbter er ist.“ Dies die Legitimation als König.

Und den Seelenadel dokumentiert David „in seiner Eigenschaft als der liebliche Sänger Israels, der seine Gesänge und Lieder zu dem Zwecke abgefaßt hat, daß sie in Gottes heiliger Wohnung gesungen werden mögen.“

Damit nun keiner denke, er, David, habe diese Gesänge verfaßt nach der Art anderer Meistersänger und Künstler nur kraft der ihm innenwohnenden poetischen Begabung und im Geiste der eigenen Weisheit und Vernunft, darum beteuert er, daß diese seine Lieder durch den Einfluß einer von oben kommenden, von Gott verliehenen Eingebung entstanden und daher als die Eundgebung des heiligen Geistes **רוּחַ הַקָּדֵשׁ** zu betrachten seien.

Daher der Satz: Der liebliche Sänger des Liedes Israels. Der Geist Gottes redet durch mich, und sein Wort ist auf meiner Zunge!

Erwäge wohl diese Erläuterung, denn in ihr liegt angedeutet der Unterschied, der zwischen der wahren, eigentlichen Prophecie — **נבואה** — und dem Grade des heiligen Geistes — **רוּחַ הַקָּדֵשׁ** — besteht.

Die Prophetie, **נִבְוא**, als beeinflussende, von Gott ausgehende Kraft umfaßt und bewältigt gleichzeitig den menschlichen Verstand und die menschliche Vorstellungsfähigkeit. Die dem Manne des **שֶׁרֶץ** **רוּחַ** zugewiesene Stufe aber hat nur Raum für den Einfluß, der die Sprache des Menschen und sein Verständnis beherrscht, sodaß der Mensch Reden von besonders innerer Gewalt führt und sie mit der Überzeugung der Weisheit und der Unmuth des Liedes wirken läßt.

Also: der Mann des **שֶׁרֶץ** **רוּחַ** ist nicht berufen furchtbare Erscheinungen zu sehen und in die höchsten Begriffe vom Wesen Gottes auf übernatürliche Weise einzudringen, sondern nur der Weisheit und dem Liede den möglichst vollendeten Ausdruck zu geben. Wenn David sagt: Der Geist Gottes redet durch mich und sein Wort ist auf meiner Zunge, so will er damit nicht sagen, daß Gott ihm so angeredet habe wie Er die Propheten angeredet, sondern nur, daß der heilige Geist ihm, den Sänger David, begleitet habe — **שָׂוֹה הַקְדֵּשׁ הַיְלָה אֹתוֹ לְדָבָר וּמְלֹתָו וּבָחוֹן הַאֱלֹקי חַי עַל לְשׁוֹנוֹ לְדָבָר צָהָות** — und göttlich Wort und göttliche Kraft sich auf den Lippen des Sängers niedergelassen, damit die Rede lieblich — herrlich von den Lippen fließe."

So weit — fast buchstäblich — die Aufführung Abarbanels (in seinem Kommentar zu II. Sam. 23, 2) über dieses Thema, und er fügt noch hinzu: „So hat es auch der Verfasser des „Mose“ Abschn. 45, Teil 2 erklärt.“

Wir ersehen daraus, daß Abarbanel seine Gegensätzlichkeit zu Maimonides hinsichtlich des in Frage stehenden Themas: **טָבֵבָן** und **שֶׁרֶץ** **רוּחַ** so viel wie möglich abzuschwächen und uns ein Mittel zu bieten sucht, aus den Liedern unseres Psalmisten des Sängers im Worte sich offenbarenden eigenen Psyche heraus zu vernehmen.

Jedenfalls dürfte dieser an der Hand unserer Meister unternommene Streifzug auf metaphysischem Gebiete uns einen besseren Einblick in die Seelenorgänge unserer Sänger und Seher und vielleicht auch ein besseres Verständnis unseres Verses und namentlich der Worte **טוֹרָה** und **אָמֵרָה** gewähren. —

2) **אֲפֻתָּה** Im Gleichnis, **לְשָׁבָב**, dient das gebrauchte Bild dazu die Sache, die das Bild bedeutet, klar verständlich hervortreten zu lassen und von der Seite, die besonders ins Auge gefaßt werden soll, zu zeigen. Das **לְשָׁבָב** beherrscht die Richtung des Betrachtenden,

indem es seinen Gegenstand in das gewünschte, bestimmte Licht stellt. Im **חִידָה** (von **חַדָּה** = scharfsinnig sein) erscheint der Gegenstand ungenannt in das rätselhafte Wort der Umschreibung gekleidet, und Aufgabe des Scharf sinns ist es, ihn zu enthüllen. (Vgl. **רָאֶבֶעַ** und **רְדֵבַת** §. St.)

Oft bleibt es dem kommenden Geschlechte vorbehalten das aus der Vorzeit überkommene — Rätselhafte zu lösen.

Die Wunder der Vorzeit sind für die Gegenwart Quellen der Belehrung, und an dem weisen Lehrer ist es, diese Quellen in Fluss zu bringen und in seine Zeit, in der er lebt, hinein zu leiten: **אֲבִיעָה חִידָות מִנִּי קָדָם**!

3) **אֲשֶׁר** Was wir vernommen, ist uns zum innersten Bewußtsein gebracht worden und soll uns fortwährend zum Bewußtsein und Verständnis gebracht werden durch **תּוֹרָה**. — Was wir aus der Vorzeit als Wahrheit überkommen haben, ist uns von unsren Vätern erzählt und bezeugt und steht uns unverbrüchlich fest. —

4) **לְ** Darum sollen wir das Überkommene nicht vorenthalten ihren, der Vorfahren, Kindern, **מַבְנִיהֶם**. Die Vorfahren haben auf unsre Nachkommen heilige Vaterrechte, die wir anerkennen und pflegen sollen, indem wir ihre Kinder zu den Trägern ihrer — unserer Traditionen heranbilden und ihnen und ihrer Lebensaufgabe hierdurch die Stetigkeit verleihen, die durch **דָוִר** ausgedrückt wird. Auf diese Weise ist die Verbindung zwischen dem ältesten Vorgeschlechte und dem spätesten nachlebenden **דָוִר אַחֲרֵינוּ** hergestellt und für die Bekündung Gottes als allmächtiger Wundertäter für alle Zeiten gesorgt. —

5) **וַיְקִם** Feststehendes Zeugnis liegt in Jakobs gegründetem Hause. Der unbeugsame Glaube an den ewigen, einzigen Gott bildet die Grundlage dieses Hauses, und der sterbende Vater Jakob hat vor seinem Tode seinen Kindern das Zeugnis der Gottesseinheit "אֱהָדָה" übergeben. Dazu kam die auf dem Berge Sinai dem Volke Israel geoffenbarte, durch Mosche ganz Israel vorgelegte Lehre **זֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁמָה לִפְנֵי בְנֵי**.

Die **תּוֹרָה** bestätigt im ersten Worte ihres Gehngebotes das Zeugnis Jakobs und über gibt den Vätern im lebennormierenden Gebote das Mittel, ihre Kinder und Kindeskinder zum Wissen und Erkennen, zum Lehren und Leben im Geiste dieses Gebotes zu erziehen.

לְהַזְדִּיעָם — צֹה — תּוֹרָה — עֲדוֹת — Hierin liegt die Aufgabe, in die **יִעֱקֹב** und **יִשְׂרָאֵל** sich zu teilen, an der Vor- und Nachgeschlechter einheitlich zu arbeiten haben.¹⁾

6) **לְמַעַן** Nur so können Wissen und Überlieferung — **דֵּשֶׁן** und **יִסְפָּרוּ** — Forschung und Geschichte sich durchdringen.

7) **וַיִּשְׁטַמוּ** Nur so entsteht ein Gottvertrauen, das wie ein Lendengurt (**כְּלֵבֶשׁ**) den ganzen Menschen, das ganze Volk aufrecht hält und das Zeugnis der Geschichte im Gedächtnis unvergeßlich, und das Gottesgebot im Geiste und Herzen wohl verwahrt sein läßt:

לֹא יִשְׁכַּחֲךָ מַעְלֵי אָל וּמְצֻוֹתָיו נִצְרָוָ!

8) Die Warnung: „und sie sollen nicht sein wie ihre Väter gewesen“ ist die weitere Ausführung des Grußes dieser Väter an „ihre Kinder“, den wir ja ihren Kindern nicht vorenthalten dürfen — **לֹא גַּהֲדָ מִבְנִיהָם**!

Bei aller gebotenen Verehrung der Vorfäder bleibt die Wahrheit das höchste, am meisten zu verehrende Gut.

Aus jenem Reiche, in dem nur Wahrheit wohnt, lassen die Väter ihre Stimme vernehmen und richten sie ihr Wort an die späten Enkelkinder: hütet euch vor den Irrtümern, denen wir verfallen waren!

1) Eine an den V. 5 anknüpfende Stelle im **תְּנִינָן** bringt uns das inzertrenliche Verhältnis zwischen **עֲדוֹת** und den unter **דָּעָות** begriffenen Kategorien von **תּוֹרָה** und **וְמִצְוֹה** zum klaren Verständnis. Die Stelle lautet:

בְּתִיב (ש'א ב') כִּי אֶל דָּعֹות ה' בְּסֶפֶרֶת דָּאנְדָתָא תְּנִינָן כִּי אֶל דָּעֹות ה' אֶל תְּקִרֵי דָּעֹות אֶלָּא עֲדוֹת. דָּהֶוָּא סְהֻדוֹתָא דְּבָלָא סְהֻרוֹתָא רְתִירִין חַוְלָקָן בְּדָא וְיַקְם עֲדוֹת בַּיּוּכָב :

Hiermit werden die beiden Hauptteile des **תּוֹרָה**-Inhalts: der geschichtlich nationale und der religionsgesetzliche Teil als die zwei Zeugen für die Evidenz der in der **תּוֹרָה** berichteten Tatsachen und aubefohlenen Sitzungen aufgerufen. „Nach dem Ausspruch zweier Zeugen besteht eine Sache. Fehlen diese Zeugen, oder fehlt einer von ihnen, so wird in vermögensrechtlichen Angelegenheiten eine ausgleichsweise Teilung des in Frage stehenden Betrages vorgenommen — **חוֹלָקָן**.“

Gefährlich ist nun aber eine solche Teilung im **תּוֹרָה**-Gute. Wenn man diese **תּוֹרָה** in nationale und religiöse Tendenzen zerteilen, wenn man die beiden Zeugen **עֲדוֹת** und **דָּעָות** auseinander halten will, so entsteht ein Riß, der durch die einheitliche **תּוֹרָה** und durch das gespaltene Israel geht. Zwischen **דָּעָות** und **עֲדוֹת** darf es nie zum kommen!

Geschichtzeugnis und Sinailehre — לא ישכח מעללי אל בנים וולדו ינצרו ומצותו ינצרו בahrung und Betätigung übergeben. O, es hat ein Geschlecht gegeben, das gegen diese Doppelpflicht schwer gesündigt, das als tatsächlich verleugnet und als אין כין לבו der Gotteslehre das Herz verschlossen hat. Ihr sollt nicht sein wie dieses Geschlecht! ולא כי נאכובתם — Das klingt wie der Widerhall des Rufes, den der große Führer jenes — irrenden Wüstengeschlechts, משה רבנו, an die nachkommenden Geschlechter ergehen läßt:

לא תעשון כל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל היישר בעינו! (דברים יב ח')

Tut nicht so, wie wir heute hier tun, jeder alles was ihm gut dünkt!

ולא אין כין לבו bezeichnet das Fehlen einer Tätigkeit, נאכובתם את אל רוחו das Fehlen eines wünschenswerten Zustandes. Die Treue ist nicht Produkt eines Entschlusses, sondern unausbleibliche Sache der zur Natur gewordenen Gewöhnung. Geht die treue Anhänglichkeit an Gott und seine Lehre als mächtiger Geisteszug durch's Volk, so wird das Herz eines Jeden im Volke gute, gottgefällige Entschlüsse fassen.

9) Bereits oben unter „Allgemeines“ haben wir die verschiedenen Meinungen der Interpreten über die mit diesem Verse bezeichnete Zeitepoche kennen gelernt. Da uns, wie wir uns gestehen mußten, dabei, was den Zusammenhang der bezüglichen Epoche mit den Söhnen Ephraims und das Verständnis der gegen die Söhne Ephraims gerichteten Anklage betrifft, zu wünschen übrig blieb, so sei es gestattet noch einer Vermutung hierüber Raum zu geben.

Der endgültigen Sicherstellung des Thrones Davids und seiner Anerkennung seitens ganz Israels gingen zwei wichtige Ereignisse unmittelbar voraus:

Die Niederlage Absaloms und die Auslieferung und Vernichtung des Rebellen Scheva, des Sohnes Bichris.

Welcher Stamm Israels es nun gewesen, der zuerst die Erhebung Absaloms gegen den eigenen Vater und bald darauf die Rebellion Scheva's gegen den König David in hervorragender Weise unterstützt habe, ist weder im Buche Samuel noch im Buche der

Chronik ausdrücklich gesagt. Indessen liegt die Vermutung nahe, daß der später unter Jerobeam zum Ausbruch gekommene Aufstand zunächst innerhalb des Stammgebietes Ephraim, der die Teilung des Reiches in zwei Teile, Ephraim und Juda, zur Folge haben sollte, schon früher bei jeder sich darbietenden Gelegenheit in denselben Stammgebiete zu keimen begonnen habe.

ברבאי לישראל וננהה ען אפרים ורעות שמרון „Will ich Israel heilen, so wird offenbar die Schuld Ephraims und die Schlechtigkeit Schomronus“ (Hos. 7, 1).¹⁾

Wir wissen es nun sehr wohl, daß dieser Aufruf des Propheten Hosea dem „Ephraim“ von später gegolten habe, den Söhnen Ephraims, die unter dem Rufe: **יוס מלכני**, dem erhobenen Gegenkönig zujubelnd ihre Bacchanalien gefeiert.

Doch wissen wir es auch, daß die Wurzel eines Baumes in demselben Boden zu suchen ist, auf dem er steht, und daß diese Wurzel oft tief verborgen liegt.

Der Baum, der die bittere Frucht der Spaltung des Reiches und des Absalles vom Königshause David getragen, stand auf dem Boden Ephraims. Da wuchs er in die Höhe, und da ist seine Wurzel zu suchen. —

Wir glauben sie auch zu finden.

Die Entscheidungsschlacht, die Absalom den Tod und König David nebst der tiefen Trauer um den gefallenen Sohn die Sicherheit seines Thrones brachte, fiel „im Walde Ephraims“ (II. Sam. 18, 6). Allem Anschein nach war dies vom Hauptanhänger Absaloms, nämlich von den Söhnen Ephraims so veranstaltet.

שבע נ בברין — Ehrenmann der II. Sam. 20, 1 als **איש ימיini** und **איש בליעל** eingeführt wird, war, er mag nun seiner Abstammung oder seiner Gesinnung nach zu dem Stamme oder den Parteigängern der entthronten Dynastie Sauls gehört haben, „ein Mann vom Gebirge Ephraim“.²⁾

¹⁾ Das den Söhnen Ephraims angedrohte: **בנֵ אֶפְרַיִם נִשְׁקֵי רֹומֵי קָשָׁת** erinnert an unser: **רַמְיה (הוֹשֵׁעַ זְטִיז)**. **הַפְּכוּ בַּיּוֹם קָרֵב**.

²⁾ Mit **הַר אֶפְרַיִם** wird das Gebiet des abgesunkenen Zehnstämmereiches bezeichnet, so in II. Chr. 19, 4: **וַיֵּשֶׁב הַדּוֹשֵׁפֶת בֵּירוּשָׁלָם וַיֵּשֶׁב יוֹצֵא בְּעַמָּךְ מִבְּאָר שְׁבֻעָה עַד הַר אֶפְרַיִם וְנוּ'** graphischem und politischem Sinne zu verstehen haben.

Dies, vor allem, wird vom General Joab betont, da er in der Festung seine Auslieferung fordert:

לֹא כִן הָדֵבֶר כִּי אִישׁ מַהְרָ אֲפָרִים שְׁבֻעָ בֶּן בְּכָרִי שְׁטוֹ נְשָׂא
יְדוֹ בְּמֶלֶךְ בְּדוֹד וְנוּ (שְׁמוֹאֵל ב' ב' כ"א).

Diesem Manne vom Berge Ephraim war es ganz merkwürdigerweise gelungen, gleich nach der erfolgten begeisterten Huldigung, die nun endlich auch der Stamm Judäa seinem Stammessohne dargebracht, den Aufruhr in ganz Israel zu entfesseln und אין לנו חָלֵק בְּדוֹד וְלֹא נָחָלה לנו בָּנֵן יִשְׂרָאֵל! zum Feldgeschrei zu erheben. Diesem Feldgeschrei war alle Mannschaft Israels, von David abfallend, gefolgt, wie ausdrücklich berichtet wird: וַיַּעֲלֵל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל מַחְרִי דָּוָד אַחֲרֵי שְׁבֻעָ בֶּן בְּכָרִי (שם א-ב.).

Sollten wir in diesem **שְׁבֻעָ בֶּן בְּכָרִי** nicht einen gefährlichen Agitator vor uns haben, der auch schon zur Zeit Absaloms unter der Regide Achitofels seine bewaffnete Hand im verbrecherischen Spiele gehabt?

Ein vom König David seinem General Abischai gegebener Befehl scheint in seiner Begründung diese unsere Frage zu bejahen:

„David sprach nämlich zu Abischai: jetzt wird uns Schawa, der Sohn Bichri's, übleres tun als Absalom . . .“ (ebenda B. 6)

Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dieser „Mann vom Berge Ephraim“ habe auch seine Rolle — und keine Nebenrolle — gespielt, in dem bittern Kampfe Absaloms, der im „Walde Ephraims“ sein Ende fand. (Vgl. unsere Bemerkung zu **בֶּן יִמְנִי** —)

Der Name „**בְּנֵי אֲפָרִים**“ dürfte also nicht nur für die vor-david'sche Richterzeit, sondern auch für die den David'schen Thron bedrohenden Kämpfe, welchen später die von einem Sohne des Stammes Ephraim bewirkte Teilung des Reiches folgte, typisch sein.¹⁾

Der Ausdruck **נְשָׁקֵי רֹומי קַשְׁת** soll, ähnlich wie in I. Chr. 12, 1—2 **נְשָׁקֵי קַשְׁת מִימִינֵינוּ וְנוּ** besonders geschickte Bogenschützen bezeichnen. —

10) **לֹא שְׁמָרוּ** allen — nicht einer bestimmten Generation —, die gegen den Willen Gottes und die erwählten Träger seines

¹⁾ Das in unserem Verse Klingt an die von dem gegebenen Rat: **שְׁבַב יִצְחָק אַבְשָׁלוֹם** zwar nur äußerlich, aber für unsere Auffassung dennoch bedeutsam an.

Willens ihren Menschenwillen und ihre Waffenmacht gezeigt, ihnen wird vorgeworfen, daß sie nicht gewahrt den Bund Gottes und sich geweigert, in seiner תורה zu wandeln.

Sie haben au dem עֲדֹת בַּיִעְקָב Untreue begangen und תורה שֵׁם בִּישראל durch ihr Tatenleben verleugnet.

Bundstreue und Pflichttreue nach der Weisung der תורה sind unzertrennlich im Stehen und — Fallen.

11) Sie vergaßen. Was man nicht treulich in der Erinnerung bewahrt und durch Erinnerungszeichen und Tatenübung pflegt, das vergißt man. Die natürliche Folge von שָׁמָרְנוּ לֹא יִשְׁכַּחַ ist — .

Und so vergaßen sie nicht nur Sein Wirken, von dem die Vorfeschlechter Zeugnis gaben als עֲדֹת בַּיִעְקָב, sondern auch die offensbaren Wunder, die Er sie hat sehen lassen.

Wer all die Geschehnisse, die sich neben und nacheinander in einer von Grund und Folge bedingten Weise in der Natur und in der Geschichte vollziehen, auf die Gottesmacht zurückzuführen — vergißt, der wird auch für die den Verdegang von Grund und Folge verlassenden offensbaren Wunder eine andere Erklärung als die Gottesmacht finden oder doch zu finden vermeynen. Nur wer als Seine, als Gottes Werke im Gedächtnis behält sie hat in עַלְיוֹתָיו נְפָלוֹתָיו Seine, Gottes, Wundertaten.

12) Und nun wird in Ausführung des B. 8 ausgedrückten Wunsches: ולא יהי בְּאֶבֶותם וְנַדְּגָה zwischen den lebenden sowie den kommenden mit בְּנֵי אֲפֻרִים typisch bezeichneten bundesvergessenen Geschlechtern und — die Parallele gezogen.

Augesichts ihrer Väter hat Gott in Egypten Wundervolles vollbracht. Jeder Tag des Daseins und der Erhaltung des gefuechteten Israel in Egypten war ein Wunder und konnte es bestätigen, daß Gott die dem Vater יעקב gegebene Verheißung im „Hause יְהֹוָה“ in Erfüllung bringe. Das sahen die Väter אֶבֶרְהָם וַיַּעֲקֹב im Reiche der Geister, allein die Kinder — und das waren die Väter derer von den בְּנֵי אֲפֻרִים — sie sahen es nicht.¹⁾

¹⁾ Dieser Gedanke wird im בְּזַבְּצַבְּבָה im folgendem herlich dargestellt: נַדְּגָה אֶבֶותם עֲשָׂה פָּلָא ר' פָּנָחָם בְּשֵׁם ר' אוֹשְׁעִיה אָמָר נְטָל הַקְּרִיבָה רְנָלִיו שֶׁל יְהֹוָה אֲבִינוּ וְהַעֲמִידָן עַל הַיּוֹם וְאַל רָאָה נְסִים שְׁנָאוּיִם עֲשָׂה עַם בְּנֵיךְ הַחֵד (סִיר קִיד) בְּצָאת יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם יִשְׂרָאֵל סְכָא: ר' הַנְּאָה בְּשֵׁם ר' אַחָא אָמָר אֲפָגָה רְנָלִיהָן שֶׁל אֶבֶות הַעֲמִיד עַל הַיּוֹם הַחֵד נַדְּגָה אֶבֶותם עֲשָׂה פָּלָא:

13) בְּקֻעַ Das Spalten des Meeres wird, obwohl es auf das Neigen Mosche's mit dem Stabe geschah, durch יְקֻרָה in der לְקֻרָה-Form ausgedrückt, damit wir daraus trotz der scheinbaren Mittelbarkeit das direkte Eingreifen der Gottesmacht entnehmen. Das Weitere: וַיֵּצֶב מִים und וַיַּעֲבֹרֶם ist mit der לְחַפְעִיל=לְחַפְעִין-Form bezeichnet, weil es Folge von יָמָם war. —

14) וַיַּנְחֶם Wie das machtvolle Eingreifen der Gotteshand das Meer zwang mitten im Wogen zur steilen Wand zu erstarren, so wurden Wolke und feuriger Lichtschein zum ruhigen Geleit des Volkes entboten bei Tag und bei Nacht.

וַיַּנְחֶם von נַחַת bedeutet eine in Ruhe vollzogene Leitung. Nach dem Sturm, der die Elemente gegen ihren natürlichen Lauf kehrt und die Sinne der Menschen verwirrt (וַיַּחֲזַק) die regelmäßige Ablösung von Wolke und Feuer, und in dieser Regelmäßigkeit dasselbe Wunder wie im Sturme scheinbarer Gesetzeslosigkeit. —

15) יְבָקֻעַ Er, der יְבָקֻעַ die Wasserflut zu einer Felsenwand umschuf צָרוּם wird wohl auch Felsen zu Wasserquellen umschaffen können — und er schuf diese Quellen in der Wüste und tränkte da wie aus Wassertiefen — unermesslich. —

16) וַיַּוְצָא Aus dem Felsen ließ er fließendes kommen und Wasser herabstürzen wie Ströme. Wie sich dort im סְפָעָה die Wasser zu Felsen emportürmten, so verwandelten sich in der Wüste Felsen in Sturzbäche.

Um uns diese Gegensätze und ihren Ausgleich durch den Willen Gottes vor's Auge zu rücken und in poetischer Verherrlichung der göttlichen Allmacht dem יְבָקֻעַ צָרוּם folgen zu lassen hat der Psalmist von der Reihenfolge, in der sich die Wunder mit dem Manna und dem Felsenwasser vollzogen, hier abgesehen und des Manna erst nach dem Wasser Erwähnung getan.¹⁾

17) וַיַּוְסִיף Das wilde, mürrische Verlangen nach Speise war qualitativ eine größere Sünde als das stürmische Verlangen nach Wasser. War ja die Mannaspende voraus gegangen und das Volk vor dem Hungertode bewahrt. Daher: וַיַּוְסִיף. Das Sündhafte

¹⁾ Auf diese Weise findet die im Namen des ר' משה הכהן von 3. St. aufgeworfene Frage ihre Beantwortung.

lag hier in der Unzweiflung der göttlichen Allmacht, wie dies durch **להתא לו** angedeutet und in W. 19 deutlich gemacht wird.

18) Nicht der Rotschrei eines verhungerten Volkes ist es, der gerügt wird, sondern der Vorgang im Herzen, dieses Prüfen und Berechnen, das dem lauten Klagegeschrei vorausging. **זינסן אל בלבם לש אל אבל**. —

19) **וירברו** Das Volk war gar nicht am Verhungern, als es Fleisch forderte, und ihre Not bestand in ihrem störrischen Sinne. Die wirkliche, verzweifelte Not hat keine zurechtgelegten Worte. Das aufrührerische Volk hatte aber solche berechnete und berechnende Worte, und das wird uns durch das **אלקים אמרו** in seiner Weise zu verstehen gegeben.¹⁾ Das ist eine förmliche Rede, die wir vernehmen, eine Rede, die ganz anders lautet als das kurze **בציה נשתה**, mit dem Israel in der heißen, dürren Wüste seinen Führer Mosche bestimmt hatte.

היזבל Kann Gott auch dies?

20) Wie güttig werden die dem durstenden Volke erwiesenen Wohlstaten Gottes zugegeben. Hat ja Gott das erquickende Nass in Strömen fließen lassen! Ob aber auch derselbe Gott imstande wäre Brot zu geben, **UBLEHT**, ausreichend zu geben — **יזבל תה** — ob er auch Fleischkost reichen, und nicht nur vorübergehend reichen, sondern auch regelmäßig vorbereiten — ob er ein Fleischproviantamt in der Wüste für sein Volk einrichten könne **אם יכין שאר לעט**?

Ein Interpret²⁾ findet die Güte, mit der das empörerische Volk für das große Wunder der so reichen Wasserspende Gott die Ehre gibt — zu güttig.

Er fasst darum diesen Vers **חן הבה צור**, als einen Zwischenruf auf, mit dem der Geist der Wahrheit — **רוח הקדש** — die Klügelei des betörten Volkes unterbricht. Die Frage **היזבל אל תה חם זבל תה** wird mit der — ironischen Gegenfrage **הם להם זבל תה** beantwortet. Das **לעטו**, spricht für diese auch sonst berechtigte Auffassung. —

21) Nach der Auffassung, die in **אמורו**, W. 19 das Sprechen im Herzen, das Denken, ausgedrückt sieht, sagt unser Vers: Darum hörte es Gott dennoch. (**רדיק**).

¹⁾ Nach **ראנגן** ist unter diesem **אמורו** soviel wie sie dachten zu verstehen.

²⁾ **טהרץ נ' יהיה נל, הובא בס' מקדש מעת על ההלים**.

Nach unserer B. 19 gemachten Bemerkung liegt gerade in dem die Anklage wegen überlegter, in wohlgesetzte Rede gebrachter Empörung gegen Gott. Darum erweckt schon das Hören dieser Worte den göttlichen Zorn: **לֹכֶן שָׁמֵעַ ה' וַיְתַעֲבֵר**¹⁾ —

22) Die Hilfe war vor Augen, und dennoch vertrauten sie seiner Hilfe nicht: **בַּיְשׁוּעָתוֹ כִּי לֹא** Die Hilfe war vor Augen, und dennoch vertrauten sie seiner Hilfe nicht: **בַּיְשׁוּעָתוֹ כִּי לֹא**

23) „Und Er hatte doch den Wolken von oben geboten und die Türen des Himmels geöffnet.“ Der Mannaregen wird hier gleichsam vor unsern Augen auf natürlichem Wege nach dem Entwicklungsprozesse des gewöhnlichen vom Himmel fallenden Regens erzeugt. Die Zweifler glaubten nicht, daß Gott in der Natur Wunder wirken lassen könne, da doch Gott im Wunder selbst die Natur hatte wirken lassen. —

24) **וַיִּצְאַת** Zuerst und dann **לֹא**. — Was da auf sie niederregnete war Manna und es gehörte zum Essen. Dessen wurden die Empfänger selbst erst inne, als sie die sonderbare Kost sahen, ihr **הַזָּהָר** fragten und indem sie den Hunger stillten es erkannten, daß Gott ihnen hiermit Korn des Himmels gegeben.

25) Nach **לְחַם** und **רַאֲבַע** sind mit **אֲבוֹרִים** = Gewaltige die Schäkime von B. 22 gemeint. Die Wolken ent sandten ihnen das fertige Brot, und der Mann verzehrte es als seine tägliche Kost. Das war die für die lange Reise bestimmte Wegzehrung, die ihnen tagtäglich verabreicht wurde, täglich aufs neue von den **אֲבוֹרִים** bereitet und von Gott herab gesandt zu ihrer aller Sättigung.

Mit **אֶל אִישׁ** wird die Auserleseneheit der Gabe hervorgehoben und mit **לְחַם** die regelmäßige Wiederkehr und die Fülle der von Gott gereichten Nahrung für alle bezeichnet. —

26) Durch die futurale Zeitform (ohne soll die im 4. B. M. 11 berichtete Fleischversorgung — **שְׁלֵיו** — gleichsam als vorauszusehende Fortsetzung der mit der Mannaspende vereint gewesenen durch Wunder herbeigeschafften Fleischkost — **שְׁלֵיו** — dargestellt werden. Die Allmacht, die, wie es in B. 23 so schön gesagt

¹⁾ Die hier gebrauchten Ausdrücke **לֹכֶן שָׁמֵעַ**, **אֲשֶׁר נִשְׁקַח**, **וַיְהִי** **שְׁלֵו** decken sich mit dem 4. 2. M. 11 bei und **תְּבֻרָה** vor kommenden Bezeichnungen. So ist vor allem unser **לֹכֶן שָׁמֵעַ** **וַיְהִי** durch **שְׁלֵו** gedekt.

ist, die Himmelstüren geöffnet, um Manna herabregnen zu lassen: וַיְמִתֶּר עַלְיהֶם כָּנֵן „Wölkerteufel“ — wird es auch vermögen den Ostwind am Himmel zu entfesseln — und Fleisch wie Staub hernieder regnen zu lassen: יְבֻעַ קָדִים בְּשָׁמְיָה... וַיְמִתֶּר עַלְיהֶם כָּנֵף בְּעֹפֶר שָׂאָר וּבְחֹל יְמִים עֲמָקָם כָּנֵף

Wir hätten demnach hier wieder einen logischen und zugleich poetischen Anschluß vor uns wie oben in בְּקָעַ יְמִים und בְּקָעַ צָדִים (V. 13 und 15).

27) Obwohl beim Wunder des **שְׁלִינָה** der Ausdruck: וַיְמִתֶּר = er (der Wind) hub ab, gebraucht ist (4. V. M. 11, 31), steht hier dennoch וַיְמִתֶּר, um einerseits das direkte Wirken Gottes und andererseits die Ähnlichkeit mit וַיְמִתֶּר עַלְיהֶם כָּנֵן hervortreten zu lassen.

וַיְמִתֶּר יְמִים und בְּחֹל יְמִים soll an die Herkunft des עֲמָקָם בְּנֵגֶף erinnern, von dem es (das.) heißt: — וַיְמִתֶּר מִן הַיּוֹם

28) וַיְפֵלֶל Er ließ fallen. Dieses erscheint uns wie eine Korrektur zu dem im vorhergehenden Verse gebrauchten poetischen „**וַיְמִתֶּר**“.

„**וַיְפֵלֶל**“ entspricht dem tatsächlichen Vorgang bei „den Gräbern der Lüsterheit“ — קָבְרוֹת הַתֹּאוֹהָה. Die beim כָּנֵן in der milden „Regenspende“ sich kundgebende Liebe macht einer ernsten, zürnenden Prosa Platz. Bezeichnender Weise fehlt zu **וַיְפֵלֶל** das Objekt. Nicht die erhaltende Fürsorge leitete wie beim כָּנֵן die spendende Gotteshand. Die Menschen konnten auch ohne עֲמָקָם בְּנֵגֶף am Leben erhalten werden. Lüsterne Verwegenheit hatte der Gottesmacht etwas abgetrotzt, und Gott ließ mit der Gewährung zugleich die Androhung schwerer Strafe ergehen, Er ließ mit den leckeren Wachteln zugleich die würgende Pest hernieder fahren. Er ließ herabsfallen — **וַיְפֵלֶל** — fragt nicht: was?

סְבִיב לְמִשְׁכְּנָתוֹן und בְּקָרְבָּן מְחַנְּחוֹ mit dem Suff. der dritten Person bezieht sich auf בְּיַעֲקֹב und בְּיִשְׂרָאֵל, gegen welche, wie in V. 21 gesagt ist, der lohende Zorn Gottes gerichtet war.

בְּשִׁבְנָת יַעֲקֹב und בְּהַנָּה יִשְׂרָאֵל waren vom Herabfallenden; von der Gabe und dem Zorn Gottes — betroffen. —

29) Denoch aßen sie und sättigten sich sehr an der im göttlichen Zorn ihnen gewordenen Kost. Ihr Gelüst brachte er ihnen. Die Gier suchte Sättigung, und das Essen und Sattwerden — es erzeugte, „brachte neue Gier“. וְתֹאֲוָתָם יָבָא לְהָם Es war

nicht eine natürliche, von selbst kommende, sondern eine herbeigeführte Lust.¹⁾

Die „Lüsternen“ חַמְתָּאִים תֹּאוֹהֶה hatten sich losgesagt vom göttlichen Wohlgefallen und von jeder von der Menschengesittung auferlegten Scheu und nur der Selbstsucht Gehör gegeben. Dieses Geschlecht stellte jenen נְפָרֵד dar, von dem später der weise König sagt:

לֹתְאֹה יִבְקַשׁ נְפָרֵד בְּכָל תֹּוֹשִׁיה וַתְּגַלֵּע (משלי י' ח א').

„Nur nach Lust strebt der für sich allein Stehende und Sorgende, gegen alles Treffliche ereifert er sich.“

30) Mit der Sättigung stellte sich die Scheu vor der sündhaften Lust nicht ein. Sie wurden ihrer Lust nicht entfremdet (זָר) und sie kamen nicht dazu den nach der Übersättigung sich einstellenden Ekel (זָרָא) zu empfinden.²⁾

31) Wie ihnen angedroht war, so geschah es, „und der Zorn Gottes stieg auf gegen sie“.

Der Übermut und die begehrliche Sinnlichkeit wurden durch den Tod bestraft und niedergebeugt in den starken Männern und den aufstrebenden Jünglingen. Es wurde ihnen gezeigt, daß die Mannes- und die Jugendkraft andere Ziele haben müsse als üppige Fleischgerichte. Besonders die Jünglinge werden hier bei ihrem schönsten Namen genannt: וּבְחֹורִי יִשְׂרָאֵל, um zu sagen, daß sie ihren Jugendmut entwürdigend ihrem Namen keine Ehre gemacht. —

32) Als Wundertäter im Gewähren und im Versagen hatte sich Gott geoffenbart, und dennoch neue Sünde und erneuter Unglaube.

33) Dieser Vers gibt der nun folgenden ganzen Periode des „Wüstengeschlechtes“ während seiner Wanderung bis an die Grenze des verheilzten Landes ihre Signatur.

„**בָּהֲלָה הַבָּל**“ und bildeten den nichtigen Inhalt der Tage und das erschreckende Ergebnis des aus solchen Tagen sich summierenden Jahres.

Die Männer und Jünglinge, die sonst so — mutig mit den Fäusten an die Himmelspforte schlugen und Fleisch forderten, sahen

1) Diese Gegensätzlichkeit soll wohl durch die mangelhafte Schreibweise des Wortes יִבְיאָ, das יִבְיאֵן gelesen wird, angedeutet werden.

2) **וְהִי לְכֶם לֹרָא** (במדבר י' א') עַזְרָא רְשָׁי סְפָרָנו.

jetzt mit Schrecken in Kanaan die festen Städte „bis an den Himmel ragen“, sahen die Menschen dort als lauter Riesen und sahen sich selbst als winzige Heuschrecken an.

Der Übermut der **בָּרְגָּלִים** schlug bei den **מִתְּחִזִּים** in Muthlosigkeit um, und diese machte wieder der Dreistigkeit: **וַיַּהֲיֵנּוּ** Platz — Nichts Nachhaltiges im Wesen und nichts Festes im Charakter, denn die Höhlheit — **הַבָּل** hatte überhand genommen im Innern des Volkes und düstere Todeschatten bedeckten jede Jahresgrenze, an der die dem Untergang geweihten Söhne des betreffenden Jahrganges der Musterung ins Grab sanken.

34) **אֵם הַרְגֶּם**) So wechselten Abfall und Rückkehr, Sünde und Buße fortwährend mit einander ab, jenachdem der Todesengel über den Häuptern die Geisel schwang oder diese eine Zeit lang ruhen ließ.

וְדָרְשׁוּהוּ bezieht sich auf **אֲלָקִים** in B. 31 und in weiterer Linie auf **בְּנֵי לֹא הַמְּבִינוּ בְּאַלְקִים יְמִין**, in B. 21.

35) Der Name **אֲלָקִים**, der mit **וְדָרְשׁוּהוּ** im vorigen Vers gemeint, und der Name **לֹא**, der dort genannt worden — sie kehren beide in diesem Verse wieder.

Zu Zeiten wurden sie dessen inne, daß der Wechsel und das Schwanken nur in ihnen selbst liege, daß aber Gott ihr unveränderlicher Hort, und der höchste, die Naturkräfte meisternde Gott alle die Wunder vollbracht habe, nicht um seine Meisterschaft als oberster Künstler, sondern um sich zu zeigen als Einlöser seines Volkes, und um dieses Volk für seine Aufgabe im bewohnten Lande auf der Wüstenwanderung zu erziehen. —

36) **וַיִּפְתֹּחַ** Anfangs, unmittelbar nach erfolgten Züchtigungen mochten sie selbst sich für gebessert halten und das in sich entdeckte gebesserte Herz vor Gott mit schönen Worten enthüllen. In der Tat war diese Besserung eine Lüge, und sie wußten es, daß ihr Herz kein Teil habe an dem, was ihre Zunge spricht, und so logen sie Ihm mit ihrer Zunge **לֹא בְּלָשׁוֹנָם יְבּוֹנוּ**. —

37) **וְלִבּוּם** Die Übereinstimmung zwischen ihrem Herzen und Ihm **יתְ** fehlte, der Grundton ihres ganzen Seelenlebens, die treue Unabhängigkeit an den Bund Gottes, war gefälscht. —

38) **וְחוֹא**) Und Er bewährt sich als Erbarmter. — Er wird nicht müde zu verzeihen und den zur notwendigen Strafe losgelassenen Zorn wieder und wieder einzuhalten, damit nicht der ganze göttliche Grimm volles Verderben bringe.

39) **וַיּוֹכְרִי** Dem in V. 35 mit seiner Selbsttäuschung und seiner trügerischen Rede steht dieses mit seiner Wahrheit und seiner Gnade gegenüber. Der Zwiespalt in ihrem Empfinden und Handeln erklärt sich aus dem zwiespältigen Wesen, das aus Fleisch und Geist — **רוּחַ — בָּשָׂר** gebildet ist. Was unsterblich an ihnen, der Geist, geht fort und kehrt nicht wieder, und mit dem Fleische will Gott nicht ewig rechten. —

40) **כִּמֵּה** Nochmals nimmt der Psalmlist die Sündenliste Israels vor, und die gegen Gott gerichtete Widerstreitigkeit erscheint ihm in einem neuen Lichte. „Sie betrübten Ihn in der Einsiede.“

Wenn Israel sich nicht empor schwingen konnte zur Erkenntnis der alle Welten und Zeiten erfüllenden Gottesherrlichkeit, vor der Mensch sich beugen soll in heiliger Scheu, und ihm Gott nur zum Bewußtsein kam in seiner engen Menschenwelt und in seiner Zeit als strafender und wieder begnadender Vater von Fall zu Fall, so hätte dieses eingeengte Bewußtsein schon hinreichen müssen Israel vor fernrem Abfall von seinem Gotte, dem erbarmungsvollen Retter in der Not, zu bewahren! Schon die Dankspflicht gegen den väterlichen Freund hätte sie, die auf die göttliche Gnade angewiesenen Kinder Israels, davon abhalten müssen, Ihn, den Freund, zu „fränken“. Und sie kränkten ihn schmerzlich **וַיּוֹצִיבוּהוּ**. Dieser menschlichen Beziehungen und Gefühlsregungen entsprechende Ausdruck ist der Stufe menschlicher Veredlung angepaßt, auf der — zum Mindesten — dieses Volk seinem ihm persönlich nahen Gotte gegenüber hätte stehen sollen.

41) **וַיּוֹשְׁבוּ** Anstatt dessen immer wieder Zweifel und die göttliche Allmacht herausfordernde Prüfung. — Und sie hatten doch den Heiligen Israels in seinem hoherhabenen Gottesbegriffe begrenzt und nach seinen — Einzelleistungen eng umschrieben **וְקֹדֶשׁ הַתּוֹ!** **יִשְׂרָאֵל**

42) **לَا וְבוּ** Auch der in diesem engen Kreise ihrer beschränkten Gottesanschauung hochragenden Mahnzeichen, auch der Gotteshand, die sich so deutlich gezeigt, auch des Tages, an dem Er sie befreit vom Dränger — alles dessen gedachten sie nicht. —

אֲלֹעִין גּוֹאָלָם פָּדָם מִנִּצְרָךְ Nicht nur des „Erlösers“, der ihnen auf Momente in Erinnerung kam (V. 35), vergaßen sie, sondern auch her sichtbaren befreienden Machtentfaltung, die mit **פָדָם**, bezeichnet wird, auch jenes Tages, da Gott gegen Egypten

wie Mann gegen Mann kämpfte, um Israel seinem Dränger abzuringen, sie gedachten seiner nicht.¹⁾

43 אֲשֶׁר Anders als in V. 12, wo es heißt **פֶּלֶא בְּאַרְן** מִצְרָיִם שְׂדָה צָעֵן

נָסַד אֲבוֹתָם עֲשָׂה wird hier nicht das **פֶּלֶא** sondern **נָסַד** sondern das **שְׁמָ בְּמִצְרָיִם**, der gegen Mizraim gerichtete Kampf und das die Gefilde Zoan's treffende Strafgericht betont. Es sollen hier die das **פְּדָם מַנִּצְרָה** bewirkenden Strafsmittel genannt werden. Es soll dargestellt werden, wie die **אוֹתֹות וּמוֹפְתִים** das mächtige Mizraim in seinem Innersten getroffen: **שְׁמָ בְּמִצְרָיוֹת** und wie das verschonte und gerettete Israel undanbar gewesen.

44—51 וַיַּהַפֵּךְ-וַיַּהַגֵּן-וַיַּבְلֵם-וַיַּחַזֵּק Die Szenen der das Egyptervolk zu Wasser und zu Lande, in den Wohnhäusern und im Feldwuchs heimsuchenden vernichtenden Plagen werden, wenn auch nicht mit Einhaltung der in der Bibel verzeichneten Aufeinanderfolge, wiedererzählt. Daß es hier nicht auf eine genaue chronistische Wiedergabe der Reihe der Tatsachen ankomme, wird bedenklich angezeigt durch die Weglassung des Waw consecutivum am Anfange der Worte: **וַיַּבְלֵם-וַיַּהַגֵּן-וַיַּחַזֵּק** in den Vv. 45, 47, 49 und 50. Dieses Alternieren des historisch berichtenden Waw mit der Futuralbildung ohne Waw gibt der Erzählung den Charakter der Ungezwungenheit, mit der die Poesie über die Geschehnisse dahinschwebt.

52—58 וַיַּסְעֵן-וַיַּגְהַדֵּם-וַיַּבְיאָה-וַיַּגְרַשּׁ-וַיַּסְנוּ-וַיַּבְעִיסּוּ-וְ Hier gegen steht der Psalmist hier mit dem Waw consec. pünktlich genau ein. Hier, wo es sich um die schrittweise Heranleitung und Führung Israels zu seinem Ziele handelt, sollen wir auch auf den historischen Zusammenhang der durch die göttliche Vorsehung bewirkten Schritte aufmerksam gemacht werden. Namentlich tritt in **וַיַּסְעֵן-וַיַּגְהַדֵּם-וַיַּבְיאָה** die Tendenz dieser Zusammengehörigkeit hervor.²⁾

Gleich wohlgehüteten Schafen ließ Er sein Volk ziehen und hielt sie leitend als Herde zusammen in der Wüste. — Seine Führung war eine ruhige, sichere, sodaß sie nichts zu fürchten brauchten, während das Meer ihre Feinde bedeckte. So brachte Er sie in sein heilig Gebiet, zum Berg, den sich geeignet Seine Rechte. —

¹⁾ Vgl. unsere Bemerkung über den Unterschied zwischen **בְּנָסַד** und **נָסַד** Ps. 69, 19, Note.

²⁾ Wir erinnern an das **וְיַעֲשֵׂה-וְיַבְאֵשָׂה** (z. B. M. 14, 19—21) mit seiner traditionellen Tendenz der Zusammengehörigkeit.

Einen solchen Zusammenhang zeigte aber auch in trauriger Weise ihr Abfall von „Gott, dem Höchsten“, wie dies wieder in **וַיִּנְסֹן-וַיָּסֹן-וַיְכֻיּוֹסֵהוּ** dargetan wird.

Zurückweichend und treulos werdend, gleich den Vätern in der Wüste, verfehlten sie, im heiligen Gebiete des verheilten Landes angelangt, das Ziel, das ihnen, ihren Kräften und Gaben hier gesteckt war. Sie glichen dem triigerischen Bogen, dessen Spannkraft dem Pfeile eine andere als die vom Schützen gewünschte Richtung gibt (Bgl. Rashi z. St.). —

נַחֲפָכוּ בְקַשְׁתֶּךָ רְמֵיהָ — Die Klage unseres Lehrers Moscheh: **וַיְכֻיּוֹסֵהוּ** — **יְקַנֵּיאוֹהוּ** — **וַיְכֻיּוֹסֵהוּ** — **בְּתוּבָת יְכַאַסְהָה** (5. B. M. 32, 16) klingt aus diesen Worten wieder. Sie hatten das hehre, hocherhabene, von jeder menschlichen Leidenschaft freie Wesen Gottes zum Niveau ihrer Gottheiten ihrer und **בְּמוֹת פְּסִילִים** herabgedrückt und Ihm, dem Hocherhabenen, Reit und Eifersucht beigeissen, sie ließen Ihn erzürnt sein, sie, mit ihren Götterhöhen, und sie ließen Ihn eifersüchtig sein, sie, mit ihren geschnitzten Göthen.

59) **שְׁמַע א' וְיִתְעַבֵּר וּמָאֵם שְׁמַע א'** „Da hörte es Gott, und Er ließ aufwallenden Zorn zur Erscheinung kommen, und Überdruss hatte Er sehr an Israel.“

Auch dieses **וְיִרְאָה ה' זִינְאֵן מִכְעֵם** (ebenda 19) auffällig an, wie das folgende **וְיִוְשַׁטְמַשְׁכֵן שָׁלוֹ** als Ausführung des (ebenda 20) angedrohten: **וַיֹּאמֶר אָסְתִּירָה פְנֵי מְהֵם**.

60—64) **וַיִּטְשַׁ-וַיָּתַן-וַיִּסְגַּר-בְּחָרוֹן-בְּהָנָיו** (בְּהָנָיו) — Weil Gott ein Zelt als Seinen Wohnsitz unter den Menschen erklärt hatte, zogen sie den Gottesbegriff von seiner Höhe zum menschlich Niedrigen herab und schufen sie dem und seinem Bewohner in **בְּמוֹת מַשְׁכֵן שָׁלוֹ** eine Nebenbuhlerschaft. Da verließ Er **יְהֹוָה** sein Schiloh.

Ob hier unter **עוֹז** die heilige Lade oder das Volk Israel zu verstehen ist, erscheint nach der Meinung der Interpreten zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist jedoch das Letztere, denn beim **אַרְוֹן** wird in I. Sam. 4 wiederholt die Bezeichnung **נֶלֶק חַנְקָה** und nicht **נְשָׁבָה** angewendet. Mit **שְׁבִי** sind gewöhnlich nur lebende Personen gemeint. (Bgl. 4. B. M. 31, 26 das.)

וְיִטְשַׁ-וַיָּתַן-וַיִּסְגַּר mit Waw consec., reiht die Ursachen genetisch an einander, während mit **בְּחָרוֹן-בְּהָנָיו** die traurigen Wirkungen, die sich aus den Ursachen erzeugten, dargestellt werden. —

וַיְסִבוּנָה לְתֹהוֹ־חַטֵּבֶר וְאַתָּשׁ־אַל שְׁכַן bildet den traurigen Gegensatz zu **בְּאַחֲלִיכֶם בְּחֶבֶל נְחָלָה וְיִשְׁבֵן בְּאַחֲלִיכֶם** in B. 55.

אַלְמָנוֹתִים und **אַלְמָנוֹתִים** mögen wohl einen Hinweis auf den Fall der Priestersöhne und der Witwe des **בְּנָהָה** mit enthalten, umfassen aber jedenfalls die **בְּהָנִים** und **אַלְמָנוֹת** im allgemeinen.

Es ist der Gipelpunkt der männermörderischen Zeit, daß alle Gefühle, auch die natürlichssten und zärtlichsten im Menschen abgestumpft sind, daß der Ton der Freude verstummt, und die Träne der Trauer versiegt: Jungfrauen werden als Bräute nicht besungen und gefallene Gatten — auch Priester — werden von ihren Witwen nicht beweint!

65) **וַיְקַרְבֵּן** Da zeigt sich mein Herr wachend, wie er stets wacht und „nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels!“¹⁾

„Er zeigt sich wie ein vom Wein aufjauchzender Held.“ (**מִתְרוֹן**).

Die Feinde schlägt Er zurück, allein das Zelt Josephs verwirft Er, und den Stamm Ephraim erwählt Er nicht wieder, um in seiner Mitte — Sein Zelt aufzuschlagen.

66—72) **וַיְצַדֵּק־וַיְמַאֲכֵל־וַיְבַהֵּר־וַיְכַבֵּר־וַיְרַעֵם** Auch hier folgt Vers auf Vers mit dem Waw consec. am Anfange, bis auf B. 71, der den vorhergehenden Vers inhaltlich ergänzt. Die Entwicklung der Dinge geht vor unsren Augen Schritt für Schritt bis ans Ziel.

Der Aufbau des Mildašch findet hier Erwähnung vor der Erwählung „David's, Seines Dieners“. David selbst sah sich und seine Erwählung zum Könige als Mittel zum Ziele an, und dieses Ziel ist das Mildašch auf dem Berge Zion, zu dem er den Grundstein legen sollte.

וַיְבִן בְּמוֹ רַמִּים מִקְדָּשׁוֹ wird von den meisten Interpreten als Hinweis auf die hohe Himmelswölbung genommen, mit der das hochragende Mildašch verglichen wird, sowie anderseits die feste Gründung des Mildašch der „für ewig gegründeten Erde“ gleicht **בְּאַרְצֵן יִסְדָּה לְעוֹלָם**. Nach Kimchi ist das **רַמִּים** das Attribut für **אַרְבָּנִים** und soll hier das Mildašch mit den höchsten Palästen in eine Linie gestellt werden.

¹⁾ Vgl. Sota 48a und פ' ח טע'ש. Vgl. auch ב' ניניס' 88.

Indessen spricht unseres bescheidenen Erachtens nichts dagegen, daß dieses בְּמַוִּים, auf das vorangehende Bezug nehmend, den terrassenförmig ansteigenden Tempelberg mit den ihn krönenden Zinnen und Spitzen des Mifdašch die Höhepunkte des Berges Zijs nennit. So nannte sie später auch der Prophet Jesaja, indem er Sanherib sagen läßt:

בָּרֶב רַכְבֵּי אֲנִי עֹלֵיתִי מִזְרָחֵם וַיַּכְתֵּי לְבָנָן (מלכים ב' י' ט ב')
„Mit meiner Wagen Menge ersteige ich die Höhe der Berge, des Libanon's Berggrünen . . .“ (II. Kön. 19, 23), womit, wie dort Rashi z. St. erklärt, **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** gemeint ist.¹⁾

Das Attribut als Hauptwort gebraucht findet sich auch in II. Sam. 22, 28: **וְעַינֵּךְ עַל רַמִּים** und in Hiob 21, 22 **וְהַוא רַמִּים יְשֻׁפֹּת**.

Auch wird die Verherrlichung des Mifdašch mit bezeichnet in Esra 9, 9 **רַומֵּם אֶת בֵּית אֱלֹקִינוּ** — **לְרַומֵּם**.

— Mit **בְּ**, mit accusativisch konstruiert, findet sich auch bei leblosen Dingen wie כָּבֵר חַיְדָן (1. B. M. 13, 10). Mit **בְּ** oder dem Bedeutungsbuchstaben **ב'** konstruiert findet es sich nur ausnahmsweise bei einer Stadt oder einem Platz, wie im 5. B. M. 12, 11. —

Auch da und an ähnlichen Stellen soll durch das die besondere Würdigkeit des Gewählten hervorgehoben werden. Im allgemeinen ist bezüglich der beiden Gebrauchsformen des Wortes **בְּ** das Folgende anzumerken: Mit **אֶת** oder auch mit Beglassung von **אֶת** und **בְּ** bedeutet **בְּ** eine Auswahl des Einen von Vielen und das relative Bessersein dieses Einen. So in Jos. 8, 3: **וַיְבָחרַ לְוּ חֲמִשָּׁה חֲלִקִי** und in I. Sam. 17, 41: **וַיְבָחרַ לְוּ יְהוֹשָׁעַ שְׁלֹשִׁים אֶלָף אֲבָנִים**. Diese Männer und diese Steine besaßen eben vor vielen andern die im betreffenden Falle gewünschten Eigenschaften.

Mit **בְּ** oder **בְ'** aber bedeutet **בְּ** die Erwählung des Mannes oder Volkes wegen seiner inneren Würdigkeit nicht nur im Vergleich mit Andern. **בְּ** setzt immer eine Wahlverwandtschaft voraus, die zwischen dem Wählenden und dem Erwählten besteht. So in 4. B. M. 16, 5 u. 17, 20; ferner in 5. B. M. 7, 6: **הַשְׁׁקֵה** **בְּ** **בְּחִסְמֵה** **וַיְבָחרַ בְּכָמָם**. —

¹⁾ Im Midrasch wird **רַמִּים** (mit kamez) = (mit zere) aufgefaßt und diese Stelle mit Ps. 22, 22 **וּמִקְרָנֵי רַמִּים עַנְיָתָנוּ** in Verbindung gebracht. Vgl. über dieses herrliche Gleichnis unsere Bemerkung zu Ps. 22, 22.

Danach wäre die in den Versen 67, 68 und 70 vorkommende Abwechslung: **וַיִּבְהֶר אֶת שְׁבָט יְהוּדָה, דֹּן, וְכָשְׁבָט אֲפֻרִים לֹא בָהָר** und **וַיִּבְהֶר בְּדוֹד עַבְדָוָן** und hierauf **אֶת הַר צִיּוֹן** und hierauf keine zufällige. In I. Sam. 8, 18 sagt Samuel auf die aus ünserlichen Motiven verlangte Königswahl anspielend: **מִלְכָבֵב אֲשֶׁר בְּהַרְחָס לְכָבֵב**, während derselbe Samuel später den erwählten König vor den Augen des Volkes erheben will und darum die Worte gebraucht: ¹⁾ **הָרָאִיתֶם אֲשֶׁר בָּהָר זוֹה**.

בְּתַבְכָּה לְכָבֵב Die Treuerzigkeit hat sich der fürsorgende Hirte der ihm anvertrauten Herde auch als König auf dem Throne erhalten. Dazu kam der praktische Sinn, jenes Verständnis für die wahren Bedürfnisse des Volkswohles, das der König besitzen muß, um mit fester Hand das Steuer des Staatschiffes zu regieren, um mit Liebe und Stärke, willensstark und tatkräftig sein Volk dem bestimmten, gottgefälligen Ziele zuzuführen. **וּבְתַבְונָה בְּפִזּוֹ — יְנַחַם** So möge er sie auch fernerhin führen! (Vgl. Gesorno d. St.)

Mit diesem Wunsche, mit dem an König David gerichteten Grüße: **יְנַחַם**, schließt unser Psalm. —

Kap. 79.

Allgemeines:

Ein langgedehnter Seufzer, der dem zum Himmel schreienden Blute der edlen frommen Diener Gottes nachfolgt, eine Klage, die sich aus den Trümmern Jerusolaims und des von Barbaren verunreinigten und eingäscherten Gottestempels erhebt zum Schützer und Helfer Israels — das ist die Tendenz dieses Psalms.

Wenn im Talmud von einem Psalm Assafs die Rede ist, der die Klage Israels über seinen tiefen Fall und zugleich seine Hoffnung auf einstiges Erstehen enthält, so ist damit stillschweigend dieser unser Psalm 79 gemeint.²⁾

Auch in dem für die Trauerwochen — **בִּין המְצִידִים** — eingerichteten Ritual — **תקּוֹן הַצּוֹת** — hat vorwiegend dieser Psalm eine Stelle erhalten. Hier wie an mehreren andern Stellen schließt sich der strenge Grammatiker Ab'n Esra der Meinung an, daß der

¹⁾ Vgl. 4. B. M. 16, 5 u. D. 7, so auch das. 17, 20 u. 5. B. M. 14, 20, ferner: Jos. 24, 22 u. Richt. 10, 14, ferner II. Sam. 6, 21 u. 24, 12.

²⁾ Vgl. Tr. Kiduscha 51: **אִסְתְּרִיעָה סִילְתָּה וְדָרְשָׁ אַבְנִי מִזְמָרָה פְּנִינִים** und **לְאַקְפָּה וְפִי רְשִׁי וְטוֹסְפָּה שָׁם: מִזְמָרָה עַטָּה**.

Psalms die prophetische Schau des Psalisten enthalte.¹⁾ Hierdurch rechtfertigt sich bei all der Trauer, die das vom Psalisten vorgeahnte Nationalunglück hervorruft, dennoch der lieblich und tröstlich klingende Name מָזְמֹר, an der Spitze dieses Kapitels. Schließt es ja mit dem hoffnungsstarken, selbstbewussten Bekennnisse: וְאַנְחָנוּ נָדוֹת לְעַמֵּךְ וּנוּלָד. Aus der Wehklage heraus ist ein Schrei nach Rache vernehmbar, den wir aber, wenn wir aufmerksam hinhorchen, als den Ruf nach Recht und nach der unter den Völkern zur Geltung kommenden Erkenntnis verstehen. Unter der Last des Selbstvorwurfs seufzend, ringt sich der Psalmist zu der Höhe empor, von der aus gesehen, die dem Volke Israel angetane Schmach als eine den Gott Israels treffende Bekleidigung erscheint und als solche die einzige entsprechende Genugtuung, die anerkennende Huldigung, erheischt. —

Wir möchten unsern Psalm demgemäß in zwei Teile teilen:

B. 1—7: Die Wehklage um das zertrümmerte Heiligtum und die gemordeten Frommen nebst dem Appell an die Gerechtigkeit Gottes, des Gottes Israels, den jene Völker nicht kennen und dessen Namen sie nicht anrufen.

8—13: Appell an den erbarmungsvollen, verzeihenden Gott und die Bitte um seine Hilfe. Die Anerkennung Gottes auf Erden sei die Genugtuung für das vergossene Märtyrerblut! Hierauf das Gelöbnis ewiger Treue, der Treue der Herde zu ihrem Hirten!

Einzelnes:

1) Bereits unter „Allgemeines“ haben wir den harmonisch lieblich klingenden Namen: מָזְמֹר, für den Ausbruch des nationalen Schmerzes zu rechtfertigen versucht.²⁾

Nach dem אַיִל בֵּין בֵּין im vorhergehenden Psalm B. 65, verkündet unser Psalm den Völkern, die Gott nicht erkannt, und den Reichen, die seinen Namen nicht anrufen: Gott wacht! Unser Psalm ist wie ein — großes Werkzeug für Israel, das

¹⁾ או טעם מזמור שראה ברוך בעבור מה שבתוכה באחרונה כי ישראל היו עמו ונחלתו: (הר庵'ע).

²⁾ Vgl. קידושון ל'א תומ' ד'ה אסתהייעא, die ebenfalls diese Frage in agadistischer Weise beantworten.

darniederliegt und beim **בְּזַבְּרוֹר** seines **אֵלֶּה**, bei den Klängen seines Davidischen Liedes sich erheben soll.¹⁾) —

2) Bedeutsam wird hier **נָבָלָת** im Singular gebraucht. Die Diener Gottes, **עֲבָדִים**, sollen hier als die Vertretung der Nation aufgefaßt und mit ihrem Falle soll der Fall des Nationalkörpers bezeichnet werden. Wenn die Seelen der Frommen entschweben, so ist die Nation entseelt.

יְהִי מִתְּחִיךְ נָבָלָתִי auf die Nation bezüglich zu verstehen. (Vgl. Jes. 26, 19.)

חַסִידִיךְ — **עֲבָדִיךְ** — Trotz der religiösen und moralischen Gesunkenheit Israels zur Zeit der ersten Tempelzerstörung durch Nebukadnezar nennt sie **אֵלֶּה** dennoch „Deine Diener“ und „Deine Frommen“. Haben sie ja trotz alledem ihre Gottesangehörigkeit nach schwerer Irrung mit ihrem Tode besiegt und die Irrung und das Vergehen mit ihrem Blute gesühnt. Auch hierdurch rechtfertigt sich die Aufeinanderfolge der Verse: **נָבָלָת שְׁפָכוֹן** nach **נָבָלָת עֲבָדִיךְ**. Außerdem liegt ja in **וְאַنֵּ קָוְרֵר** die Begründung für **מַאֲכָל לְעַנְפֵּחַ הַשְׁמִים**. —

Noch eins. Auch in der traurigsten Zeit der Verderbtheit hat es in Jerusolaim an gottestrueuen frommen Dienern nicht ganz gefehlt, Männer wie Daniel, wie Chananja, Mischael und Asarja lebten, wenn auch in Höhlen verborgen und zu tatenlosem Schweigen verurteilt, in und um Jerusolaim. Wie viele von ihnen sind hingemordet worden, ohne daß ihre Namen auf die Nachwelt gekommen wären? (Vgl. **רְדָק** d. St.)

3) Innerhalb Jerusolaims würden die hart belagerten, dem Entsetzen und der Vernichtung ausgesetzten Bewohner dennoch für die Bestattung ihrer Toten gesorgt haben; allein da sie Menschenblut wie Wasser vergossen und dies außerhalb der Stadt, so konnte keiner die Toten begraben: **סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלָם וְאַנֵּ קָוְרֵר**. —

4) Wir, die zurückgebliebenen, sind nun unsern Nachbarn zur Schmach, unsren Umgebungen zum Hohn und Spott geworden. Dies ist ein trauriger Ausblick auf die Zeiten, in welchen wir in

¹⁾ Nicht zu verwechseln mit dem „Wecken“, wie es täglich im **בֵּית הַטְּקִידִישׁ** üblich gewesen, das die **לְמַה תִּשְׁנַן** **ה'** mit den Psalmworten **טְעוּרָרִין** (Psal. 44, 24) austimmen, und das von **נָהָלָן בְּהַנְּהָלָן** aufgehoben wurde (**Sota** 48a u. **פ' ח' מַעֲשֵׂי יְרוּשָׁלָם**).

uns selbst den nationalen Halt verloren haben und auf die Duldsung der jeweiligen Umgebung in Babel, in Egypten, in Rom — in aller Welt angewiesen sind.

Das sind die zuerst auf siebzig und dann auf ungezählte Jahre sich erstreckenden Zeiten des גָּלוּתָה!

5) עד מה Schon an anderer Stelle (Pj. 74, 9—10) ist es uns klar geworden, daß עד מתי und עד מה nicht dasselbe bedeuten. Zu welchem Zwecke (מה) willst Du, Ewiger, für immer zürnen, soll wie Feuer Dein Eifer brennen?

Nach Gesorno wäre תַּבְעֵר בְּמוֹ אֲשֶׁר קְנָאתָךְ zu übersetzen mit: O, möge wie Feuer Dein Eifer entbrennen! תַּבְעֵר וְנוּ demnach die Einleitung zum folgenden שְׁפֵךְ הַמִּתְחָרֶךְ. Indessen hat die Aussaffung der andern Interpreten, nach der die weitere Ergänzung zu מה עד ist, als פְּשָׁט mehr für sich. —

Dieses לְנִצָּחָה hat mehr als bloß zeitliche Bedeutung. Das ungeheure Ereignis in seinem intensiven Fortwirken auf spätere und späteste Geschlechter wirkt eben, alles andere bezwingend — נִצָּחָה. Darum ist dieser Ausdruck auch dann am Platze, wenn die Klage des Psalmisten zunächst auf das babylonische Exil, das ja auf siebzig Jahre bemessen war, Bezug hat. (Bgl. רְדִידָה z. St.)

6—7) Diese beiden Verse finden sich in Jirm. 10, 25 nur mit einigen kleinen Veränderungen und in einen Vers zusammengezogen wieder. Anstatt מְמֻלָּכָה steht in Jirm. משפחות, anstatt לְאָה hier, steht dort לְעָם, anstatt אֲכָל hier, steht dort אֲכָל' mit einer aus den Worten וַיַּבְلֹהוּ וְאֲכָלָהוּ bestehenden Erweiterung. Wir glauben nun nicht fehlzugehen, wenn wir diese Abweichungen auf den folgenden Grundgedanken zurückführen: Assaf steht auf seiner prophetischen Warte den kommenden Ereignissen, und in weiterer Folge בית ראשון in der horben בֵּית שְׁנִי und den Exilzeiten ferner als Jirmija, der ja mit erlebt und mit den im babylonischen Exil lebenden Brüdern Grüße getauscht hat. — Wenn nun auch für die Prophetenschau der Unterschied zwischen Zeitnähe und Zeitferne verschwindet, so kann sich dieser Unterschied doch in der Art, wie diese Schau zum Ausdruck kommt, kundgeben. לְעָם, bezeichnet eine mehr unmittelbare Gottesahndung an den Völkern als לְאָה, das das Verhältnis der Mittelbarkeit zuläßt, ja sogar andeutet. Jirmija stand unter dem unmittelbaren Eindruck des sich vollziehenden Verhängnisses und hatte die wütenden Feinde

vor Augen, leiblich vor Augen. Daher: **ל שפְך עַ**. Assaf sieht nur mit dem geistigen Auge das Verhängnis und die Ahndung an den Feinden kommen, daher: **ל שפְך אֶל**. —

וְעַל מִמְלָכֹת Vom indirekten geht Assaff im Feuer seiner Rede zum mehr direkten **וְעַל מִמְלָכֹת** über. Hingegen bemerken wir die Weglassung des Artikels vor **מִמְלָכֹת**. — Mit der Zerstörung des Tempels und des jüdischen Staates hörte das bisher von den bereits zehn Jahre vorher exilierten Stämmen allein in seiner Selbstständigkeit verblichene Reich Juda auf, ein Reich, **מִמְלָכָה**, zu sein. **מִמְלָכֹת** würde nun die andern Reiche im Gegensätze zu dem einen Reich Juda begreifen. Da jedoch dieses Reich Juda aufgehört hat, so droht schon ohne **ה' אֵחֶד הָדִיעָה** den Gegensatz zwischen den bestehenden Reichen und dem Volke, das als Reich nicht mehr besteht, aus. **הַמִּמְלָכֹות**, stünde eine wenn auch geschwächte **מִמְלָכָה** gegenüber, aber steht die staatliche Nichtexistenz, das politische — Nichts gegenüber. Jirmija als Zeitgenosse der gegen Jerusolaim und Juda gerichteten Bündnisse der nordischen Völkerfamilien zerlegt die politischen Korporationen, die **מִמְלָכֹות**, in ihre einzelnen Bestandteile und nennt sie **מִשְׁפָחוֹת**. So hatte Jirmija von Anfang an den Eroberungszug der nordischen Völker gegen mit den Worten angekündigt (Jirm. 1, 15): **בְּנֵי הָנָנִי קֹרֵא לְכָל מִשְׁפָחוֹת מִמְלָכֹת צָפְנָה נָאָס**.

So faßt er (Jirm. 29, 9) Nebukadnezar, den Sündling Gottes, als die Vormacht der nordischen Familien auf mit den Worten: **הָנָנִי שָׁלַח וּלְקֹחַתִּי אֶת כָּל מִשְׁפָחוֹת צָפְנָה נָאָס הֵ' וְאֶל נְבוּכְדְּרָאצֵר מֶלֶךְ בְּכָל עֲבָדִי וְהַבְּיאָתִים עַל הַארְץ הַזֹּאת וְעַל יִשְׂבִּיתָה**.

.... Wir begreifen es also, daß, während Assaf die allgemeine, politische Bezeichnung **מִמְלָכֹת** wählt, Jirmija auf diesen Begriff näher eingeht und ihn mit **מִשְׁפָחוֹת**, ausdrückt. (Vgl. **רְדִיק** zu Jirm. 10, 25.)

בְּנֵי אָבָל Sehr bedeutsam ist nun die Abweichung, die in diesem Verse zwischen unserem Psalm und Jirm. 10, 25 zu bemerken ist.

Das Subjekt zu dem Aussagewort **אָבָל** ist schwer zu finden. Übersetzen wir mit: „denn man verzehrt Jakob“, so umgehen wir die Schwierigkeit, ohne sie zu heben. Manche Interpreten (So **כִּפּוּרָנוּ** und **מַהְרָם עַרְמָה** und nach ihnen Hirsch.) geben diesem **אָבָל** das im vorhergehenden Verse stehende **שְׁמַךְ** zum Subjekt, was

wir jedoch kaum im Sinne des פשׁט liegend finden können. Es ist kein Beispiel dafür da, daß von שָׁם und nun gar vom Namen Gottes ausgesagt würde: אֲכַל = er hat verzehrt.¹⁾ Am besten beziehen wir dieses כִּי אֲכַל auf das in V. 5 stehende אָשׁ, und es ist sehr bezeichnend, daß hier, abweichend von Jirm. 10, 25, mit כִּי ein neuer Vers beginnt, der nach dem unterbrechenden Zwischenraum (in welchem חַמְתָּךְ ebenfalls dem כֹּמוֹ entspricht) an das in V. 5 wieder anknüpfen will. Wir erinnern hierbei an אֵיכָה אֵין יָדָנָה und das Wort שָׁא als masculinum gebraucht wird.²⁾ Assaf sieht das Zukunftsgeschick Israels in großen, allgemeinen Umrissen und es kommt ihm weniger auf die eingehend genaue Schilderung der Vorgänge, als darauf an, das traurige Nationalgeschick als von Gott ausgehend darzustellen. Er sieht den Funken der Zornesglut, wie er von Gott gegen Jerusolaim geschleudert wird, und ruft es in seinem Schmerze: כִּי אֲכַל אֶשׁ קְנָתָךְ אֲתָּה יְעָקֹב, die Hände der Barbaren, die den Funken ins Heiligtum hineinragen — übersieht er; sie sind ihm auf der Geisteshöhe, auf der er über den greifbaren Geschichtsereignissen schwebt, Nebensache.

Anders Jirmija. Dieser Prophet des Nationalwehs und der Tränen ist berufen den Jammer seines Volkes mit zu erleben und mit zu tragen. Für ihn haben die kommenden, zum Teil bereits eintreffenden Ereignisse aktuelles Interesse. Jirmija kämpft mit seinem Geiste und Worte gleichsam Mann gegen Mann mit den nordischen Völkerfamilien, die sein Volk bedrängen, und mit diesem seinem Volke, das die Gotteschickung als Gottesvolk würdig tragen soll.

כִּי אֲכַלְוּ אֲתָּה יְעָקֹב direkt die Rede Jirmija's mit ihrem משפחות נוּם, die er die Brandfackel ins Mischaß tragen sieht, darum verbindet die Rede Jirmija's dieses כִּי אֲכַלְוּ in einem und demselben Verse mit den משפחות נוּם, und darum malt Jirmija die ihn mit Entsegen erfüllende Tat dieser ins Haus Gottes eindringenden Mordbrenner mit den Kraftworten וְאַכְלָהוּ וְיַכְלָהוּ aus. —

¹⁾ Wie leicht begreiflich, verhält es sich ganz anders mit: פְּנֵי אֲכַלְךָ בְּדָרְךָ (שמות ל' ג' נ').

²⁾ Wir dagegen: שב על האש כי ימצא בלשון זכר כמו תאכלתו אש לא נופח (איוב כ' כ' הרاء בע').

וְאַתָּה נֹחַ הַשְׁמִינִי Dieses = seine Wohnung, kann sich sowohl auf Jakob als auf Gott beziehen.

8) אל הַזָּבֵר Wie der einzelne Mensch, so hat auch die Nation eine Jugend — und eine Reifezeit. Was der Jüngling verbrochen muß der Mann gut machen und oft der Greis führen.

Uns bleibt die Zeit nicht gut zu machen und auch die Kraft hierzu fehlt uns: Soll uns Hilfe werden durch Dein Erbarmen, so tut Eile not. מהר hat hier substantielle Bedeutung, läßt aber zugleich den dringenden Wunsch hervorklingen: מהר צוֹר אֱלֹהִים, wie Jō'n Esra bemerkt. —

אִיבָּה נֶאֱשָׂנִים, das sind die Väter, von welchen das Klagelied (۲) klagt: „Unsere Väter sündigten und sind nicht mehr, und wir tragen ihre Vergehen.“ Dein Erbarmen muß uns, es muß unsern Verdiensten zuvorkommen, כי דלוננו מֵאָד, denn wir besitzen die Kraft nicht, Verdienste zu erwerben. —

9) זְרוּן עַל רְכֻד שְׁמָךְ Wir fühlen es, unser ganzes Sein geht in dem Bewußtsein auf: wenn wir die Kraft und den Mut verlieren, für die große Sache der Menschheit, das ist: für die Herrlichkeit Deines Namens, Gott unseres Heiles, einzustehen und unser Leben für die Rettung dieser Sache hinzugeben, so geht sie verloren, so geht Dein herrlicher Name unter auf Erden, wenn Du ihn nicht durch Deine Wundermacht erhältst. So entsende diese Deine Macht uns zu Hilfe, die wir bei all unsern Schwächen und Irrungen für die Sache der Herrlichkeit Deines Namens, על רְכֻד בְּכוּד שְׁמָךְ kämpfen und leiden. Laß uns stark und mutig sein in diesem Kampf bis in den Tod, und wenn wir durch Deine Hilfe den Mut gefunden für die Herrlichkeit Deines Namens das Lebensglück und — wenn es nötig — das Leben selbst hinzugeben, so sei Du uns der Retter aus Tod und Verderben, wie Du uns der Helfer warst. Laß unsere Bereitwilligkeit in den Tod zu gehen die Sühne sein für unsere Sünden. Geschieht es doch um Deines Namens willen! שְׁמָךְ. —

10) לְמַה Mit dieser Frage wird es näher dargetan, daß es sich um die Heiligung und Verherrlichung des göttlichen Namens auf Erden handelt. Und wie rührend weiß der Psalmist, weiß das exilierte, todesbereite Israel sich in das göttliche Erbarmen einzuschmeicheln!

Es ist kein blutdürstiger Racheruf, der aus diesem לְמַה, und יְהֻדָּעָה herausklingt. Nur bekannt, nur erkannt soll es unter den

Bölkern werden, daß „ihr Gott“, des um seines Glaubensbekennnisses willen auf die Schlachtbank geschleppten Volkes Gott, da ist, um sich seines Volkes Israel anzunehmen.

11) Das Volk in seiner Gesamtheit ist „ein Gefesselter“, אסיר, die Bande des גָּלוּת lähmten es; und es kann sein Geistesleben nicht regen und seine Volkskraft nicht entfalten. Der Gefesselte kann nur seufzen; laß das Seufzen vor Dich kommen!

Die Söhne dieses Volkes können mehr, sie können sterben und durch den Tod sich von den Fesseln befreien. Befreie die dem Tode sich Weihenden und — erhalte sie dem Leben חותר בְּנֵי תִּמְוֹתָה (Bgl. רַדְק, רַשְׁעַ וּרְאַבְעַן z. St.)

12) Der Psalmist kehrt zu den „Nacharn“ zurück, von welchen in B. 4 die Rede war. Die Schmach, die sie uns bereitet, falle auf sie selbst zurück. Es ist חֶרְפַתְם, ihre Schande, denn Dich, „mein Herr!“ sollte der Schandpfeil treffen, den sie gegen mich, Deinen Diener, abschossen. חֶרְפּוֹן ה' —

Das von oben wird hier auf seine wahre Bedeutung als חֶרְפַתְם אשר חֶרְפּוֹן ה' zurückgeführt. —

13) Daraus die Lehre und die Mahnung für uns, uns stets als Dein Volk und die Herde Deiner Weide zu wissen, sodass die auf uns abgezielte Schmach als gegen Dich gerichtet gelten kann und muß. Erhalten wir uns dieses Bewußtsein, so bleiben wir Dir und uns erhalten für und für, und für und für לעולם לדור ודור wollen wir Dir dafür danken!

Kap. 80.

Allgemeines:

Der Psalm hält das אֱנֹהָנוּ = und wir! mit dem der Psalm geschlossen, noch weiter fest. Nach dem betrübenden Umlauf im Kreise der Völker, die Israels Gottestempel verwüsteten und sein ganzes Inneneleben mit Verwüstung bedrohen, hält der Psalmist und mit ihm sein unglückliches, wehklagendes Volk Einblick in sich selbst.

Wir mit unserem Gotte. Das wilde Toben der Feinde draußen soll dieses Alleinsein Israels mit seinem Gotte nicht stören. Was Israel in der durch die sängtigende Wehmut gewonnenen Seelenruhe seinem Gott und sich selbst zu fragen, und was es sich und seinen Nachgeschlechtern zu sagen hat, gehört in

das stille Kämmerchen der Selbstschau, wo Israel mit großen Ernst betrachtet und mit tiefer Inbrust betet. —

Schon Rashi hat diesen Psalm in drei Teile geteilt und jedem derselben den Restrain: 'השִׁבְנָנוּ וְהַאֲרֵב נָנוֹשְׂעָה', zum Abschluß gegeben. Nach Rashi und andern ihm folgenden Interpreten sind in unserem Psalm die folgenden drei Geschichtsepochen Israels verührt:

1. Die von Chasael und Benhadad, den Königen Arams, über das Zehnstämmereich unter der Dynastie Jahu's erfochtenen Siege (II. Kön. 13) und die von Aram geübte Tyrannie (**רַשְׁבָּם בְּעֶפֶר לְדַשְׁ**), der siebenundfünzig Jahre später der Eroberungszug des Königs von Assyrien und die Exilierung der zehn Stämme folgte.

2. Die Verkümmерung des Reiches Juda, die Einäschterung des Tempels und die Wegführung Juda's in die Gefangenschaft durch den König von Babylonien. Das persisch-medische und das hellenistische Galuth ist in diesem **כָלָת כָּלָת** mit inbegriffen. (Vgl. Rashi zu B. 3 und B. 6.)

3. Der Riesenkampf gegen Rom und das **אָדוֹן גָּלוּת**, das noch kein Ende genommen, und in welchem Israel der Erlösung entgegenhartt. —

Dem entsprechend bilden B. 4, B. 8 und der Schlußvers 20 die Grenzmarken der Ginteilung in unserem Psalm. Es kann uns nun nicht wundern, wenn bei aller — historischen Ruhe, die der Psalmist bei der Berührung der wunden Stellen am Volkskörper Israels sich auferlegt, dennoch hie und da ein **תָהִר עַד לְמַה**, (B. 5) und ein **לְמַה עֲדוֹת**, (B. 13) den Lippen des Sängers entfährt.

Im Ganzen bleibt der Blick Assafs in diesem Psalm nach innen gelehrt, und nicht so sehr der Vorwurf als der Vorsatz und die verständnisinnige Anklammerung des schwer leidenden Gottesvolkes an seinen Gott bleiben die leitenden Grundtöne in diesem herrlichen Psalmliede, das bei all dem tiefsten Zeugniß, das es birgt, im poesiereichen Duft und Farbenton das Rosengehege nicht verlängert, mit dem der Sänger **אַל שְׁנִים עֲדוֹת**, es umgeben hat. —

„Föhre uns zurück und laß Dein Antlitz leuchten, und so möge uns geholfen werden!“ Dieses lichtvolle Gebet kommt dem vom Cherubimthrone herab erschienenen Lichtstrahl Gottes entgegen. Es durchdringt den ganzen Psalm und bringt Licht und wonnigen, wohligen Duft in alle seine Teile, auch in die Finsternisse dieses Gesanges und Sängers. —

Einzelnes:

1) **לְמִנְצָח** Es kann kaum ein Zweifel darüber sein, daß, wenn auch auch den Namen des Musikinstrumentes nennt, mit dem Ussaf seinen begleitet (Vgl. רַדֵּק z. St.), dieser Name selbst einer gewissen zu bestimmter Zeit im Sänger vorherrschenden Stimmung und dem aus dieser Stimmung fließenden Liedesinhalt seine Existenz verdanke. — Nicht nur das Instrument, auch der Psalm trägt und bedingt durch seinen Charakter den Namen. —

Es sind ernste Geschichtsdenkmäler, umwunden von den Knospen und Blüten einer Rosenduft austhauchenden Poesie, die uns ihr Zeugnis vor Augen halten. Kein Wunder, daß der Agadist (im תְּרוּנוֹם יְרוּשָׁלָמִי) dabei an die ein Halbrund bildenden Sanhedrin gedacht hat, die das Thorazeugnis mit diesem Ernst künden und die Wonne ihres Volkes sind, indem sie die Gottespflanze auf Erden zieren und der ganzen Israel umgebenden Atmosphäre die Würze des Edlen, Schönen und Erhabenen verleihen.¹⁾

Dieser Schmuck fehlt nicht ganz dem im Galuth verödeten Garten Israels, auch dann nicht, wenn Feinde seinen Baum niederschlagen und so viele seiner Herrlichkeiten zerstören. —

Ist nicht auch dies ein — Zeugnis, ein **עֲדוֹת**?

2) **רָעָה** Der Hirt Gesamtsraels und Er, der Joseph wie eine Herde leitet, wird angerufen, daß er vernehme und als der über den Cherubim Thronende im Glanze erscheine.

Auch die vom Hause Davids abgesunkenen Stämme, die unter der Führung Jerobeams I., aus dem Stamm Ephraim, ein eigenes Reich mit der Metropole Samaria gegründet, waren und blieben in Zeiten harter Entscheidung von der leitenden Befehlung Gottes bedacht.²⁾ Diese Leitung tritt deutlich hervor zur Zeit Achab's, Jahu's, Joasch's, an welche die Propheten Elija, Elischha und Jona ben Amitai entsendet wurden. (S. II. Kön. Kap. 11—13.)

Der Prophet Jirmija wie der Prophet Secharja haben beide die einzige Erlösung des Reiches Juda und des Reiches Joseph und ihre endgültige Verschmelzung zu einem wieder geeinigten

¹⁾ לשבחא על ותבי סנהדרין די מתעסكون בפחדות אורייתא על ידיו דאספ' תושבחתא (תרנוֹם יְרוּשָׁלָמִי).

²⁾ Vgl. I. Kön. 20 die dem Könige אֶחָדָב gegen אֱלֹהִים von Gott gesandte Hilfe. אֶחָדָב war aus dem Stamm אַפְרִים.

Gesamtisrael verkündet.) Der „Hirt Israels“ hat des Stammes Joseph und des Teiles der Herde, der, von Söhnen dieses Stammes mißleitet, als Sonderteich ins Gebirge Ephraim sich — verlaufen hat, nicht vergessen. Er will das verirrte **צָאן יִשְׂרָאֵל** wenn auch auf vielverschlungenen Pfaden zur Gesamtherde zurückleiten und an das Endziel bringen, wo Er, der über den Cherubim thronende Gott sein Licht über Gesamtisrael erstrahlen läßt. —

Wir glauben nun es besser zu verstehen, warum Assaf den Hüter Gesamtisaels **רַעֲנָה**, und den Lenker und Führer Josephs **נָהָג** nennt.

הַרְנוּס יְרוֹשָׁלָמִי nachfühlen, wie er an dieser unserer Stelle an den Sarg Josephs erinnert wurde, der nach einer Tradition Israel auf allen Zügen durch die Wüste bis ins gelobte Land begleitete. Hat ja Joseph seine Brüder beschworen: „Ihr sollt meine Gebeine von hier mit euch hinausbringen“ (**וְהַעֲלִתֶם אֶת עַצְמוֹתִי מִזֶּה אֶתְבָּם** 1. B. M. 50, 25 u. 2. M. 13, 19), und Israel war diesem Schwur treu nachgekommen. Dieser die Gebeine Josephs ein schließende Sarg, der nach Jos. 24, 32 in Sichem, im Gebiete Ephraim, seine letzte Ruhestätte fand, sollte den Bruderstämmen, sollte Gesamtisrael als Pfand der Einheit und der Zusammengehörigkeit dienen. Und auch dann noch, wenn ein tiefer Riß die Bruderstämme in zwei getrennte Reiche spaltet und der **הָר אַפְרִים** oft genug als Schauplatz für den Bruderkrieg dienen muß, auch dann wird dieses Grab auf **הָר אַפְרִים** **אֲרוֹנוֹ שֶׁל יוֹסֵף** wie eine stille Fürsprache Gott aufrufen als **נָהָג צָאן יוֹסֵף!**

So mag vielleicht der Algodist im gefühlt haben. Ob nicht auch Joseph selbst?

3) **לִפְנֵי** Ein greifbares Unterpfand der einstigen nach der Trennung des jüdischen Reiches sich vollziehenden Wiedervereinigung bestand darin, daß Ephraim und Manasse, die Söhne Josephs, sich

¹⁾ S. Jirm. 51, 9: **בַּיּוֹם הַזֶּה לְיִשְׂרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכָרֵי הַזֶּה** und: Secharj. 10, 6: **גָּבְרִתִּי אֶת בֵּית יִהּוָדָה וְאֶת בֵּית יוֹסֵף אֲוֹשֵׁעַ** während Jes. (47, 4) den Heiligen Israels als den Erlöser Gesamtisaels mit Namen nennt: **צָאן קְדוּשָׁה יִשְׂרָאֵל נָגָלָנוּ הָנָה**. Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 59, 17—18 Note.

²⁾ **פְּנַכָּא דִּישָׂרָאֵל אֶצְיתָה, דָמְבָר הַזֶּה עַנָּא אֲרוֹנוֹ דְיוֹסֶף.** **דְשִׁבְנִתָּה שְׁרִירָה בֵּין בָּרוּכָה הַזֶּה** (תרומות ירושלמי).

in die beiden Lager teilten, und daß Benjamin, der nächst Joseph der einzige Sohn Mutter Rahels, an der Seite Manasse's zum Königreich Juda hielt. War also auch das Einheitsband Israels für lange Zeit zerrissen, so spannen sich doch in den Gefühlen der einer und derselben Mutter entstammten Kinder die Fäden herüber und hinüber, aus denen das Band der Vereinigung sich aufs neue zusammenweben sollte.

Darum wird die Bitte: **עורה את נברתך אפרים** von der einen und **ובנימין ומנשה** von der andern Seite geknüpft und diese Bitte mit dem das Gesamitisrael umfassenden **לנו לישעתה** geschlossen. Bedeutsam ist hierbei das Trennungszeichen zwischen **אפרים** und dem gleichwohl mit **וּוּ החבור** versehenten **ובנימין**. — Hingegen ist **ירוד'**, dessen Stamm in **רחבעם** die Trennung verschuldete, hier nicht genannt. (Bgl. מחרץ ז' יחיא, angeführt in **תהלים עם מקדש מעת**.)

4) Das **ליישעתה אלדים** aus dem vorhergehenden Verse wird auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Mit **פניך** wird der innige Anschluß an Gott, dessen Antlitz uns aus dem unter Cherubimflügeln geborgenen **ארון העדות** entgegenstrahlt, als der wahre und einzige zu erstrebende Gehalt der **ישועה** gekennzeichnet. **ונשעה** — nur so kann uns in Wahrheit geholfen werden. —

Zurück zu Dir, o Gott, und erleuchte uns! Dies der dreimal wiederkehrende Refrain im Psalm, der diesem, wie bereits bemerkt, den Charakter des so traulich rührend geäußerten Liebesbedürfnisses, des inniglichen sich Sehnens nach Gott, dem helfenden, liebenden und erleuchtenden — Freunde, gibt.

Unwillkürlich werden wir da an den wehmütig wonnigen Ausruf der als Schäferin redend eingeführten bräutlichen Nation **בנסת ישראל** im Hohelied erinnert.

Dort (2, 16) ruft die Schäferin — **בנסת ישראל** es aus: „Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der da weidet bei den Rosen!“ **דודיו לי ואני לו הרעה בשושנים**

Das ist der traulich innige Herzenston in dem die Braut — **בנסת ישראל** — sich ihrem getreuen Hirten zu eigen gibt, ihm, der für die Herde seiner Hut den schönsten, duftigsten Weideplatz bei den Rosen aussucht.¹⁾ Das ist derselbe Ton, in dem Assaf den

(¹) **הרעה את צאנו בשושנים במרעה טוב ונוח ויפה (ריש' שח"ש ב' טז).**

נָהָג בְּצָאן וְעֵד יִשְׂרָאֵל וְעַד וְיַסְבֵּבְיָם יְוָסֵף
und als Schützer Israels antritt als: **רְעֵה יִשְׂרָאֵל** und als **יְשַׁב הַכּוֹבִים**.

Gewiß hat sich der Psalmist zu **רְעֵה יִשְׂרָאֵל** die Blumenau: **בְּשַׁוְּנִים**, hinzugedacht, und das ergänzt er sich mit dem **אֲדוֹן עֲדוֹת**, das die **כּוֹבִים** beschatten.

Angesichts der ganzen Tendenz unseres Psalms, die wir in **דְּדוֹר לְיָוָנִים** deutlich erkannt haben, begrüßen wir gleich im ersten Verse nach der Überschrift den **רְעֵה** als den **רְעֵה בְּשַׁוְּנִים!**

Ja noch mehr. Wir wagen es in dieser Überschrift den skizzierten Inhalt dieses dem ganzen Psalm die Richtung gebenden ersten Verses zu erblicken, worauf auch **אֶל שְׁנִים עַל שְׁנִים** hinweist.

Wir brauchen bloß vor **שְׁנִים** das Wörtchen **בְּ** einzuschalten und uns vor **עֲדוֹת** die Worte **כּוֹבִים עַל** zu denken, und wir haben in dieser Überschrift die Schlagworte vor uns, die wie Merkwörter den Inhalt des ersten Verses und des ganzen Psalms bezeichnen.

Nicht als ob wir das Fehlen eines Wortes oder mehrerer Worte annehmen und diese in den Text hineinfortrigieren wollten. Das sei fern von uns! Allein wie zu jeder Skizze ist es auch hier erlaubt die vom Psalmisten in der Überschrift zwischen Wort und Wort absichtlich leer gelassene Stelle sinngemäß in Gedanken auszufüllen.

Das dürfte bei aller Strenge der Massora nicht nur gestattet, sondern dem Verfasser geradezu erwünscht sein.

Ein solches Verfahren wird sich wohl zum bessern Verständnis noch manch anderer sonst in Dunkel gehüllten Überschrift empfehlen.

Eine solche Überschrift enthält eben gewissermaßen eine von uns zu lösende Abbreviatur. —

Ob nach dieser Auffassung die Annahme, daß **שְׁנִים עֲדוֹת**, der Name des betreffenden Musikinstrumentes gewesen sei, aufrecht erhalten werden könne oder nicht, lassen wir dahingestellt.

Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 7, 1.

5) **צ' נ'** Die Bezeichnung des Gottesnamens kommt in dieser Vollständigkeit nur in V. 20 wieder vor.

Die dem Refrain **הַשִּׁיבְעָן**, vorgesetzten Gottesnamen steigern sich jedesmal:

V. 4: **אֱלֹקִים צ'**, V. 8: **אֱלֹקִים צ' נ'** und V. 20: **אֱלֹקִים צ' נ'**.

Ohne nun auf den tieffsten Grund dieser sichtlich planmäßigen Abwechslung einzugehen, der uns wegen des dem Gottesnamen innerwohnenden unenthüllten Geheimnisses ja doch verborgen bleiben müßte, möchte ich nur folgendes bemerken und der reiflichen Erwägung empfehlen:

In II. Sam. 6, 2, wo die Einholung des אַרְוֹן durch David erzählt wird, bedient sich die Schrift bei der erstmaligen Erwähnung des אַרְוֹן einer sehr merkwürdigen Bezeichnung. Es heißt da:

„David machte sich auf und ging samit allem Volke, das bei ihm war, nach בָּעֵל יְהוָה in יְהוּדָה, um von dort die Lade Gottes heraufzuholen, welche mit Namen genannt (benannt) ward. Der Name יְהוָה der Heerscharen, des Throners über Cherubim, war auf derselben אַרְוֹן הָא' אֲשֶׁר נִקְרָא שֶׁם הַצְ' יוֹשֵׁב הַכְּרָבִים עַלְיוֹן.“

Auch in I. Chron. 13, 6 heißt es so seltsam:

„לְהֻלּוֹת מֶשֶׁם אֶת אַרְוֹן הָא' יוֹשֵׁב הַכְּרָבִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֶׁם“
Es wird an diesen mit einander korrespondierenden Stellen sichtlich Gewicht darauf gelegt, welche Wandlungen die Bezeichnung des Gottesnamens im Munde der Völkerchaften, in deren Mitte die heilige Lade geraten war, erfahren habe.

Dieses אַרְוֹן war den Philistäern zuerst ein „Gott“, später die Lade des „Jüdengottes“, und zuletzt dämmerte ihnen der Gedanke, daß es die Lade יְהוָה sei. — Der Zug des אַרְוֹן von Ort zu Ort und von Lager zu Lager bedeutete in Wahrheit den Entwicklungszug des Gottesbegriffes von der grob sinnlichen, völlig heidnischen Auffassung bis zu einer das heile Wesen יְהוָה ähnenden Anschauung.

Eben die verschiedenen Namensbezeichnungen des אַרְוֹן bilden, wie dies aus dem ganzen Inhalt des erwähnten und des vorhergehenden Kapitels im II. Buche Samuel sehr deutlich wird, die Etappen auf diesem Zuge. (Vgl. I. Sam. 4, 4; 5, 7—11 u. „Thabor, Betrachtungen über die Haftaras“ S. 134—135.)

Ähnlich dürfte es sich nun verhalten mit dem in unserem Psalms hervorgehobenen dreimaligen Wechsel in der Namennennung Gottes.

Auch hier dürften die drei גָּלוּזִים eine dreistufige Skala abgeben für die vervollkommenung des Gottesbegriffes im Denken und Anschauen der Menschen, und dieser fortschreitenden Erleuchtung dürfte die Nennung des Gottesnamens bis zu seiner vervollständigung entsprechen.

Die weitere Ausführung dieser Idee und ihre Anwendung auf die Eigenarten der drei Exile Israels, sowie der Nachweis der Kongruenz des jedesmal genannten Gottesnamens mit den jeweiligen Lagen und Verhältnissen des Volkes, zu dem Israel in der Diaspora in Beziehung getreten — all dies muß dem denkenden Leser überlassen bleiben. **וְהַמִּשְׁבֵּיל יָבֵן** —

Nach dem Obigen erscheint es uns in einem besonderen Lichte der Klärung, wenn zur Zeit der Belagerung Jerusolaims durch Assyrien der Prophet dem eigenen, dem Sinnengenüsse ergebenen, gottvergessenen Volke in Erinnerung bringt: **יִקְרָא א' י' צ' בִּים הַחֹזָא לְכִי וּלְמַסְפֵּד וּנ' (ישע) כ'ב'** (Isa. 1, 17) und dabei den Gottesnamen in seiner Vollständigkeit nennt, aber verändert schreibt.

„Mein Herr“ sagt Jesaja, weil auch sein eigenes Volk den Herrn, in seiner Wahrheit, nicht erkannte. —

In unserem Verse nennt der Psalmist Gott bei dem Namen, den einst, am Tage der Erfüllung, Israel voran und nach Israel die Menschheit voll und ganz — — bekennen und verherrlichen wird, und so stellt er seine Frage: **עַד מָהִי עַם**, und stellt er dieses Israel als „Dein Volk“ betend hin vor seinen Gott. —

6) **הַאֲכָלָתָם** Dieses Volk hat Tränen beim Gebet, denn Du gabst ihnen, den einzelnen Familien, Gemeinden, den einzelnen Edlen, Frommen Deines Volkes in den verschiedenen fremden Zonen und Ländern, Tränen zum Brot und Tränen zum Traul — Tränen reichlich zugemessen! Dem Bruder Esav fehlt die Träne des Mitleids, wenn es Jakob gilt. Darum fließen im Hause Jakobs so viele Tränen des Jammers.

Im Midrasch wird an dieses Wort **שְׁחוֹת שְׁלִיש** ein tief sinniges Wort gestülpt:

אֵר אֶלְעָזָר שְׁלִש דְּמִיעּוֹת הַוְּרִיד עַשְׂוֵה שׁעַ מַעֲנִיו אַהֲת מַעֲנִי חִיטִין זַהֲת מַעֲנִי הַשְּׂמָאָל וְהַשְּׁלִישִׁית נַקְשָׁרָה בְּעַינָּנו וְלֹא יַרְדֵּה שְׁנָא' וְתַשְׁקִע בְּדִמּוֹת שְׁלִיש שְׁלִיש אַיִן אָמַר אֶלְעָזָר שְׁלִש —

O, diese Schüler Esav's, die von Humanität triefen und sich entrüsteten und ihre Heere rüstten, wenn einmal hier die Armenen und dort die Armenier ein Paar Morde begehen! Rechts und links vergießen ihre Augen Tränen. Nur für den verfolgten, zerstreuten Bruder Jakob fehlt die Träne des Mitleids im Auge Esav's, oder sie ist an seinem Auge erstarrt.

7) **תְּשִׁימָנוּ** Der Bankapfel für die Unwohner und der Gegenstand des Hohnes für die grundfäßlichen Feinde weit und breit das war Israel zur Zeit Salmanassars, Nebukadnezars und Titus. Jünger wieder gaben die Reibereien mit den neidisch misgünstigen Nachbarn, mit Aram, Idumäa und Egypten den ersten Anlaß zum Verderben. Aus kleinlichem Gewinnstinteresse und mit intrigenhafter Zwischenträgerei wurde gewühlt und unterminiert, bis infolge hinzutretender innerer Zwistigkeiten und politischer Eifersüchteleien der Landesparteien das Land selbst dem großen weitsichtigen und mächtigen Feinde Babylonien, später Rom, zum Einfalle und zur Eroberung offen stand. Dieser große, mächtige Feind benützte all die kleinen Mittel und die vom äußern und innern Hader geschaffenen, ins Herz des Landes, des jüdischen Heiligtums und national religiösen Lebens führenden Wege, um dieses grundfäßlich gehafte Nationalleben, dessen Seele die entgötterte sittlich reine Religion war, zu vernichten. —

Das war die mit Bank und Streit — מַדְן — operierende Vorarbeit der "שָׁבְנִים", und das war der Triumph der Hohulachenden principiellen "אוֹיְבִים". —

Und so wie es damals im großen, in national politischer Beziehung ging, so geht es seither in allen Zeiten des רְשֻׁוֹת im kleinen, in sozialer Hinsicht. Der Kampfplatz ist von den Wällen Jeruscholaims auf den Markt des gewerblichen Lebens verlegt. Heute so wie damals sind es die lieben "שָׁבְנִים", die aus Neid und Scheelsucht den Streit, מַדְן, mit den geschäftlich rührigen, auf allen Konkurrenzgebieten tüchtigen Söhnen Israels anfachen und unterhalten zur Freude jener Gewaltigen, jener אוֹיְבִים, die Israel aus Prinzip hassen, und denen bei Judenmassacres, Pogroms und ähnlichen den Bruder Jakob treffenden Dingen die Esavsträne am Auge kleben bleibt. —

Dort, damals waren es die Kläffer von Aram und Idumäa, die für den „aus dem Norden kommenden Mezger“ Nebukadnezar und später für den aus Rom herbeieilenden Jäger Titus das Wild stellten. Hier, heute versehen Krämer und mit Krämergeist erfüllte — Honoratioren dasselbe Geschäft für — nun für die sich die Esavsträne trocknen und — das Lachen nicht mehr verbergen können. Dieses לְמוֹ יְלֻעֵן!
offenbart sich das ureigene Fühlen und Denken der אוֹיְבִי יִשְׂרָאֵל!

8) אֶלְקָוֵם תִּשְׁאַל Es heißt hier nicht לְנִזְחָמָה — sondern לְנִזְחָמָה. — Israel erhält die Erleuchtung nicht für sich allein, sondern für die ganze Menschheit und will in der Erfüllung dieses Gebetes sein Heil erblicken.

Dem לְפָנֵי, im vorhergehenden Verse gegenüber wird der Wegfall des Wortes לְנִזְחָמָה, in unserem Verse doppelt wichtig.

9) נִזְחָמָה In dem Worte יְשַׁׁבֵּן von נִזְחָמָה = aufbrechen, sich hinwegheben liegt nicht nur der Begriff des Aushebens aus dem Boden, sondern auch der Grund für dieses Entwurzeln. Diese Pflanze gehörte nicht auf egyptischen Boden, darum hob Gott sie dort aus, um sie in den ihr geeigneten Boden zu pflanzen.

In der Tat ist Egypten kein Weinland, und die Edelrebe hatte dort nie eine Heimat. (Vgl. den בְּרִיאָה von בְּרִיאָה z. St.)

In demselben Sinne ist (אִיּוֹב יט י) zu verstehen: „Er hob, wie einen Baum, meine Hoffnung aus.“

Nachdem er „Finsternis gebreitet“ auf den Boden, der mich trägt, und alles um mich her zerstört hat, hob er meine Hoffnung aus, weil ein solcher Boden eine solche Pflanze nicht tragen kann. Dort, in Hiob 19, ist freilich dem ganzen Zusammenhange nach zu ergänzen: und so hat meine Hoffnung jeden Boden verloren!

Für Deinen Weinstock hast Du den Boden urbar gemacht. הנֶּרֶש Du vertriebest Völker und pflanztest den Weinstock auf den Boden, auf den er gehörte.

הַסְּעִיר-תְּנַרֵּש hat die Zeithform des Futurum mit der Bedeutung des Perfectum. Das Ausheben aus Mizraims Boden und das Einpflanzen in Kanaan war von Gott von allem Anfang an vorgesehen und schon Abraham בְּבִרְית בֵּין הַבָּרִים für seine Nachkommen verheißen. Was den Menschen als in der Zukunft liegend erscheint, ist für Gott die Erlösung und Verwirklichung des in der Vergangenheit Verheißenen.

וְתִתְמַעֵּה — So vollbrachtest Du es. —

10) בְּנִיה Mit dem Wurzelkästen im Erdboden und Ausfüllen desselben, mit וְתִשְׁרַע und וְתִכְלַל began die Eigentätigkeit des von Gott geholten und gepflanzten Weinstockes. Dieser יְהִי, dieses Israel hatte seine ihm verliehene Naturkraft zu entwickeln, freilich nachdem Du, Gott, die Hindernisse aus dem Wege geräumt hattest: בְּנִיה לְפָנֵיה. Daher mit שְׁרֵשׁ, als dritte Person auf den besprochenen יְהִי bezüglich, der Übergang zum Perfectum.

11) **כָּמֹא** Die Lieblichkeit und Unmut: im Schatten des Weinstocks sich bergende — Berge, und die aufstrebende Macht: Zweige wie Cedern Gottes!

12) **עַד יְמֵי תִּשְׁלַח** Ausbreitung nach der Länge — und nach der Breite — **וְאֶל נָהָר** (nämlich **פְּרַת**) — für, **קָצִירִיה**, die bereits verhärteten, fertigen Äste, ist mit **עַד**, die Grenze der Ausdehnung bezeichnet. Für **וּוּנְקוֹתִיה**, die noch in der Entwicklung begriffenen Reiser (die Säuglinge), wird das Hinstreben zum Strome durch **לְאָלָה** ausgedrückt. (Bgl. **רְשֵׁי** u. **רְדָך** §. St.)

In Israel war das Volkstum mit seinen von Sinai her gegründeten Institutionen ein in sich fertiges, mit festen Formen und ausgereiften Staatsgebilden. Dabei fehlten die jungen Triebe nicht, die auf dem Gebiete des Wissens und des sozialen Lebens von der dem Volke innenwohnenden Verjüngungskraft Zeugnis gaben. — So vereinigte dieses Israel, dieser **גָּפָן**, in sich **קָצִירִות** und **וּנוּקוֹת**!

13) **לְמַה** Und diese schöne kraftvolle Kultur hast Du, Gott, preisgegeben! Du hast den Zahn des Weinberges niedergerissen, sodass alle des Weges kommenden, von **אֲרָם**, von **מִצְרַיִם**, von **אַשּׁוּר**, von **כָּל אָדוֹן** . . . vom Weinstock pflücken und ihn zerpflücken durften. — **לִמְהָ?**

14) **יִבְרָסְמָנָה** Und dieses „Warum?“ wird noch lauter und dringlicher, da der Eindringling nicht als Kulturträger, für den er gelten will, sondern als Träger der rohen Gewalt, als loschließender Eber aus dem Walde, als — **חֹזֵר מֵיעַר** sich entpuppt.

Ein Wildschwein wühlt den edlen Weinstock aus, und kriechendes Gewürm des Feldes weidet ihn ab!')

Die Gewalttat bricht ein und raubt, und die Gemeinheit mässtet sich mit dem Raube!

שְׂדֵי und **יָעַר** sollen hier den Gegensatz der Zivilisation, das Revier der ungebändigten Wildheit, bezeichnen.

Über die massoretisch festgesetzte Schreibweise des Wortes **מֵיעַר** mit „schwebendem עַן“ (**עַן תְּלוּיָה**) finden sich sowohl im

¹⁾ So nach R. Nach **עַז** ist mit **שְׂדֵי רְאַבָּעַ** ein Raubvogel eigener Art gemeint. Die Agada bestätigt die Ansicht des **רְאַבָּעַ**. —

Der Midrasch vergleicht diese Barbaren, die sich für die Träger einer Kulturaufgabe ausgeben, mit dem **חֹזֵר**, das das Füßchen mit dem gespaltenen Hufe (dem **סִימָן טָהָרָה**) vorstreckt und gleichsam ausruft: sieht, ich gehöre zu den Reinen!

Midrasch (מדרש שוחית) und בָּרְךָ פֶּשַׁע als in späteren Schriften verschiedene Auslegungen. —

Daß מִיעֵר soviel wie מיאר bedeuten solle (רישׂ), fällt wohl in das Bereich des דָּרוֹשׁ. — Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir das „Schweben“ des עַן als einen leisen Hinweis darauf betrachten, daß dieser Buchstabe, aus der Mitte des Wortes herausgehoben und an dessen Anfang gesetzt, dem ganzen Verse einen seine gewöhnliche Bedeutung ergänzenden Sinn geben solle.

ער וְעַן = Wald und Stadt sind Gegensätze. ער ist der Ort der Wildnis, עַן ist die Stätte der Zivilisation. Es soll nun angedeutet sein, daß dieses Assyrien, dieses Babylonien wie später das gewaltige Rom, das wie der Eber aus dem Walde ausbrach und sich auf Israel stürzte, gleichwohl im Namen der Zivilisation auftrat und seinen Raubzug mit den Formen der Gesetzlichkeit zu umgeben suchte.¹⁾

אר, wird oft da angewendet, wo von einer Scheinkultur die Rede ist, der die sittliche Durchbildung des Herzens abgeht, von jener glänzenden Lünette, die gerade im Stadtleben oft so viel Rothet verdeckt.

Diese städtische Scheinkultur ohne innere Heiligkeit der Gesinnung will auch der Prophet Hosea (11, 9) treffen, wenn er im Namen Gottes verkündet:

„Denn Gott bin Ich und kein Mensch, in deiner Mitte will der Heilige thronen, und Ich komme nicht in eine Stadt!“

בְּקֻרְבָּן קָדוֹשׁ וְלֹא אֲכָא בָּעֵיר!

Gefährlicher also als חַוִּיר טַיּוֹר ist!

Die Massora deutet an: Verstellest das עַן aus ער in der rechten Weise, und ihr habt die Verstellungskunst der אר vor euch!

Unwillkürlich tritt uns da das mächtig ergreifende Bild vor die Seele, das ein bedeutender, sehr tief empfindender Stilist der neuesten Zeit²⁾ in einer seiner Schriften gelegentlich einer Charakteristik

¹⁾ מה חַוִּיר הָוה בְּשֻׁעָה שְׁהָוָא רָוִצֵּין הוּא מְפַשֵּׁיט אֶת טְלִיפְיוֹ בְּלֹמֶד שָׁנִי טָהוֹר, כְּמַלְכָות הַרְשָׁעָה הָזָאת נְזֹלָת וְחוֹטָטָת נְرָאָה בְּאַילָן מְצֻעָּת אֶת הַבִּנְהָה (בראשית פ' ס'ה).

Denkt man da nicht unwillkürlich an jene Tribüne der „Feldgerichte“, die den Raub und Mord, au Juden begangen, sanktioniert?

²⁾ Victor Hugo, angeführt in „Thabor, Betrachtungen über die Hafatas“ S. 224.

des Propheten Jesaja von der Verderbtheit des Großstadtlebens entvoren hat. Er sagt:

„Jesaias tritt Körper dem Bösen entgegen, das in der Zivilisation dem Guten den Rang streitig macht. Er ruft Stillschweigen zu dem Lärm der Karosse, den Festen, den Triumphzügen. Das Gewoge seiner Prophetie ergiebt sich über die ganze Natur Er steht auf der Schwelle der Zivilisation und weigert sich hineinzutreten. Es tönt wie eine Stimme der Wüste zu den Menschenmassen, die für die Sandsteppen, für das Gestrüpp und den Wüstenwind die Stelle der Städte in Anspruch nimmt, weil es ungerecht ist, weil der Tyrann und der Sklave, der Schreiz und die Schande überall sind, wo sich feste Mauern finden, weil da das Böse wohnt, das dem Menschen eingefleischt, weil in der Wüste nur das Tier, in der Stadt das Ungeheuer wohnt!“

15 א' צ' שׁוב Schon Kimchi bemerkt, daß hier der Name צ' nicht durch den Genitiv mit dem Gottesnamen אלקים verbunden ist und daher nicht in den stat. constr. zu demselben gesetzt zu sein scheint. Demnach wäre צ' hier Apposition und bedeutete einen selbstständigen Gottesnamen, entsprechend der im Talmud vertretenen Meinung, צ' sei einer von den sieben Gottesnamen, die nicht verlöschten werden dürfen.¹⁾

Es liegt nun nahe, daß dort, wo der Name אלקים zu צבאות (stat. constr. stehend) lautet, mit dieser Bezeichnung eine Ehrennung Israels ausgedrückt sei, Israels, des zur dienenden Heerschar des göttlichen Namens erkorenen Volkes, wie ja umgekehrt, die Entfremdung Israels von Gott und seine Verwerfung vor-Gott in לא תצא אלקים ולא תצא בצבאותינו (Pj. 44, 10; 60, 12; 108, 12) „Du, o Gott, ziehest nicht aus mit unsren Heeren“ ihren Ausdruck finden.

Im Lichte dieser Betrachtung wagen wir es nun einen neuen Weg einzuschlagen zur Erklärung der so schwierigen folgenden Verse:

(1) א' צ' פירשנוهو שהוא חסר הנטך כי צ' אינו שם תואר אלא ית' והעד מקום הסמיוכות וה' אלקי הצבאות (תהלים פ' ט' מהו יכ')... ומצאנו בדבר מהלוקת בדברי רבותינו זל כי ר' הוא שם ואינו נמחק ור' שאינו שם והוא נמחק ולא נקרה צבאות אלא על שם צבאות ישראל (רד'ק).

16—17) **וּבְנָה-שְׁרָפָה** Wir erblicken nämlich in diesen beiden Versen die ergänzenden Ausführungen zum vorhergehenden V. 15. **א'** צ' שׁׂוב נָא ist Ergänzung zu אשר נטעה ימַנְךָ, **ב'** ח' הבט משׁׂטִים וּרְאָה und **ג'** בְּנֵן אָמַצָּת לְךָ ist Ergänzung zu וְעַל בְּנֵן אָמַצָּת לְךָ — **וּפְקַד נֶפֶן** und **וְפְקַד נֶפֶן** soll **זאת** שְׁרָפָה בָּאשׁ ergänzen. —

Meines Erachtens hat hier dieses seltene Wort **וּבְנָה** eine doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet es als Imper. von **בָּנָן**: feste den Schößling, den Deine Rechte gepflanzt. (Vgl. קד' ג. St.) Außerdem bedeutet aber auch als Imper. des Wortes (mit Kamez unter dem ב) = benennen: Gib Deinem Schößling wieder seinen Ehrennamen, indem Du Deinen göttlichen Namen **אלקי** mit den Scharen Israels, mit **צָבָאות** יִשְׂרָאֵל in die diese Israelsscharen so ehrende Verbindung bringst, indem Du **תְּצִא בָּצָבָאות נָנוּ** bist und wir Dich als **אַלְקִי צָבָאות** rufen dürfen.

Schon der Name Israel, der Gotteskämpfer, ist ein Ehrenname, von dem der Prophet sagt: **וְהַ יְבַתֵּח יְדוֹ לְהָיָה וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנַח** (ח' ט' שׁׂע' ט' י' ח') „Und dieser schreibt seine Hand Gott zu und legt sich den Ehrennamen Israel bei.“

Nun bestätige Du, o Gott, diesen Ehrennamen: **הַ** (mit Pathach), indem Du Deinen Gottesnamen Israel — zuschreibst und Dich, der Du **אַלְקִי צָבָאות יִשְׂרָאֵל** bist, **אַלְקִי צָבָאות לְךָ** nennen lässt.¹⁾ —

כִּי אַנְּיָ אַלְקִן אֲבָצָהֵיךְ Hiermit ist gewiß Israel gemeint, zu dem Gott durch seinen Propheten Jesaja spricht: **כִּי אַנְּיָ אַלְקִן אֲבָצָהֵיךְ יְשֻׁעָה מֵאֵיךְ** „Ich, Dein Gott, stärke dich.“²⁾

Im Zusammenhang mit **וּבְנָה**, dieses Wort in der Bedeutung von **בָּנָן** = festigen genommen, rechtfertigt sich die Präposition **לְ** analog dem **וּמְעֵשָׂה יְדֵינוּ בּוּנָה עַלְיוֹנוּ** (Ps. 96, 17) und auch das verbindende Waw am Anfange des Wortes **וְעַל**. —

Als Ergänzung des **הַבְּטָמֵת** in V. 15 ist gleichfalls die Präposition **לְ** zulässig (wie in Chab. 2, 15), und das Waw stände in der Bedeutung von „und zwar“, wie es häufig angewendet wird.

¹⁾ Vielleicht zielt die massoretische Bestimmung eines großen, hervorragenden 'ב, eines 'בְּ רַבְתִּי, im Worte **וּבְנָה** auf diese hervorragende Doppeldeutung hin.

²⁾ Die Bemerkung des קד'tantend: **בְּנֵן נְקַלָּה בְּמוֹ בְּנֵן** פּוֹתַת יוֹסֵף Klingt zu seltsam.

Jedenfalls dient das Waw dazu, daß der Vers in einer formellen Verbindung, und nicht in stützenhafte Worte getrennt erscheine. Auch ist ein solches וְיָוֹנֶסֶת im poetischen Stile nichts Seltenes.

שְׁרָפָה בַּאֲשָׁ nimmt das Schlußwort aus B. 15 wieder auf und gibt ihm die traurige Ergänzung, während das אשר נִטְעָה am Ende dieses Verses die bisher besprochenen יִאָבְדוּ als Subjekte zusammenfaßt.¹⁾

„כִּי אֵنْ أֶלְקוּן אֶמְצָתִיךְ תְּהִי“ Die Prophetie Jesaja's "אֶמְצָתִיךְ" die wir B. 16 als Nachklang des "לְךָ" erkannt, lehnt sich mit ihrem fortsezenden אֶמְצָתִיךְ בַּיּוֹם יְמִינְךָ an unser: — **תְּהִי יַדְךָ עַל אִישׁ יְמִינְךָ** Dieser „Mann Deiner Rechten“ ist der König David, zu dem ja Gott gesprochen **שֶׁב לִימִינְךָ** (Ps. 110, 1).

Mit "נָלְכָה בְּנֵי אָדָם" ist der große Menschensohn gemeint, der einst als **מֶשֶׁיחָ בֶּן דָוד** das davidiſche Königshaus, das Haus Gottes auf Erden und Israels Herrlichkeit wieder aufrichten wird. —

Hat es ja „Daniel, der kostliche Mann“, in seiner nächtlichen Schau bestätigt gefunden:

„Ich schaute in meinem nächtlichen Gesichte, und siehe! in dem Himmelsgewölk erschien es wie der Sohn eines sterblichen Menschen — — — כִּכְרָא אֱנֹשׁ אַתָּה הוּא . . . Und ihm gab man die Herrschaft und die Ehre und das Reich, und alle Völker, Nationen und Jungen dienten ihm, seine Herrschaft eine ewige Herrschaft . . .“ (Dan. 7, 13—14). (Bgl. Gesorno z. St.)

Es ist uns sehr bedeutsam, daß sowohl hier in unserem Psalm als dort in der Schau Daniels die menschliche Aufkunft unseres einstigen Erlösers, **מֶשֶׁיחָ צַדְקָנוּ**, betont und damit jede Apotheose ferngehalten wird.

Besonders wichtig erscheint uns die nähere Erklärung des בְּנֵי אָדָם אֶמְצָתִיךְ durch in Hinsicht auf Ps. 110 B. 1, wo das שֶׁב לִימִינְךָ in bestimmten Kreisen zu christologischer Auffassung und Auslegung benutzt worden ist. —

1) Dafür, daß der in einem Vers begonnene Gedankengang abgebrochen und in einem zweiten Verse fortgesetzt und deutlich gemacht wird, findet sich ein klassisches Beispiel in den beiden Versen Ps. 116, 3—4: wo V. 3 mit כְּרָא צְרָה und V. 4. mit וּבְשָׁמָן אֶמְצָתִיךְ anfängt. Ebenso in Nehem 9, 8: וּמְצָאתִיךְ.

19) **וְלֹא נָגַן** Bei all dem gläubigen Festhalten der Messiaśidee und dem hoffnungsvollen Ausblick nach dem „Manne Deiner Rechten“ und dem „Menschensohne, den Du gerüstet“, wollen wir dennoch in unserer unmittelbaren Verbindung mit Dir, Gott, verharren und von Dir nimmer zurückweichen. Kein Vermittler und kein Statthalter Gottes soll zwischen uns und unsern Gott treten. **תְהִיאֵנָה** Du selbst mögest uns beleben **בְּשֶׁמֶךְ נִקְרָא** und Deinen Namen allein, unvermischt und rein von jeder Beigabe, von jedem **שִׁירָהָנוּ**, wollen wir aufrufen.

20) **הַ אֲצ' חַשְׁיבָּנוּ** So werde der volle Gottesname und der reine, hehre Gottesglaube verherrlicht. So komme uns und der Welt Licht und Heil!

Diesen Gedanken spricht R. Jochanan sumig aus mit den Worten:

„Uns kommt nur ganz allein das Leuchten Deines Antlitzes, und dieses genügt uns vollständig!“¹⁾

Kap. 81.

Allgemeines:

Nach dem weithin verbreiteten Feuerschein des großen Brandes, dem die Stadt Gottes mit ihren Heiligtümern, die **שְׁרָכָה בְּאָשָׁה** **בְּסֻחָה**, zum Opfer fällt, leuchtet es auf innitten der Welt und innitten Israels. — Die Erfüllung des Gebetes: **חָאָזֵן**, kündigt sich an im Strahlenglanz der welterleuchtenden und menschheitserlösenden Gottesgnade. — Nach dem wehmütigen „**עַד מִתְּהִיא**“ und „**לְמַה עַד**“ im vorhergehenden Psalm zeigt dieser Psalm Assafs ein mit dem Jubelpsalter der Welt und ihrer Bewohner, und aus dem Jubel herans ist Schofarton zu vernehmen. Dieser Ton, schmetternd weckend und wieder lang gedehnt, stammt aus Israels Nationalinstrument und kündet Freiheit und Gesetz. — Neu und verhüllt tut sich vor Israel auf das kommende Jahr, die kommende Zeit mit ihrem Inhalte. — An der Schwelle steht Israel, der Golusfesseln ledig das Haupt erhebend, steht Israel mit seiner Erinnerung, und steht das Gotteswort mit seiner Bedingung. —

¹⁾ **הַ אֲצ' חַשְׁיבָּנוּ וְאַרְיָהָן אָנָה אָנָה לְפָנֵי הַאֲרָתָן**
לְפָנֵי גּוֹדֵי לְנוּן שְׂנָא הָאָרָן פְּנֵיךְ וּמְשֻׁעָה (שׁו"חט)

Es ist ein Jubelfest eigener Art. Heiliger Ernst, Sitzung und Recht, קָרְבָּן und מִשְׁפָּט, Zeugnis und Prüfung, Mahnung und Vergeltung עֲדוֹת־אַבְחָנָה־וְאַשְׁלָחָה klingen in den Jubel hinein, und das erste Wort des sinaitischen Zehngebotes: אַנְכִּי ה' אֱלֹקֶיךָ tönt aus dem Festgruß heraus. —

Mit einer Musik, die aus höheren Sphären stammt, beginnt der Psalm, und wir fühlen göttliche Wonnen zur Erde niedersteigen.

Mit einer Erdenkost, die, markig süß, durch himmlische Kräfte dem Felsen abgerungen wird, schließt der Psalm, und wir fühlen das Menschliche am Menschen zu idealen Höhen emporgehoben.

Zwischen diesem Oben und unten steht Israel mit seiner einzigen großen Pflicht seinem Gottes zu gehorchen, und seinem Streben, mit frei erhobenem Haupte und entfesselten Gliedern diese Pflicht zu erfüllen.

Dazu ruft Israels Schöfarclang, darob jubelt der Völker Sang. —

Dies ungefähr ist der Haupteindruck, den wir von unserem Psalme gewinnen.

Einer Tradition gemäß wurde Josef in Egypten am ersten Tischri von seiner Gefangenschaft befreit. Ebenso wurde, nach derselben Überlieferung, die Sklavenarbeit unserer Väter in Egypten an dem dem Befreiungsmonde Nissan vorausgehenden ersten Tischri sistiert. (Vgl. Tr. **ראש השנה** 11 u. 30.)

Daher knüpft die im Psalm erwähnte Befreiungsgeschichte an יְהֹוָה an und ist dem Namen יְהֹוָה ein Buchstabe aus dem Namen Gottes eingefügt, so daß er יְהֹוָה lautet. Im Lebenslaufe Josefs offenbart sich die der in Sklaverei lebenden Jakobssfamilie zugewandte göttliche Vorsehung in deutlich hervortretender Weise. —

Der Übergang nun vom Geschickle Josefs zu dem des ganzen Volkes ist in B. 8 am Übergange von der besprochenen zur angesprochenen Person (von נָסָתר zu נָכָח) zu erkennen.

B. 12 nimmt dann wieder die Rede in der dritten Person auf mit Bezug auf das bisher angedeutete Volk.

Dem entsprechend dürfte wohl unser Psalm in die drei Teile: 1—7, 8—11 und 12—17 zu teilen sein. Überdies stellt sich 1—5 als eine den Aufruf an die Völker und an Israel (in der angedeuteten Person) enthaltende Einleitung dar. —

Einzelnes:

1) לְנִצָּחָה Ob der Name נִתְיָה mit dem Begriffe des Kelterns zusammenhängt und als Begriffssname für die einer Kelterung gleichkommende Tendenz des Kapitels passend gewählt ist (Hirsch), ob תְּרוּעָה וּקֹל שִׁיר אֲדוֹם הַנְּתִיָּה und an die unter נִתְיָה unternommene Überführung der in seinem Hause geborgenen Gotteslade nach der Stadt Davids erinnern solle, oder ob נִתְיָה nichts weiter als die Herkunft des betreffenden Instrumentes aus der Hauptstadt des Philisterlandes נָת bezeichne und einer Art — Fabriksmarke gleichkomme¹⁾ — das lassen wir dahingestellt sein.

Nicht zu leugnen ist, daß die Leute von Aschdod vor der Lade des Gottes Israels gewaltigen Respekt befanden und austießen: Diese Lade kann bei uns nicht bleiben, „denn seine (Gottes) Strafe liegt hart auf uns und unserem Gottes Dagon!“ (I. Sam. 5, 7.)

Ebenso sicher ist's, daß die Leute von Gath und Ebron vor dem Gottes Israels zitterten, dessen Lade „sie mir zugewendet, um mich und mein Volk zu töten“ (daß. 10—11). Dem Triumph über den von den Philistern erfochtener Sieg war also die Furcht vor „dem Gottes unserer Macht“ beigemischt, zu dessen Huldigung — חָרְנֵינוּ לְאֱלֹקִים עָזָנוּ, — in dem Liede aufgefordert worden, das das Instrument aus נָת mit seinen Tönen begleitet. —

Erinnern wir uns noch dessen, was wir im vorhergehenden Psalm zu der Abwechslung in der Namensnennung Gottes צְאָלָקִים und ח' א' צ' in Anlehnung an die ähnliche in II. Sam. 6, 2 erwähnte Variation zu bemerken hatten (Ps. 80 „Allgemeines“ und zu B. 4), so können wir uns wohl mit dem Gedanken befriedigen, daß der Psalmlist Assaf zu diesem seinem nächstfolgenden, die Völker zur Gotteshuldigung aufrufenden Psalmliede nicht gerade zufällig sein Instrument נִת, gebraucht habe. —

2) Aus der Parallelstelle V. M. 32, 43: חָרְנֵינוּ נִים הָרְנֵינוּ = רְנֵן עַמּוּ בַּי דָם עֲבֹדֵינוּ יְקֻם jubeln stammend, dennoch ein Preisen und Anerkennen ohne die Begleitung der Jubelfreude bedeuten könne. — דָם עֲבֹדֵינוּ יְקֻם kann den Völkern, den meisten Völkern, nichts weniger als Anlaß zum Jubel, wohl aber Grund zur Anerkennung des Rechts und des Herrn des vergeltenden Rechts bieten. — Diese Anerkennung

¹⁾ Vgl. I. Sam. 5, 8, II. Sam. 6, 15 und I. Chr. 26, 5. Vgl. פ' ד' 3. St.

kann allerdings die Rechtsidee und ihre Träger triumphieren machen, was auch durch die Hifilform **הָרַנִּינוּ** angedeutet wird.

Hier in unserem Verse ist **הָרַנִּינוּ**, nicht wie in V. M. 32, 43, mit dem im Accus. stehenden als Objekt dienenden Hauptworte (**עָמוֹ**) konstruiert. Ihr sollt nicht Gott triumphieren lassen, nicht: **הָרַנִּינוּ אֱלֹקִים**; Gott triumphiert nicht über Menschen. Ihr sollt aber all das Hohe, Erhabene triumphieren und jubeln lassen, durch das die Menschheit Gott, der unsere Macht ist, zustrebt: **הָרַנִּינוּ לְאֱלֹקִים עָזָנוּ**. Ihr sollt in **תְּרוּעָה** der Menschenfreiheit und der Gotteshuldigung Ausdruck geben, wie es dem Gotte Jakobs gebührt **חָרִיעָו לֵא' יַעֲקֹב**!

3) **שָׁא** Zur Vokalmusik, die des Menschen eigene innere Gabe und der hervorbrechende Ton innerster Herzensfreudigkeit ist, geselle sich die Instrumentalmusik in allen lieblichen Tönen und Klangfarben.

Wenn ihr zu Gottes Wohlgefallen aus eurem Innersten heraus die Welt durchgeistigt und gehobener, seelenvoller Sang zur Ehre Gottes die von Ihm **יְהֹוָה** geschaffenen, gebildeten und erhaltenen Wesen, Zeiten und Entwicklungen durchflutet, so bietet sich diese seelisch gehobene ideale Welt zum Begleitinstrumente dar zu eurem Sang. —

Und je weiter die Menschheit fortschreitet auf dem Wege zur Gotteserkenntnis und menschlichen Endbestimmung, desto stimmungsreicher wird das Weltinstrument. Es überzieht sich — wie die Weisen so sinnig sagen — von Epoche zu Epoche, von **עוֹלָם** **הָוָה** bis **עוֹלָם** **מֶשִׁיחָה** **לְכָא** mit immer neuen, vermehrten Saiten, bis jene harmonische Auss geglichenheit der Gegensätze entstehen kann, die das Endziel der Menschheit bedeutet.¹⁾

4) **תְּקֻעָה** Das Schofarblasen war das von der h. Schrift bestimmte Zeichen der Entlassung der jüdischen Knechte und Mägde aus ihrem ganzen Dienstverhältnisse am zehnten Tischi eines jeden alle fünfzig Jahre eintretenden **יּוֹבֵל**-Jahres.

Am ersten Tischi, dem traditionellen ersten Schöpfungstage der Welt, hörte, wie bereits erwähnt, der Sklavendienst unserer

¹⁾ **אָדָר** **יְהוָה** **בְּרָא** **לְעָנָי** **בְּעוֹהָז** **שְׁבֻעָה** **נִימִין** **בְּכָנוֹר** **שְׁנָא'** (**תְּהִלִּים קְיֻמָּט**) **שְׁבֻעָה** **בְּיוֹם** **הַלְּתִיקָה**, **וְלִמְוֹת** **הַמְּשִׁיחָה** **שְׁמוֹנָה** **שְׁנָא'** (**סִירִים י'ב**) **לְמִנְצָחָה** **עַל** **חַשְׁמִינִית** **וְלַעֲתֵיל** **עַשֶּׂר** **שְׁנָא'** (**סִירִים צ'ב**) **עַלְיָה** **עַשְׂרָה** **וְעַלְיָה** **גַּבְלָה**: (**שְׁוֹחֵץ** **וְגַם** **יוֹרֶשֶׁלַמִּי** **סֻכָּה**).

Büter in Egypten auf, und auf diesen Tag ist das jährliche Neujahrsfest von der תורה bestimmt. An diesem Tage soll nach der תורה = Vorschrift innerhalb ganz Israels Schofarshall ertönen

So stellt sich dieses einzige mit dem Beginne des Neumonds בכוסה einkehrende Fest als ein Fest der Neuschöpfung und Verjüngung dar, an dem in תרועה das Ratszeichen des Eigners, des Gottes Jakobs, ertönt, um dem aus Mizraim befreiten Israel mit dem Bewußtsein der erlangten Freiheit es in Erinnerung zu bringen, daß Israel der seinem Gott frei sich hingebende Diener sei und bleibe. —

הַרְיעָשׁ לְאֶלְקִי יְעַקֹּב בְּחַדֵּשׁ שׂוֹפֵר zeigt die Ausführung des Festes.

5) ס) Es ist Satzung für Israel. Es ist ein Recht des Gottes Jakobs.

Was für die andern Völker von der Begabung und Geistesrichtung ihrer Denker und Dichter abhängiges Ergebnis ist auf dem Felde der Erkenntnis und des Tatenlebens, das ist für Israel Satzung. Was die Philosophen unter tausend Irrungen als vereinzelte Sätze der Wahrheit im Laufe der Zeiten finden und ihren Zeitgenossen zur Betrachtung empfehlen, und was diese Zeitgenossen so lange als zu Recht bestehend gelten lassen, bis andere Philosophen und Philosopheme das bisherige „System“ als ein von der Zeit überholtes, irriges umstoßen, für Israel ist all dies bloß menschliche Weisheit, und sie verschwindet angesichts der auf dem Berge Sinai von Gott gegebenen תורה = Satzung. Diese Satzung ist nicht von Israel frei gewählt, sondern von ihm als freies Volk angenommen für alle Zeiten.

Das Gott zustehende Recht ist nicht von Menschen dem Gott zuerteilt, sondern es ist מְשֻׁפֵּט לְאֶלְקִי יְעַקֹּב Gottesrecht von Urbeginn, und die aus demselben fließende Rechtsforderung des Gottes Jakobs an sein Volk Israel verdankt ihre Kraft und Stärke nicht dem unter Harfenklang und Paukenschlag dargebrachten Jubelgrüße einer enthusiastischen Stunde, sondern der unter Donnerschall und Schofarklang am Sinai erfolgten Bekündigung Gottes.

Der ganze Gesetzesernst und die hohe von Stimmungen und menschlichen Errungenchaften sowie von augenblicklicher Begeisterung unabhängige Würde des hocherhabenen Gesetzgebers sprechen aus diesem: כִּי חֲקָקָ לִישְׁרָאֵל הוּא מְשֻׁפֵּט לְאֶלְקִי יְעַקֹּב!

Wie bereits unter „Allgemeines“ erwähnt, erblicken wir in diesem sehr bedeutsamen Verse den Abschluß des die Einleitung des Psalms bildenden Aufrufs. —

6) **עדות** Nach den meisten Erklärern bezieht sich „בצאתנו“ auf Gott, und **שפט לא ידעת** ist ein Zwischenfaß, der diese Worte dem Volke Israel in den Mund legt. Die unverständliche Sprache des fremden unterjochenden Volkes, die das unterjochte Volk verstehen lernen muß, ist das in die Augen springende, oder vielmehr das in die Ohren klingende Zeichen der slavischen Unmäßigkeit der Unterjochten. So in 5. M. 28, 49, Jer. 5, 15, Jes. 33, 19 und speziell auf das Egypterland bezüglich, in Ps. 144, 1.

Sprachlich läßt sich die in der Einführung des in diesem Verse nicht genannten Volkes Israel liegende Härte dadurch mildern, daß wir den Zwischenfaß **עשות לא ידעת אשמה** auf Josef beziehen, der aus seinen eigenen Erlebnissen heraus und in Vorahnung des seines in ihm vertretenen Volkes wartenden Geschickes diese Worte gesprochen.¹⁾

7) **הסירות** Ebenso gehen hier die Ansichten auseinander bezüglich der Person, die mit **כפיו שבתו** gemeint ist.

תרנום ירושלמי scheint schon in diesem Verse das Volk Israel als die Person angenommen zu haben, von dessen Schulter die Last genommen und dessen Hände davor bewahrt wurden, die Arbeit am „Kessel“, **דוד**, zu verrichten.

Um die dem jüdischen Volke in Egypten aufgeladene Arbeit des Lehmstampfens und Ziegelmachens mit **דוד**, in Einklang zu bringen, hat das Targum übersetzt: **אידוי טן למרמי טינא קידרא אסתלקן** „sie wurden davon befreit, mit den Händen Lehm in den Topf zu stopfen“, womit offenbar die Ziegelformen gemeint sein sollen.²⁾ —

1) Die Auslegung des **מתקדש מעט הצרפתן** (angesführt in **מקדש מעט**), nach der dieses **לא ידעת** „Zitat des von Pharaos gebrauchten“ **חנתה** (II. M. 5, 2) wäre, ist wohl geistreich, dürfte sich jedoch als wenig eignen. Ebenso verhält es sich mit der mehr homiletischen Deutung Hirsch's z. St. Vgl. **רנאבע** z. St.

2) Vgl. Gesenius Schlgw. „**דוד**“, der dieses **דוד** in unserem Verse mit „Lastkorb“ übersetzt und auf Jer. 24, 2 verweist, wo ebenfalls „Körbe“ bedeuten. Nun übersetzt allerdings das Targum das **דודאי** in Jer. 24, 2 mit **רשות**; **סלים** jedoch übersetzt auch dort mit **קדרות**. —

רְשִׁי hingegen hat die in unserem Verse bezeichnete Befreiung zunächst auf יְהוָה bezogen. Josef ist von vorne herein auch als Gefangener von der erniedrigenden Sklavenarbeit in der Küche bei den Töpfen bewahrt geblieben, und das war der vielsagende Anfang der Leidens- und Befreiungsgeschichte unseres Volkes in Mizraim. **רְשִׁי** übersetzt und erklärt:

מַדּוֹר-מִעֲבֹודָה עֲבֹדוֹת לְבָשֶׂל קְדוּרוֹת בְּדַרְךָ שָׁאֵר הָעֲבָדִים מַדּוֹר,

קְדוּרָה כְּמוֹ (שָׁא ב') וְחַבָּה בְּכִיר אוֹ בְּדוֹר.

befindet sich hiermit in Übereinstimmung mit der talmudischen Auffassung.¹⁾ Auch ist nach dieser Auffassung der Ausdruck תְּעִבָּרָנָה „seine Hände entgingen der Arbeit am Kochkessel“ sehr passend gewählt. —

8) Hier ist ein deutlicher Übergang vom besprochenen zum angesprochenen Volke zu vermiesen.

Nachdem die Errettung aus Mizraims Bedrängnis mit kurzen Worten als vergangen hingestellt worden — וְאַחֲלָצָן — wird der Bericht über die Entwicklung der Geretteten zum Volke und zum Gotteszeugen auf Erden weiter geführt und dabei die Zukunftsform angewendet.²⁾

בְּשָׁה יַדְבֵּר אַעֲנֵךְ = ich antworte dir klingt ja an das (II. M. 19, 19) an, wo יַעֲנֵנוּ בְּכָל gleichfalls im Futurum steht und andeuten will, daß die Mosche und Israel gewordene Gottesoffenbarung in der Lehre lebendig schaffend und geistig fortzeugend bleiben und nie der abgetanen Vergangenheit angehören werde. —

רְגַעַת Ich will dir antworten, dir, mein gerettetes Volk, Ich, der Ich in meiner Wesenheit aller Welt verborgen — בְּסִירָה — bleibe, Ich gebe dir Bescheid im Donner. Lauter Donnerstimmen dringen zu dir aus der Verborgenheit meiner Schöpfung und tragen dir das Wort deines Gottes zu. (Vgl. תְּרִינָם וּוּשְׁלָצִי.)

Wir möchten aus unserer Stelle das Folgende heransleben: „Unter lautem Donner verkündete Ich dir das bei mir verschlossene

הַסִּירָה, wo רְשִׁי, דְּגַן יִאָ (1) מסכְּל auch ausdrücklich bemerkt:

בְּיוֹקָף בְּתִיב בְּתִרְעָdot בְּיוֹהָקָם

2) Wobei nicht übersiehen werden soll, daß, dem Sprachgebrauch durchaus nicht entgegen, das in die Vergangenheit übertragende waw consecutivum von וְאַחֲלָצָן auch auf אַעֲנֵךְ und אַבְהָנָךְ zu beziehen ist.

Geheimnis: meinen Geist und mein Wort. — Und dann solltest du es erproben, daß auch der stille, starre Fels ein Geheimnis in sich schließe, das er auf Gottes Geheiß, eine schmachtende Welt erquickend, erfüllt.

Der Donner und der Fels entdeckten dir ihr Geheimnis. Nur du selbst konntest in dir das Geheimnis des Gottvertrauens nicht entdecken!"

9) שְׁמַע יְהוָה דָבָרִים Das Zeugnis, **תְּדֻבָּר**, das Gott beim ersten Beginn der mit **יְוָהָנָס** eingeleiteten Ära der Knechtschaft und Befreiung seines Volkes in den Lebensgang Josefs hinein gelegt, das Zeugnis des einen, einzigen Gottes und seiner alleinigen Waltung auf Erden, das schon der um das **נֵם** aus dem Gottesnamen vermehrte, zu **יְהוָה סָמֶךְ** gewordene Name **יְוָהָנָס** bekundet. — Dieses Zeugnis betraf und betrifft dich, mein Volk, es sucht dich auf, Israel!

Du sollst hören, mein Volk, wenn Männer, die Gott mit dem Zeichen seines Namens gezeichnet hat, zu dir reden, und wenn du sie hörst, so sollst du als das mit freiem sittlichem Bewußtsein zu seinem Gott stehende und für seinen Gott einstehende „Israel“ nicht auf die Höhe und Größe dieser Männer sehen und nicht den Menschen zum Götter oder Halbgötter machen, sondern hören sollst du Mich und nur Mich, deinen einzigen, dir unvermittelt nahen Gott und nur auf das, was dein Gott durch seine Zeugen und Boten dir kündet. — **לִי יְשָׁרָאֵל אֱמֹת תְּשִׁמְעָה**.

10) יְהִי אֱלֹהִים Wer das Menschliche im Menschen, und wäre dieser noch so groß, zur Gottheit erhebt, der hat in sich selbst Raum für einen fremden Gott, und dieser Gott ist er selbst.

Wer sich die Rätsel in der Menschenatur und das große Geheimnis der Menschenseele nicht anders zu lösen und zu enthüllen weiß, als indem er in übergroßer Verehrung des großen Unbekannten einen Übermenschen schafft, der hat in unvermerkter Bergötterung einen Gott geschaffen, und warum sollte er, der Schöpfer, nicht selbst der Gott sein können?

Und warum soll dann, nach solcher Apotheose, der böse Trieb im Menschen, sonst der Zeuge menschlicher Schwäche, nicht als Götterlause gelten können?

Und warum soll, wenn einmal das Unbekannte, das unerkannte Geheimnis der Seelenentfaltung und ingeniosen Geisteskraft auf den Götterthron gehoben wird, warum soll sich dann nicht auch

für andere unerkannte Kräfte und Gebilde der Natur ein solcher Thron zimmern und eine Form der Anerkennung finden lassen?

Als einst unser Lehrer Mosche über die vom Volke berechnete Zeit hinaus in seinen — unbekannten Höhen weilte, da sprach das Volk: „Dieser Mann, Mosche — wir wissen nicht was aus ihm geworden ist“, und es dachte: er wird wohl ein Gott geworden sein? Und dieses Volk dachte weiter: So kann und will ich mir noch andere Götter machen!

Und **ישראל אל נבר** machte sich und betete das Göttergebilde an.

לא יהי בך אלUr איזחו אלUr haben unsere Weisen sagen: **שיש בטנו של אדם הוא אומר זה יציר הארץ** (**שבת קה**): sie dabei wohl auch den im Obigen gezeichneten Verdegang der menschlichen Verirrung im Sinne. —

לא יהי בך לא יהי בך, ist nicht die Wiedergabe des **לֹא יְהִי בְּךָ לֹא יְהִי בְּךָ**, lautenden zweiten Wortes im Zehngebote, sondern es enthält die psychologische Vorarbeit zu der erhabenen Idee der wahrhaftigen, durch keine menschliche Beimischung und keinen Zusatz, **שנית**, getrübten Gottesseinheit, die in **אנבי ה' אלקייך** ihren Ausdruck gefunden. — Darum geht auch hier das **אנבי ה' בך לא יהי בך** dem voraus.

11) Auch dieses **אנבי**, soll nicht ein einfaches Zitat des vom Sinai herab gesprochenen ersten Offenbarungswortes sein.

Das **אנבי**, vom Sinai ist unmachahmbar, und der in jenem liegende hebre Eon der Majestät ist nicht wieder zu geben, wie der feierliche Moment, in dem dieser Ton vernommen wurde, sich nie wiederholen, und die Empfindung derer, die ihn vernahmen, nicht nachempfunden werden kann. —

Wenn Alssaf hier Gott das **אנבי ה' א' חמץך פארן מצרים** seinem Volke zurufen lässt, so will er diesem Volke, das dem Egel gegenüber seine Gotterwähltheit, und Hunger und Durst gegenüber sein Heldentum vergessen, er will diesem begehrlichen, nach Egypts Fleischköpfen sehnsüchtigen Volke sagen: Ich, dein Gott, der dich aus Mizraim herangeholt, bin nicht ein über alles, die Menschen treffende Wohl und Weh hocherhabenes, die Lebensbedürfnisse der Kreaturen verachtendes weltfernes Wesen, das man nur mit in sich selbst gefährter Seele, in starrender Lede und in allem sinnlichen Genießen abgewandter Vergütung aussuchen, von dem man aber in Not und Pein, hungernd und dürstend nichts erwarten, ja nichts

begehrten darf. Ein solcher nur in des Himmels höchsten Höhen weilender, die Niederung menschlichen Strebens und Begehrrens abgewandter Gott bin Ich, dein Gott, der dich, Israel aus Mizraim geholt, nicht!

Die Lehre deines Gottes, Israel, ist nicht eine akademische Theologie, die dich nur als ein engelhaftes Wesen erziehen und würdigen und nur dein Seelenverlangen sehn will, dich aber mit dem Begehr deines — Magens an eine andere um so viele Stufen niedriger stehende Gottheit weist. Das ist die Lehre deines Gottes nicht!

Bielmehr ist es dein Gott allein und will er es allein sein, an den du dich mit all deinem Begehrn, auch dem sinnlichen, da dies in deiner dir angeschafften Menschennatur liegt, wendešt: **הַרְחֵב פִּיךְ וְאַמְלָא־הָאָזֶן!** Ist im vorhergehenden Vers das Menschliche im Menschen in seine Schranke gewiesen und der Überhebung des Sterblichen zum Übermenschlichen und zum **אֶל זֶה**, der Platz nicht nur auf dem Throne, sondern auch am Schemel des ewigen Gottes verwehrt, so neigt in diesem Verse der ewige Gott seine Himmel nieder und steigt herab, um auf die Wünsche des Staubgeborenen zu hören, entsprechend dem dävidischen Gebete: **אָדָם לְהַבֵּל דָמָה תְּהַלִּים קְמַד, דְ־הַהֲנָה!** — **יְמֵי כָּצֵל עֹבֵר הַ חַטְ שְׁמִיךְ וְתַרְדֵּן** . . .

„Der Mensch ist dem Hauche gleich, und seine Tage dem Schatten, der vorüber wallst. —

Herr! neige Deine Himmel, und steige herab . . .“ (Psalmi 144, 4—5).

Sehr bedeutsam ist hier für das Wünschen und Begehrn des Menschen in **הַרְחֵב פִּיךְ**, eine recht sinnlich, ja fast trivial klingende Form gewählt.

Der Psalmlist wollte also mit diesem **אָנֹבֵי הַ אָשָׁר** nicht den Standpunkt der sinaitischen Höhe herstellen, sondern zeigen, wie der hohe sinaitische Gottesbegriff die ins einzelne gehende Fürsorge des erhabenen Gottes für die Menschenwelt und ihre Anliegen zuläßt. —

Im Dekalog heißt es **אָנֹבֵי הַ אָשָׁר הוֹצָאת יְהָוָה** weil dort, am Sinai, der Fundamentalsatz: „Ich bin dein Gott“ dokumentiert werden soll.

Hier wird durch die Apposition **הַ מַעַל**, das Wesen des auf Sinai proklamierten ewigen Gottes charakterisiert, dem

menschlichen Verständnis und — durch den Nachsatz **כִּי־** — auch dem menschlichen Bedürfnis als fürsorgender Weltenvater näher gebracht. —

12) **וְלَا שָׁמַע** Der Schlüßbericht der Tatsachen erfolgt in der besprochenen Person. Er hat Trauriges zu melden: den Ungehorsam des Volkes, das Gott mit dem Namen **עַמִּי** angerufen, und den Widerwillen Israels gegen die ihm gewordene Gottesberufung.

וְלَا שָׁמַע לְקוֹלִי kann einen äußern, nicht im Bereiche der eigenen Willensmacht liegenden Grund haben wie in II. M. 6, 9: **וְלَا שָׁמַע אֶל מְשֻׁחָר רֹוח וּנוּ**. Zu **לֹא אֲבָה לוּ** liegt aber der Vorwurf, daß Israel sich dem Willen Gottes nicht fügen wollte.

Bezeichnend ist für die Bedeutung des Wortes **אֲבָה** die Stelle in V. M. 25, 7—8. — Dort heißt es vom Bruder des Verstorbenen: **וְאֵס לֹא יַחֲפִין הַאִישׁ יְבוּם** und ebenso spricht er den verweigernd: **לֹא חַפֵּצִי לְקֹחַתָּה**, was bedeuten kann: ich will sie nicht nehmen, weil sie mir nicht gefällt.

Die Frau aber sagt: **מִן יַבְמִי לְהַקִּים** Mein Schwager verweigert es, Brudertreue zu üben und: **לֹא אֲבָה יַבְמִי** Er will sich hinsichtlich der Schwagerehe dem Gebote der **תֹּרוֹת** nicht fügen.

13) **וְאַשְׁלַחְתָּהוּ** Ob **שׂוֹר** = schauen oder von **שָׂרָד** = fest sein abzuleiten sei, und ob man zu übersetzen habe: und ich schicke es (das Volk) fort in ihrem Herzensdunkel oder in der Verhärtung ihres Herzens, wollen wir hier nicht entscheiden. Es leuchtet ein, daß die beiden Aussämmigen sich logisch ergänzen. Durch eine dünnelige Anschauung erzeugt sich der starrsinnige, harte Troß, dem mit Vernunftgründen nicht beizukommen ist. — Sie wollen sich selbst Vorsehung sein; nun so mögen sie nach ihren eigenen Ratschlägen wandeln!

Die in **וְאַשְׁלַחְתָּהוּ בְּשָׂרוֹת לְבָם** sich zeigende Variation vom Sing. zum Plur. ist beim Sammelnamen „Volk“ nicht selten und hier besonders gerechtfertigt. Zu **שָׂרוֹת לְבָם**, das den Eigenwillen des Individuums bis zur Willkür steigert, löst sich die Gemeinsamkeit auf. Ein Volk, das Volk Israel namentlich, das das Band der höheren unantastbaren Sahung, von dem es umschlungen ist, lockert, löst damit seinen ganzen Volksverband und zerfällt in eine Vielheit von Gliedern, die in jeder Hinsicht das Gegenteil der Einheit bildet. —

14) **לֹא עַבְדָּיו** Der Vers zeigt die positivekehrseite des in V. 12 enthaltenen **וְיִשְׁרָאֵל לֹא אֲבָה לוּ** und **וְלֹא שָׁמַע עַמִּי**. Wir erhalten

dadurch mehr Licht über die Bedeutung von אָבָה לְיִהְלֹכְנוּ, das dem gleichkommt und nicht ein zeitweiliges Gehorsamen, sondern ein beständiges dem göttlichen Geheize Zuwillensein ausdrücken will.

Diese beständige Willfähigkeit und mit Eifer verbundene Ausdauer in den Wegen Gottes soll wohl durch die Pielsform יַהֲלֹכְנוּ bezeichnet werden. —

15 Wie wir dies an mehreren Stellen nachzuweisen versucht, bezeichnet אֹיְבָן den grundsätzlichen, und den persönlichen Feind. Beim אֹיְבָן kommt es hauptsächlich auf die Demütigung, אָשֵׁב יְדֵינוּ, beim צָר aber auf die empfindliche Züchtigung an, אָשֵׁב אַבְנֵינוּ. —

16 Diese sind wohl identisch mit vom vorhergehenden Verse. Wer sich grundsätzlich gegen das Lebensprinzip Israels fehrt und es anfeindet, zählt zu den Hassern des ewigen Gottes, der Israel dazu erwählt hat, dieses Prinzip in seinem Pflichtenleben zu bewahrheiten. Die Demütigung dieser Gotteshaßer wird darin bestehen, daß sie, um als Kulturträger gelten zu können, sich zum Scheine wenigstens zu denselben Prinzipien bekennen müssen, für die Israel mit dem Blute, dem von diesen Hassern vergossenen Blute, seiner Edlen eingestanden.

וַיְחַשׂ לֵוָה kann sich sowohl auf ה' als auf עַמִּים und יִשְׂרָאֵל beziehen.

Sie müssen heucheln, sie, die mit der unbeugsamen Konsequenz ihres ihrer Zeit aufgenötigten Systems und mit der ewigen Dauer dieser Zeit sich gebrüstet, וַיְהִי עַתָּם לְעוֹלָם!

קרכם בתומו לעולם וַיְהִי עַתָּם לְעוֹלָם erinnert an das in Ps. 49, 12.

Das Heucheln einer Israel nachgebildeten oder gar einer Israel vorbildlich sein sollenden tugendhaften Lebensweise wird im Midrasch mit den folgenden Worten treffend gezeichnet:

אם תגביה כנשר (עובדיה א') לעתיד לבא כשהק'בה דין את עשו הרשע מה עשו עושה מטעטף בטליתו ובא ווושב אצל יעקב שנאמר ואם בין כוכבים שם קנד וכו' וילקוט שמעוני עובדי שם).

Allso: Esaw hüllt sich in sein Talith und kommt herbei und setzt sich neben — Bruder Jakob hin.

Gott ruft ihm aber zu: „auch von dort, von Sternenhöhen herab, hole ich dich!“

Du stürzest und fällst in deine Niedrigkeit zurück, denn des Adlers Füttig trägt nur den — Adler empor!

17) וַיָּבֹלְהוּ Der Vers geht von der dritten, beiprochenen, zur zweiten direkt angesprochenen Person über. Darin liegt eine Verstärkung des bisher Gesagten. —

Das Schlußwort soll auch zeigen, daß das Volk, dem das Psalmenwort die „Zeugen“ gegenüber gestellt hat, noch gegenwärtig ist, um das Zeugnis bis zu Ende zu vernehmen.

אֲשֶׁר ist überdies eine Verheißung für die späte Zukunft, die sich auf der Vergangenheit וַיָּאִבְלֹהוּ gründet. Was Gott an dem Volke von damals getan, will Er יְהִי an dem jedesmaligen Volke, wie es in der Gegenwart und Zukunft in seinen lebenden — Gott nachlebenden — Geschlechtern vor Ihm steht, gleichfalls tun.

Kap. 82.

Allgemeines:

Wenn es gestattet ist zwischen den aufeinanderfolgenden Kapiteln in **הַחֲלִים** überhaupt und zwischen den Psalmen Aßafs insbesondere einen logischen Zusammenhang zu suchen, so bietet sich ein solcher zwischen dem vorhergehenden und unserem Psalm 82 in natürlicher Weise dar. — Wir haben in den Bv. 10—11 des vorigen Psalms den Mittelpunkt desselben erkannt, der als das Manifest des einzigen Gottes, als die Erklärung des obersten Sinaiwortes emportragt.

Dabei ist es uns — wie wir dies hoffen — klar geworden, daß aus diesem Worte, das nicht einfaches Zitat ist, die Absicht hervorleuchtet, zwischen der Gotteshoheit und der Menschenwürde die richtige Grenzlinie zu ziehen, an der der sich überhebenden Selbstvergötterung und der slavischen Selbsternidrigung in gleicher Weise ein strenges Halt geboten wird. —

Und nun führt uns unser Psalm in die Mitte eines Menschenkreises, dessen Glieder sich בְּנֵי־הָהָר nennen, ja die in der Lehre Gottes mit diesem Namen genannt werden.

Der oberste Gerichtsherr יְהִי hält Schau unter den Richtern und verkündet den Sachwaltern des Rechts, was Rechtens sei. Soll vor den Augen des Richters nicht Ansehen und Würde der Parteien bestehen und kein außerhalb des Rechtsbereiches liegendes Moment mit entscheiden, so sollen die Parteien, über deren Rechtsache

entschieden wird, vor den Augen des Richters nicht würdelos dastehen.

Das müßte die Gemeinde Gottes, aus der Richter und Parteien hervorgehen, entwürdigen.

In der Gemeinde Gottes steht Gott.

Mitten im Richterkollegium steht wieder Gott, Er יְהָוָה, der die Richter mit dem Stab und dem Namen אלֹהִים belebt. —

Und nun hat der Herr des Rechts sein מִתְּחִילָה zu fragen und mit der Frage seinen Vorwurf und sein Gebot an die Richter zu richten. —

Frage, Vorwurf und Gebot — die drei Verse 2, 3 und 4 geben sie wieder und bilden hiermit den Kernpunkt des ganzen Psalms.

Was diesen Versen vorausgeht, ist Einleitung, und was ihnen nachfolgt, ist Nutzanwendung und Schlußbetrachtung des Psalmisten.

Als erscheint der in diesem Psalm von Aßaf eingenommene Standpunkt ein viel zu hoher und seine Rede eine viel zu ernste, welterhaltenden Ideen dienende zu sein, als daß wir von dieser Höhe herab und aus diesem tiefsittlichen Ernst heraus eine — wenn auch noch so geistreiche — Parodie auf den korrupten Richterstand vernehmen sollten. (Vgl. Sachs zu V. 6 Anm.) —

Mit der strengen Gerechtigkeit des Richterstandes kommt der ganze Bestand einer sittlichen Menschengeellschaft und einer Rechtswelt in Frage. Diese Gesellschaft und diese Welt hat Gott von den Richtern zu fordern, und Aßaf ist in diesem Psalm der Anwalt dieser Forderung!

Einzelnes:

1) Am Eingange dieses Psalms, der als obersten Grundsatz der Rechtsprechung das Menschenrecht, und als stärksten Pfeiler der Rechtsinstitution im Volke das Hoheitsrecht des Volkes selbst in seiner Gesamtheit hinstellt, kommt uns ein Gedanke, den wir nicht unterdrücken zu sollen glauben. —

Dieses Hoheitsrecht des Volkes Israel, der „Gemeinde, die aus lauter Heiligen besteht, und in deren Mitte der Ewige“, gab in seiner mißdeuteten Auffassung Aßaf zu einer gefährlichen, die Göttlichkeit der eigenartigen jüdischen Volksorganisation erschütternden Auflehnung gegen die von Gott eingesetzten Autoritätsgewalten.

Das Hoheitsrecht des Volkes diente jener Verschwörung zum Schlagworte, die unter der Führung Korachs sich gegen das Lehramt Moßches, gegen die Hohepriesterwürde Alharous und gegen die stammesfürstliche Erhebung Elizafans richtete.

In Wahrheit war dies eine teils aus Unverstand, teils aus ehrfurchtigem Particularinteresse ins Werk gesetzte Verschiebung der Rechtsverhältnisse. Man leugnete auf der einen Seite die Prärogative Gottes, die für sein Heiligtum nach seinem Gefallen zu seinem Dienste den Stamm und die Personen zu erwählen hat, während man auf der andern Seite, das Volk bevormundend die Regelung der sozialen und nationalen Volksinteressen durch die Wahl der Richter und Händler, die dem Volke zufiel, unterschätzte und mißleitete. —

Indem man dem Volke zusprach, was ihm nicht gebührte, und dies an der heiligen Stätte, an der Gott wohnen und allein bestimmen will, beging man ein Unrecht und untergrub man den Boden, auf dem die Volkskraft und das Volkswohl in freier, rechtlich sicherer Weise sich entfalten und der nur von Gott und seiner Lehre geleitete, den sozialen und politischen Angelegenheiten geltende Volkswille sich betätigen konnte. —

Wir sehen, daß das Hoheitsrecht, wie es Korach für die „heilige Gemeinde“ in Dingen des Misshandlungsfestes in Anspruch nahm, dieses „Recht“ auf falsche Bahnen und unrechte Geleise schob.

Nun muß es befremden, daß unser Assaf in dieser ganzen Psalmenreihe von 73—83 Worte, sehr scharfe Worte gefunden für die Sünden und Verirrungen der Väter in der Wüste, aber kein Wort für oder vielmehr gegen den korachitischen Aufstand.

Des נָעַן, der Haderwasser, der Kundschafter geschieht mehr oder weniger offen und scharf Erwähnung und in dem Schlußworte des Ps. 79 wird in בֵּין מִשָּׁה וְאַהֲרֹן עַמְקָד נַחֲיתָ בְּנֵי צָאן den von Gott bestellten Hirten seines Volkes die Ehre gegeben. Nur von der tief ins ganze Volksleben greifenden korachitischen Bewegung ist nicht die Rede.¹⁾

Nicht als ob wir hieraus Assaf, dem Abkömmling der Korachiden, ihm, dem pietätsvollen Gottesänger, einen Vorwurf machen wollten.

¹⁾ Die Weisen des Midrasch haben allerdings am Eingang des Ps. 79 eine auf diese Bewegung zielende Andeutung angemerkt. Vgl. קָדוֹשִׁין תָּוֹם' ל'.

Allein die beachtenswerte Tatsache erweckt in uns den Gedanken, daß **אָנַצֵּב בְּעֵדֶת אֶל בְּקָרְבָּן אֱלֹהִים יִשְׁפְּט** hier mit seinem Ausruf: die Korrektur des Begriffes „**עֵדֶת אֶל**“ vornehmen und jener korrupten Anschauung entgegentreten wollte, die zur Zeit des korachidischen Aufstandes infolge der agitatorischen Umtriebe eines Dathan und Abiram aus dem Stamm Ruben die im Volke herrschende oder zum Mindesten geduldete geworden war. —

Jene verderbliche Bewegung drang so tief ins Volk, weil dieses Volk, das in seinen Reihen lauter Heilige zu zählen und der von Gott über die Reihen gestellten Männer entbehren zu können meinte, weil dieses Volk das rechte sittliche Bewußtsein seiner selbst als Volk Gottes verloren und es gewagt hatte in das Bereich der durch Gott allein zu bestimmenden Altar- und Priesterordnung hinüber zu greifen.

כָּל הָעֵדָה כָּלָם קָדוֹשִׁים וּמְדוֹעַ תָּהֲנֵשָׂא וּבְתוּכָם ה'

In der Tat war aber damals in ihrer Mitte nicht 'ה, sondern der böse Geist des Neides und der Herrschaftsucht, der unter dem Scheine der Gleichmacherei der Stände und Klassen der Tyrannie eines überwiegenden Mundheldentums und Geldreichstums zu ihrer dominierenden Höhe verhilft und in der „heiligen Gemeinde“ ihr Heiligstes: die Halle des Rechts, eutheiligt.

אָנַצֵּב בְּעֵדֶת אֶל בְּקָרְבָּן אֱלֹהִים יִשְׁפְּט die feierliche Richtigstellung des korachidischen: **כָּל הָעֵדָה כָּלָם קָדוֹשִׁים וּבְתוּכָם ה'**.

Es ist gewiß nicht Zufall, daß IV. M. 26, 9 „Dathan und Abiram, die Verurteilten der Gemeinde, die gegen Mosche und Aharon gehezt“, in den Vordergrund der in Erinnerung gebrachten korachidischen Bewegung gestellt sind.

Ebensowenig ist es Zufall, daß in V. M. 11, 6 zu demselben Zwecke nur Dathan und Abiram mit der Bezeichnung: **בְּקָרְבָּן יִשְׁרָאֵל** genannt werden.

Bedeutsam und unsere Vermutung bestätigend ist es endlich, wenn Ps. 106, 17 wieder nur Dathan und Abiram als die eigentlichen Zielpunkte des über die „Gemeinde Abirams“ — **וְתַכְמֵעַל עֵדֶת אֶבְיוֹרָם** — ergangenen göttlichen Strafgerichts bezeichnet werden. (Bgl. Rashi daß., der unsere Ansicht nahezu bestätigt.)

Wir ersehen aus all dem, daß nicht nur ein despatischer König, sondern auch ein mächtiger Algitator sprechen kann: Der Staat — die heilige Gemeinde bin ich!

Wehe aber der Menschengesellschaft und dem Rechte, wenn der Richter also spricht. —

„Die Richter“ — sagt R. Chanin — mögen wissen, wen sie zu richten haben, vor wem sie Recht sprechen und wem sie einst für ihren Spruch verantwortlich sind, denn also heißt es: Gott steht in der Gottesgemeinde!“ (Sanh.)¹⁾

Also, wenn die Richter auch Ansehen der Person nicht achten dürfen, לא תביר פנים, so sei ihnen doch der Mensch in seiner Würde und der Israelssohn in seinem sittlichen Bewußtsein gegenwärtig, da sie über ihn urteilen.

2) ל You geht darauf aus anstatt Recht Unrecht zu sprechen, denn das Recht hat in euren Augen die Achtung verloren. Um so geneigter seid ihr, das Ansehen der Gesetzlosen, Bösen zu achten. —

השפטו יול פני רשעים תשאו erscheint hier als Folge von פני רשעים תשאו. Die Parteilichkeit ist im Mangel an Rechtsliebe begründet. Daher wird diesem Fundamentalsatz des Unrechts durch סלה' Nachdruck gegeben.

שפטו יתום ריבבו אלמנה (Jes. 1, 17) heißt es: ריבבו אלמנה in Jes. 1, 17 während hier fehlt. Das mag darin seinen Grund haben, daß in Jes. die Aufforderung an Alle und besonders an עם עמרא und קציני סדום ergeht, die Streitsache der Witwe vor Gericht zu führen, da diese wohl mindig ist, aber keinen Gatten hat, der es ihr erspart, als Frau vor Gericht zu erscheinen.

יתום לא שרים gemacht. So lautet ja auch der den gemacht Vorwurf: יישפטו וריב אלמנה לא יב אלייהם (Jes. 1, 23). Vgl. St. 3.

Hier jedoch ergeht die Mahnung an die Richter selbst innerhalb des Gerichtshauses mit Gerechtigkeit zu walten.

ריבבו אלמנה gehört darum nicht hierher.

עשו משפט יתום שאין ראייע עור לו שלא יוכל לדבר ואלמנה שאין לה בעל

¹⁾ ר' הנן אמר יהי הדיןין יודען את מי הן דנין ולפניהם מי הן וממי הוא עתיד ליפורע מהן שני' (ה浩לים פ'ב) אלקים נצב בעדרת אל (בנהדרין פ'א).

Anschein, als hätte er unsere Stelle mit Jes. 1, 17 verwechselt. Doch wollte יְהָוָה möglicherweise nur sagen, daß unter שפטו דל' וותם selbst verständlich auch הנטה אל' begriffen sei, insoweit eben und nicht Ribon שפטו in Frage kommt.

4) פֶלְטו Soweit es vermögensrechtliche Streitsachen betrifft ist für דל' ואבון פֶלְטו = entrinnen lassen am Platze.

Gilt es jedoch die Lebensrettung aus der Hand der gesetzlosen Bösen, הַצִּילוֹ, so sind nicht nur דל' ואבון sondern ist jeder Unglückliche, der, ob reich oder arm, das Opfer der Korruption zu werden droht, zu schützen.

Darum fehlt zu הַצִּילוֹ das Objekt.

Wo יְהָוָה herrscht, soll die Autorität der Gerichtswaltung die letzte Schutzwehr sein für Alle.

5) לא ידעו Sie wissen es nicht, daß Gott in der Gottesgemeinde steht אל', und sie können es immer merken, daß inmitten der Richter Gott richtet. בְּקָרְבֵּן אֱלֹהִים יְשִׁפְטָה. So tappen sie im Finstern, und so wanken die Grundfesten der Erde.

Aus dem sittlichen Bewußtsein, das dem Volke Hoheit und seinen Richtern Würde verleiht und beide von Gott, dem Allwesenden, stammen läßt, erzeugt sich das Rechtsgefühl. Der Rechtsstaat ist die Vollgeburt der mit dem Rechte vermaßten Sittlichkeit.

וַתַּהֲלֹם bezeichnet ein jeder sichern Richtschur entbehrendes Hinundhergehen, wie es die Willkür ohne Gesetzeswillen und die Finsternis ohne Licht bedingen. —

So tritt das Chaos ein, das nichts Höhni, Festem zur sicheren Basis dienen kann. —

6) אני Das traurige Resümee Ussafs. — Wie tänschte ich mich in euch, da ich euch mit dem Namen אלהים neben dem Gottesnamen מלך אל' genannt und in euch während eures richterlichen Waltens die Träger einer von Gott verliehenen Würde, die Söhne höherer Wesen erblickte.

7) נָמָן Nichts weiter als sterbliche Menschen seid ihr, und das Bewußtsein eurer hohen Aufgabe hält euch über Tod und Gruft nicht empor.

Ein Richteramt haltet ihr für die Stufe, die emporführt zur Fürstenhöhe, auf daß ihr eurer Fürstenlaune fröhnen könnet. Von

solcher Höhe, die der von Gott verliehenen Höhe entbehrt, gibt es nur einen tiefen Fall nieder zur Erde, die alles, was am Menschen sterblich ist, bedeckt. —

8) קָרְבָּנָה א' Über diese Erde und die Erdengrößen erhebe Dich, Gott! Richte Du, denn die Erdenrichter erweisen sich als unwürdig, in Deinem Namen Recht zu sprechen. נַצְבָּא לְקָרְבָּנָה hieß es zuerst. Doch die menschlichen אלהים, die Richter im Volke haben das Volk, sich selbst und die Herrlichkeit Deines Namens, mit der Du sie belehntest, zu Falle gebracht. Darum: קָרְבָּנָה!

Die Enterbten im Lande haben unter der Gewalt der Mächtigen, die ihnen zum Schutze gegeben waren, ihr Letztes eingebüßt: das Recht.

Tritt Du, Gott, das Erbe an, und tritt es an und fordere es für alle, die es unrechtmäßig verloren und überall und inmitten der Völker, die es ihnen vorenthalten. Hiermit tritt der Psalmist heraus aus den engen Grenzen, innerhalb welcher über Mein und Dein, über Ehre und Leben Einzelner gegen Einzelne entschieden wird. Ussaf verläßt hiermit die Gerichtsstuben, in welchen die ungesunde Luft der Korruption herrscht, und begibt sich hinaus ins Freie, wo die Tribüne für das Weltgericht aufgerichtet ist. Hier ruft er den Weltenrichter und fordert und ersucht für sein enterbtes Volk: תְּנַחֲלֵ בְּכָל הַנוּם ! Er fordert: Recht!

Kap. 83.

Allgemeines:

Der Ruf: „Auf, o Gott! richte die Erde“, mit dem das vorhergehende Kapitel geschlossen, tönt durch unsern Psalm fort. Es ist, als wenn der Posaunenstoß, den Ussaf an das Thorawort anknüpfend in Ps. 81 für den Tischarneumondstag angeordnet, und mit dem er in Ps. 82 die Gewissen der Richter in Israel geweckt, in diesem unserem Psalm 83 im Kreise aller Völker der Welt vernehmbar würde als das Zeichen, daß Gott das Erbe fordert für das enterbte, und Recht heißtigt für das ungerecht unterdrückte Volk, für sein Volk. —

Den Hassern Israels wird mit der Fackel der Wahrheit ins Angesicht geleuchtet, damit man sie als die Feinde Gottes und ihren Haß als gegen den Erwähler und Erlöser Israels gerichtet erkenne. —

Aus dem Tale Kischon wird die Streitart ausgegraben, durch die Zelte Edoms, und der vielnamigen Stämme Ismaels, Amaleks und Assurs wird das bloße Schwert getragen, und die besiegten Fürsten aus den Zeiten Debora's und Gideons erheben die blutigen Häupter, um die Judenhasser der Gegenwart und Zukunft zu warnen. — Ein Wirbel erhebt sich in den Lüften und die Feinde Gottes und Israels sind wie Stoppeln und Spreu im Winde. — Dazu leuchten brennende Wälder und flammende Berge und machen die Schamröte und das Brandmal der Schmach der Feinde sichtbar, — Es ist ein Gottesgericht, das letzte, gewaltigste, das den Namen Gottes von einem Ende der Erde bis zum andern verkündet. Gottes, des Einzigen, des Höchsten über der ganzen Erde!

Das ist der Gesamtinhalt unseres Psalms. —

Einzelnes:

1) שיר Nach Kimchi bilden die von Aram, Ammon und andern Völkerschaften gegen den König Josaphat geführten Kämpfe, von welchen II. Chr. 18—20 berichtet wird, den historischen Hintergrund dieses Psalms.

Wie bereits von einem Interpreten bemerkt worden (Bgl. ביאור מרי יואל בריל, St.), spräche für diese Annahme die Stelle in II. Chr. 20, 14, die einen Sohn Assafs als den gottbegeisterten Sänger nennt, der ganz Juda und die Bewohner Jerusolaims zum Kampfe gegen die in gewaltigen Scharen herangezogenen Feinde aufgerufen. Dieser Assaphide wäre dann möglicherweise derselbe, der unsfern zu Kampf und Sieg begeisternden Psalm gesungen hätte. — Wir könnten dem noch als ferneren Wahrscheinlichkeitsgrund hinzufügen, daß gerade König יהושפט, wie dies auch sein Name andeutet, sich um die Rechtspflege im Lande große Verdienste erworben. Dies wird II. Chr. 19 besonders hervorgehoben und das, 6 berichtet:

„Er sprach zu den Richtern: Sehet zu, was ihr tut! Denn nicht für Menschen richtet ihr, sondern für Gott, und Er ist bei euch in der Rechtsache!“

Das klingt fast wörtlich so wie der Spruch unseres Assaf im vorhergehenden Ps. 82:

„Gott steht in der Gemeinde Gottes, inmitten der Richter richtet Er!“

Und in Übereinstimmung mit dem, was König Josaphat bezüglich der jüdischen Richter gesprochen, rief Assaf — oder doch der Assaphide Zachasiel — den jüdischen Kämpfern zu (II. Chr. 20, 15):

„Also spricht Gott zu euch: fürchtet euch nicht und zaget nicht vor dieser großen Menge, denn nicht euer ist der Krieg, sondern Gottes!“

Man sieht, die Versuchung ist groß, zwischen dem Assaphiden, dem Sänger Josaphat's, und unserem Assaf, dem Psalmensänger, eine Identität gelten, und zwischen den beiden Psalmen 82 und 83, die der Rechtspflege und dem Kampfe geweiht sind, einen nicht bloß logischen, sondern auch historischen Zusammenhang bestehen zu lassen. —

Dennoch möchten wir uns nicht endgültig für die Annahme Kimchi's entscheiden.

Es fehlte wahrlich in den Tagen König David's selbst nicht an feindlichen Völkerscharen, die auf Israels Vernichtung ausgingen, wie es Philistäa und Midjan zur Zeit Baraks und Gideon's getan, und auch an gottbegeisterten Assaphiden fehlte es da nicht. Darum ist es nicht unbedingt nötig aus späteren Zeitepochen für unsern Psalm die seinem Inhalte zugrunde liegende Situation zu schaffen. —

2) **אל דמי אל קיים** Mit dem substantivisch gebrauchten **אל דמי** wird ein Stillstand des Denkens bei Gott als etwas Unmögliches verneint. Mit **אל תחרש** die Bitte nicht zu schweigen, und mit **אל תשׁוּח וְאַל** die Bitte nicht zu ruhen ausgedrückt.

Möge der Gottesgedanke, der gewiß nicht fehlt, in Wort und Tat sich kundgeben. Ähnlich ruft Jesaja die auf die Mauern Jerusolaims bestellten „Wächter“, die das gefallene Zion vor Gott in Erinnerung zu bringen haben, mit den Worten an: **אל דמי לְכָה**, Gedankenruhe sei euch unmöglich! und **וְאַל תִּתְהִנֵּן דָמֵי לוֹ**, und **וְאַל תִּשׁוּח**, gebet es nicht zu, daß bezüglich Jerusolaims bei Gott eine Gedankenruhe (ככיבול) einkehre!

3) **כִּי הַנֶּה יְהִטְיוֹן** Schweigen ja auch die Feinde nicht und die Hasser **נְשָׂאוּ רָאשָׂךְ** ruhen nicht mit ihrem frechen Tun! Und es sind **אוֹכְבֵיכֶם** Deine Feinde, **וּמְשֻׁנְאֵיכֶם** Deine Hasser. —

4) Wenn sie auch lästigerweise Dein Volk als den Gegenstand ihres Hasses bezeichnen und gegen die bei Dir Geborgenen ihre Pläne schmieden. — Ihr Geheimnis, **זֶה**, ist Trug, und ihre Beratschlagung ist Verstellung. — **יְהִיעָצְתִּי**

5) אָמַרְנוּ (Es genügt nicht, daß wir ihre politische Existenz als Volk ignorieren, verhehlen und bis zur — Vernichtung ableugnen: לֹכֶד וְנִכְחִידֵם מִנּוּ). Damit hört der Name יִשְׂרָאֵל nicht auf, eine moralische Macht zu sein. Wo und wann immer im Völkerleben eine bedeutende Sache der Kultur zur Entfaltung kommt, bildet Israel mit dem sittlichen Gehalte und der Lehrwahrheit, die seine Geschichte erfüllen, den wenn auch nicht eingestandenen Maßstab für die innere Berechtigung der zu dieser Entfaltung notwendigen Fortschritte. — Israel, wenn nicht wie es ist, so doch wie es gewesen, bildet das Wahrzeichen für alles, was groß und edel ist in der Betätigung des Menschengeistes und des Gemütslebens. Das muß aufhören, sagen die Feinde Israels. Israel muß sein, als wäre es nie gewesen. Nur so hört der Name Israel auf ein Vorwurf zu sein für despottische Gewalthaber und feile Sklaven, für Kulturfälscher und Sittenverderber: וְלֹא יָכַר שֵׁם יִשְׂרָאֵל עוֹד. Man mag Israel noch so viel Böses andichten und nachsagen; schon, daß es noch heute ein Israel gibt, das man, um es „unschädlich“ zu machen, anschwärzen muß, daß dieses Israel aus dem Buche des Gedenkens nicht schwinden will, beweist, daß Gott dieses Israel für eine spätere, für die späteste Zukunft aufzuhalten will. Dieser Beweis soll verschwinden. —

6) נָעוּצָו (Gegen Dich, Gott, ist der Bund der Feinde und Hasser gerichtet. — Sie mögen ihren Bestrebungen, welche Namen immer geben, die dem sozialen oder nationalen Gebiete entstammen, immer ist ihr eigentliches Ziel die Auflehnung gegen Gott, den Gott Israels. Dies verrät die natürliche Herzensneigung und bekundet die Sprache des gegen Gottesglauben und Gottesstreue gefehrten Herzens. Dieser Herzenszug ist mächtiger als sie, die Ränkeschmiede, selbst: נָעוּצָו לְבַיִת יְהוָה Sie, die Beratenden, werden von ihrem Herzensrate übermannt. Das sagt uns das passive נָעוּצָו, nach dem יְהִי עַצָּו von B. 4. — Oben vernahmen wir von den עֲצֹות, die die Feinde im Geheimen faßten und als das Ergebnis ihrer Weisheit ausgaben. Hier sehen wir die geheimste Triebfeder, die den springenden Punkt der eigentlichen Absicht berührt und diese halb wider den Willen der Maiti'utzim מִתְּעֻצִּים ans Tageslicht fördert. — Diese Absicht ist: עַלְיךָ בְּרִית יְכָרְתוֹ!

7, 8, 9) נַמְּ-גַּבְּלַ-נָּמָ אֲהָלִי Wir sehen in der einen Völkergruppe bildet Moab, in der andern Ammon den Mittelpunkt. Darum

wird dieser ganze Völkerbund mit der Bezeichnung בְּנֵי לִיטָה, die Söhne Lot's zusammengefaßt.

Das mächtige Assyrien, das, wie die Weisen an I. M. 10, 11 anknüpfend bemerken, schon beim Anfange der Staatenbildung in der vorsündflutlichen Welt seinen eigenen selbständigen Weg ging, und das selbst einem Tyrannen wie Nimrod gegenüber seine Eigenart als Abkomme Sem's und seine im Städtebau sich auslebende Kultur wahrte, dieses Assur schließt sich den kleinen Bundesvölkern an und will den Söhnen Lot's zum Urne dienen. Alles dies, weil dieser Bund gegen Israel und seinen Gott gerichtet ist. — Die Weisen des Midrasch haben für diese rückschreitende Bewegung Assyriens als Kulturstamm und als politische Macht, für diese seine Entstiegung einer selbständigen Führerrolle unter den chamitischen Stämmen und die Selbsteinverleibung in die Gefolgschaft der Söhne Lot's ein scharfes Wort beifenden Spottes. Sie sagen: Assur in seiner Rückbildung vom großen, selbständigen Volke zum Satrapenvolke Ammons und Moabs, der Söhne Lot's, gleicht einem Küchlein, das gestern sein Ei verlassen und heute wieder zum Ei zurückkehrt und zum Ei wird. Gott ruft Assur zu: Wie, gestern Küchlein, lebendig, fröhlig und heute wieder Ei! Fürwahr du gehörst zu Lot's Söhnen!¹⁾

Welche Erniedrigung liegt in dieser Zugehörigkeit zu עַמְּנָבָן und מִזְמָאָב den Söhnen der Blutschande, in der sich die Erzeugten ihrem Erzeuger zugewendet und naturwidrig בִּיצָה אֲפֹרֶז zu geworden war!

Diesen בְּנֵי לִיטָה gibt sich das stolze, mächtige אֲשֶׁר zum ausführenden, helfenden Urne hin! Wir bemerken in der Schilderung die aufsteigende Linie von den nomadenhaften Zelten Edoms und Ismaels bis zu den Bewohnern der prächtigen Stadt Turus und bis zum Städte erbauenden Assyrien. —

10) עַשְׂה הַחֲבוֹר Es wird hier die Reihe nicht durch ein geschlossen, es heißt nicht: וּבִזְבִּין. Das deutet an, daß die Reihe noch bedeutend verlängert werden könnte. —

¹⁾ מן הארץ הזה יצא אישור מן העצה ההיא יצא אישור וכו' בין שבא גשתחק עמהם בהרכן בית המקדש אמר ליה הקביה אתה אל מול אפרוח עבשו ביצה! אתה מפורה מצות ומעיט עבשו מוקון בכיצה ארבהה להיפיך: חיז רוזע לבני לוט סלה: להלום. — (ילקוט בראשית י)

מקון ביציה!

גזהה באכינו זרע!

11) נִשְׁמָדו Ebenso zeigt der hier erwähnte Name: דָּאֵר עַי, der in der Kriegsgeschichte im Buche der Richter nicht vorkommt, daß noch andere als die im vorhergehenden Vers genannten Völker und Heerführer zu bekämpfen waren.

Im vorhergehenden Vers sind neben dem Volke Midjan die einzelnen Personen Sisra und Javvin hervorgehoben. Sisra, der Heerführer, und Javvin, der König von Kanaan, während Kanaan selbst nicht aufgeführt ist. All dies kann uns nur bestätigen, daß hier nicht die genaue Namensliste der Völker, der Fürsten und ihrer Feldherren mitgeteilt, sondern gerade die ungezählte Menge der vielnamigen feindlichen Scharen in Erinnerung gebracht werden soll. —

Nach רַאֲכֹעַ ist vielleicht die Bezeichnung des dem Feldherrn Gideon, dem Sieger über Midjan, gehörigen Erbgutes. Diese Vermutung hat etwas für sich, wenn man aus Jos. 17, 2 und 11 ersieht, daß der Bezirk דֶּר dem Stamme מנשה zufiel, also sehr wohl das Erbgut des אֲבִיעָזֵר, des Familienhauptes Gideons sein konnte. Es wäre dann zu verstehen, daß die Schlacht dem Sieger zu Ehren die Schlacht von עַי genannt wurde. —

Bei der völligen Unklarheit, die über die Bezeichnung des Ortes, an dem die Midjaniten erlagen, mit dem Namen דָּאֵר עַי herrscht, darf wohl auch der folgenden — Möglichkeit Raum gegeben werden:

Der Lagerplatz, von dem aus Gideon und „sein ganzer Wolf“ die Entscheidungsschlacht gegen Midjan schlug, hieß חַרְד עַי (Richt. 7, 1). Der Name חַרְד ist wahrscheinlich ein Attributivname und von der auf Gottes Geheiß von Gideon erlassenen Verkündigung מֵי יְהָוָה וְחַרְד יְשַׁב, hergeleitet. Der Name ist, wie dies in den biblischen Büchern oft vorkommt, auf Grund eines später eintretenden Ereignisses antizipiert. — Nach gewonnener Schlacht sandte Gideon Boten über das ganze Gebirge Ephraim, um die Verfolgung des Feindes zu organisieren (das. 24). Diese Einrichtung einer förmlichen Kurierpost mag dem Platze den Namen דָוָאֵר עַי (von = Post Dr. Sabb. 19) verschafft haben.

Auch kann דָוָאֵר gleichbedeutend mit דָוָר = Herrscher (Dr. B. Kama 114) sein und den Moment topographisch festhalten, in welchem nach errungenem Sieg die Mannschaft Israels zu Gideon sprach:

„Herrsche du über uns, sowohl du als dein Sohn und Enkel, denn du hast uns geholfen aus der Gewalt Midjans!“ (Richt. 8, 23.)

עַיְן דָּאָר in עַיְן הַדָּר Grund genug, den anfänglichen Namen umzuwandeln.

12) Von der Vernichtung als der allgemeinen Folge des Krieges, die passiv durch נִשְׁטָחָה ausgedrückt und als der die Verwesung mit sich führende Zustand חַיָּה דְּמָם geschildert worden, geht der Psalmist ins einzelne zu den Darstellungen des Kämpfens und — Richtens Mann gegen Mann über.

Mit שִׁתְמָוֹן wird nämlich das Strafgericht in viel unmittelbarer Weise bezeichnet als mit לְהַמֵּעַנְה —.

Die im Verse genannten Fürsten wurden auch wirklich durch Gideon persönlich gerichtet.

13) אֲשֶׁר Enterben wollten und wollen sie uns. Die Gottesstätte, die unserem Boden seine Heiligkeit gibt, wollen sie niederreißen und den heiligen Boden, in dem wir wurzeln, wollen sie uns entreißen. — Gib es nicht zu, o Gott, בְּכָה תַּנְחַל בְּכָה הנִים, der Du Dein Erbe schüttest allen Völkern gegenüber!

14) א' שִׁתְמָוֹן Der Vers knüpft an das in V. 12 an und führt uns in großen, ganze Völker umfassenden Zügen die Gottesvergeltung vor Augen, die damals durch die Hand Gideons die Häupter der נָבָטים, צְלָמָנוּן, עֲוֹרָב und זְבָח getroffen.

גְּלָזֶל bedeutet hier — nach רְשִׁיא bedeutet hier — einen hohlen Distelkopf, der, so lange er an der Distelstaude sitzt, jeden, der mit ihm in Berührung kommt, sticht, im Wintersturm aber, vom Stengel losgerissen, zerfasert im Winde umhertriebt. — שָׁפָן ist die Stoppel, von der der Halm mit der Ahre abgemäht, und die mit dem Boden so lose verbunden ist, daß sie gleichfalls eine Beute des Sturmes wird. — Also, hier die nutzlose Frucht mit der giftigen Samenkapsel und da der hältlose, entwurzelte Rückstand einer die Broifrucht tragenden Pflanze, und alles vor dem Wind.

15) סְבָאָשָׁךְ Schon רְדָק sieht in der חַבְשָׁר-Form und in der Weglassung des ב vor יְעַד den Hinweis auf die eigenartige Erscheinung, die ein Waldbrand bietet. Nicht die einzelnen Bäume scheinen, vom Feuer ergriffen, zu brennen, sondern der Wald brennt. Die dicht an einander stehenden Bäume bilden in ihrer Gesamtheit ein Feuermeer. So auch die Gottesfeinde und Israels-hasser Midjans und anderer Völker allzumal. Sie stehen zusammen und verbrennen zusammen.

וְכַלְחָבָה Die hoch oben auf den Bergen vereinzelt stehenden Sträucher und Bäume werden von der Flamme verzehrt. Dadurch erscheinen die Berge selbst von der Flöhe angeflammmt — **תַּהַ**. — Je höher der Berg, desto stärker der Luftzug und desto gewaltiger die Flamme.

עַי dürfte die Gesamtheit des Volkes, in V. 10 durch **מִדֵּין**, vertreten, bezeichneten, während **הָרִים** ein Symbol für die hoch oben stehenden Volks- und Heerführer sein mag, die in V. 10 mit **צְלָמָנוּ**, **זֹאת** und **זֶבֶח** namentlich hervorgehoben worden. —

16) **כְּנָעַר** = **שָׁעַר** (mit Pathach) (Hiob 18, 20) zusammenhängend mit **שָׁעַר** (mit Zere) wird der Sturmwind bezeichnet, der das Haar sich sträuben macht. — **סָופָה** von **סָפָן** = sammeln, zusammenfegen bis zu Ende, drückt das Aussegen mit vernichtendem eisernen Besen aus. —

Auch hier wird der Schauder und die Vernichtung ins einzelne und insgesamt vorhergesagt.

17) **מָלָא** Das Innwerden der eigenen Würdelosigkeit muß sie dazu drängen, Deinen Namen, Ewiger! zu suchen. Fülle ihr Angesicht mit Schmach, so daß sie das Antlitz nicht erheben, es sei denn suchend und flehend zu Dir.

18) **יְבָשָׂו** Andernfalls sei die bleibende Beschämung und der immer fort dauernde Schrecken ihr Teil, so daß sie erbleichen und zugrunde gehen.

19) **וַיַּדְעַו** Aus diesem Entwederoder: entweder in Erkenntnis der eigenen Nichtswürdigkeit Deinen Namen **'n** suchen, oder mit Schande und Schrecken untergehen — hieraus komme ihnen die Erkenntnis, daß Du, Dein Name, Ewiger, Du allein! Der höchste Erhabene über die ganze Erde! Es soll nicht geschehen, daß Dein ewiges, einheitliches Wesen je nach Zeit und Lage, nach Neigung und Vorstellung der Menschen in eine Vielheit von Kräften zerlegt, daß diesen Kräften nach der Forderung menschlicher Systeme Namen gegeben, und daß diese Namen zum Deckmantel einer mehr oder weniger verhüllten Bielgötterei missbraucht werden. Du, Dein Name, **'n**, Du allein!

Diese Erkenntnis werde Gemeingut aller. So bist und bleibst Du, **'n**, Du allein, der Höchste.

Kap. 84.

Allgemeines:

Es ist schwer zu sagen, aus welcher Zeitperiode heraus dieser Psalm der Korachiden gesungen ist und welches bestimmte Ziel er im Auge hat. — Ob wir hier die Seufzer Davids vernehmen, die er, flüchtig im Philisterland irrend, nach der Stätte des Gottesheiligtums hinsendet und die in den Korachiden die verständnißinnigen Vermittler gefunden, oder ob das ganze im Galuth irrende Volk seiner mächtigen Sehnsucht nach Zion in den korachidischen Liedergrüßen Ausdruck gibt — wer will dies entscheiden?

Kimchi konnte es nicht.

Auch das ist möglich, daß die Levitenchor, deren Sang an Babels Bächen verstummt und in den an den Bachweiden hängenden Harfen gebannt war, einen ihrer Brüder zum Dolmetsch ihrer Gefühle gemacht habe. — Der große Schmerz, der aus diesem Psalme spricht, hat eben überall seine Heimat, wo es einen in seinem innersten Seelenleben verwundeten Unglücklichen gibt, es sei dies ein Mann, ein Stamm oder ein Volk. —

Das Eine scheint uns klar zu sein, daß der V. 10 das der ganzen Nation entsteigende zum Erlöser Israels sich wendende Gebet ist.

Es wäre nicht zum ersten, und nicht das einzige Mal, daß der Psalmist, vom innern Herzensdrang getrieben, zu seiner Geistes- schau die Stufenleiter erklimmt, deren unterste Stufe die Person und deren oberste die Nation bildet. — Die Verse 5—9 würden dann den verallgemeinernden Übergang von der Einzelperson zum Menschen überhaupt (אָשֶׁר יְהוָה אֱלֹהִים) darstellen, worauf die Nation, die Ideale des Menschen und der Menschheit in sich verkörpernd, sich mit ihrem Schlußgebete einstellt.

Einzelnes:

1) לְמַנְצֵחַ Nach dem zur Überschrift des Ps. 81 Beniersten hätte die Meinung, daß die in unserem Psalm wiedergegebenen Schmerzenstöne von dem im Philisterlande irrenden König David herkämen, in der Bezeichnung הנְתִיר בָּעֵד einen Anhaltspunkt.

2) Ob יְהִידּוֹת בָּה hier, wie die Verbindung mit תְּמִימָה anzusehen scheint, Adjektiv, oder ob er dennoch Substantiv ist, bleibe dahingestellt.

Jedenfalls ist es bezeichnend, daß von den Wohnstätten Gottes nicht so sehr die Seite des Ehrfurchtgebietenden als die des traulich Lieblichen hervorgehoben wird. — „Wie sind sie Freundinnen, Deine Wohnstätten ח' צ'!^ה“

In ihrer Eigenschaft als geliebte Freundinnen ziehen diese מזבחות משכנות und den Verbannten, in der Ferne Weilenden so mächtig an und erfüllen sie seine Seele mit unbezwinglicher Sehnsucht.

3) נבספה Diese Sehnsucht wird mit psychologischer Genauigkeit zuerst als ein Leiden und dann als ein selbsttätig sich hingebendes Aufgehen der Seele gezeichnet: נבספה ונם כלתָה!

Schon die Vorhöfe der Gottesstätte sind die Gegenstände meines Sehnens und Wünschens. Nicht erst das Innere des Heiligtums mit seinen Cherubim und seinen die Seele überkommenden Schauern, nein, schon der Vorhof, über den sich der freie Himmel wölbt und in dem die Seele frei ihre Wonnen saugen, die Brust frei atmen und das Herz dem lebendigen Gotte entgegenjanchzen darf — schon dies allein ist mir Lust und Wonne! Es sind nicht Momente seelischer Verzückung und weltverlorener Vereinsamung, die ich an den Gottesaltären zu finden hoffe. Nein, es ist der Gott des Lebens, zu dem es mich hinzieht, zu dem mich alles, was ich denke und empfinde, lebensvoll hindrängt. Mein Bestes, Schönstes und Edelstes, das ich zu erringen und zu Deinem Altare, Gott, hinanzutragen suche, soll ein Jubelgruß sein, Dir, dem Gotte des Lebens!

Tut sich uns mit diesen Worten nicht eine Jubelpforte auf, durch die wir einen hellen, klaren, das Herz im Leibe — — — erlebenden Blick gewinnen auf die heiligen, Gott geweihten Stätten, die die תורה בהנים mit ihrer Gesetzeswacht umgibt? (Vgl. das zu Kap. 73 unter „Allgemeines“ Bemerkte).

4) נם Den späteren Interpreten entgegen fassen רשי רד"מ das את מזבחותיך, als Ergänzung zu שחת אפרחות, auf. Merkwürdigerweise schließt sich Károly Gáspár, der ungarische Übersetzer, dieser Auffassung an. —

Rührend ist die Klage, wenn sie, dem König David nachempfunden, die Wanderaltäre — בשעת הירר במוות — als die von den Wandervögeln aufgesuchten geliebten Bruststätten bezeichnet, wo die Schwalbe ihre Küchlein birgt. Nur ich muß wandern und irren und darf mein Liebstes nicht dort bergen, wohin Herz und Seele mich ziehen!

Noch ergreifender klingt diese Klage, wenn sie sich auf das im langen, bangen Galuth weisende Gesamtisrael bezieht.

Wo Gottes Heiligtümer, מִזְבֵּחַ קָדְשׁוֹ und standen, ruhsten und brüten Zugvögel. Sie halten da Rast zwischen den Trümmerresten, und die Reste noch bieten ihnen ein Heim voll Liebe und Traulichkeit.

Nur wir haben kein Heim! Nur uns starren aus Jerusalems Trümmern die Lede und — der Vorwurf entgegen. Nur für uns, die wir auf tausend Altären im Galuth unsere Edelsten bluten gesehen, für uns soll am zerstörten Gottesaltare auf Zion jeder Funke der Liebe erloschen sein!

Und wir, die so sehr Gehaßten, bedürfen der Liebe so sehr, wir lechzen, wir schmachten nach Liebe, nach Deiner Liebe, Herr der Herren, mein König und mein Gott! ח' ז'. טָלֵב וְאֶלְקָיו

5) אֲשֶׁר In Deinem Hause wohnen, und noch mehr: in Deinem Hause wohnen wollen, fort und fort, auch wenn nicht die Tempelmauern, sondern die vier Wände des Familienhauses den Mann, die Frau, die Familie und das ganze Familienleben umschließen — das ist's, was so heilbringend ist und so beseeligend wirkt. Das ganze Leben einer solchen Familie bildet einen „Dich in Deinen Offenbarungen verkündenden Hymnus“. (S. Hirsch z. St.)

Mit diesem עַזְזֵךְ סָלה wird nicht bloß die Zeitgrenze für diesen Hymnus der Glücklichen in die — unbegrenzte Ferne hinausgerückt. Mit diesem עַזְזֵךְ wird ausgedrückt, daß dieses Preislied unausgesetzt erklingt auch aus der Brust der Hoffenden, Sterbenden und Wünschenden, wie es auf den Lippen der glücklich Genießenden nie verklängt. Das heiße Sehnen und Wünschen selbst, das sonst bei langer ungestillter Sehnsucht und unerfülltem Wunsche aufreibt, beglückt und erhebt da, wo es dem Ziele gilt, יִשְׁכַּבְנָה בִּיהְתָּךְ zu sein. —

Dieses Sehnen, Wollen und Wünschen ist Selbstzweck und befriedigt die ihrem Gotte zugewandte Seele auch dann, wenn die Erfüllung noch in ungemeinsenen Fernen weilt. — Wir vernehmen hier als fertige, abgeklärte Sentenz die Weisheit, die der sich der zur reinen Idealität emporarbeitende Psalmlist zu Tage fördert, indem er in Ps. 27, V. 4 sagt:

„Eines erbitte ich vom Ewigen — dieses suche, verlange ich: mein Weilen im Hause Gottes alle Tage meines Lebens, hinzu-

schauen auf die Höldseligkeit des Ewigen und Ihn aufzusuchen in seinem Tempel.“ —

Eines erbittet ich und habe ich erbeten, und dieses Erbitten selbst ist Gegenstand meines Verlangens אֶתְהָאַבְקֵשׁ; denn dieses ideale Erbitten, dieses vom Erdenbesitze losgelöste seelische Begehrten erhebt und adelt mich, indem es meinem Leben seinen idealen Gehalt und meinem Selbstbewußtsein seine hohe Berechtigung verleiht.

6) **אשרי** Stärker noch als es die Schwalbe nach der Heimat und nach ihrem Neste zieht, zieht es die Kinder Zions nach Zion und zu Dir, dem Gotte Zions. Jene befiederten Luftsegler suchen sich in den freien Lüften ihren Weg — heimwärts. Der Mensch, der in Dir, Gott, seine Stärke findet עֹז לו בְך, findet die zu Dir führende Wegspur im eigenen Herzen.

Ja, die יושבי ביתך haben in ihrem Herzen die aufwärts — heimwärts führenden Gleise: **מסלות בלבכם**, die zusammen gehören und die beide im Plural stehen, finden wir hier durch das im Singular stehende :

רוחצתנום ורושלמי über-
setzt — dem Sinne nach — **מסלות בלבכם** mit **בלביהם** — die Hoffnung ist in ihrem Herzen (Vgl. das Targum zu מלכיכם ר' י'ת) und will damit sagen: Heil dem Menschen, dessen Macht und Tragkraft in Dir, 'נ, liegt. Es werden sich in seinem Herzen die Kräfte regen, die ihn empordrängen und hinaufheben zum Höhepunkte seiner Macht, mit der ihn die Hoffnung verbindet. —

7) **ברי** Die Erklärung dieses schwierigen Verses bietet zwei scheinbar weit auseinander liegende Seiten dar je nach der mehr realistischen oder idealen Auffassung, die er seitens der Interpreten gefunden.

Nach den Einen (Vgl. Sachs) folgt hier der Sänger im Geiste den Spuren der nach ורושלים ins Gottesheiligtum Pilgernden und verweilt er sehnuchtsvollen Herzens bei den Stationen, die sie auf ihrem Wege bis dahin gemacht. Es sind demnach בכא מורה und נסיך sind demnach geographische Namen und nennen das von den Pilgern zu durch-

schreitende Tal „Baka“ und den Berg „Moria“, auf dem das Ziel der Sehnsucht, die Gotteswohnung stand. Dabei sehen sie sich jedoch gezwungenen dem בְּרִכּוֹת יַעֲתָהּ, wie dem מעין ישיתתו, eine symbolische Deutung zu geben und auf die „quillende“, üppigen Segen darstellende Menge zu beziehen.

Diese teilweise der Symbolik weichende reale Auffassung geht dann so weit, bei dem folgenden יְלֻכּוּ מִחֵיל אֶל הַיָּלֵד, an die Ringmauern innerhalb des Mikdash zu denken. Manche dieser Realistiker nehmen מורה für den Spätregen, der freilich nur für die עלי רגל סכונות-Barcota am Festen an der Zeit wäre. Die Bibelkritik ergreift dann noch die Gelegenheit aus ברכota (mit Kamez) = Segnungen ברכות (mit Zere) = Wasserkanäle zu machen.

Nach den Andern, und diese bilden die Mehrzahl der Erklärer und haben die Ausdeutung im Talmud und Midrasch für sich, ist unsere Stelle durchweg ideell zu nehmen und begreift das lange Wanderleben Israels in sich, das nach den eingestellten frohen Festzügen unseres Volkes und nachdem alle Freude auf diesen Zügen verstummt sein wird in den traurigen Galuthzeiten seine — Fortsetzung finden sollte. Gerade in den Leidenszeiten und im Tränen-tale hat der Quell des Thoralebens in seiner erfrischenden, befruchtenden Kraft sich zu erproben, und wo an des Wanderers Fuß der Fluch sich heftet und von allen Seiten Fluch den Horizont verdüstert, da hat die Lehre Gottes ihren Segen zu bewahren und der Lehrer mit dem aus dieser Lehre geschöpfsten Segensgruß den Pfad des Wanderers zu erhellen. —

Wir werden nun, wie wir dies in ähnlichen Fällen schon des Öfters gezeigt zu haben glauben, gut tun, den beiden oben erwähnten Erklärungen in einer gegenseitig sich ergänzenden Weise Raum zu geben. —

Wenn wir unter עַמְקַת הַכְּבָא eine dürre, traurige Talgegend verstehen, so gewinnt das מעין ישיתתו auf einer solchen wasserarmen Station besondere historische Bedeutung, wenn wir es auf die Sanhedrinbehörde beziehen, die, wie dies in Mischna und Gemara mehrmals berichtet wird, für künstliche Bewässerung besonders durrer, von den עולי רגל zu passierender Strecken durch Aulegung von Brunnen und Bisternen Sorge trugen. (Vgl. פ' ב' מ' א ו' ב' ק' ל' פ' א מ' א ש' ק' ל').

Hiermit wäre, da die gesetzgebende Korporation der Sanhedrin zugleich den obersten Lehrkörper in Israel bildete, zugleich der Zu-

sammenhang zwischen מורה und מעין ישיתחו und zwischen den Quellsuchern und den moralischen Pfadfindern hergestellt. —

Keineswegs jedoch schreiben wir der gegen die massoretische Überlieferung verstoßenden bibelkritischen Umwandlung des Wortes ברכות (mit Kamez) in das Wort (mit Zere) irgend welche Berechtigung zu. —

Ideell aufgefaßt brauchen wir עברו בעמך הכבא nicht hypothetisch zu nehmen, was dem Geiste der hebräischen Sprache zuwider ließe (Bgl. Sachs, Anmerkung zu Kap. 84), sondern wir lesen aus diesen Worten die tausendfach im Galuthleben bestätigte Wahrheit heraus, daß für Israel gerade die Schule der Leiden zur Quelle der innern Belebung wird und der Ansturm feindseliger Gewalten Israel hindrängt zum engen Anschluß an seine Macht, an seinen Gott. —

8) ילוּוֹרְשָׁלַיִם Der die Stadt umgebende Schutzgraben und Wall hieß חיל. (Bgl. Ps. 122, 7, Ibn Esra.) Ebenso war das innere Heiligtum des Mikdash von einem mit einer Mauer umfriedigten Zwischenraum umgeben, der den Namen חיל trug.

Räumlich genommen folgt also dieses מיחיל אל חיל dem Vordringen der עולי רג'ל bis zur innersten Gottesstätte hin, wo der Schutzvorhang dem Besucher den Eintritt wehrt. רד"ק bezieht dieses הולכים מצבא אל צבא auf die עולי רג'ל, die unterwegs מיחיל אל חיל sind, um für den Einzug in Jerusalem den Zusammenzug der getrennten Scharen zu bewirken. Auch hierin liegt eine wichtige Lehre für die im Galuth Wandelnden. Mögen sie sich zusammenschließen, um vereint vor Gott zu erscheinen. —

Die ganze Vorwärtsbewegung aller Männer in Israel ist יראת כל כורך את פני הארון Vorbereitung zu dem gebotenen.

Ebenso sind alle Züge und Bewegungen des Volkes Israel im Galuth — die innern noch weit mehr als die äußern — Vorbereitung zu dem erhofften יראת!

אל אלקים בציון ist da wie dort Hochziel und Endzweck aller Bestrebungen. —

9) ח' א' צ' Wir merken der besonders feierlichen Anrede an, daß ein hochwichtiges Moment sie dem Psalmisten eingegeben. Im Geistesfluge mit seinem hinaufwallenden Volke vor — אל אלקים בציון — gelangt, ruft er, dem Hohenpriester gleich, Gott beim hochgepriesenen Namen.

Es ist die Anmeldung des Gottesjängers: Hier bin ich. Höre mich, Gott Jakobs! Es ist aber auch zugleich der wehmutsvolle Ruf, der dem einst in alle Winde zerstreuten Volke Israel zum Sammelruf dienen soll.

Der Psalmist steht, von den Schauern der Ehrfurcht ergriffen und vom Hochgefühl erfüllter Sehnsucht erfaßt, auf der Schwelle des Allerheiligsten und betet. — Der Psalmist steht aber auch auf der Schwelle der Zukunft seines Volkes und lehrt dieses Volk — beten. — Auch diese durch einen Vorhang dem Menschenblöke verhüllte Zukunft ist dem Sänger ein geheiliger Zeitraum, ein Heiligtum, aus dessen Innerstem Gott auf den Schild Israels blickt und auf seinen Gesalbten hinschaut.

10) מִנְנוּ Der Schild in der Bedeutung als Schutzwehr für den Einzelmünder und in der als Zeichen nationaler Größe und Würde für Gesamtisrael, unser Schild ist das Mikdash mit seinen gottgebotenen Mitteln der Leuchte und Sühne; sieh, o Gott, auf dieses Mikdash! Für die Gründung des Mikdash hat Dein Gesalbter gekämpft, geduldet und gesiegt; blicke, o Gott, auf das Angesicht Deines Gesalbten! (S. רַשֵּׁי z. St.)

So aufgefaßt, ist in dieses Gebet das ganze messianische Hoffen der Diaspora hineingelegt.

Aber auch, wenn mit מִנְנוּ der König gemeint ist (S. רַבָּע z. St.), der die nach יְרוֹשָׁלָם wallenden עֲוָלִים נֶלֶךְ zu schützen und für die Sicherheit der Wege zu sorgen hat, auch dann ist der unsrigen Vers mit den vorausgegangenen Versen verbindende Gedankensfaden klar sichtbar. —

Klar wird uns auch was תְּרֻנוֹם יְרוֹשָׁלָמי damit sagen will, wenn er נִנְנוּ mit אֲבָהָתָנוּ heißen will und זְבוֹת אֲבָהָתָנוּ mit אֲלָקִים wieder gibt. Es soll nämlich damit das des Gottesgesalbten und des von ihm zur Lebensaufgabe gemachten בֵּן־בֵּית הַמִּקְדָּשׁ auf seinen Ursprung, auf אֶבֶות, zurückgeführt werden.

Unwillkürlich werden wir hierbei an unsrigen mit schließenden Segensspruch in שׁ עַמְּנָנָם erinnert. Bedeutsam ist die Steigerung: מְלָךְ עֹז וּמוֹשִׁיעַ וּמְנָנָם in seiner doppelten Eigenschaft als Schutz und als nationales Panier hervortreten soll. Vgl. den im Deutschen üblichen Ausdruck: „jemand auf den Schild heben.“

Weniger können wir uns mit der Meinung befrieden, nach der נִנְנוּ im Vokativ steht und den Attributivnamen Gottes

bezeichnet. (Vgl. קָרְדָּה.) Daß diese Meinung auch eine sprachliche Härte gegen sich habe, ist leicht einzusehen. —

11) **כִּי טוֹב** Auf das oben zu B. 5 und B. 8 bemerkte hinweisend, können wir diesen יְמֵם בְּחַצְרִיךְ diesen „Tag in Deinen Vorhöfen ohne Weiteres für die Rüstzeit nehmen, die von jener Sehnsucht nach dem Heiligen, Göttlichen erfüllt ist, nach der der Psalmist — sich sehnt und die er um keinen Preis missen möchte. — Besser ein Tag in Deinen Vorhöfen als Tausend!

Nicht der Zeitteil eines Tages wird tausend ähnlichen Zeittreilen gegenübergestellt. In diesem Falle würde es heißen: טוֹב יוֹם אֶחָד - מְאַלְפָה — Der von rüstender, strebender Arbeit erfüllte Tag des Lebens im Vollzug der Aufgabe mit seiner die Kräfte spannenden, den Willen festigenden und das Hoffen versüßenden Wirkung auf den in der Endlichkeit geborenen, der Ewigkeit zuschreitenden Menschen hat im Reiche der Seligkeit und der gestillten Sehnsucht seinesgleichen nicht. — Und ebenso kann der Tag im verschloßenen Heiligtum groß und unsäglich hehr, nicht aber dem Tage ähnlich genannt werden, der dies Große, Hehre mit Hilfe menschlichen Tuns und Wollens vorbereitet. — Des Menschen Wille ist sein Himmelreich, und es ist anders geartet als jenes Reich, in dem es für den Menschen kein Wollen, Streben und Tun mehr gibt.

Kein besseres Wort konnte der Psalmist in Ergänzung dessen, was er in B. 3 ausgesprochen, seinem Volke als belebendes und aufrichtendes Motto auf seine Galuthwanderungen mitgeben als dieses טוֹב יוֹם בְּחַצְרִיךְ מְאַלְפָה!

Und wenn — wie wir dies uns gegenwärtig halten müssen — hier der korachidische Sänger seinem Könige David nachempfunden hat, so spricht in diesem בְּחַרְתִּי die ganze Lebensgeschichte dieses Königs sein Volk Israel an.

Auf allen seinen Erfahrungen, von Feinden verfolgt, in deren Reihe, ja an deren Spitze der schrecklichste der Feinde, der eigene Sohn stand — und dann wieder auf gesichertem Throne den Glanz Israels aussstrahlend — überall blieb David der Schwellenhüter des Hauses seines Gottes. — Überall und zu jeder Zeit suchte König David nach der Scholle Erde, auf die er diese Schwelle niederlegen könnte, bis ihm der Engel Gottes an der Denne Arawna's die Stelle zeigte. Auf dieser Schwelle, über die einst sein Volk ins

Haus Gottes schreiten sollte, verweilte der König in seinem Geiste, noch ehe der erste Stein zu diesem Hause in die Erde gesenkt war. Aus diesem Hause strich ein heiliger Odem über die Saiten der Davidsharfe, und über diese dem Auge noch unsichtbare Schwelle strömten die frommen Davidslieder in das Haus und in das Volk seines Gottes hinein!

Der schöne, gottbegnadete Gedanke Gott ein Haus, und dem Volke einen festen, hochragenden Mittelpunkt auf Erden zu errichten, verlieh dem national politischen Streben des von so viel niedriger Nachlosigkeit bedrängten und oft zu blutigem Wiedervergelten hin gedrängten Königs David seine hohe Idealität und bewahrte ihn, den zum ersehnten Wohnsitz seines Gottes aufblickenden König, davor, zum selbstherrlichen, alles wahrhaft Herrliche, Hohe, Edle und Gottgefällige verleugnenden Despoten zu werden. —

In diesem Sinne können wir, auch wenn unser Vers den Lebensgrundsatz unseres Königs David enthält, die Entgegenstellung von **דָוִיְד בַּבֵּית אֶלְקַנִּי** zu **רְשֻׁעַת כְּסֹתָפָה בְּאַהֲלֵי רְשֻׁעַ** wohl verstehen und hätten es nicht nötig hier das Wort **רְשֻׁעַ** mit Hinweis auf I. Sam. 14, 47 mit „Beunruhigung“ zu übersetzen. (S. **רְאַבְנָעַ** und **סְפּוּרָנוּ** §. St.)

Über all die Leichenfelder, die die menschliche Gier geschaffen, und aus den Zelten, in denen die gewalttätigen Schöpfer dieser Felder als — Feldherren wohnen, zieht es mich nach der Schwelle des Hauses hin, in dem — Gott wohnt und der Friede und das Recht. —

So im Leben des Königs. Wie nun erst im Galuthleben seines Volkes! Da ist's seit zwei Jahrtausenden die erhabene Zinne des Mikdasch, zu dem das politisch gesunkene, sozial erniedrigte, in alle Winde zerstreute Volk, als zu seinem geistigen Sammelpunkte aufblickt. Da ist's der große Mikdaschgedanke, der in allen Niedernungen des Lebens das Fühlen, Erinnern, Hoffen und Beten des Volkes durchzieht und der das Volk über so viele Abgründe seines von allen Seiten bedrohten Daseins emporhebt. — Der Lebensspruch Davids: . . . **בְּחַרְתִּי הַכְּהוֹתָה בְּבֵית אֶלְקַנִּי** ist die Parole für die Diaspora geblieben. —

12) **כִּי שְׂמִישׁ** Im Hinblick auf das zu V. 10 bemerkte finden wir hier den Israelschild seiner Doppelbedeutung entsprechend gezeichnet. — Zur Wehr und Ehr' dient dieser **נֶן**! Im blanken

Schild des Mannes und der Nation spiegelt sich die Sonne, die Gott leuchten lässt. — Unsere Sonne und unser Schild ist Gott. So verleiht Er יְהִי die wahre Ehre, die nicht ruhmredig herrschüchtig ihre Anbeter zu Sklaven macht, sondern sich mit veredelnder, verschönender Anmut, mit יְהִי verbindet. — Es ist nicht die tyrannisierende Ehre, die ihren eigenen Kodex hat und oft mit ihrem eisernen Paragraphen wie mit einer schweren Waffe der Gewalt das sittlich Gute niederschlägt, es ist nicht die, die zu im טוב im Gegensatz steht. Nein, יְמַנֵּעַ תֹּוב לְהַלְכִים בְּתֻמִּים לא! Diese mit יְהִי im Einklang stehende כָּבוֹד versagt dem sittlich Guten nicht sein Recht und setzt sich über die redlich Wandelnden und der Vollkommenheit Luststrebenden, über die הַוְלָכִים בְּתֻמִּים nicht hinweg. —

13) אֲשֶׁר ז' ח' Was den Mann, den Stamm und das Volk im mutigen Bekenntnis einigt, was den Helden, den König und sein Volk sieghaft, rein und gut macht: die Zuversicht in Gott, dem Herren der Herren — das wird zum Panier der Menschheit erhoben. — In diesem Zeichen siegt der Mensch. Heil ihm!

Kap. 85.

Allgemeines:

Nach der Meinung der meisten Interpreten hat unser Psalm zwei durch kleinere oder größere Zeitfernen von einander geschiedene geschichtliche Perioden zum Gegenstande. —

Nach den Einen — und zu diesen zählen hauptsächlich nicht-jüdische Interpreten — weist der Psalm auf die Zeit hin, in der, nachdem König Saul gefallen war, dessen Sohn אישבושת mit Hilfe Abners über elf Stämme regierte. Es war dies eine für die Ehre und das Wohl Gesamtsraels und seines Landes traurige Unglückszeit. Israel war da auf allen Seiten von seinen Feinden, den Philistern, bedrängt und mußte diesen eine große Anzahl seiner Städte überlassen. — Diese Unglücksperiode erreichte, wie wir aus I. Sam. 31, 7, II. Sam. 5 und I. Chr. 11 erfahren, mit der Befestigung des davidischen Thrones über ganz Israel ihr Ende. Zu dieser Befestigung hatten aber, wie dies gleichfalls I. Chron. gemeldet wird, die Koraiden und Ussafiden ihr Teil beigetragen. — Auf diesen Umschwung der Dinge innerhalb des Staatslebens Israels soll sich nun unser Psalm beziehen, indem er in seinem ersten

Teile (1—8) die Rettung des von Feinden besetzten Landes feiert und im zweiten Teile fromme Gebete für den glücklichen Fortbestand des jüdischen Reiches unter seinem Könige David zum Ausdruck bringt. —

So viel nun auch, von rein politischen und dynastischen Gesichtspunkten aus betrachtet, für diese Auffassung unseres Psalms sprechen mag, so können wir uns mit derselben doch nicht recht befrieden.

Der in diesem Psalm vorherrschende Ton scheint uns einen tieferen, wichtigeren Resonanzboden zu haben, als ihn das politische und das königliche Hausinteresse zu bieten vermögen. —

Viel mehr spricht uns die Auffassung des ז'ר an, nach der unser Psalm von der Zurückführung Israels aus dem babylonischen Exil ausgehend eine Schau hält über den im römisch edomitischen Exil sich endlos hindehnenden Weg, auf dem die religiösen und nationalen Kräfte Israels sich schier erschöpfen.

„Wirst Du uns ewig zürnen, wirst Du Deinen Grimm hindehnen von Geschlecht zu Geschlecht?“ (6).

Diese Frage pflanzt sich über lange Geschlechtsketten hin und tönt in Jahrtausende hinein. —

Wieso den Koraiden eine solche weit dringende prophetische Schau geworden? Das ist eine andere Frage, die uns in den Psalmen so oft auftaucht, und die wir uns nur im Hinblick auf den davidischen Geist, aus dem auch die Lieder der Koraiden fließen oder dem sie zuströmen, beantworten können. (Vgl. hierüber unsere Bemerkung zu Ps. 78 B. 1.) —

Auch nach dieser Auffassung Kimchi's, die auch die Ibn Ezra's ist, haben wir unsern Psalm naturgemäß in drei Teile zu teilen:

B. 1—4 Rückblick auf die Heimführung des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft.

B. 5—8 Gebet für die in einem späteren sich unendlich lang hindehnenden Exile Schmachtenden, die, wenn es Gott nicht verhütet, zugrunde gehen müssen.

B. 9—14 Die Bedingungen der endgültigen, durch Gott vollführten Erlösung seines Volkes und die Art, in der Volk und Land zusammenwirken müssen, um das Erlösungswerk Gottes fördern und seinen beglückenden Bestand sichern zu können. —

Es sei auch gleich hier darauf hingewiesen, daß in unserem Psalm der Begriff „Land“ mehr als bloß lokale und stoffliche Bedeutung hat. „Dein Land“ (2) „unser Land“ (13) ist hier in gewissem Sinne personifiziert und als ein moralischer Faktor gedacht, der, wie in III. B. M. 26, 34 und in IV. B. M. 35, 33—34, mit dem Volke zusammen die Verantwortung für die gottbefohlene Heiligung von Land und Volk trägt.

Diese Auffassung, die man im ersten Augenblick für eine bloß poetische halten mag, ist, wie wir dies im Weiteren nachzuweisen gedenken, in unserem Psalme die allein berechtigte. — Nur so erklärt sich die wunderbare Korrespondenz zwischen dem jüdischen Volke und dem jüdischen Lande, der die vom Himmel zur Erde niedersteigenden Boten: Liebe, Recht und Wahrheit ihren Inhalt geben.

Einzelnes:

1) לְמַנְצָחָה Unter diesem Namen schwebt der Geist des „Meisters“, der davidische Geist, über dem Sang der Koraiden. Was dieser מִזְמּוֹר singen will, soll dem מנצחה gewidmet und in seinem Geiste und Sinne gesungen sein. —

2) רָצִית Das Wort bedeutet, wie dies schon von andern Interpreten angemerkt worden, mehr als ein bloßes Wollen. Es bedeutet ein Befriedigen und Befriedigtsein. Besonders in unserem Verse deutet die Weglassung des accusativen את an, daß wir רָצִית ה' אֶרְצֵךְ sowohl transitiv als intransitiv verstehen und ein Ausgesöhntsein Gottes mit seinem Lande und eine Be schwichtigung dieses Gotteslandes durch Gott auffassen sollen. —

„Dein Land“ erhebt, von seinem Stammbewohner Jakob verlassen, eine stumme Klage, es fordert sein Recht ein Gottesland zu sein indem es ein Jakobsheim ist. — Dieses Recht soll ihm werden indem Du, o Gott, die Gefangenen Jakobs heimführst in dies Land.

In diesem Sinne ist שְׁבַת für השִׁבּוֹת zu nehmen. Schön ist auch die Auffassung des ר' יהוד' היון (angeführt von ר' דק ב. ס. St.), nach der hier wie in IV. B. M. 10 mit „Du hast geruht und zur Ruhe gebracht“ zu übersetzen ist. — Du hast der Auswanderung und Berstreitung Jakobs Einhalt getan, damit die Weggefährten den Weg von Babylon in die Heimat finden und sich in Deinem Lande wieder heimisch fühlen können. —

Nicht zu übersehen ist die aus den Worten **שְׁבָתָה** (2), **הַשִּׁבּוֹת** (4), **שׁוֹבֵן** (5), **תְּשֻׁבָּה** (7) und **וְאֶל יִשְׁבֶּן** (9) gebildete Variation der Burzel **שׁוֹבֵן**. —

3) **נִשְׁאָתָה** Du trugst das Vergehen Deines Volkes, bedecktest ihr ganzes Fehl, Sela.

Dieses Getragen- und Bedeckthein durch Gottes gnädiges Verzeihen ist in Ps. 32, 1 als des Menschen Heil und seines Fortschreitens Bedingung hingestellt. Nur ist das **פָשָׁע** von dort hier in **יְמִין** gemildert. Der Unterschied ist der Einzelperson von dort und dem „Volke“ von hier angemessen. — Die Krümmung im Volkswandel, **עַמְּךָ יְמִין**, ist dem Verbrechen der Einzelnen gleichzustellen, und **יְמִין** des Einzelnen kann als nicht vorhanden außer Rechnung kommen, daher es dort im weiteren Verlauf des gnadenreichen Verzeihens heißen kann: **אֲשֶׁר אָדָם לֹא יַחֲשֶׁב ח' לְעַזְוָן וְנִזְבָּח**.

Aus den individuellen Irrungen der Einzelnen bildet sich ein verfehlter Irrgang des Volkes in seinem Charakter und seiner Entwicklung. Daher die Pluralform **הַמְּתַאֲתָה** im Gegensatz zu **עַמְּךָ יְמִין**.

In unseren beiden Versen tritt uns das Solidaritätsverhältnis zwischen „Deinem Lande“ — **אֶרֶץ** — und „Deinem Volke“ — **עַמְּךָ** — entgegen. — Das Gottesland will nur ein Gottesvolk tragen. Darum hast Du, o Gott, die Schuld Deines Volkes hinweggehoben und sie getragen. —

4) **אַסְפָּתָה** Du zogst zurück all Deinen Grimm, damit er nicht als **עַבְרָה** vernichtend ausschreite, und kamst selbst zurück vom Entbrennen Deines Zornes. Nur so konnte es ein „Zurück“ geben für Dein in Babylon gefangen gehaltenes Volk.

5) **שׁוֹבֵן** schließt sich flehend an das dankende **הַשִּׁבּוֹת** an. Laß auch einen stillen Groll mit uns nicht bestehen. zerstöre, hebe auf das stille Grollen, das ohne in vernichtenden Grimm auszubrechen um so dauernder, verschlossener und abschließender wirkt und gleich innerer Blut an unserer Marke zehrt. — **בְּגַעֲקָבָה**, bezeichnet hier eine Kränkung, die in ihren Folgen sich zu einem Zustande des Abgenuigseins verdichtet, dessen Ende nicht abzusehen ist. — Dieses bestehende Verhältnis wird durch **בְּעַכְרָבָה** (anstatt **עַכְרָבָה**) treffend ausgedrückt. —

6) **הַלְּעֹלָמִים** Der Zornesausbruch wird mit **הַגְּנָבָה** bezeichnet, und das Hinziehen des durch Zorn getrübten Verhältnisses findet in **תְּמִשְׁךָ אַפְּךָ** passenden Ausdruck.

7) נָלַח Wir können beides nicht ertragen, ersteres nicht, weil der lodernde Grimm uns vernichtet, und letzteres nicht, weil wir ohne den Sonnenblick der Gottesgnade ein freude- und lichtloses Dasein leben und in stetem Gram dahinsiechen müssen.

Dieses נָלַח ist sichere Behauptung und gibt auf die Frage חַלְוָלִם im vorhergehenden Vers Antwort.

אֲלֹהָי — Ist es doch sicher und liegt es ja in Deinem ganzen Weltplane, daß Du uns dem Leben erhaltest und zum Leben, zu dem von Dir gewollten Leben zurückführst, wirst Du es nicht? und soll es denn nicht sein, daß Dein Volk mit und in Dir, seinem Gotte, sich freue — אֲלֹהָי!

8) הַרְאֵנָה Deine zugesicherte Gnade ist zweifellos groß und sie ist wohlgeborgen als ein vom kommenden würdigen Geschlecht zu hebender Schatz. Laß uns dies glückliche Geschlecht sein! Laß uns Deine Gnade nicht bloß ersehnen und erhoffen, sondern auch sehen, und Dein Heil, das auch in den trübstesten Zeiten vorhanden und schon durch sein Vorhandensein für uns lebenserhaltend ist, gib es uns vollends, damit wir froh, so recht froh und frudig werden

9) הַנְּמַשָּׁא Hatte der Psalmist bisher (1—4) den Dank und (5—8) das Gebet im Herzen und auf der Zunge, so neigt er jetzt sein Ohr hin, um aus den Höhen ein Wort zu erlauschen, das Wort des Allmächtigen und Allerbarmenden. — Prophetisch ahnt, weiß es der fromme Sänger: das von Gott zu sprechende, Wesen und Bedingung der Erlösung Israels enthaltende Wort wird ein Wort des Friedens sein. — Friede ist in den Höhen, von welchen aus der Gott des Himmels und der Erde, einheitlich in seinem unerschöpflichen Wesen, liebend und richtend das Weltall regiert.

Friede muß das befriedigende Wort heißen, das vor dem aus allen Fernen heimkehrenden Volke Israel einst die Tore seines geliebten Heimatlandes öffnet. Israel muß die Gegensätze in seinem Wesen und seiner Geschichte wie die Widersprüche zwischen seiner Lehre und seinem Leben ausgeglichen haben und mit sich selbst den Frieden in das Land seiner Väter bringen. Dieses Land wieder, mit seinen geheiligen Stätten und dem Odem göttlicher Offenbarung, der es durchweht, ist nicht wie eine andere tote, willenlose Erdscholle. Dieses Land ist in den Augen des Sängers emporgehoben in die Reihe der Intelligenzen; es hat seine Jahrtausende der Öde, seine Sühnezeit beendet und sich vorbereitet und

geläutert für den Tag der messianischen Erlösung. Nun bringt dieses Land seinem Priestervolke den Frieden entgegen und will in allen seinen Gauen, auf Bergen und in Tälern aufblühen. — Sittliche Reinheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe sollen dieses Volk und dieses Land wieder zum Schemel des auf Erden thronenden Allmächtigen und Allerbarmenden machen. —

Das weltbeglückende Friedenswort, das unser Sänger zu vernehmen sich anschickt — (**אֶשְׁמַעַת**) muß, soll es wirklich weltbeglückend sein, sich auch an die Edlen der Völker richten, in deren Mitte Israel im Exile lebt. Das Erlösungswort, das an Israel ergeht, muß und wird welterlösend sein.

Nach dem Bisherigen begreifen wir es, daß zu dem **דָּבָר** zu dem Worte **הַנְּבוֹא אֲנִי שָׁמַע מֵה שָׁדָבָר הַיּוֹבֵל** **הַחֲסִידִי אֶזְמֹות** **הַסִּידִין** und daß er zu erklärend bemerkt: **הַשָּׁם וּכֹו הַעוֹלָם**. —

„Und sie fehren nicht wieder zur Betörung zurück“ **וְאֶל יִשְׁׁבוּ** **לְבָסָלָה** — auch dieser Spruch erwartet noch seine Bewahrheitung von dem Tage, an dem einst das von Gott gesprochene Friedenswort **שָׁלוֹם** von Israel und der Welt verstanden und gehalten wird. —

10) **אָ** Der Vers antwortet gleichsam auf die in V. 8 ausgesprochene Bitte: **תְּנַנֵּנִי וְיִשְׁׁעֵנִי**, indem er uns das Ergebnis der Audienz nennt, die der prophetische Sänger beim ewigen Weltenkönige gehabt (. . . **אֶשְׁמַעַת** **מֵה יְדָבָר**). Gewiß dieses erbetene göttliche Heil — **וְיִשְׁׁעַנְךָ** ist deinen nahe, die Ihn ehrfürchtig **אָקְרֹב לִירָאָיו יִשְׁׁעַן**, das größte Heil, „daß nämlich Herrlichkeit in unserem Lande wohne“. Unter diesem ist, nach sämtlichen alten Erklärern, die auf Erden zur Erscheinung kommende Gottesherrlichkeit — **גָּלוּ שְׁבִינָה** — zu verstehen. „Unser Land“, von jeho von Gott zu Seinem Sitz ausersehen, ist mehr als irgend ein Land der Erde dieser Auszeichnung fähig und würdig. — **כָּבֹד**, ist unserem Lande und seiner ganzen Natur ebenso entsprechend, wie **יִשְׁׁעַנְךָ**, dem Gottesfürchtigen — **לִירָאָיו** — nahe ist.

Bereits oben (unter „Allgemeines“) ist auf III. V. M. 26, 34 und IV. V. M. 35, 33—34 hingewiesen, wo das Land zu einem persönlichen Wesen erhoben wird, das mit dem Volke zugleich Träger des heiligen Gottesgebotes ist, das in seiner Feier an des Schöpfers Willen eine Schuld abzutragen hat und das in seiner unbefleckten Reinheit Blutvergießen abwehrt, um nicht heuchlerisch einen

Heiligenchein zu borgen. Diese Idealität des Landes ist es, die in den hier folgenden Versen betont wird. —

11) חסֵד Liebe und Strenge, Rechtlichkeit und milder Friede, sie begegnen, sie küssen sich. Das ist jene Ausgeglichenheit, die die Harmonie im Charakter eines Mannes, und die Gewähr im Wohlstande eines Landes ausmacht. Auch die erste Begegnung der Grundprinzipien ist hier passiv mit נפנשׁוּ אמתַ חסֵד וְאֶתְמָתָה ausgedrückt. Diese die Vorzüge des Volkes und Landes bildenden Eigenschaften sollen als die Neigung dargestellt werden, zu der dieses Volk und dieses Land von Natur aus gedrängt werden. —

Wenn die Midraschweisen (בְּרִ פְּרִ) dieses נפנשׁוּ und נשְׁקָנוּ als Kampf und Rüstung auffassen und bei Erschaffung des Menschen die Engel der Liebe und des Rechtes, der Wahrheit und des Friedens um die Berechtigung der Menschenexistenz mit ihren Argumenten gegen einander kämpfen lassen, so soll aus diesem Widerstreit die mit einem Friedenskuß besiegelte Einigung nur um so schöner hervorgehen.

Sinnig und bedeutsam ist es auch, daß an anderer Stelle (הנֹחָמָה שְׁמוֹת) das Midraschwort als den Vertreter von אֶתְמָתָה und קָדוֹם unsern Lehrer Mosche und als den von חסֵד und שְׁלוֹם unsern Hohepriester Aharon hinstellt. Mosche ist das Recht, Aharon ist die Liebe.

Da nun aber im Charakter Mosche's auch unverkennbare Züge des Priesters der Liebe, und im Charakter Aharons gewiß auch Züge des Altvatertes strengen Rechtes liegen, so haben wir gerade in dieser einander zustrebenden Neigung der gemeinsam dem Wohlgefallen Gottes nachstrebenden Brüder die Mittlerin des Bruderküsses zu begrüßen. —

12) תְּמִתָּא Wir möchten auch hier das "מְאַרְיָן" speziell auf das in B. 10 mit בְּאַרְצֵנוּ bezeichnete Israelsland beziehen. Dieses Land hat einen fruchtbaren, für אֶתְמָתָה besonders gedeihlichen Boden, denn über diesem Lande ist der Himmel gespannt, aus dem קָדָם blickt. Unter dem Himmelsblitze der שְׁבִינָה sprießt die Saat der Wahrheit aus dem Gott geheiligten Boden. —

Auch hier läßt das passive נְשָׁקָנוּ tief blicken in die über „unserem Lande“ aufgehende Sonne, deren Strahlen im קָדָם aufgefangen werden.

Das sonnenklare קֶדֶם bleibt ewig dasselbe. Auch תְּמִימָה bleibt stets תְּמִימָה. Allein die Mittel und Wege, durch die in den verschiedenen Zeitlagen und unter wechselnden Anschauungen und Lebensbedingungen תְּמִימָה sich Bahn macht und aus dem Boden spricht, diese Mittel sind verschieden und müssen von den Förderern des תְּמִימָה selbsttätig gehandhabt werden. Das Wachsen des תְּמִימָה ist stets ein aktives Hervordringen aus dem dunklen Schoze des Bodens. Daher wird dieses Wachsen in אַמְתָּה מְאַרְזֵן תְּצִמָּה aktiv ausgedrückt. —

13) בְּ: Geht es ja mit der physischen Produktion des Landes — „unseres Landes“ — ebenso. Gott gibt das Gute, Er gibt Sonnenschein und Regen, und unser Land gibt seinen Ertrag. Auch hier findet ein Geben, ein Empfangen und ein Wiedergeben des Zugebrachten statt. —

Wie es mit dem Saatkorn der Nährfrucht ist, so ist es auch mit den Saaten des Geistes, des Rechtes und der Wahrheit. —

14) קֶדֶם Zum Schlusse wird der Weg bezeichnet, den die Entwicklung des Menschengeschlechts zu seinem Zielpunkte, zu Recht und Wahrheit hin nehmen werde. — קֶדֶם, Rechtlichkeit, die vom Himmel herab leuchtet und die als Rechtsgefühl sich der Herzen bemächtigt, steigt auf unsichtbaren Stufen vom Himmel zur Erde nieder. —

קֶדֶם ist der Vorbote Gottes, und קֶדֶם muß mitten in den Kreis der Menschheit hineinschreiten, soll der erhebende, die Menschheit adelnde, den Frieden verbürgende Gottesgedanke in diesen Kreis Eingang finden. — Ohne Gott kein Recht, und ohne Rechtsbewußtsein kein Gottesbewußtsein. — Das Rechtsbewußtsein wird sich die Welt erobern. Doch muß diese Eroberung sich schrittweise vollziehen, damit die Menschen mit ihrer Erkenntnis und ihrem Empfinden Schritt halten mit der vordringenden Macht des Rechtsgedankens und die Zeit finden, diesen Gedanken sich zum innersten Bewußtsein zu bringen und zum mächtigen Regulator ihres ganzen Lebens erstarken zu lassen. Jahrtausende bereiten den einen großen Tag vor, da der Name des einen ewigen Gottes von allen Menschen auf Erden erkannt und anerkannt wird. Darum zählt das Dahinschreiten des קֶדֶם nach Jahrtausenden.

Ein ganzes, volles Jahrhundert hat oft kaum einen einzigen Schritt des קֶדֶם nach vorwärts zu vermerken, und dann steht der

Zeuge der Zeitereignisse, der Mensch und besonders der Jude, noch sinnend an der Grenztheide des Jahrhunderts und zweifelt daran, ob das vermeintliche „Vorwärts“ nicht ein Rückwärts bedeute. — Gott allein misst die Schritte seines Vorboten ab, Er bestimmt und kennt die Stufen des vordringenden צדָקָה und formt die einzelnen Schritte zu einem sich einheitlich fortsetzenden Wege וַיְשִׁם פָּעֵמוֹ לְדֶרֶךְ עַמּוֹ. —

Auch der einzelne Mensch weiß die einzelnen Schritte, die zu seiner Entwicklung zum selbstbewußten Manne nötig sind, nicht zu ermessen, ja auch der gereiste Mann, גָּבָר, kennt nicht das Gewicht solcher Schritte und ihren Zusammenhang nach dem Verhältnisse von Grund und Folge, bis die ganze große Summe dieser Schritte sich zum Wege formt und der Mensch in diesem Wege seinen eigenen von Gott geplanten Lebensweg erkennt.

„Vom Ewigen sind die Schritte des Mannes, und der Mensch, was merkt und erkennt er? seinen Weg!“ (Spr. 20, 24).!

Denselben „Weg“ nimmt auch der Entwicklungsgang eines Volkes, des jüdischen Volkes und der Menschheit.

Mögen die Schritte der Kultur und der Herzensbilligkeit — des צדָקָה noch so rätselhaft erscheinen, der Weg wird sich als der von Gott geplante, vorgezeichnete erweisen! Wohl dem, der auf die Höhe gelangt, von der er den Weg übersehen kann!

Kap. 86.

Allgemeines:

Nach der Auffassung Kimchi's und fast sämtlicher Erklärer stammt dieser Psalm aus der Leidenszeit Davids. Die Verfolgung durch Saul und die Anfeindung durch Doeg und Achitofel breiten wie ein dunkles Gewölk ihre Schatten über diesen Psalm. Daz trozdem die Lichtblitze des betenden und hoffenden Psalmlisten durch das Gewölk dringen, verleiht dem Psalmliede seinen besonderen Reiz. — Auch ist es zweifellos, daß die Erlebnisse des Königs, aus welchen heraus sein rührendes Lied fließt, an die späteren Erlebnisse Israels im Laufe der Galuthzeiten anklingen, und daß David seine Klagen, Bitten und Tröstungen seinem Volke für solche Zeiten übergeben wollte. —

(¹) מה' מצערני גבר ואדם מות יבין דרכו (משקי ב' כ"ד).

Wir bemerken auch in diesem Psalm jenen Aufschwung aus der Tiefe des eigenen selberlebten Leids zur Höhe der Universalbetrachtung und des alle Seiten umfassenden Unterordnens des Weltgeschehens unter Gottes Königtum, der von der tiefinnern Kraft einer zu solcher Höhe sich emporringenden Seele zeugt. —

Ich möchte in dieser Beziehung die eine Unterbrechung des im Psalm angeklagten Tones bildenden Vv. 8—10 hervorheben.

Die Einteilung des Psalms würde sich nach dem Gesagten so gestalten:

V. 1—7: Der flehende und hoffende Aufblick Davids aus der düstern Lage seines persönlichen Mißgeschickes. —

V. 8—10: Der Gott, der sich seinem einzelnen Diener als befreiender und verzeihender Hirt erweist, ist der Weltengott, den einst alle Völker, die Er ja gemacht hat, als Gott, den Herrn, anerkennen. —

V. 11—17: Davids persönliche Rettung stellt sich als die Vorstufe der Erkenntnishöhe dar, auf der die Völker — auf der die Menschheit die gerechte Gotteswaltung auf Erden begreift und ihr huldigt. Darum die Bitte Davids: Mache meine Sache zu Deiner Sache. Meine Feinde sind ja Deine Feinde; sie haben Dich nicht vor Augen. So lasz mich der kündende Vorte Deiner Größe und Deines Erbarmens sein!

Dieselbe Klage und dieselbe Bitte hat auch Israel im Galuth. Es will seine Prüfung bestehen, seine Aufgaben erfüllen und kündender Vorte der Gottesseinheit auf Erden sein. —

Einzelnes:

1) וְהַדֵּן Wunderbar ergreifend ist dieser schüchterne Ton des Flehenden. Wüßten wir es nicht, daß wir David, den Besieger eines Riesen und den Bezwinger seines eigenen Nachgefühls vor uns haben, ihn, den bitter verfolgten Mann, der, gegen den Willen seiner Anhänger und Helfer, das in seine Hand gegebene Leben seines Verfolgers Saul schonte, wir würden hier am Eingange des Psalms ein verschämt bettelndes Kind vermuten.

Dieses naiv kindliche Stammeln, das kaum ein neues Wort finden kann und darum das eine einmal gefundene Wort möglichst variiert וְהַדֵּן-וְהַדֵּן, dieses Lautieren, das in seiner Unbeholfenheit zur Poesie wird und mit der Kraft der Wahrhaftigkeit auf uns wirkt!

2) שְׁמַרָה (צִיּוֹן) ist nicht, als ob wir es vernähmen, das „Bitte, bitte lieber Vater, ich bin doch so brav“!

שְׁמַרָה נֶפֶשִׁי בְּ הַסִּיד אֲנִי!

Bewahre meine Seele: ich habe mir die eine, und die gehört so ganz Dir.

Und wie sich in dem „עֲבָדָךְ“, das Kind hervorwagt, sich so ganz nahe heranwagt an אתך אלקי, um sich „Dein Diener“ zu nennen, und wie dieser Diener das חֻכּוֹתָךְ אליך furchtsam zögernd nachträgt, das mutige Vertrauen furchtsam anbietet, und wie es sich noch immer nicht בְּךָ, sondern nur בְּאַלְיָךְ zu nennen getraut — alles dies ist so entzückend schön und so treuherzig wahr, daß auch der strenge Sprachgeist eine etwaige Ungenauigkeit im Ausdruck und in der Wortstellung gerne übersieht. —

Der בְּוטָח בְּךָ ist noch nicht wie der mit seinem Vertrauen in Gott sicher verankert, sondern er strebt dieser Sicherheit zu. —

3) הנני (צִיּוֹן) immer dringlicher wird der flehentliche Ruf. Er soll forttonen „den ganzen Tag“, bis Du, mein Herr, mich begnadigst.

4) שְׁמַרָה Der flehende Diener wagt es an Seelenfreunde zu denken und um diese zu bitten, denn er fühlt es freudig, wie ihm das innere Bewußtsein wächst, da sich seine Seele „zu Dir, mein Herr“ erhebt.

5) כי אתה (צִיּוֹן) Je mehr die Seele sich zu Dir erhebt, desto mehr werde ich dessen inne, daß sie es darf und daß sie es soll, wenn ich auch menschlich gefehlt habe. Bist Du ja mein Herr, der gütige und verzeihende Gott, und so läßt Du große Gnade allen, die Dich aufrufen; zuteil werden, auch denen, die noch ungesühnte Sünde niederdriickt.

הַתָּה ה' אָנוֹךְ חַזְוִינָה ה' תִּפְלֵתִי הַזְוִינָה (צִיּוֹן) 6) hier und zwischen hier und in B. 1 ist ein Fortschritt in der inneren Sammlung des Betenden anzumerken. Die anfängliche Erregung, die sich in einem Aufschrei zu Gott Lust gemacht, hat sich so weit beruhigt, daß sie Worte finden kann. Der Betende vollzieht seine Selbstschauspiel und trägt so sein Herzensverlangen flehend vor den Thron Gottes. Hier ist genannt und dem entsprechend „הַזְוִינָה“, gebraucht, was viel bestimmteres sagen will als „הַקְשִׁיבָה אָנוֹךְ“, bedeutet ein gewähreres Beachten der mit מהונוטי ausgedrückten, der Gnade empfohlenen Wünsche.

7) **בְּזַם** Dieser Vers bildet den Abschluß der im Innern des Betenden stattgehabten Entwicklung, wie sie V. 1—6 uns vor Augen geführt. V. 7 enthält eine Art Messianee und Bestätigung des in V. 1 Gesagten. Daher kehrt hier das **עָנָנוּ** aus V. 1 in **תִּעְנַנִּי** wieder und wird es durch das vorgesetzte **כִּי** als etwas Gewisses, nunmehr keinen Zweifel Zulassendes kenntlich gemacht. — Auf diese Weise erledigen sich die von manchen Interpreten über dieses seltsame Wörtchen **כִּי**, gemachten Bemerkungen ganz zwanglos und dem Aufbau des Psalms angemessen.

8) **אֵין כֹּמֶךְ** Unter den von andern Völkern außer Israel gemachten Gottheiten bist Du allein der Herr, denn die Macht, die an Sonne, Mond und Sternen als Gottheit verehrt wird, hast Du geschaffen. Das Geschöpf kann seinem Schöpfer auch nicht annähernd gleichen. Du bist nicht der relativ größte, sondern der absolut alleinige Gott. Was jene Völker dazu verleitet sich am Himmel oben oder auf der Erde unten aus dem Kreise ihrer Vorstellung Götter zu wählen: der Wunsch einen dem menschlichen Dichten, Trachten, Empfinden und Handeln sphärisch nähern und wesenhaft verwandten Gott zu besitzen, ist törichter Wahn, „denn wo ist ein großes Volk, das ihm so nahe Gottheit hat, wie der Ewige unser Gott, so oft wir ihn rufen“? (V. B. M. 4, 7). (Bgl. **רְדָק** und **אַלְשִׁין** §. St.)

9) **כָּל-גּוֹים** Nicht nur die wal tenden und von Toren abgöttisch verehrten Naturgewalten hast Du geschaffen. Auch die die geschichtliche Entwicklung bedingenden Völker hast Du gemacht und nicht bloß mittelbar beeinflußt. Deine Unmittelbarkeit in allem, was in der Natur lebt und in der Geschichte vorwärts strebt, muß und wird anerkannt werden von den Völkern, von der ganzen Menschheit.

10) **כִּי-גְדוֹל** Entsprechend dem und **לְשָׁמֶךְ** im vorhergehenden Verse ist die Begründung: **עֲשָׂה נְפָלָות אֶתְהָ נְדוּלָה**. Groß an sich selbst und groß in seinen wunderbaren Tatenäußerungen ist Gott. Du bist der alleinige unteilbare Gott! Mit diesem nochmaligen **אֶתְהָ** im selben Verse ist der Abschluß des in V. 8 begonnenen Gedankens angedeutet.

11) **חוֹרְנִי** So einheitlich sei auch meine Erkenntnis und meine ehrfurchtsvolle Betätigung Deines göttlichen Willens. Du, Gott, zeige mir den Weg und ich will aus eigener Entschließung und mit Aufwand der mir verliehenen Kraft Deinen Weg wandeln

und in Deiner Wahrheit fortschreiten, בָּאָמַרְתִּי אַהֲלֹךְ. So wird jeder Gegensatz zwischen göttlicher Bestimmung und menschlich freier Wahl aufgehoben. So gleicht sich auch der Zwiespalt in der Menschennatur aus, wie er durch die Strenge des Verstandesurteils und die Weichheit des Herzensgefühls bedingt ist. — Du, des Verstandes und des Herzens Bildner gibst meinem Herzen die einzig einheitliche Richtung, die auf dem mir von Dir gezeigten Weg hinführt zu Dir, dem einheitlich Einzigen, שָׁמֵךְ לְבָבִי לִירָאָה יְחִידָה.

Wir sehen mit diesem „הוֹרְגִּינִי“, den Psalmisten von dem Triumphzug, auf dem er die über alle Völker siegende Gottesidee begleitete, zu sich selbst zurückkehren. — Von der Höhe der allgemeinsten Gottesverehrung aus, die der Sänger mit prophetischem Blick erschaut hat, versenkt er sich nochmals in sein eigenes Leben und sucht den Lebensweg, den er zu gehen habe, um zu dieser Höhe auch wirklich zu gelangen, und um den Völkern Führer sein zu können zur Höhe hinauf.

12) אָזֶן So sehr auch meine Lebensziele ins Weite, Allgemeine hinausrücken und mein Leben selbst mit dem Wachsen seines Zweckes großzügig wird, so sehr darum meine Person, mein ganzes Einzelwollen und Empfinden im Weltgroßen — im Menschheitsall aufgehen muß, will ich dennoch nicht vergessen, was ich ganz persönlich Dir, in einem Gotte, in einem Herrn, an tiefem Herzensein schulde. Meine Dankesschuld verjährt nicht in der Ewigkeit und verflacht nicht in der Allgemeinheit. — Wenn ich in die Welt hinaustrete rufend und werbend, um eine Welt von Gottesbekennern mit meinem Liede heranzulocken und die Menschheit an mein Herz zu drücken, so bleibt dieses Herz mit allem, was es zu empfangen und zu geben hat — Dein, mein Gott und mein Herr! Das messianische Weltjubiläum soll die Schuld, die ich Dir schulde, nicht aufheben. —

13) כִּי חִסְדְּךָ So gnädig hast Du mich vor den Feinden, und vor mir selbst geschützt. War mein Leben so oft vom Schwerte des erbitterten Feindes bedroht, so war meine Moral von innerer Leidenschaft, von unedlen Rachegelüsten und den Eingebungen eines Bluttaten heischenden Vergeltungsrechtes gefährdet. Nur Deine große Gnade über mir schützte mich vor der Grust unter mir, vor jener Grust, לְאָשָׁׂא, die nicht nur mein irdisches, sondern auch mein Seelenleben, mein Selbstbewußtsein und meine Ehre verschlingen wollte.

14) אַלְכִים Die übermütigen, Vermessenen, denen die tiefsten Säze der Moral zum Geißelte geworden, das sind die סָדִים. (Bgl. Ps. 119, 51 und Spr. 21, 24.) Ihnen ist nichts heilig. Diese standen hinter der Rotte der Gewaltigen, um mich körperlich und seelisch zu verderben. Sie hielten Dich, o Gott, nicht vor Augen, obwohl Du Deinen Willen mich emporzuheben durch Prophetenmund kund getan hastest. Was sie mir taten bedeutete die Leugnung und Verspottung jeder Regelung der Liebe und des Erbarmens. Dich leugneten und verspotteten sie, während doch

15) וְאַתָּה Du, mein Herr, bist und bleibst ein Gott des Erbarmens der Wahrheit und der Gnade und Langmut übenden Liebe. Mir warst und bliebst Du es.

16) כִּנֵּה Konnten wir eingangs des Psalms ein Sichdurchringen vom hilflosen armen Kinde zum Diener und zum selbstbewußten Diener beobachten, so sehen wir hier, am Ende des „Gebetes von David“ den betenden Diener auf seine Kindeszeit zurückgehen und als „Sohn Deiner Magd“ die Hilfe Gottes anrufen.

תְּנַהֲעֵז לְעֶבֶדֶךְ erbittet auch weit Größeres und Bedeutenderes als das שְׁמָה נַפְשׁ עֶבֶד in V. 4. תְּנַהֲעֵז erbittet nicht augenblickliche Erleichterung und Erheiterung der gedrückten Seele, sondern Macht, Deine Macht. Nur wenn die von Gott verliehene Macht den von Gott seinem Diener errichteten Thron umgibt, kann der Diener auf dem Throne sich behaupten und als Gottesbote an Völker und Könige sich erweisen.

An meine Geburt knüpft sich kein anderer Titel als, daß ich der Sohn Deiner frommen Magd bin, die aus den Gefilden des heidnischen Moab kam, um sich unter dem Hirtig Israels — des Gottes Israels zu bergen. —

Nun, der Sohn Deiner Magd will den Namen des Gottes Israels hinaustragen aus Israels Lager in Moabs Gefilde und in der huldigenden Völker Mitte; so gib Deinem Diener die Macht, Deine Macht dazu.

17) הַשְׁׁעָר Für sich selbst erbittet David kein Zeichen, das ihm die untrügliche Wahrheit und Gerechtigkeit in der Gotteswaltung erhärten solle. Dessen bedarf er für sich nicht. David, der Vielgeprüfte, betrachtet sein ganzes Innengeleben als Mensch im Vieh

eines Zeichens göttlicher Liebe. Und auch da, wo er als Mensch die Probe nicht bestanden, wo ein Schatten fällt auf das Lichtbild seiner Seele, hat er mit seiner großen, sein ganzes Wollen und Begehrten durchgreifenden Seelenkraft den Schatten gebannt und durch seine bis ans Ende seiner Tage reichende unbeschreiblich tiefe Reue das Büren des Gottes in verzeihende Liebe umgewandelt.

Für David selbst ist jede Stunde seines engen und engern Anschlusses an Gott ein deutlich erkennbares Zeichen der sich ihm zuwendenden Gottesgnade. — Allein die Feinde erkennen dieses Zeichen nicht. Die Feinde heften die Fehler des Menschen David an den Thron des Königs David, damit sie weithin sichtbar zu Anklagern des David'schen Königthums werden. Die langjährige Selbstbearbeitung, das Büßerleben dieses Menschen in verborgener Stille sehen sie nicht, wollen sie nicht sehen. Diesen Feinden gegenüber erbittet sich David das Zeichen, das seine Sühne und seine gnadenreiche Aufnahme vor Gottes Angesicht bezeugen soll. — Dieses Zeichen traf auch wirklich ein. Es äußerte sich, wie die Talmudweisen erzählen, zur Zeit, als König Salomo die Gotteslade in den von ihm erbauten herrlichen Tempel bringen wollte. Da verengten sich die Eingangstore und wehrten der Lade den Einzug. Salomo stimmte vierundzwanzig von der Harfe seines Vaters begleitete Jubelhymnen an. Doch die Eingänge weiteten sich nicht. Erst als er tiefgriffen flehte: „Ewiger, Gott, weise nicht ab Deinen Gesalbten, gedenke der Frömmigkeit Deines Dieners David!“ (II. Chr. 6.) da erst taten sich die Pforten weit auf, und da mußten es die Feinde Davids tief beschämt erkennen und konnte es ganz Israel hocherfreut merken, daß der Allgütige seinem Diener David seine Sünde vergeben habe. (Vgl. Tr. Sabbat II u. Sanh. XI.)

Uns sagt diese herrliche Allegorie, daß alle Größe und der glänzende Ruhm eines Mannes ihn nicht hinwegheben können über Fehl und Schuld, wenn er nicht selbst an seiner Besserung und Veredlung arbeitet, bis ihm die reinigende Sühne zuteil wird. Und wir lernen ferner daraus, daß nur dem reinen Gedanken eines reinen Einzelcharakters sich die Pforten auftun, die in den Tempel allgemeiner Gottesverherrlichung führen. — Das gilt wie von Israels von Gott erwähltem König, so auch von Israel, dem von Gott erwählten Volke. — Seit fast zwei Jahrtausenden des Exils ist es

nun Israels Aufgabe der Gotteslade, die seine Lehre, sein geöffnetes im Leben Taufender von Gerechten und im Tode Hunderttausender von gemordeten Frommen bewährte Zeugniß der ungetrübten Gottesseinheit birgt, Eingang zu verschaffen in die weite, erhabene Halle der ausnahmslosen Allgemeinheit, in den Tempel der Menschheit, und noch immer wollen die Pforten sich nicht auftun. Da wird von so vielen am allerwenigsten berufenen Sittenrichtern Israel der Vorwurf gemacht, seine Hand sei nicht rein und würdig genug zu solchem Pförtnerdienste. Da wird Fehl und Sünde des Einzelnen im zerstreuten, bitter verfolgten Israel Gesamtisrael als charakteristisches Merkzeichen angeheftet, und wo sich solche Gravamina nicht finden lassen wollen, werden sie aus der Zeiten und Länder Fernen verschrieben, nur damit Israel mit seiner heiligen Lade und seiner großen Lehre ausgesperrt erscheine aus dem Tempel, in dem die Wölkereinigkeit aufgehen und in den die Gotteseinheit einziehen soll. Was Israel im Laufe der Jahrtausende jemals gesündigt wird vermerkt, und jede Stunde, die Israel menschlich schwach gesehen, wird sorgfältig angemerkt. Was aber diese Jahrtausende der Leiden an Israel geführt und gebessert und die glorreichen Zeiten, die dieses Israel als heldenmäßigen Priester der Wahrheit und Sittlichkeit gesehen, all die Zeichen, daß Israel noch immer das Gottesvolk sei, und daß es in seiner Mitte, in seiner Lehre der reinsten Gottesverehrung und der opferfreudigsten Menschenliebe die Mittel der Sühne und Selbsterhebung bewahre — diese Zeiten und Zeichen werden nicht gesehen, weil man sie nicht sehen will. —

Es mutet uns darum wunderbar an, wenn wir gewahren, wie verständnisinnig das Midraschwort aus der Bitte Davids עשה עמי אות לטוב die Bitte Gesamtisaels herangelesen und wie es sich zum — Zeichendeuter dieses אות gemacht hat. —

„Israel spricht: laß das Zeichen zum Guten geschehen, daß wie einst im Mikdash am Versöhnungstage, sich rot in weiß verwandte, alter Welt zeigend, daß meine Schuld — und wäre sie rot wie Scharlach — in die schneeweisse Farbe der Unschuld sich verkehren solle. Laß es alle Völker und laß es besonders alle, die mich hassen, wissen und mit Beschämung einsehen, daß auch jetzt die erhabenen Tage, die Du, o Gott, zu meiner Läuterung und Sühne bestimmt hast, daß ים הבפורים ראש השנה und ihre

Wirkung nicht verfehlten, daß Du mir helfen und mich trösten wollest.“¹⁾

Also Israel erwartet seine Hilfe und seinen Trost nicht allein vom messianischen Wunderwerke, das einst ersteht, und durch dessen Macht das Oberste zu unterst gefehrt werden soll, sondern auch, ja ganz besonders, von der innern Macht, die im Werke der Sühne und Läuterung sichtbar wird und rot in weiß verwandelt! Diese Macht ist aus Israels Mitte nicht geschwunden, wenn auch Mikdash und Altar in den Staub gesunken, und der Sühnepriester auf lange Zeit seine Warte verlassen hat. — Israel bedarf nicht der grausamen Zuchtmeister, wie sie der unversöhnliche Judenhass in seinen zuchtvergessenen sittenlosen Schergen großzieht. — Unversöhnlich sind Menschen, sind jene Hasser. Unser allliebender Gott aber ist ein Gott der Versöhnung, und Er gab seinem Volke die Mittel sich durch ein Leben voll Reinheit und ein Streben nach Selbstheiligung die Versöhnung zu erwirken.

Die traurig sich hindehnenden Jahre der Exilzeit haben ihre hochragenden Tage und Momente, in welchen Israel seinem Gottes und Gott seinem Volke — näher ist und aus welchen die Zeichen der Hilfe und des Trostes hervorleuchten. O, daß die Hasser diese Zeichen erkennen und würdigen lernten!

ויראו שנאינו ייבשו כי אתה ה' עורתנו ונחמתנו!

Kap. 87.

Allgemeines:

Ob dieser Psalm von den Söhnen Korachs stammt, oder ob er von König David den Korachiden zu gottesdienstlichem Zwecke übergeben worden, ist schwer zu entscheiden. Die Verherrlichung der Tore Ziems und der Gottesstadt ist die Haupttendenz dieses Psalms, dessen Grund im heiligen Gebirge ruht: יוסדרתו בהריו קדש —

Nicht die Natur- und Kunstschönheiten der „Stadt“ werden gefeiert, und selbst des Gottestempels in der Stadt geschieht

¹⁾ ד'א מדבר בישראל עשה עמי אותן לטובה בלשון של והורית שהי' מתלבן. ויראו שנאי ייבשו אלו אויה. כי אתה ה' עורתני בר'ה, ונחמתני ביום ה' שנאמר (ויקרא ט'') כי ביום הזה יכפר עליהם לטהר אתכם (מדרש שוח'ט).

keine Erwähnung. Hier erscheint die ganze Stadt als eine Gottesgründung auf Erden. Als die Erzieherin weltgeschichtlicher Charaktere und die Mutter alles wahrhaft Großen und Reinen erteilt sie die Zensuren, die der Genius der Geschichte beachtet bei seiner Bewertung der epochemachenden Völker und ihrer Geisteshelden. —

Mutter Zion steht an der Wiege der Vollgeburten der Zeiten, die mit ihrem Namen, ihren Taten, oft auch mit ihrem Segen Länder und Reiche erfüllen.

Für Israels Kinder ist sie nicht nur die geistige, sondern auch die leibliche Mutter, soweit bei der Gottesstadt von Körperlichkeit die Rede sein kann.

Mutter Zion fordert von den Völkern, unter welche Israel ausgestreut ist, ihre eigenen Kinder zurück. Es ist ein Adel, Sohn Bions zu heißen, und es ist Aufgabe der Söhne, Mann für Mann, dafür zu sorgen, daß das Wesen dem Namen entspreche. — Alle die Völker, die Israel diesen Adel bestreiten, teilen zuletzt diese Sorge, um der Mutter ihrer würdige Kinder zurückzugeben; denn indem sie der Mutter ein durch tausendjährige Leidensgeschichte geläutertes Israel wiedergeben, geben sie sich selbst ihrem Endzwecke hin und erfüllen sie ihre Bestimmung als Staaten und Völker. — Es gibt eine geistige Wiedergeburt für die vielnamigen Nationen, die, vom großen weltgeschichtlichen Gedanken befruchtet, in Rahab und Babel wie in Plescheth, Zor und Kusch ihre Männer gebären. Der Sänger hält im Namen Gottes, des Schöpfers und Bildners, Rechnung mit der zeugenden Kraft der Zeiten und Länder und erkennt in seiner eigenen Sangeskraft einen Funken der Zeugkraft des Weltgeschehens.

Diesen Funken weckt er aber aus dem Gestein der „heiligen Gebirge“, die Gott hingepflanzt, um auf ihnen zu ruhen.

Der ganze Inhalt dieses Psalms geht so sehr in die Idee auf, und seine Form ist eine so ideale, vom Geiste hoher Poesie umwobene, daß es kaum möglich, vielleicht nicht einmal gestattet wäre, hier einen nüchtern prosaischen Faden der Entwicklung zum Leitfaden einer Betrachtung zu nehmen.

Wir können bei der Besprechung der einzelnen Verse es nur zagedig versuchen die hohen Bergspitzen und tiefen Gründe anzudeuten, die diese gottgeheiligte Poesie im Fluge berührt oder überfliegt. —

Einzelnes:

1) Nach Rashi bezieht sich auf יסודתו לבני-קרח מומור und gibt als Ergänzung der Überschrift die Tendenz des Psalms an. — Nach andern Interpreten ist auf Gott zu beziehen: Seine Gründung ist im heiligen Gebirge. Demnach wäre יסודתו schon Anfang des Psalminkhaltes selbst. Die Schwierigkeit dieser Auffassung liegt aber darin, daß bisher der Name Gottes nicht genannt ist und dieser aus dem folgenden Vers: אהב ה' für das poss. יסודתו heraus zu nehmen wäre. Unentschieden bleibe auch, ob mit בהריו קדש die Berge und סני מורייה oder die die Stadt umgebenden Berge gemeint sein sollen. Am eigentlichen Sinn unserer Stelle ändert dies nichts. Die erstgenannten Berge drücken den moralischen Charakter der Gottesgründung, die letztnannten die geographische Lage derselben aus, beide wollen sagen, daß Gott Seine Stadt dem geistigen Blicke wie dem physischen Auge erkennbar gezeichnet und in — Erhabenheit eingebettet habe. —

2) Mit den שערי ציון אהב ה' sind die öffentlichen Stätten der Lehre, des Rechts und des Gottesdienstes gemeint, während משכנות יעקב mehr das im Wohnzelte sich abspielende Privatleben des Einzelnen und der Familie bezeichnet. Auch die dem Tempel von Jerusalem vorausgegangenen Opferstätten in Schilo und Gilgal hatten im Vergleiche zum בית המקדש nur privaten Charakter. (Vgl. über das Verhältnis der במות zum בית המקדש anknüpfend an I. B. M. 12, 8 Dr. Sebach. 114 u. 117.)

3) Von Urranbeginn her war diese Stadt zur Gottesstadt aussersehen, und was der Gottesspruch für diese Stadt und ihre Bewohner bestimmt hat, ist in Erfüllung gegangen und wird trotz aller zeitweiligen Unterbrechungen sich für alle Zeiten erfüllen. Hierin stimmt der Spruch der Propheten, die Schau der Seher wie das Ahnen und Erwarten der Menschheit mit dem Gottesspruch überein. Diese einheitliche Übereinstimmung findet in der singularen Form מדבר בך ihren Ausdruck.

„Alle Arten der verheißenen und zu verheißenenden Herrlichkeiten, sie alle in Eins gefaßt — es ist der dir geltende, dich feiernde Spruch, Du Stadt Gottes. Sela.“

4) אובייר Dieser Vers leitet eine Parallele ein, die, indem sie in den folgenden Versen bis zu Ende des Psalms ausgeführt wird,

den Unterschied zwischen andern Staaten und Ländern und Zion hervorheben soll. Die Parallele regt uns zur Betrachtung der verschiedenen Bedingungen an, die sonst für die Völkerentwicklung maßgebend sind und die die von uns zu würdigenden Volkspsychologischen Erscheinungen zutage fördern.

Der Hauptgedanke jedoch, der die Ausgangs- und Zielpunkte dieser Parallele bestimmt, dürfte der folgende sein: Das Zionsvölk ist in seiner inneren Natur verschieden von den Völkern des Altertums, auch von solchen, die wie Rähab und Babel uralte Stätten der Kultur waren oder wie Tyrus den Handel zur Blüte brachten.

Dieser Natur entsprechend ist der ganze Werdegang Zions von seiner Geburtsstunde an ein auf eigenem, wunderbarem und von Gott ausgezeichnetem Wege sich bewegender. Das Volksleben in Zion ist nicht nach den Entwicklungsregeln anderer Völker zu messen, denn der Grund, auf dem es beruht, entzieht sich der gewöhnlichen, aus der agrarischen Beschaffenheit des Bodens und den statistischen Verhältnissen der Bevölkerung sich ergebenden Berechnung.

Völker wie Rähab und Babel werden groß und bedeutend durch die eigenartige Präge ihres Nationalcharakters. Diese im Laufe von Jahrhunderten in den Rügen der Nation deutlich werdende Präge erhält ihre Merkmale, ihre Linien und Punkte durch das zusammen wirken von Klima, Lage, und tausend andern mehr oder minder mächtigen Faktoren, die in der Gestalt von Institutionen, Gesetzen, Neigungen und Angewöhnungen im betreffenden Lande wirksam sind.

Die Lage am Meer wie in Tyrus, die vom Sonnenbrand erzeugte Hautfarbe wie in Rähab und andere physische Ursachen geben dem impulsiven Leben der betreffenden Nation wenn auch unvermerkt seine Richtung. Der Himmel, der über dem Lande gespannt ist, der Boden, der die Bevölkerung trägt und nährt — sie geben, wie den einzelnen Bewohnern die Farbe der Haut, so dem ganzen Volke die Färbung des Nationalcharakters.

Der Weltenschöpfer verzeichnet die Individualitäten der Völker in das Buch der Menschheitsentwicklung, und jedes Land prägt seinen Satz für den Inhalt dieses Buches, indem es den Charakter seines Volkes prägt. —

Die Scholle des Vaterlandes und die Nation, die in dieser Scholle wurzelt und aus ihr die Kraft ihrer Entfaltung zieht, gehören zusammen und bilden für den Historiker und Psychologen

einen einheitlichen Begriff. Diese und jene Nation stammt mit allem, was sie zur Nation und speziell zu dieser eigenartigen Nation macht, aus diesem oder jenem Lande. Die Nation mag kraft ihrer im Stammelande angenommenen, aus dem Stammiboden empfangenen Anlagen, Neigungen, Tugenden und Fehler Männer bilden, Helden und Kulturgrößen hervorbringen. Diese Größen werden aber immer nur mittelbare Erzeugnisse des Landes sein, das der Nation zur Geburtsstätte diente. Die Länder der Welt, Rahab und Babel, haben Völker geboren, nicht Männer. Nur die Nationalitäten, solange sie im Völkergemische drausen nicht untergehen und ihr vom Lande — vom Hause aus erhaltenes Gepräge nicht verlieren, nur diese zählen im Weltenbuche zum ursprünglichen Lande und tragen in Sprache und Wesen die Eigenart dieses Landes. Der einzelne Mann, und wäre er auch auf diesem und jenem Gebiete der Friedens- oder Kriegskunst bedeutend, stellt in seiner Vereinzelung, losgelöst von seinem Stammelande und Nationalverbande, nicht den Teil dieses Verbandes und noch weniger die Verkörperung und Vertretung dieses Landes dar, das unter dem Eindrucke der enteignenden, nivellierenden Geschichte zum bloßen geographischen Begriffe geworden ist. In Rahab und Babel ist das Volk Rahabs (Egyptens) und Babels geboren, und es gingen aus ihnen Männer hervor, die ihrem Geburtslande zum Stolze, der übrigen Welt, der Menschheit oft zur Geißel dienten. Auch nach dem Untergange dieser Reiche mag es Männer gegeben haben und noch geben, deren Urahnen Rahab und Babel mit Stolz ihre nationale Heimstätte nannten, auch solche Männer, die als Menschen groß und edel waren oder es noch sind. Allein diesen Menschenadel verleiht ihnen weder das einstige Rahab noch das einstige Babel, weder Blescheth noch Tyrus und Kusch. Der Tyrenfer und der Kussite, wenu er nach wenigen — Jahrtausenden diesem oder jenem Staate der Welt angehörend die Interessen dieses Staates fördert und im Dienste der wahren Kultur humane Werke übt, weiß sich in dieser humanitären und patriotischen Eigenschaft nicht als Tyrense und nicht als Kussite sondern als Brite, Deutscher oder Franzose und auf dem neutralen Humanitätsgebiete als Mensch. Kusch und Tyrus haben für ihn nur archäologische, philologische oder sonst eine Bedeutung, von der die Wissenschaft Notiz nimmt, die aber das Herz nichts angeht.

Ander s ist es mit Zion.

Zion verleiht seinen Söhnen auf Jahrtausende hinans nicht bloß das Bürgerrecht sondern auch den Menschenadel.

Nicht die jüdische Nation ist in Zion geboren. Sie war die Gottesnation schon zur Zeit, als noch auf dem Berge Zion Emoriter und Jesuſiter dem Moloch ihre Kinder, und dem Baal-Peor ihre Frauen weihten. Allein alles, was den Juden nach Jahrtausenden in der Diaspora zum treuen Bürger seines Vaterlandes und was ihn zum sittlich guten, gerechten und wahrhaften Menschen macht, das hat für ihn in Zion seine Geburtsstätte, in dem Zion, das Gott sich zu seinem Sitz auseskoren, wie Er sich Israel zu seinem Volke auserwählt hat.

Die edle Menschlichkeit hat in Zion, ihr Heim und in der von Zion ausgehenden Lehre ihre Erzieherin, wie ja die Menschheit einst in Zion, dem Mutterhause aller edlen Menschen, sich sammeln und einen soll.

„Einst“. — Das ist jener Tag, den Jeschajohu, der edle Davidssproß, mit den Worten ankündigt:

„Lautes Getümmel von der Stadt her: Stimmen aus dem Tempel! Die Stimme Gottes, vergeltend seinen Feinden. Noch ehe sie kreiset, gebiert sie, noch ehe ihr Wehen kommen, ist sie eines männlichen Kindes genesen. Wer hat solches gehört, wer hat dergleichen gesehen? Wird ein Land gezeugt an einem Tage? Wird ein Volk geboren mit einem Male? Aber Zion, wie sie Wehen spürt, hat sie auch schon ihre Söhne geboren.

Sollte Ich zum Kreisstuhl führen und nicht gebären lassen? spricht Gott: Oder sollte Ich, der da zeuget, die Geburt hemmen? spricht dein Herr!“ (Jes. 66, 6—9.)

Das sind die Zionssöhne, die „Mann für Mann“ in Zion geboren sind, die großen Menschen, die auf ihre von Zion empfangene Fahne nebst der Nationallehre die Menschheitslehre geschrieben. Diese Männer gehen mit ihrem Menschentum nicht in der Nationalität auf, und mit der Zionskofarde wird ihnen nie und nirgends das gehobene, in Zion wurzelnde Menschentum entrissen. — In Zion wird der Mann geboren, und wenn er auch von Zions Boden und nationalen Höhen durch Zeit- und Länderfernen getrennt ist.

Einst. — Von diesem Einst erschaut Jeschajohu:

„Und bringen werden sie (Pul und Lnd und Thnbal und Jawan) alle eure Brüder aus allen Völkern, eine Gabe für Gott,

auf Rossen und auf Wagen und auf Sänften und auf Maultieren und Schnellfüßern zu Meinem heiligen Berge Jerusalem, spricht Gott, so wie die Söhne Israels darbringen die Gaben in reinen Gefäßen in das Haus Gottes.“ (Jes. 66, 20.)

Diese Söhne Israels sind Mann für Mann Söhne Zions geblieben auch in Aschur und Mizrajim, und wenn Gott in die Posaune stoßen lässt zum Sammeln seines Volkes, so wird dieses Volk aus aller Herren Länder, von aller Ströme Ulfer aufgelesen Mann für Mann und herbeigeholt, und es wird als Volk wiedergeboren an einem Tage:

„Aber an jenem Tage wird Gott einernten von jenem flutenden Strom an bis zum Bache Mizraim, doch einzeln werdet ihr aufgelesen, Söhne Israels! Und an jenem Tage wird in die große Posaune gestoßen, und es kommen die Verlorenen im Lande Aschur und die Verstoßenen im Lande Mizraim und beten Gott an auf dem heiligen Berge in Jerusalem.“ (Jes. 27, 12—13.)

Das wird die Wiedergeburt des jüdischen Volkes sein, die sich in Zion an einem und demselben Tage vollziehen wird, weil von allen Enden der Erde die Männer herbeiebracht werden, die eingedenk ihres Verhältnisses der geistigen Kindschaft zu Zion, Söhne, Männer Zions geblieben sind, auch da, wo sie, weit davon entfernt, im bürgerlichen Leben Kosmopoliten zu sein, als Briten, Deutsche, Amerikaner . . . ihrem Vaterlande mit ihrem Herzblut dienten.

Das wird der große, einzige Tag sein, an dem ein Volk mit einem Male geboren wird, weil die Gebärerin, weil Zion sich Mutter nicht des Judentums allein, sondern auch und vorzüglich Mutter des Menschentums nennt.

Die Wiedergeburt des edlen, idealen Menschentums hat nicht Platz auf dem Gebärstuhle eines eng oder weit begrenzten Landes. Nicht die Pragmatik der Nationalgeschichte und nicht sozial politische Stürme und Wehen bereiten diese Geburt vor, sondern das ganze Weltgeschehen in Nord und Süd, Ost und West.

Wenn Gott, der Weltenzeuger (אֱלֹהִים) die Zeit zum Kreisstuhle führt, wird eine Welt geboren, und wenn die „heiligen Berge“ Zions kreisen, füllt eine Welt, die Welt nach Gottes Wohlgefallen, eine ausgesöhlte Friedenswelt mit dem hohen Menschheitsgedanken das Land vom Libanon bis zum Euphrat und von diesem reißenden Strom bis zum Bache Mizraim. — — —

Wenn man jenes Zukunftsreich, in dem die Ideale des vollendeten reinen Menschentums zur Erde niedersteigen und das sein gottgegründetes Heiligtum betretende Volk die ganze Menschheit priesterlich segnet vor Gott, dem Herrn! wenn man jenes von den Korachiden erschauerte und besungene Reich eine Welt, die Welt gottverheiñener Vollendung nennen kann, so geht diese Welt im Zion auf.

Das verheiñene Land faßt in sich die verheiñene Welt und begrüßt in seinen aus „Pul und Lud“ herbei geholten Söhnen Mann für Mann die im Leben und Leiden der — Jahrtausende gestählten und bewährten Bürger dieser Welt. Männer ziehen als Weltbürger ein in die Zionswelt, und Mutter Zion jubelt, und vom heiligen Gebirge rings herum und vom Sinai und Moria verkündet's der Prophetenruf: Sie hat geboren! Ein Volk von Männern ist an einem Tage geboren!

Nach diesem mit nötiger Kürze entwickelten, der Parallele zwischen Rahab . . . und Zion Richtung und Ziel gebenden Hauptgedanken tritt uns klar vor Augen, was das **זה יلد שם** in unserem Verse und was in:

5) **איש ואיש ילך בה והוא יבוננה עליון ולצין** das besagen will. Mit **זה** ist das in Rahab usw. hervortretende nationale Wesen bezeichnet. Mit **איש ואיש** hingegen ist das Persönliche des Mannes ausgedrückt, des Mannes, den nicht die Staatsräson oder das Nationalkleid zum Mann macht, sondern der seinen Mannesadel aus der Hand empfängt, die zwischen heiligen Bergen die Stätte gegründet für die Nation und den Sammelplatz für die Menschheit. —

איש ואיש — Solche Männer fühlen sich als in Zion geborene lebendige Teile der Nation und als Träger der der Menschheit geltenden Zionslehre. Hat ja Er, der Höchste, sie, die Zionsstadt, dazu gegründet und festgestellt, daß sie der Welt, der idealen, sittlich hohen und reinen Welt, Männer gebe:

והוא יבוננה עליון

6) **זה יلد שם ה' יספְר** Fassen wir das **זה יلد שם** so auf wie das **זה** in V. 4, so bildet dieser Vers 6 die Bekräftigung des in V. 4 Gesagten. Es soll durch die Wiederholung nochmals hervorgehoben werden, daß in der Völkerentwicklung, deren Grundsatz von Anfang an Gott vor Augen ist, jeder Nationaltypus als ein **זה** zählt: Dieses Volk, dieser Nationalcharakter ist dort (in Rahab oder Babel) geboren. Die Nationen sind — Nummern in der Liste, die

Gott in Händen hält. Dem gegenüber hebt dann der darauffolgende Vers die tiefe Innerlichkeit hervor, zu der nur die individuell persönliche Beziehung des "אִישׁ וְאִישׁ" zum Reiche Ziems anregen kann, sodass in Dir und durch Dich und indem ich mich in Dich sinnend vertiefe mein Sang erwacht und mein Reigen lebendig wird.

Es ist aber auch möglich, dass dieses יְלֹד in unserem Verse die Futuralform ist und demnach sagen will: Alle die Völker, denen Gott ihr Entwickelungs- und Wirkungsgebiet und demgemäß ihren Platz in seinem Weltplan und Nationenverzeichnisse angewiesen, sollen dereinst, ein jedes Volk mit seiner erlangten eigenartigen Kulturreise, in Zion ihre Wiedergeburt feiern.

Dem gewordenen זה יְלֹד שֵׁם in B. 4 reiht sich das werdennde זה יְלֹד שֵׁם in unserem Verse an.

Wir hätten in diesem זה יְלֹד שֵׁם das messianische Weltgebot der Verjüngung und Einigung der das hohe Ziel der Menschheit erstrebenden verschiedenen gearteten Völkerkräfte vor uns.

Wunderbar klingt auf diese Weise unser: „Gott zählt, da Er das Verzeichnis der Völker vornimmt“ an das Abschiedslied unseres Lehrers Mosche an, in welchem es (5. B. M. 32, 8—9) heißt:

„Als der Höchste Besitz einräumte den Völkern, da er von einander schied die Söhne der Menschen, stellte er fest die Grenzen der Völker nach Maßgabe der Zahl der Söhne Israels. Denn Gottes Teil ist sein Volk, Jakob das Los seines Eigentums.“

Die Scheidegrenzen und Verbindungspunkte auf realem Gebiete decken sich in solcher Weise vollkommen mit den Grenz- und Einigungspunkten auf dem Gebiete der idealen vervollkommenung der Menschheit, deren Hochziel — שֵׁם dort im einstigen Zion steht. —

7) Mit Hinweis auf Stellen wie Jes. 16, 12: „Darum meine Eingeweide um Moab wie Harfe tönen, und mein Inneres um Kir Cheres“; Jer. 4, 19: „Meine Eingeweide! ich erzittere, ihr Wände meines Herzens, es tobt in mir“; Jer. 48, 36: „Darum mein Herz um Moab wie Flöte tönt's usw.“ wurde dieser Vers in dem Sinne aufgefasst:

Wie ich mir auf Dich (צַיִן) blicke, lacht mir das Herz und jubelt es im Busen!

Dazu wäre als Analogie Ps. 101, 6 = עַニִ בְּנָמָנִי אַרְזִים Meine Augen sind auf die Getreuen des Landes gerichtet, heranzuziehen und חֲלִילִים mit Tanzende (denom. von חֲלִיל) zu übersetzen.

(Vgl. Sachs' Psalmen Kap. 87 Anmerkung 3. St. Den Text übersetzt Sachs mit: Und sie singen wie Reigentänzer, all meine Gedanken an Dich.) Es fragt sich jedoch, ob man bemühtigt ist diesem den Gipfel der Idealität ersteigenden, so tief ernsten Inhalten bergenden Psalm einen so heitern, lebenslustigen Abschluß mit Sängern und Tänzern zu geben.

הַלְלֵי kann noch anderes als Flötenspieler und Tänzer bedeuten. Entsprechend dem קֹול הִי יְהוָה אֱלֹהִים = Stimme Gottes bringt Rehmüitter zum Kreisen kann **הַלְלִים**, von **הַל** abstammend, auch hier diejenigen bezeichnen, die eine Geburt fördern, indem sie die Gebärerin zum Kreisen bringen. Denken wir uns hier die Zeit, die das Zukunftsgeschick der Völker in ihrem Schoße trägt, als die Gebärerin — **עַת לְדֹת** — und denken wir uns die gottbegeisterten Sänger und Seher Israels als die geistigen Helfer und Beistände der kreisenden Zeiten, so wird es uns nicht wundern, wenn diese Sänger selbst ihrem Sinn und Trachten den Segen der Gedankenbefruchtung, und ihrem gewaltigen, gottbegnadeten Worte die zum Kreisen führende, treibende Kraft beimessen. —

Unsere Korachiden, die Sänger dieses Psalms, haben nun in ihrem Liede von den Geburten und Wiedergeburten der Nationen — **אֲישׁ וְאִישׁ יְלֹך בָּה** — und den Vollgeburten Zions — — gesungen und dabei, wie wir gesehen, an das „Kreisen des Tages“ gedacht: **חַיּוּ חֶלְלָה אָרֶן בֵּין אָחָר אָמֵן יוֹלֵד נֵי פָעֵם אַחַת**: sie haben, wenn auch nicht ausdrücklich, auf Zion, die kreisende und gebärende Mutter ihrer Söhne, „Mann für Mann“, hingewiesen — **בַּי חֶלְלָה נֵס יְלֹדה צִוְּנָה אֶת בְּנֵיה** — auf Gott, der die Zeiten zum Kreisstuhle führt — — **הָנָנוּ אֲשֶׁר וְלֹא אָוְלֵיד יָאמֵר ה'**. —

Da wundert es uns nicht, wenn diese Sänger bei dieser „Führung“ Gottes sich selbst als die von ihm bestellten Führer, als die geistig treibenden Kräfte des Kreisens und Gebärens, wenn sie die als **הַלְלִים שְׁרִים** ansehen und laut rühmen.

Nach der Huldigung der Gottesstadt folgt die Huldigung des Gottesanges, und der Sänger begründet und rechtfertigt diese Huldigung mit dem erhebenden Bewußtsein, daß die Quelle dieser Huldigung (פָעֵם) nicht dichterische Überhebung, sondern die Geisteserhebung sei, die mit ihrer ganzen Kraft des Sinnens und Betrachtens — **בְּעֵן** — in Dir, der Gottesstadt wurzelt. Mit legitimiert sich der Psalmlist zum Lobredner der **שְׁרִים**, die **בְּהַלְלִים** sind. —

Kap. 88.

Allgemeines:

Die alten Interpreten, Raschi und Kimchi von der einen, und Ibn Esra von der andern Seite, sind darüber geteilter Meinung, ob die in diesem Psalm vorkommenden, tief ergreifenden Klagen als die Schmerzensausbrüche eines einzelnen Kranken, des Kranken, den die Nation hatte: König Chiskia's, oder als die Galuthseufzer des zu wiederholten Malen exilierten Volkes Israel aufzufassen seien. — Raschi knüpft an V. 4 „denn ersattet ist an bösen Leiden meine Seele“ seinen Hinweis auf Gesamtisrael: **הַיְלָדֶת יִשְׂרָאֵל רֹעֶוֶת**, weil die Bezeichnung viel eher für die mannigfachen, vom exilierten Israel erduldeten Leiden als für den durch eine Krankheit erzeugten Schmerz paßt, und weil das **נַפְשִׁי**, die Seelenleiden in den Vordergrund treten läßt. Anderseits finden sich in unserem Psalme mehrere Stellen, die den Charakter eines einzelnen, vereinsamten, gepeinigten Mannes an sich tragen. So die Vv. 9, 10, 16. — V. 12 klingt sogar an die Stelle im Gebete Chiskias Jes. 38, 17—18 in auffallender Weise an und kann uns der Ansicht Ibn Esra's und des viel späteren **ר' יִזְאָל בְּרִיאָל** geneigt machen.

Es wird hierbei darauf ankommen, in welche Zeitperiode wir den in der Überschrift des Kapitels genannten **הַיּוֹם הַאֲזֹרְהִי** zu setzen haben. Ist dieser **הַיּוֹם** der Enkel des Propheten Samuel und Zeitgenosse des Königs David und nach ihm Salomo's, so empfiehlt es sich gewiß mehr seine Zukunftsschau generell auf die im Laufe der Zeiten sich entwickelnden Geschicke seines Volkes als speziell auf das Einzelgeschick des Königs Chiskia oder selbst — im Hinblick auf die Gegenwart — des Königs David oder des betreffenden Sängers¹⁾ zu beziehen. Eine Gliederung nach einem historischen Fortschreiten der Handlung oder einer psychologischen Erstarkung der sich äußernden Empfindungen ist in diesem Psalm kaum zu treffen. Diese Empfindung ist eben so naturgewaltig, daß sie jeder künstlichen Abgrenzung spottet. Die Woge des aus der Tiefe sich emporringenden Weh's geht so hoch, daß sie fast bis an den Himmel schlägt und alle Grenzmarken, die die ruhige Betrachtung im Psalm setzen

¹⁾ Ibn Esra läßt die Personenfrage offen: Vgl. I. Kön. 5 und I. Chr. 2 über **Heman** und **Ethan**.

möchte, überflutet. — Viel eher ließe sich unser Psalm im Zusammenhang mit dem nachfolgenden Ps. 89 in ein sich eingliederndes Verhältnis zu einem Wettgesange zwischen dem Sänger und dem Volke bringen. Diesen Charakter des Psalms deutet auch das **לענות**, in der Überschrift an.¹⁾ —

Einzelnes:

2) **ה' א' ישועתי** Um Tage hören mich auch Erdewesen. In der Nacht bin ich allein mit — Dir und mit mir, und da sege ich mich in innige Beziehung zu Dir. Diese Beziehung wird ausgedrückt durch **ננדך תמייד** wie in Ps. 17, 8.

3) **תבוא** Mein Gebet komme vor Dich, und was noch tief in meinem Innern als unausgesprochener Wunsch nach Ausdruck ringt: **רנטני**, das erlausche Du, der Du die stumme Sprache des Seelenschmerzes verstehst.

4) **כִּי** Wenn die Seele so übersatt des Jammers ist, erstirbt ihr das erlösende Wort, wie die Kraft meines Lebens am Eingang zur Gruft erlahmt.

5) **נחשבתי** Auf den einzelnen Kranken bezogen, bedeutet hier **ירוד בור** — analog den **הייתני מירודי בור** in Ps. 30, 4 — die in die Gruft Fahrenden.

Bezieht man aber diesen Psalm auf das im Galuth schmachtende Israel, so bedeutet hier **בור** die Grube des Gefängnisses. In der Tat gibt das Targum hier mit **בית אסורי בור** und die darauf folgenden Verse mit den entsprechenden Bezeichnungen der Gefangenschaft, aus der es kaum eine Befreiung und Heimkehr geben kann. Auf einen Kranken bezogen, klingt der Ausdruck „ein kraftloser Mann, **גָּבָר אֵין אִיל**“ wie eine Abschwächung des mit den Toten in die Gruft Fahrenden, **עַם יְרוֹדִי בָּור**.

Aus diesem Grunde hat die Aussfassung etwas für sich, daß Gesamtisrael hier klagend antritt. Wie wir bereits an anderer Stelle (S. unsere Bemerkung zu Kap. 71, 6 **עליך נסמכתי**) bemerkt haben, unterscheidet sich die Nisalform von den andern Passivformen (Pual und Pual) so, daß mit der Nisalform nicht nur der passive

¹⁾ Vgl. „**זה זה ציון**“ (von Raphael Em. Chaj Riki, Livorno 502) der in König David den Sammler all der unter anderen Namen vorkommenden Psalmen erblickt.

Zustand des Besprochenen ausgedrückt wird, sondern auch das Entstehen dieses Zustandes in seinem Zusammenhange mit dem bewirkenden Motive. Hier fließt das **נַחֲשָׁבְתִּי** aus dem **בְּרוּתָה** **שְׁבֻעָה** **נֶפֶשִׁי**. — Die mich sehen, die Seele von schwerem Leid erfüllt und die Lebenskraft im Niedersinken — sie zählen mich bereits zu den Hinscheidenden, deren Anspruch ans Leben erloschen ist. Ich kann es nicht wehren, denn **אֵין אִיל הַיּוֹתִי בְּגַבְרָה** mir fehlt die Manneskraft dazu.

6) **בְּמַתִּים** **בְּמַתִּים** Im Reiche des Todes herrscht Freiheit. Keine Pflicht bindet und kein Mahner erinnert von außen oder von innen. Vergessenheit löscht die Erinnerung aus.

Hier, in unserem Verse denkt ein lebendig Begrabener über den Tod. Er ist zu den Toten gebettet und kann die den Toten gewährte Wohltat: das Aufhören und Vergessen nicht genießen. Er muß immer daran denken, daß er von Gott abgeschnitten, Seinem Gedenken fern ist: **לَا זָכַרְתָּם עוֹד וְהַמָּתָה מִידָּךְ נִגְזַּרְתָּ**.

נַחֲשָׁבְתִּי עַם יוֹרְדִי בָּור שְׁתַּנוּ (7) Hier wird das in B. 5 mit **בָּור תְּחִתּוֹת** begonnene Gleichnis ausgeführt. **בָּור תְּחִתּוֹת** ist die Ergänzung zu **בָּור**. Das mehrseitige — Ausmalen der **בָּור**, die **תְּחִתּוֹת** = eine gar tiefe Grube ist, durch Finsternisse und Wasserabgründe = deutet darauf hin, daß von einem Wechselgeschicke des in die Tiefe Sinkenden die Rede sei. Finstere Tiefen und Meeresgründe — diese lassen auf die Galuthzeiten Israels schließen, indem sie an seine Galuthleiden erinnern.

8) **בְּבָור תְּחִתּוֹת עַל יְלִי** So tief unten gebettet, wurde ich zur Unterlage, auf die die ganze Wucht Deines Grimmes sich stützt.

Ob hier gleich Hosea 7 und Chab. 2, 15 von **הַמְתָּךְ** (mit zere unter dem ח') stammend, Schlauch bedeutet¹⁾, möge dahingestellt bleiben. —

וְכָל מִשְׁבְּרִיךְ עֲנִית סָלה . . . **עַל יְלִי** Die Wogen, deren Wut und Gewalt an der Macht Deines grimmigen Odems zerschellen, zerbrechen, demütigst Du — und dies alles: Dein Zürnen und der Wogen mit ihrer Ohnmacht endendes Wüten, dieser ganze von Dir entfesselte Kampf des aufgerüttelten Elements geht über mich dahin, **יְלִי**. — Selbst ohne Kraft und Entschluß zur Untätigkeit verurteilt und in den tiefsten Winkel des Elends gebannt, bin ich gleichwohl mit

¹⁾ Vgl. בְּצִיל 3. St. und Kimchi zu Hos. 7 und Chab. 2, 15.

meinem elenden Dasein, ich mit dem Boden, auf dem ich stehe, nein, auf dem ich wie eine lebendige Leiche liege, bin ich zum Orte des Stelldicheins geworden für die auf einander stürmenden Gegensätze.

Ist's der frakte Mann, Chischia oder der Sänger, den wir hier klagen hören, so sagt dieser Vers: In meinem wunden Körper kämpfen feindliche Gewalten miteinander, und der Kampf wogt über meine daniederliegende Seelenstärke hin und her. Ist's aber das in Galuthsernen, in Druck und Hammer lebende Volk Israel, dem hier der Sänger zum Dolmetsch dient, so können wir es wieder gut begreifen und mit Schmerz nachempfinden, wenn dieses Volk so rührend und so wahr die Klage erhebt:

Mit den kostbarkeiten meines Lebens am Boden liegend, muß ich die rohen Gewalten über mich dahinschreiten lassen. All die ragenden Zeugnisse der Geschichte bezeugen nur was ich gewesen. Um dieses „Gewesene“ will sich der Morder altertümlicher Grüste ansetzen und der wesenlose Übergläubische und die ganze Teufelssschar, die zu diesem gehört. Lebensideen, welchen meine Vorfahren heilige Gottesstätten auf Erden errichtet, werden von Nationen heiß umstritten, und die Furien des Streites fahren über den Boden d' ahin auf dem ich, zur Tatlosigkeit, ja wo es möglich, zur Gedankenlosigkeit verdammt, gefesselt und geächtet daniederliege, ich, Israel, der uralte Priester der Zeiten und Träger der Menschenideale!

9) **הַרְחָקֶת** Wieder haben wir die Klage im Sinne des einzelnen schwer getroffenen Kranken und im Sinne des wie ein mit abscheulicher Krankheit Behafteter behandelten **כָּל יִשְׂרָאֵל** aufzufassen. Dieses schweine Fortrücken der — Freunde von meiner Person, die ihnen zum Inbegriff aller abscheulichen Gebreke des Leibes und der — Seele geworden, es bannt mich in meinen eng abgeschlossenen Kreis. Ich bin ihnen ein Entsezen. Dies wird mir zum entsetzlichen Bewußtsein und mahnt mich in meinen vier Mauern, im gemanerten oder sozialen Ghetto zu bleiben.

10) **עַזְיָץ** Die „Freunde“ sehen es nicht, daß diese Mißachtung meiner ganzen Menschenwürde meinen Augen Tränen erpreßt. Sie meinen, dem Ausgesetzten müsse der ihm angewiesene „Ranow“ genügen, wie dem Aussätzigen seine Kammer, und er fühle sich in seinem Ghetto glücklich, sobald es vergoldet ist. —

Du, o Gott, der Du meine Tränen und meine zu Dir emporgestreckten Hände siehst und meinen täglichen Flehentlichen Ruf vernimmst, — Du weißt es anders. —

11) **הַלְמָתִים** Und nun die schrecklichen Fragen, in die der Flehensruf des Unglücklichen ausklingt.

Im Totenreich können Deine Wunder nicht geschehen, und wenn sie geschehen, fehlt das Licht, in dem sie gesehen werden und fehlt der lebende Mensch, der sie sehen und Dich preisen könnte.

12) **הַיּוֹסֵף** Wer außer den Würmern sollte im Grabe dem Wunderberichte lauschen, und soll denn die Verwesung Deine welt-erhaltende Treue bestätigen?

13) **הַיּוֹדֵעַ** Deine Wunderzeichen wollen lichtvolle Erkenntnis verbreiten; kann die ewige Finsternis zu ihrem Gebiete ersehen sein? Deine Liebestat will den Lebenden ein fort dauerndes Dasein sichern und die vergängliche Erdennminute an die Ewigkeit knüpfen; sollte gerade das Land ewigen Vergessens der geeignete Boden dazu sein? Nun, Israel ist Träger dieser Wunderzeichen, ist Lehrer dieser Liebestat; soll es ewig im Schatten des Todes wandeln und mit seinem ganzen großen Lebensinhalt der Vergessenheit anheim fallen?

14) **וְאַנִי** „Und ich“ — ich habe in meinen lichtlosesten Zeiten diese Finsternis des Vergessens und Vergessenseins am meisten gefürchtet und es nie unterlassen mich und mein trauriges Geschick Dir in Erinnerung zu bringen. Der erste Lichtstrahl des Morgens trug mein Gebet vor Dich hin.

15) **לִמְהֹן** „Warum?“ Dieses Warum steigt tief hinab in die innere Werkstatt menschlichen Denkens und Empfindens und insbesondere in den Bereich des jüdischen Volksbewußtseins, bevor es in die Höhe steigt und an die Himmelspforte pocht. — Mein Bewußtsein ist getrübt, weil ihm der Lichtblick Deines Antlitzes fehlt. Meine Seele ist vereinsamt, weil Du sie so lange Zeit allein gelassen, ohne die Boten Deines Willens, ohne die Kinder Deines Wortes und die Seher Deiner Herrlichkeit. **תְּסִתְיַר פְּנֵיךְ מִמֶּנִּי** **תָּזַנֵּחַ נֶפֶשִׁי** — das ifts, was meine Gesunkenheit erklären, ja sie entschuldigen kann, und davor hat der — unbekannte Kranke, hat die jüdische Nation und hat der Psalmist sein **לִמְהֹן**, = Warum? hingestellt.

16) **עֲנוֹנָה** Die Art wie Raschi, und wie Ibn Esra das Wort **אֲפֻנוֹנָה** auffaßt, scheint, einen Gegensatz enthaltend, mit einander unvereinbar zu sein. Nach Raschi bedeutet **אֲפֻנוֹנָה**, verw. mit

(ז) „דבר דבר על אפנינו (משל כי)“ ich suchte zu ebnen und zu sichern.“ Ich trug Deine Schrecken mit Ergebung, sodaß sie mich nicht aus dem Gleichgewicht bringen, sondern im Gegenteile meine Grundsätze sichern und festlegen konnten. (על אפנינו = alles in seiner richtigen Art und Weise.) Ibn Esra und ebenso Kimchi leiten אפנינה von פ ab und legen in dieses Wort die Verzweiflung hinein, die sich des von אמריך, von den Gotteschrecken Getroffenen, bemächtigen.

In Wahrheit wird das Wort, von der Wurzel פנה = wenden stammend, beide Gedanken miteinander verbinden.

Die Wendung des Urteils nach entgegengesetzten Möglichkeiten erzeugt den Zweifel = פ, und die regelmäßige Wendung des Wagenrades ist durch פא ausgedrückt.

In unserem Verse kommen nun beide Bedeutungen zur Geltung. Deine mit Schrecken einhergehende Zucht drängte mich zu Zweifeln, ja fast zur Verzweiflung. Doch immer mehr lernte ich mitten in den Schrecken Deine nimmer ganz verschwindende Liebe suchen und finden. Das brachte mich ins Gleichgewicht, und ich mochte selbst diese Schrecken, die Deine Anwesenheit künden, nicht missen.

Ist ja der ganze große Erziehungsweg, den Gott sein Volk durch Wüsten und Steppen nehmen ließ, voll von Marksteinen, die von nichts als von Versuchung, Strafe und — Verzeihen erzählen. — Ich habe רצא nicht nur getragen, ich habe mit ihnen auch gerechnet, und ich blieb in meinem sichern Geleise, wie das sich umwendende Wagenrad. Ich hatte mich ja nur umzuwenden, und ich war bei Dir, denn Du warst bei mir, trotz רצא, bei mir. —

17) י' Wie aber, wenn ich, der von Jugend an Arme, Hinscheidende, nicht mehr Träger Deiner Schrecknisse und nicht mehr der Gleicher an den Wendungen des Erdendaseins sein soll, wenn Deine Zornglüten, gleichviel welcher Art und gegen welche Macht sie gerichtet sind, über mich dahingehen, weil ich mit meinem Lebensinhalt keinem Rachezuge im Wege, weil ich nicht imstande bin, die Zornesgewalten, woher sie auch kommen und wohin sie auch gehen mögen, aufzuhalten, weil ich als Faktor in der Gottesrechnung, als Volk in der Gotteswaltung nicht mehr zählen, weil ich gegenstandslose, verschwindende Lust sein soll, die nichts aufhalten und nichts wenden kann!

הרונך — Das Wort kommt hier — das einzige Mal in ganz תמן — im Plural vor und will sagen: ich erkenne in Deinen

Zornausbrüchen nicht mehr das meine Besserung bezeichnende einheitliche Erziehungssystem und nicht mehr die Hand, die den schlägt, den Gott liebt, sondern nur die über mich dahinscharenden, treffenden, zürnenden und vernichtenden Glüten. בְּעֻזִּתִךְ sind andere Schrecken als אַמְּתִיכְ. Es sind dies die überraschenden, den Menschen, ein ganzes Volk aus seinem Gleichgewicht reißenden, aus seinen Centren schleudernden Ereignisse, die dem Menschen, dem Volke nicht die Zeit lassen den Fall, den Schreckensmoment zu überdenken, weil sie das Recht mitzudenken verloren haben. —

בְּעֻזִּתִךְ — Das sind Deine Schicksale, die mit ihrem Kreuz und Quer mich irre machen an der Absicht der Gottesschickung und an mir selbst. Es sind dies nicht die furchtbaren Heimsuchungen, אַמְּתִיכְ — diese würde ich tragen und meinem von Jugend an genommenen Erziehungsgang eingliedern, אֲפֹנוֹת — es sind unberechenbar plötzliche Stöße und Niedenschläge von rechts und links, unter welchen mein ganzes Selbst in mir seinen Halt und seine selbstbewußte Würde verliert.

Diese Dualen, zu deren Handlangern und Schergen sich so viele kleine und gemeine Menschen darbieten, werden zur Quälerei, und diese lässt mich innerlich zusammenschrumpfen = צַמְתָּהָנִי. Ich stehe vor der Gefahr selbst klein und gemein zu werden. Dies wäre aber das größte Unglück, das mich treffen könnte. Schrecken und Strafen können das Böse verhindern und zum Guten zwingen, sie können aber nicht aus kleinen Menschen große Menschen oder aus einem herabgekommenen Volke ein עַם סְנוּלָה machen. —

18) Eng und enger umkreisen sie mich. הַקִּיףֵי סְבוֹנִי von נַקְעָנָה, verw. mit נַקְעָה und mit נַקְבָּה, bedeutet schon ein Zusammenschlagen, eine Urmarmung, die das Innere höhlt und den Atem nimmt.

19) הַרְחַקְתָּה Dieses Umkreisen und eindringliche Umringen bringt weder die Menschen mir, noch mich den Menschen näher. Diese Umklammerung von so vielem und so außer aller Berechnung und — Berechtigung liegendem Uugemach, wie von Zornesglüten und Wasserwogen, bewirkt nur meine Vereinsamung. Der liebende Freund aus Neigung = אהָבָה, der Gesinnungs- und Denkgenosse = יְעָד¹⁾ ist von mir ferngehalten. Die Grundlage der Freundschaft

¹⁾ An anderer Stelle wurde auf die bedingende Beziehung zwischen רַעַת (mit Zere) und דָּעַת hingewiesen.

und Genossenschaft zwischen einem Menschen und dem andern, einem Volke und dem andern bildet die gegenseitige Achtung. Diese erwächst nur auf dem Boden der genauen Kenntnis der beiderseitigen Eigenschaften. Diese vertraute Kenntnis des Charakterwesens macht den Trauten, den der Glückliche, der ihn besitzt, im Hebräischen מידעַ neunt.

Das Vertrauen ist aber eine edle Pflanze, die zu ihrem Gedeihen vor allem reines, klares Licht nötig hat.

Wie aber sollen mir — so klagt der vereinsamte franke Mann und noch mehr das so arg verkannte und in unsinnigster Weise verdächtigte Volk — wie sollen wir ersten, da zwischen ihnen und mir sich dichtes Dunkel breitet מהשׁך. —

Dieses eine traurige, alle Schrecken der Unvernunft und des Überglaubens — der בזותי אלקיַם in sich schließende Wort dieses macht מידעַ unmöglich. Dieses מהשׁך (mit Schin) ist נחשׁבָנִי גְּחַדְלָתִי רִישׁ (z. St. מַהְשֵׁךְ) einer jeden traulichen Annäherung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk. Über diese finstere Scheidewand werden sich nie zwei Freunde die Hände zum Bunde reichen. —

Kap. 89.

Allgemeines:

Ein Rundgang im Bereiche der Geschichte, das sich zum Entwicklungsfelde des Volkes Israel und in dessen Mitte zum Machtgebiete Davids und seines Geschlechtes — verengt, um von diesem Mittelpunkte aus sich wieder auszuweiten und die ganze Menschheit zu umfassen — so stellt sich dieser in vieler Beziehung höchst merkwürdige Psalm uns dar. Ethan, der Sohn Serach's, einer der in I. Chr. 1, 2 genannten fünf Sangesbrüder, erhält in der Überschrift durch Vorsetzung des einen Buchstabens 'א das Prädikat א/orachi = der Einheimische und mahnt sein Volk an seine höchsten, teuersten Heimatsgüter, an sein Mildtäsch und an sein angestammtes Königshaus. —

Die Gnaden Gottes sollen als ein Ewiges = שלם besungen und alles dieser Ewigkeit und Einheitlichkeit scheinbar Entgegenstehende als verschwindend dargestan werden. —

Gottes geschaffene Naturwelt bildet die Folie zu dem großen Geschichtsbilde, das aufgerollt wird. — Gottes gesprochenes Wort hat eine geschichtliche Tat als den Mittelpunkt bezeichnet, der aus dem Wechsel der Zeiten und Menscheneschicke, aus den viel Verderbnis mit sich führenden Bogen und Fluten der Ereignisse hervorragen und im Berfall das Moment des Bleibenden, nie ganz zerstörbaren wahren soll.

Dieses von Gott gesprochene, der Geschichtswelt Richtung gebende Wort heißt: *David und sein Königshaus.*

In Vers 4 und 5 stellt sich dieses Wort nach den vorausgegangenen 2 einleitenden Versen als das unverrückbare Manifest hin in der großen Bewegung, die im ganzen nun folgenden Gedankengange des Psalmlisten sich bis ins Furchtbare steigert und — wie es scheint — auch vor der gottmächtigen Waltung in der Natur und in der Geschichte nicht Halt macht. —

Es werden in diesem Psalme die stürmischen Fragen des „Warum?“ und „zu welchem Zwecke?“ עד מה? und מה לע (B. 47—48) in einem Tone laut, wie er im ganzen Buche der Psalmen nicht vernommen wird.

Nach dem Zeugnis des Ibn Esra gab es in Spanien einen großen, überaus prominenten Gelehrten, der diesen Ton wegen der Seelenschauer, die er in ihm erzeugte, nicht ertragen, und der darum diesen unsern Psalm nicht lesen und nicht hören konnte.¹⁾

Allerdings ist hiermit dem besseren Verständnis dieses Psalmes nicht genügt.

Hauptsache bleibt für uns, wie dies gleichfalls Ibn Esra hervorhebt, daß der Psalmlist nach all den aufregenden Fragen und Klagen zum unerschütterten Glauben an die von Gott verheiße messianische Zukunft gelangt. — Nach all den Stürmen, die des Sängers und Gehers Zweifel entfesselten, werden wieder die Gnaden verkündenden Stimmen des allerbarmenden Schöpfers und

¹⁾ התנכה על מלכות בית דוד שתפקיד, והוא בספרד חכם נדול וחסיד וזה המומור היה עליו קשה ולא היה קורא אותו ולא היה יכול לשמעו בעבר כי זה משוחרר ידבר בנגד השם הנכבד קשות, והגאון לא הזכיר בפירוש תיקון זה המומור וכו' (אבן עזרא על תהילים פ'ט).

Königs vernehmbar, die am Anfange des Psalms aus den Saiten des Sängers so lieblich erklangen.

Der Anwalt des entthronnten Gesalbten, des niedergetretenen Israels und der entwürdigten Menschheit verläßt den vulkanischen Boden, in dessen Innerem die Rebellion: das נָאֵרֶת בְּרוֹת עַבְדָּךְ (V. 40), das שׂוֹא בְּרָתָה לְנִצָּח (V. 47) das עַד מֵהַ תִּסְתַּר (V. 49) das כָּל בָּנָו אָדָם (V. 48) das פִּי נָבָר יְהִי (V. 49) wütet, und betritt den festen Boden, der „die Spuren Deines Gesalbten“, עֲקָבוֹת מֶשֶׁיחַ (V. 52) trägt, und auf dem dem ewigen Gottes Lobpreis für die Ewigkeit ertönt: בָּרוּךְ הַ לְּעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן. Aus den bisher hervorgehobenen einander ablösenden Momenten unseres Psalms ergibt sich seine Einteilung von selbst, soweit bei seiner Natur voll Sturm und Drang von einer solchen die Rede sein kann. —

Einzelnes:

1) Im Ibn Esra z. St.¹⁾ finden sich folgende Worte: אָם וְהִיא אִיתָן הוּא הַנָּבָר שְׁחוֹא בָּן וְרָחֶשֶׁלְיוֹ הַכְּתוּב אָוֶר מִאִיתָן המזרחי התגָּבָא עַל מִלְכֹות בֵּית דָוד שְׁתְּפָסָק. Anstatt המזרחי התגָּבָא muß es ohne Zweifel המזרחי heißen. Ibn Esra beruft sich auf die Schriftstelle I. Kön. 5, 11, die auch von Raschi Ps. 88, 1 angeführt wird. Dort heißt es aber בְּאִיתָן הַאֲזָרְחִי. Dieser Druckfehler verliert seine Harmlosigkeit, wenn man bedenkt, daß in kabbalistischer Deutung dieser אִיתָן הַאֲזָרְחִי für den Vater Abraham genommen wird, der der Glaubensstärke genannt ist, und den Gott von Sonnenauftgang her berufen, Recht und Tugend zu verbreiten nach dem Prophetenworte בְּיַהְעֵיד מִבְּזֹרֶה צְדָקָה יִקְרָאָהוּ לְרִגְלָיו (Jes. 41, 2).²⁾

Hier ist darum besonders streng darauf zu sehen, daß nicht das richtige אֲזָרְחִי mit dem falschen מְזָרְחִי verwechselt werde. —

2) Das in diesem Verse stehende שִׁילְם עַל־שְׁעָלָם hat wohl die Bedeutung von שְׁעָלָם und ist wegen seiner Korrespondenz mit dem

¹⁾ In der alten Ausgabe: בְּאִוְילָא מִקְרָאֹת נְהֹלוֹת דְּבוֹרָם.

²⁾ Vgl. z. B. wo der Vers mit den Worten gegeben wird: יְהָא דָאַבְרָהָם שְׁבָלָא טְבָא דָאַתָּאכְר עַל יְהָא דָאַבְרָהָם דָאַתָּא מַן טְדִינְחָאָה.

in B. 3 folgenden „עֲוֹלָם“ in dieser Form ohne Präposition gebraucht, wie ja auch das אַמְוֹנָתָךְ in unserem Verse mit אַמְוֹנָתָךְ in B. 3 korrespondiert.

אָזְדִּיעַ אַמְוֹנָתָךְ בְּפִי ist hier am besten zu übersetzen: Ich will fundmachen Deinen Treuschwur mit meinem Munde. Es findet sich אַמְנָה als Bundesvertrag in Nehem. 10, 1: אַנְחָנוּ כָּרְתִּים אַמְנָה und ebenda 11, 23: וְאַמְנָה עַל הַשְׁׂרָרִים.

Der Treuschwur Gottes, den der Psalmist verkündigt, folgt in seinem Wortlaut Bv. 4—5. Auf diese Weise ist B. 4 durch Bv. 2—3 eingeleitet. In 2—3 ist gesagt, daß der Sänger den Treuschwur Gottes anführen wolle und warum er dies wolle. In 4—5 folgt dann die Aufführung dieses Schwures.

Die sonstigen Auffassungen, die den bisher ungenannten Sprecher mit dem ברתי ברית wie einen — deus ex machina einfassen lassen, oder gar hier ein nach — griechischem Muster einfallendes Orakel annehmen, sind — gelinde gesagt wunderlich. —

Wir können uns auch dieses עֶזְלָם als das zum Substantivum gewordene Attribut der חַסְדֵּי ה' denken und übersetzen: „Die Gnaden-erweisungen Gottes will ich als ein Ewiges singen, Geschlecht und Geschlecht tue ich Deinen Treuschwur mit meinem Munde kund.“

כִּי-אָמַרְתִּי 3) Indem dieser Vers die Worte חַסְדֵּם, עֶזְלָם und אַמְוֹנָתָךְ aus dem vorhergehenden Verse wieder aufnimmt, begründet er den Inhalt des im vorhergehenden B. Gesagten. Die Gottes-gnade ist in ihrem Wesen ewig, denn nur durch sie bauen sich die Minuten, Stunden — Jahrtausende zur Ewigkeit auf. Ohne חַסְדֵּי ה' fällt alles Werden und Vergehen, das ganze Weltgeschehen der Zufälligkeit, das ist der Hinfälligkeit, anheim, und nichts ist da, um dem dahinschwindenden Gehalt der auseinanderfallenden Zeitepochen dauernden Bestand zu verleihen.

„Ich sage: Ewigkeit baut sich durch Gnade auf! Die Himmel — an ihnen richteft Du Deinen Treuschwur auf!“

ברתי-עד עֶזְלָם 4, 5 Dies das göttliche Manifest. Es klingt mit seinem וּבְנִיתִי und seinem עַד עֲוֹלָם deutlich an das und das יְבִנָה in B. 3 an.

Der Schöpfer, der dem Himmel sein Gesetz gegeben, das in Milliarden Sternenschriften erstrahlend die Ewigkeit des mit der Natur geschlossenen Gottesbundes verbürgt, Er hat auch mit seinem

Erwählten, mit David, einen solchen Bund geschlossen. — Der Himmel hat dem Gotteschwure gelauucht, hehre Wesen höherer Sphären waren und sind die Zeugen des Schwures und an den Nachkommen Davids ist es, den durch Gott gegründeten Thron nach göttlichem Willen weiter zu bauen und höher — bis zu reinen Himmelsnähen. —

6, 7) וַיֹּאמֶר בְּנֵי שָׁמְךָ In V. 3 wurden die שָׁמְךָ als die Pfeiler hingestellt, an die Gott seinen dem dävidischen Königshause geltenden Treuschwur knüpfen und festigen will — תִּבְנֶן אֲמֹנוֹתֶךָ בְּהָם. — Nur eine Welt, die aus des Allmächtigen Schöpferhand hervorgegangen, die des Schöpfers Wille gegründet und festgestellt, ist weit und hoch genug für den von Gott gegründeten und für alle Geschlechter לְדָר וּדָר, aufgebauten dävidischen Thron.

War der von Gott geschaffene Himmel mit der irdischen Welt, die der Himmel überspannt, und mit den außerirdischen Wesen, denen er zum — Aufenthalte dient, Vorbedingung für בְּכָאָךְ, das ist für den Thron des Gotterwählten, des בְּחִיר הָ, so stimmen jetzt, nachdem dieser Thron aufgerichtet ist, die Himmel ihr Danklied an, das Deine Wunder, Gott! lobpreist, und die Chöre höherer, heiliger, von Menschen nicht begriffener Wesen stimmen ein in dieses Huldigungsspiel, in dem eine hehre von Menschen in ihrer Idealität angeschaute und im Staats-, Familien- und Einzelleben ausgebauten Welt Dich feiert, Dich, o Gott!

Wenn es nun in der Idealisierung des Stofflichen eine Potenzierung gibt und קָרְשׁ im Vergleiche mit שָׁמְךָ eine solche Potenz bezeichnet¹⁾, so drückt hier V. 7 aus, daß es auch in jenen ätherischen Höhen keinen Maßstab gebe, der das Verhältnis einer vergleichenden Schätzung zwischen all den von den Menschen gehauften höheren Existzenzen, wie קָדְשִׁים הַלְּקָדָר oder den irrtümlich geglaubten Mächten wie בְּנֵי אֱלֹהִים und — Ihu, הָ, zulassen könnte. —

8, 9) אַל־הָאֵלֶּה In aufsteigender Linie werden nun die Bezeichnungen der eingreifenden Gottesmacht und der ewigen, das Unten und Oben in der ganzen Weltordnung umfassenden Gotteswaltung aneinander gereiht, bis der Gottesname in seiner unnahbaren, unvergleichlichen Vollständigkeit, soweit er von Sterblichen genannt, nein, nur gedacht werden kann, dasteht. Der Treuschwur,

¹⁾ Vgl. V. III. 55, 26; Hiob 37, 18; 37, 21; Ps. 36, 6; 57, 11.

den Gott der Naturwelt, wie einer Verbündeten geschworen, und der die geschaffenen Naturgewalten wie Hörige um Ihn, den Schöpfer, als סִבְבוֹן geschart, hebt den ungeheuren, unaussprechlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht auf. Er, der **Furchtbare**, נָורָא, ist und bleibt der in seiner überwältigenden Hoheit **Gefürchtete**, נָעֵרֶץ, inmitten des vertauulichen Rates und als Mittelpunkt aller um Ihn sich scharenden Wesen der Ehrfurcht gebietende צָהָן! Die Verbindung von חסין יהָ gibt einen Begriff, der in Worte kaum zu fassen ist. —

חסין von חסֵן verw. mit חסָה bezeichnet ein geborgenes oder sich bergendes Vermögen, einen Besitz oder eine Stärke immer im Zusammenhange mit der sicher bergenden **Hut** gedacht. — חסין im stat. constr. zum Namen Gottes stehend bedeutet die in Gott allein geborgene Gottesstärke, also die Kraft, die sich allein genügt, weil sie in sich selbst ihren Ausgangs- und Endpunkt hat.

Die Naturmächte sind von Gott mit Kraft belehnt, sie besitzen aber keine Kraft und keine Fähigkeit, sie besitzen nichts, womit sie aus Eigenem Gott belehnen, stützen und vervollständigen könnten. — Wenn Gott mit der Natur einen Bund geschlossen hat, so fehlt der einen Bundesmacht, der Natur, jede Möglichkeit, in das Bundesvermögen eine — Einlage zu machen, denn sie besitzt nichts, was sie nicht von Gott empfangen hätte. —

Auch die Treue, mit der die Heerscharen des Himmels und der Erde Dir, ihrem Herrn und Meister, Gefolgschaft leisten, ist nicht ihre ureigene Widmung, denn diese Treue hast Du ihnen eingepflanzt: סִבְבוֹתֶךָ וְאַמּוֹנֶתךָ. Sie alle um und um sind Dein, und was sie Dir Hohes, Großes und Herrliches bieten, und was sie zu leuchtender Heroldschafft der Bundesstreue befähigen kann, ist Dein, ist der die Seelen entflammende Strahl Deiner **Amoneh!**

10). **אתה** Das stolze Meer beugt sich vor dem Herrscher in stiller, überwältigender Größe und Ruhe, und wenn seine Wogen sich übermäßig erheben, streichst — streichelst Du, o Gott, sie zur Ruhe nieder, **תשׁבַּחֲם**. (Bgl, Ps. 65, 8.)

11) **אתה** Von **גָּאוֹת הַיּוֹם** führt die Gedankenverbindung zu **רְחַב**. Des Meeres Stolz wird von Gott beherrscht, der Menschen Hochmut wird, wie damals der der Egypter von Ihm vernichtet. Die sich aufbäumenden Feinde Gottes werden nicht

wie die Meereswogen — „niedergelobt“, sondern mit gewaltigem Urme in alle Winde zerstreut, nicht **תְּשַׁבֵּחַ**, sondern **פָּזַרְתָּ**.

12) **לְ** Himmel und Erde — Dein, und was zwischen Himmel und Erde sich regt, Bewegung — Entwicklung hervorbringt und Geschichte macht **תְּבִלָּה וּמְלֹאת** — Deine Gründung.

13) **צָפֵן** Nachdem Himmel und Erde mit allem, was sie füllt, Gott zugeeignet worden, findet dasselbe statt bei den vier Endpunkten der Weltzonen. Als die Gotteszeugen des Westens und Ostens werden die hochragenden, nach ihrer Lage und Natur sehr verschiedenen Berge Thabor und Hermon genannt. Die Bezeichnung **בְּרָאָתֶם** „Du hast sie geschaffen“, bei **צָפֵן וַיַּצֵּן** angewandt, deutet darauf hin, daß hier mit **צָפֵן** nicht die Nordseite und ebenso mit **יַמֵּן** nicht die Südseite als geographische Begriffe gemeint sind. „Du hast sie geschaffen“ fordert als Objekte des Schaffenswerkes konkrete Dinge, wie es Thabor und Hermon als Vertreter des Westens und Ostens in der Tat sind.

Daß mit **תַּיִן** = die südlische Weltgegend gemeint ist, geht aus verschiedenen Stellen in den biblischen Büchern hervor. Ganz unverkennbar ersehen wir dies aus Hiob 23, 8—9. Dort finden sich vier Weltgegenden unter dem Namen **קָדָם-אַחֲרָה-שְׂמָאָל-יַמֵּן**. Die Benennung des Südens mit **יַמֵּן** oder **תַּיִן** hat — wie dies von Sprachforschern bereits festgestellt worden. (Vgl. Gesen. zu den Wurzeln **אַחֲרָה**, **יַמֵּן**, **תַּיִן**, **שְׂמָאָל**.) — darin seinen Grund, daß der Semit sich in den Himmels- und Weltgegenden so zu orientieren gewohnt ist, daß er sich mit dem Angesichte nach der Seite des Sonnenaufgangs = **קָדָם** wendet, wo ihm dann der Süden rechts zu liegen kommt. (Vgl. IV. B. M. 34, 15 Raschi.)

Hier an unserer Stelle haben wir jedoch aus dem obenbezeichneten Grunde nicht an die Südseite, die nur eine geographische Grenzbestimmung ausdrücken würde, sondern vielmehr an die im Süden befindlichen, den Süden der Welt beeinflussenden geschaffenen Dinge zu denken, und das sind die Gestirne des Südens.

Hiob spricht (Hiob 9, 4—10): „Der Weiseste, der Mächtigste — wer widerstrebt Ihm und blieb unversehrt? Ihm, der der Sonne gebeut, daß sie nicht leuchte, und die Sterne versiegelt, der allein die Himmel spannt und auf Meereshöhen wandelt, der da schuf den Bären, den Orion und die Plejaden und des Südens Kammern — **עָשָׂה עַשְׂכֵל וּבֵיתָה וְהַדְּרֵי תִּימֵן**.“

Es bleibe unerörtert, ob mit כסיַל der Orion oder der Canopus gemeint ist¹⁾), von dessen Kräften die Morgenländer viel zu erzählen wissen. (Vgl. Gesen. Comment. zu Jes. 1, 457 f.)

So viel scheint sicher, daß unter Gestirne am südlichen Himmel zu verstehen sind, die in weiten Fernen rechts stehend, der bewohnten Welt auf der linken Seite unsichtbar bleiben und daher wie in Kammern eingeschlossen sind. Das Bild entspricht wohl den Verhältnissen der alten Welt, in der die südliche Erdhälfte kaum von Menschen bewohnt war. Vgl. Ibn Esra z. St. בעבור היות היישוב בפתח شمال ולא ראו אותן הדרי כאלו הדרי תימן המה במקומם נהבא. Nach Rashi allerdings bezieht sich auf die Stürme, die nach dem Bilde Hiob 37, 9 in den Kammern des Südens gefesselt sind und von da losgelassen werden, wie es wieder andere Stürme gibt, die vom Norden ihren Ausgang nehmen: בן החדר תבוא סופה ומוראים קרה (איוב ל"ז, ט) צפון וימין hier mit צפון וימין die Stürme des Nordens und des Südens gemeint. —

Nach dem Bisherigen können wir uns sehr wohl mit dem Gedanken befreunden, daß unser בראתםähnlich der Stelle in Hiob die Gestirne des Nordens und des Südens umfassen sollte. Es braucht hierbei nicht fixiert zu werden, ob צפון ובומה dem Norden = zugeteilt und für ימין die Südrichtung erübrigen, oder ob eine andere Einteilung zu treffen sei. Es sind jedenfalls Gestirne, denen die Ahnung, vielleicht auch die Wissenschaft des Menschen bedeutende physische Einflüsse auf die tellurischen Verhältnisse zugeschrieben haben.

Die Naturmächte des Nordens und Südens und wieder die ragenden Gebirge des Ostens und Westens sind hier als die gottgeschaffenen Größen genannt. —

Nach alldem kann man ermessen, welche unwissenschaftliche Oberflächlichkeit es ist, wenn gewisse Bibelkritiker in fast kindischer Weise das Wort ימין in das Wort ים verwandeln.

Auch hat der sich aufdrängenden Idee Rechnung getragen, daß בראתם in unserem Verse konkrete Dinge als

¹⁾ Letzteres nach Abulwaliid, der unter כסיַל den Canopus versteht, einen vorzüglich hellen, nur am südl. Himmel sichtbaren Stern im Schiffe. (Angeführt von Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. „Sterne“.)

סְדָרִיא דֵי בְצַפּוֹנָא וַיְהִיבֵן דֵי תְּרוּנוֹם תְּבֻזָּר im Russland bleibt nur, daß nicht erwähnt ist. —

14) לְךָ Der weithin reichende Arm גָדוּעַ, dem die Ferne nichts an der wuchtigen Macht = נְבוּרָה verringert, die starke Hand, der die hocherhobene Rechte zur Seite steht — dieses Bild dient zur Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit. Das Targum bezieht in sinniger Weise bas תְּעֵזֶר יְהָדָה auf die Befreiung Israels und das הרום יְמִינָה auf die Wiedererbauung des **בית המקדש**.

Siegreiche Macht und ruhmvolle Höhe — beide sind Dein. Vielleicht soll hier den Naturgewalten des Nordens und Südens mit תְּעֵזֶר יְהָדָה und וּרְאוּ עַם נְבוּרָה die Allmacht Gottes gegenübergestellt werden. Der Norden galt auch den späteren Propheten für den eisenbewehrten Zwingherrn in der Natur, so in Jer. 15, 12:

„Kann man wohl Eisen zerbrechen! Eisen aus Norden und Metall?“

Dem schloß sich dann das Bild an, das den eisenbewehrten nordischen Feind Nebukadnezar, den Zwingherrn in der Geschichte Israels, darstellt.

Die starke Hand, תְּעֵזֶר יְהָדָה wäre demnach dem צָפּוֹן entgegengestreckt, und die erhobene Rechte, הרום יְמִינָה wäre gegen den mit יְמִינָה bezeichneten Süden erhoben. Die Kongruenz des Wortes יְמִינָה in B. 13 mit יְמִינָה in unserem Verse dürfte durch die poetische Schönheit, die sie bietet, das für יְמִינָה gebrauchte יְמִינָה hinlänglich rechtfertigen. —

15) צְדָקָה Billigkeitsgefühl — Recht — Liebe — Wahrheit — diese Faktoren der sittlichen Welt, in der Milde und Strengে sich ergänzen, stehen in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnisse zu einander.

Der lebendig werdende Rechtsgedanke und das von einem mächtigen inneren Triebe geweckte Gewissen bilden die Grundlage, auf der Urteil und Rechtspruch sich erheben. Anderseits wird das rechtliche Denken durch das durch Gesetze geregelte Rechtsleben wach erhalten und das Gewissen durch Spruch und Urteil geschärft.

Ebenso ist חֶסֶד, die Liebe durchaus nicht als Gegensatz des אֲמֵת, der Wahrheit, aufzufassen. Wie das Rechtsgefühl mit den eisernen Paragraphen des Rechtsgesetzes aussöhnt und mit milder

Stimme für die Strenge der Gerechtigkeit Freunde wirbt, so benimmt die Liebe der unbeugsam majestätischen Wahrheit die Unnahbarkeit, indem sie von den Wahrheitsbekennern den Bann der schen Furcht löst. — Einheitlich, von מִשְׁפָט צַדְקָה gestützt, steht der Gottesthron, und Himmel und Erde und das Natur- und Geschichtsleben, das sie füllt, bilden diesen Thron. — Wenn חֶסֶד וְאֶתְمָת die Pfeiler des sittlichen Weltaufbaues und מִשְׁפָט צַדְקָה die Säulen des Rechts darstellen, so können wir aus unserem Verse die Beantwortung eines Problems herauslesen, das die Seelenforschung vielfach beschäftigt hat.

Gebührt in der von Gott gewollten idealen Welt der Sittlichkeits- oder der Rechtsidee die Priorität? Welche von diesen beiden — wenn wir sie uns von einander getrennt denken können — ist Bedingung und welche ist Erfüllung der von Gott der Menschheit gestellten, in der Thora verbrieften Lebensaufgabe?

Das ist die Frage.

Unser Vers sagt uns: Das Sittlichkeitsbewußtsein ist der einzige sichere Boden der Rechtsliebe.

Aus dem Sittlichkeitsbewußtsein, wie es durch חֶסֶד וְאֶתְמָת gepflegt wird und wie es Gottes stete Anwesenheit in Lehre und Leben mir anerzieht, schöpfe ich die Erkenntnis der Hoheit der Menschenwürde, die ich in mir selbst zu achten und vor jeder Verlezung zu hüten habe. Aus dieser Erkenntnis fließt mein Recht auf ein menschenwürdiges Dasein, damit zugleich das Recht, alles abzuwehren, was mich in diesem Dasein beeinträchtigt. Aus derselben Quelle fließt aber auch der Rechtstitel meines Nebenmenschen auf Leben, Besitz und Ehre und die Pflicht, diese Güter des mir sittlich Gleichstehenden zu respektieren. In einer Welt, der der hohe, alle Menschenwesen umfassende Sittlichkeitsgedanke fehlt, kann es wohl „Rechte“ aller Art geben, allein das Recht als solches kann in einer solchen Welt nicht bestehen und noch weniger die Liebe zum Rechte. Nur auf der Grundlage der erhabenen sittlichen Freiheit ragt die Säule des geraden, zwingenden, nach keiner Seite hin aussbiegenden Rechts empor. Nur die sittliche Welt kann eine Rechtswelt, nur der sittliche Staat ein Rechtsstaat und nur der sittlich freie Mensch eine Rechtsperson sein.

Unsere Weisen sagen: „Die Sittlichkeit, wie die Thora sie lehrt, das ist der Weg, und die Rechtsgesetze, das sind die Meilensteine

auf dem Wege.“ (Jalkut zu שופטים פ'.) Was sollen nun die Zeiger nützen, wenn es keinen Weg gibt, auf dessen Richtung und Ziel sie verweisen. Die völlige Entmündigung eines Menschen oder Geschlechtes bedeutet die rechtliche Entmündigung desselben. (Vgl. „Hermon“ S. 206.)

Mich will es nun bedünnen, als ob das יקְרָםְנוּ פְנֵיךְ in unserem Verse außer der Bedeutung des zuvorkommenden Aufwartens noch die haben könne, daß den sittlichen Faktoren der Weltordnung die Priorität vor dem Kodex des Rechtes zukomme.

16) **אשרי אֲשֶׁר** Der Thron steht auf **צדך** und **משפטך** gegründet. **חַסְדְךָ** und **אַמְתָתְךָ** warten auf vor dem ewigem, erhaben thronenden Richter. Der Heroldsruf ertönt und ruft die Menschen vor Gericht. Da gibt es ein Volk, das diesen Ruf versteht und das ihm an dem hiezu von Gott bestimmten Tage im **רטועה**-Tone antwortet. Dieses Volk ist Israel. Dieses Volk ruft: Heil dem König! und grüßt mit seiner schmetternd erklingenden Huldigung, den König der Könige, den Herrn des Rechts, der Liebe und der Wahrheit. Der Psalmist ruft diesem Volke — seinem Volke sein Heil! **אשרי** zu und grüßt damit wieder den König auf dem Weltenthron, der sich das Volk Israel erkoren, daß es wandle im Lichte seines Angesichts — **ה' בָּאוּר פְנֵיךְ יְהִלְבֹּן**.

17) **בְּשֻׁמְךָ** Der Gerichtstag, an dem die Getreuen, von **רטועה**-Ruf gesammelt vor dem Gottesthron erscheinen, ist für sie kein Schreckenstag. Jubel kann sich dem Ernst beigesellen und durch Dein liebevolles Rechtswalten, Gott, fühlen sie sich gehoben. (Vgl. Ps. 97, 1—2.)

18) **כִּי** Durch diese Gehobenheit durch das Gottesbewußtsein verschmelzen sich die verschiedenen Stände. Der König und sein Volk, der Sänger und Seher und seine Gemeinde wissen sich eins in der gemeinsamen ehfürchtigen — frohlockenden Huldigung an Gott, den Herrn.

Diese Gemeinsamkeit findet in dem **תְּרוּם קְרָנָנוּ**, mit dem König, Sänger und Volk sich zusammen schließen, und in dem die Selbsterhebung, **תְּרוּם תְּרוּם**, sich als eine Erhebung durch Gott, darstellt, ihren Ausdruck. —

19) **כִּי** Mit dieser weiteru durch wiederholtes **כִּי**, eingeleiteten Begründung verzeichnen wir einen weitern Fortschritt in der

Verallgemeinerung des im Namen Gottes ertönenden Jubels: בְּשַׁמְךָ יְגִילוּן (V. 17).

Die erste Hälfte des vorhergehenden V. 18 spricht noch in der dritten Person: כִּי תִפְאַרְתָּ עֹזָנוּ אַתָּה und geht in der zweiten Hälfte zum gemeinsamen תְּרִים קָרְנֵנוּ über. Unser V. 19 spricht von Anfang bis Ende in der ersten Person plur. מְגַנְנֵנוּ-מְלַבְנֵנוּ und schreibt unsern Schild und unsern König Gott, dem Heiligen Israels zu. Die Vv. 16—19 machen den Eindruck eines Wettgesanges zwischen dem König Israels bezw. dessen Sänger und seinem Volke.

אֲשֶׁר-י-בְּשַׁמְךָ-כִּי תִפְאַרְתָּ ist der Zuruf an das Volk, während in die begeisterte Antwort des Volkes vernehmbar ist.

So aufgefaßt, würde das „לענות“ des הימן האורחי (Psl. 88, 1) auch für dessen Sangesbruder **אִיתָן האורחי** in unserem Psalm Geltung haben. —

20) **וְזֶה** Nachdem in V. 19 von König und Volk die gegenseitige Zusammengehörigkeit angesichts Gottes, des Herrn und Eigners beider, in feierlichem Bekenntnis ausgesprochen worden, wird nun die Geschichte des davidischen Königshauses von der Erwählung und Salbung Davids an entwickelt. Welcher Aft in dieser Entwicklung mit dem etwas dunkel klingenden: שָׂוִיתִי עֹז עַל גָּבוֹר gemeint sein solle, ist schwer fest zu stellen. Es ist möglich, daß mit diesen Worten an den Kampf Davids mit dem Riesen Goliath erinnert werden soll. David trat auf, um den von jenem Philister öffentlich geschmähten Gott Israels an diesem durch seine Riesenkraft gefürchteten גָּבוֹר zu rächen, er kam gleichsam Gott — der Gottesache — zu Hilfe. Dieses „על גָּבוֹר“, erinnert an das „כִּי לֹא בָא לְעֹזָת הִלְעֹזָת הַגָּבוֹרִים“ (Richt. 5, 23). Im Liede Deborah's (Richt. 5, 23) erinnert an das „עֹז עַל גָּבוֹר“ zu sein, war die erste Heldentat des von nun ab vom Volke gefeierten, zum Könige außersehenden Jünglings. Es kann auch der erste Eintritt Davids in's Königshaus als Harfenspieler und Sänger gemeint sein. David war da von Saul, diesem unglücklichen, geistesgestörten גָּבוֹר, zur Beruhigung seines aufgeregten Gemütes, zur Bannung des „bösen Geistes“ als „עֹז“ herbeigerufen worden. (I. Sam. 16.)

Diese Ereignisse stehen am Ausgangspunkte der Laufbahn des zum König gesalbten David. Eine dritte Möglichkeit ist aber auch, daß dieses שָׂוִיתִי עֹז עַל גָּבוֹר sich auf die Vorgeschichte Davids,

nämlich auf die Erwählung Sauls zum König, bezieht. Gott hatte ja diesen **נָבָר** damit betraut, die Philister mächtig zu besiegen und zu besiegen. —

הַרְאִותָם **הַרְיוֹתִי** **בְּהָרֶר** **מִעֵם** **לִפְנֵי** In man einen Anfang an finden, (I. Sam. 10, 24) **אֲשֶׁר** **בְּהָרֶר** **בְּוֹ** **הָיָה** **כִּי** **אֵין** **בְּמַהוּ** **בְּכָל** **הָעֵם** sowie das **בְּלִיאָה** **שָׁאֵיל** **כִּי** **אִישׁ** **נָבָר** **וְכָל** **בְּן** **הַיּוֹלֵד** **אֵלֶּה** **עַל** **נָבָר** **וַיַּאֲסַפֵּהוּ** **אָלוֹן** (I. Sam. 15, 52) anklingt.

Es bedarf nach dem Obigen kaum der Erwähnung, daß die Emendierung des **וְעַזְךָ** in **גָּזָר**, wie sie mancher Bibelkritiker ebenso bequem wie im Hinblick auf **שְׂוִוִתִי** unnatürlich vorgenommen, durchaus zu verwerfen ist.

21) Dieses „Finden“ ist dem in I. Sam. 16, 10—13 geschilderten Vorgang schön angepaßt, und das entspricht dem **מִשְׁחָה** **הַיּוֹלֵד** **כִּי** **וְהַוָּא** **וַיֹּאמֶר** **הַקֹּם** **מִשְׁחָה** **כִּי** **וְהַוָּא** (ebendas.).

Auch hier hat eine bibelkritische Hand ganz unmüthigerweise aus das Wort **מִלְאָתִי** gemacht und noch das Wort **דַּי** eingeschoben.

22) **אֲשֶׁר** Seine Schritte werden meinem Willen gemäß sein, sodass ich ihm zu seiner Festigung meine Macht leihen kann. Er wird mit seinen Unternehmungen weit ausgreifen, und auch dazu wird ihn mein Arm stark und mutig machen.

23) **לَا יִשְׁיאָה** Es ist bereits an verschiedenen Stellen gezeigt worden, daß mit der Bezeichnung **אֱוִ依ָב**, zum Unterschiede von **שָׁוִנָּא**, weniger das persönlich feindselige Verhältnis als die grundsätzliche hauptsächlich moralische Feindschaft getroffen werden soll. Dem entspricht das Verb. **לֹא יִשְׁאָה** von **נָשָׁה** oder **נָשָׁא** (s. I. Sam. 22, 2 u. Jes. 24, 2), das ein Drängen und moralisches Überwuchern im Sinne einer Pression ausdrücken will.

Ebenso ist der zweite Halbvers: **וְכָנְעַנְתָּה** **לֹא יִעַנְנֶה** offenbar mehr gegen das die Ehre und den Frieden störende, das ganze Selbstbewußtsein peinigende Unrecht, als gegen die bewaffnete Gewalt gerichtet.

Nun finden sich im Lebenslaufe des Königs David vor und nach seiner Besiegereiung vom Throne so viele Momente der an den Verfolgten herantretenden, sich herandrängenden Versuchung, daß es schwer wird, das Ziel dieses bedeutsamen Verses auf ein bestimmtes Ereignis festzulegen.

Wir erinnern an den ergreifenden Vorgang zwischen dem flüchtigen David und seinem Verfolger Saul in Engedi I. Sam. 24, 5—7.

Wir erinnern auch an die verderblichen Elemente, die im Innern des Volkes, ja in der Umgebung des Königs tätig waren, um die Empörung des irre geführten Sohnes Absalon gegen seinen Vater zu nähren. Oder sollte mit dem **בֶן עַלְהָ** auf diesen Sohn selbst angespielt werden? Wir wagen es nicht zu behaupten, halten es aber nicht für ganz ausgeschlossen.

Unverkennbar ist die Ähnlichkeit dieses unseres B. mit II. Sam. 7, 10, nur daß dort das **בְנֵי עַד** und das **וְלֹא יִסְפּוּ** sich auf das Volk bezieht, von dem im selben B. die Rede ist, während hier das entsprechende **אָוֶב** und das **לֹא יִשְׁיא** auf den König David seine Anwendung findet. Hier können daher nicht wie dort die vor und während der Zeit der herrschenden unruhevollen Zustände gemeint sein. Auch dürfte das **בֶן עַלְהָ** hier abweichend von dem **בְנֵי עַלְהָ** dort bedeutsam sein.

24) **מְשֻׁנְאֵינוֹ וּכְתוּתִי** Hier werden nun mit **צָרוֹר** und **אַמְוֹנָתוֹ** die offenen den König mit den Waffen bekriegenden Hasser und Widersacher gezeichnet und wird gegen sie die Bermalzung und Vernichtung **וּכְתוּתִי-אָנוֹף** ausgesprochen. —

25) All den innern und äußern, grundsätzlichen und persönlichen Feindschaften und Angriffen gegenüber meine Treue und Gnade zur innern Stärkung und Festigung mit ihm **עַמוֹ** und zu seiner Ruhmeserhöhung mein Name über ihm. —

26) **וּשְׂמַתִּי** So seze ich ihm seine Macht fest, daß sich sein Ansehen übers Meer verbreitet und ein König Chiram aus Tyrus ihm Geschenke sendet und die Syrerkönige jenseits des Stromes, seine starke Rechte fürchtend, ihm huldigen. (Bgl. I. Chr. 14: **וְה' נָתַן פְּחֻדָו עַל כָּל הַנּוּמִים**.)

27) **הָוא** Er, David, wird sich nicht überheben. In seinem Innellenben als Mensch nennt er Mich seinen Vater, und als ruhmreicher König nennt er Mich seinen allmächtigen Gott und den Fels seiner Hülfe.

28) **אָנָה** Den beiden im vorhergehenden B. von David seinem Gotte als Vater und Ruhmeshort gegebenen Namen entspricht der Doppelcharakter, den Gott seinem Auserwählten als **בָּכָר** und als **עַלְיוֹן לְמַלְכִי אָרֶץ** verleiht.

29) **לְעוֹלָם** Das Königtum in Israel soll an ihn, an David, geknüpft bleiben. Bewahre Ich auch sonst Staaten und Menschen

wie allen Wesen meine Gnade אַשְׁמָר (mit Cholam, nach dem בְּתִיב), so gilt diese Hut ganz besonders ihm, den ich mir als bevorzugten בָּבּוֹר von den Menschenkindern angeeignet habe אַשְׁמָר־לִי (mit Namez, nach dem קְרִי). Hieraus entspringt das Spezialblindnis, das Gott ihm, dem Getreuen, zusichert und das Gott ihm und seinen Nachkommen immer aufs neue aufrichtet und treulich hält וּבְרִיתוֹ נָאמֵנה לוֹ —¹⁾

30) וְשִׁמְתִּי Die Hut für die Ewigkeit und der Treubund für immerdar, die im vorhergehenden Vers verheißen worden, finden in diesem Vers ihre Erklärung. Es soll ihm, David, die der Erfüllung all der verheißenen Gnade würdige Nachkommenschaft nicht fehlen. So bleibt der Thron Israels sein Thron, so lange die Himmel dauern.—

شְׁמִים תְּבִין אֶמְנוֹנָתְךָ בְּהָסָר בְּיָמֵי הַשְׁמִים in B. 3 an, indem es das dort besungene Ideal in seiner Verwirklichung in den zum Davidsthronen Berufenen zeigt.

ובְּכָאוּ בְּיָמֵי שְׁמִים folgende Idee: Die Himmel mögen zeitweise von schwerem, dunklem Gewölk umdüstert und dadurch den Erdwohnern unsichtbar sein. Die Himmel sind aber dennoch nicht eingestürzt. Sie sind da und warten, bis die helle Sonne die Wolken zersireut. So ist und bleibt der davidische Thron, der Thron der Zukunft Israels, so sehr er im Exil verdunkelt und von der Jahrhunderte wolkenhaistem Geschick verschleiert wird. Er ist da und wartet bis Israel die Sonne der Auferstehung נָאֹלֶה aufgeht und ein Sproß Davids seinen Platz einnimmt. An diesem Sproß wird es aber nicht fehlen, denn Gott hat gesprochen: וְשִׁמְתִּי לְעֵד וּמַעֲנֵה!

31) אַם־יְעֻזֹּב) Die das Mein und Dein und damit die gesellschaftlichen Rechtsverhältnisse regelnden Bestimmungen der Thora, die מִשְׁפְּטִים wollen die Wege bahnen und sichern, auf denen der ganze Sozialverkehr sich im richtigen Gleise bewegen soll. Wenn seine Söhne meine תורה verlassen, so ist's natürlich, daß ihre ganze Rechtsanschauung entgleist, und daß sie nicht auf meinen Rechtswegen wandeln.

32) חֲקָתִי Wenn sie meine Sühnungen, vor welchen ihr Verstand sich zu beugen hat, mit gemeinem Maßstabe messen und

¹⁾ Vgl. das ähnliche קְרִי וּבְתִיב:

כִּי לَا יוֹסִף עוֹד לְעָבוֹר־כְּךָ בְּלִיעֵל (נהום ב' א')

daher entweihen, יְהִלּוּ, so ist's wieder natürliche, daß sie auch jene Gebote, die sich an des Menschen Verstand und Gemüt wenden, מִצּוֹתִי, nicht als Gottesgebote, nicht als, beobachtet werden.

33) Dieses angekündigte Strafgericht ist dasselbe, das der Prophet Nathan II. Sam. 7, 14 mit fast denselben Worten dem Königsohne Salomo androht. Nur, daß hier nicht vom Einzelnen, dort mit בֵּית הָוָא יַבְנֶה (V. 13) bezeichneten Stammhalter, sondern von בְּנֵי im allgemeinen die Rede ist. Daher auch hier der Plural: פְּשֻׁעָם, עֲוֹנוֹם. Der stufenweisen Schwere des Vergehens entspricht der Unterschied im Buchtmittel: שְׁבָט, נְגֻעִים.—

34) Auch dieser Vers klingt an II. Sam. 7, 15 an, wie dies auch bei dem folgenden V. in Hinsicht auf II. Sam. 7, 16 der Fall ist. Nur ist hier mit מעמו der Vater David, dort aber mit ממוֹנוֹ der Sohn Salomo gemeint.

35) Den in den Vv. 31—32 gebrauchten Bezeichnungen des Abfalls: לֹא יִשְׁמְרוּ יְעֹזְבוּ - לֹא יִלְכְּן - יְהִלּוּ stehen in den Vv. 34—35 die Ausdrücke: לֹא אַפְּרִיר - וְלֹא אַשְׁקֵר - לֹא אַחֲלֵל - לֹא אַשְׁנֵה sehr passend gegenüber, wie die Verse:

36, 37, 38) אַחֲת - זָרָעָו - כִּירָה auf die Vv. 29—30, dieselben bestätigend, zurückgreifen. כּוֹב bezeichnet die Täuschung in einer auf sicherer Zusage beruhenden Erwartung, während שְׁקָר einfach die Unwahrheit ausdrückt. Sonne und Mond werden als die —irdischen Bürigen des ewigen Bestandes, לְעוֹלָם, angerufen. Über ihnen, in unerreichbaren Höhen, בְּשַׁחַם, lebt der eigentliche עָד נָאָמֵן, der die Bürgschaft der Himmelskörper gutheißt und mit seinem Schwur für die Einlösung einsteht.

Das אַנְתֶּךָ vor עָד soll hier die Gegensätzlichkeit anzeigen und sagen: Wohl bezeugen שְׁמַשׁ und יְרָחָה, die Sternenschriften des Himmels, die ewige Dauer des davidischen Thrones, der wahre, höchste Ewigkeitszeuge jedoch ist und bleibt Gott allein. Dieses feierliche Bekenntnis wird mit סְכָלָה, bekräftigt.

39) Die Ergänzung im zweiten Halbverse: עַם מִשְׁיחָךְ וְאַתָּה Die Ergänzung im zweiten Halbverse: התעברת, nicht aber auf die im ersten Halbverse stehenden Prädikate זְנָחָת וְתָמָם zu beziehen, denn diese erforderten ein im Accus. stehendes Objekt. Mit Rücksicht darauf, daß von V. 41 an, das aus dem אַמְתָּה זְנָחָת entspringende große Unglück im weiten und immer weiteren, verallgemeinernden Umrisse gezeichnet und uns das Land mit seinem Volke, seinen Festen und Burgen, vom

vom göttlichen Zürnen getroffen, gezeigt wird, rechtfertigt es sich, daß dieses זגחת ותמאם ohne bestimmtes Objekt steht. —

40) נארתה Ob diese wehmütigen, den Eindruck eines Vorwurfs machenden Erinnerungen die Zeit Chiskias oder Zidkija's zu ihrem nächsten Gegenstande haben, ändert nichts an der Gewißheit, daß hier der Psalmist in weite Zeitsfernien geschaut und das endlos scheinende Exil Israels erschaut hat. (Vgl. Rashi und Kimchi z. St.)

Die Klagen des Psalmisten bilden den Widerhall zu dem in der Welt, namentlich in der Mitte der Feinde Israels laut werdenden Urteile über den Fall Israels und die Zertrümmerung des dävidischen Thrones und Reiches. — Es sind dies dieselben Feinde, gegen die der Sänger am Ende dieses Psalms (V. 51—52) sich wendet. —

Mit der Entweihung der zur Erde geschleuderten Krone, הלהלה לארון נרו, ist die Erhabenheit des Thrones dem Boden gleich gemacht, und hiermit ist אֶלְעָזָר, als der Gegenstand des noch weiter zu schildernden verheerenden Fluches gegeben.

41) פראצת Die Bezeichnungen מברצין und נדרתו beziehen sich offenbar nicht auf den König, sondern auf sein Land, auf den Boden, auf dem sein Thron so hoch emporragt, vielleicht auf אֶלְעָזָר, in V. 40. Hören die Festungen auf, den sich in ihnen Bergenden Schutz zu verleihen, so verwandeln sie sich natürlich in Stätten des Schreckens, מהנה, für dieselben. Dieses Umnwandeln wird passend durch שמתה ausgedrückt. —

42) שבחן In all den Jahren, in welchen Palästina Assyrern und Egyptern, dann wieder unter den herodianischen Scheinlönnigen Syrern und Römern zum Ausfallstore und zum Durchzugsgebiete gedient hat, ist dieses שבחן בְּלֵעָדִי zur Wahrheit geworden. Palästina wurde zum Spielball der sich bekämpfenden Völker und zum Gespötte seiner Nachbarn. — Was von Israels Grund und Boden galt während der letzten Zeit seines Scheinbestandes als selbständiges Reich in seinem Lande, das galt und gilt in den Exilzeiten oft von den Gütern seines mühsamen Erwerbes und noch öfter von seinen Geistesgütern. Feindselige Völker „werfen Lohe um sein Kleid“. Religionsgründer und Bekänner, die sich untereinander bekämpfen, nehmen Besitz von Israels Wahrheitsgute, nachdem sie es zerstört, aufgelöst und in ihrem Sinne mischungsfähig gemacht haben.

43) **הַרְיָוֹת צָרֵיו אֲוֹיְבֵיו וּמַיִן הַשְׁמָחָת** Auch hier begegnen wir der Unterscheidung zwischen **צָרֵיו** und **אֲוֹיְבֵיו**. Die Handgreiflichkeit der persönlichen Hasser wird durch **וּמַיִן**, der innere Triumph der grundsätzlichen Feinde durch **הַשְׁמָחָת** kenntlich gemacht.

44) **פָּנָים** Dieser Vers zielt wieder auf den König oder vielmehr das Königtum Israels. Das Volk hatte während seiner Exilzeiten keine Schlachten zu schlagen. Ein bestimmter Feldzug ist wohl als der mit diesem Verse gemeinte nicht zu bezeichnen. Es sind eben die Schluskämpfe zu verstehen, die der Auflösung des jüdischen Staates vorangingen. — **וְלֹא הַקִּימָתוֹ בַּמְּלחָמָה** könnte man auf den blutigen Aufstand Bar Kochba's beziehen, der zur Wiedererhebung des davidischen Königtums nicht geführt und das Schwert der Tapfern stumpf gemacht hat. —

45) **הַשְׁבָּת** Die Trübung des reinen Glanzes des davidischen Königshauses, die hier prophetisch beklagt wird, ist im Niedergang der letzten von der Geschichte verzeichneten, diesem Hause entstammten Fürsten mir zu deutlich zu erkennen. —

חֲלַלְתָּ לְאַרְיֵן נָרוֹן וּכְסָאוּ לְאַרְיֵן מִנְרָתָה entsprechend dem in V. 40, ist mehr als der Sturz des Thrones gesagt. Du hast diesen seinen Thron zerschellt. **מִנְרָתָה** ist wohl verwandt mit **גֶּנֶר**, das das Zerfließen des richtungs- und zusammenhangslosen Gewässers bezeichnet. —

46) **הַקְּצָרָת** Eine kurze Jugendblüte, und dann die ganze Pracht in Schande gehüllt — das ist alles. So schließt die Welt nach den eintretenden Gesichtsereignissen ihr Urteil ab und ist mit dem davidischen Bunde und der messianischen Verheißung — fertig — Selā!

47) **עַד - מָה** Kann aber dieses Urteil richtig, kann ein solcher Schluß, und wenn Jahrhunderte, und wenn Jahrtausende der Trübung, der Verschleierung und scheinbaren Vernichtung der messianischen Idee ihn als solche bezeichnen, wirklich den Abschluß des göttlichen Weltplanes und der dem König David gegebenen Verheißung bedeuten? — Das ist die große Frage, die nach dem traurigen Gedankenstrich im Geschichtsgange Israels, nach dem „Selā“, mit dem die Welt über Israels Zukunft zur Tagesordnung übergeht, mit diesem **מָה - עַד** wieder aufgenommen wird. —

Nach diesem **מָה - עַד** finden sich in den Vv. 48—50 in auffälliger Weise die Frageworte:

מֵה - עַל מֵה - מִי - אֵיה dicht nebeneinander. Die an Gott gerichtete Frage יְהָ וְמֵה ה' hat den Fragegeist im Menschen geweckt und ihn mit seinen schärfsten Waffen gegen den Menschen selbst gefehrt.

Anfangs unseres Psalms bildet die gottgeschaffene Naturwelt die Folie zu dem zu entrollenden Geschichtsbilde, auf dem David und sein Königshaus als der durch Gottes Spruch bestimmte Mittelpunkt emporragt. — Wenn dieser hochragende Mittelpunkt wankt, sinkt, niederstürzt, so wanken und sinken die Pfeiler der in ihrer Idealität aufgesetzten Naturwelt, und alles Hohe, Gruft und Morder überragende in ihr stürzt nieder.

Wenn Gott das strahlende Davidshaus, dem Er Ewigkeit zugeschworen, in finsternes Vergessen versenkt, wenn Gott vor der Pforte der Ewigkeit das Licht seines Dieners David, die Fackel der messianischen Verheißung verlöscht, so bleibt diese Pforte allem verschlossen, was in diesem vergänglichen Leben, in diesem לְהַזְרָה auf Fortdauer, auf Unsterblichkeit und ewiges Sein gehofft hat. Die Pforten der messianischen Zukunftswelt sind nicht stärker als die Riegel der Unterwelt. Bleiben jene ungeöffnet, so bleiben diese ungebrochen.

Das מֵה - עַל מֵה und אֵיה hält dem יְהָ וְמֵה die Wage.

Wenn der ausdrückliche Gotteschwur dem davidischen Reiche die Ewigkeit nicht verbürgen sollte, wer und was könnte angesichts des Totenreiches, der menschlichen Seele für ihre Unsterblichkeit Bürgé sein?!

Diese Gedankenassocation drängt sich mir auf. Ich muß dessen gedenken, und dieses „Ich muß“ wird mit dieser merkwürdigen Verbindung des im Infinitiv gebrauchten זֶבַח mit זֶבַח, mit אֲנִי so treffend bezeichnet.

Soll die vergängliche Welt לְהַזְרָה bleiben müssen, mozu dann die Schöpfung des ganzen Menschengeschlechts, und welches Ziel hattest Du, ewiger Schöpfer und Herr! bei dieser Deiner Schöpfung?

Das לְהַזְרָה in B. 49 steht wie ein feierlicher Protest der Menschenseele dem die weltliche Rechnung schließenden סְלָה in B. 46 gegenüber. Es ist der Einspruch des Seins gegen den Schein. —

Mit der Frage יְהָ, will nun der Psalmist nicht die Zeitzeit mit der Vergangenheit, in der חֲסִידִים הראשנים wirksam waren, in einen Gegensatz stellen. Er ist davon fest überzeugt, daß auch die traurigsten Galuthzeiten von diesen חֲסִידִים nicht verlassen sind und sucht, ihre Spuren zu erkennen.

וּבָר - אֲנִי 51) Dem, dessen ich gedenken muß, dem (V. 48) stelle ich das gegenüber, dessen Du, auf meine Bitte, gedenken mögest, das זֶבַר אָד'. Der Bittende haucht nur seine Wünsche hin, er nennt nur einzelne Worte, die durch große, leidenschaftliche Klagen, die durch Israels Galuthgeschichte zu ergänzen sind. — Die Schniach Deiner Diener — wie ich es (mein Geschick) in meinem Schoße trage — all die Vielen, die Völker!

Im Innern verhöhte Diener, Deine Diener, עֲבָדֵיךְ, die für Dich, ihren Gott, und für uns, ihr Volk, Schmach und Tod erleiden, und ich, dieses Volk, das das Geschick Deiner Diener, seiner Helden, zu seinem eigenen macht, und es zusammen mit seinem eigenen Geschick als das von Dir, Gott, verhängte Leidenslos mit Liebe im Schoße trägt¹⁾, und draußen, diesem kleinen Häuflein Deiner Diener, diesem Deinem Willen sich hingebenden Volke gegenüber — all die Vielen mit ihrem Hohn und ihrer Viehlosigkeit, Völker, die das kleine Völkchen, das ja Dein Volk sein und bleiben will, aus dem Dasein streichen wollen: הרפת עֲבָדֵיךְ - שָׁאַתִּי בְּחִיקִי - בְּלִ - רְבִים עַמִּים.

Welch vielsagende Skizze des =Gebetes!

כָּל - אֲשֶׁר 52) Ebenso stolzweise wird die Anklage gegen die vorgebracht. Was in Israels Familien- und Einzel Leben trotz aller Gesunkenheit des Volksgeistes die Spuren Deines Gesalbten zeigt, von den Vielheiten und Völkern draußen wird es verspottet und verlästert. Es sind die Feinde aus Gründsatz, Deine Feinde, אוֹיְבֵיךְ, die jeden mit Hohn überschütten, der an eine einstige Bewahrheitung Deines Deinem Diener David beschworenen Bundes glaubt und inmitten des Galuthdunkels die hervorleuchtenden Zeichen dieses Bundes erkennen will. —

עֲקָבוֹת מָשִׁיחַ — Wer möchte im Laufe der Zeiten, wenn die Naturforschung die geheimen Kräfte aus der verborgenen Werkstatt zu Tage fördert und in den Dienst der Menschen stellt, wenn Berge aneinanderrücken und dem Blitzesfunken am Meeresgrund das Gleise gelegt wird, wenn zu materiellen Zwecken das stoffliche Element die Merkzeichen der Materie verleugnet und, ungreifbar, unsichtbar, Zeit und Raum überwältigend, den Charakter des Idealen annimmt, wer möchte in diesen Erscheinungen die Spur verfolgen, die

¹⁾ וְתַפְלִיטִי עַל חִיקִי תְּשׁוֹב פג. 55, 13.

der mit dem Stoße um die Oberherrschaft ringende Geist hinterläßt?

Wenn die Vielen, die **רַבִּים**, von der Vielheit und Gegenfähigkeit ihrer Bestrebungen auseinander gerissen, als Völkerstaaten als **עִמִּים**, einander bekriegen, und auf blutgetränkten Feldern eine Saat der Freiheit und Gerechtigkeit aufgeht, die dann im Laufe von Jahrhunderten die Somme der Kultur nach und nach zur Reife bringt — wer möchte es leugnen, daß über diese Helder der Bote der messianischen Zukunft geschritten ist und da eine Spur zurückgelassen hat, die dann kommende Geschlechter unbewußt, und große, edle Männer bewußt verfolgen?

Alles, was auf dem vom Irrwahn beschatteten Gebiete des Glaubens, was im Reiche der Meinungen, was auf dem Boden des Rechtes, der Sittlichkeit und Wahrheit Großes, Edles, Menschenbeglückendes emporwächst und emporstrebt, ist Lichtspur Deines Deinem Gesalbten und Deinem Volke verheißenen, das Heil der einst geeinigten Menschheit umfassenden Reiches.

Und dieser Gesalbte wird geschnähmt, und dieses Volk wird niedergetreten, damit — ihre Spur verschwinde!

Aus diesem **הָרָפֹעַ עֲקָבוֹת מֶשִׁיחַ** vernehmen wir den Ausschrei der idealen Welt, die über die Schmach eines Jahrhunderts Klage führt und vom Barbarismus der Zeiten ihre Idealität zurückfordert.

בְּעַקְבָּתָא דְמֶשִׁיחָא Wir sind versucht den Ausspruch der Weisen: **הַוְצֵפָא יְסִינִי** (סֻפָּה מִצ' סותה) auf die Frechheit anzuwenden, die sich leugnend und schmähend an die Ferse des Gesalbten hestellt. Der Satz illustriert unsern Vers: **הָרָפֹעַ עֲקָבוֹת מֶשִׁיחַ** aufs beste!

53) **בָּרוֹךְ** Nicht schöner könnte der so stürmische Psalm und mit diesem das dritte Buch **תְּהִלִּים** auslingen. Diese Gottessegnung föhnt den Menschen mit seiner Endlichkeit und den Israelssohn mit dem Geschick aus, das sein Volk in seinem Schoße trägt — Jahrtausende hindurch.

Sei getrost, mein Volk! Über den Jahrtausenden waltet Gott, der Gott der Ewigkeit! **אָמֵן וְאָמֵן!**

Kap. 90.

Allgemeines:

Wir stehen am Eingang des vierten Buches **תְּהִלִּים**. Nach dem Ausspruche der Weisen soll dieses Buch in der getroffenen

Einteilung des ganzen **תהלים** dem vierten Buche der **תורת משה** entsprechen. Suchen wir außer den äußern ökonomischen Gründen dieser Einteilung noch nach einem innern im Gehalte dieses Buches liegenden Grunde, nach einem inhaltlichen Verührungs punkte dieses Psalmbuches mit **ספר במדבר**, so können wir auch diesen finden. So führt uns beispielsweise **Ps. 95** mitten in Israels Wüstenleben hinein, und wir vernehmen den über das Wüstengeschlecht dahinfahrenden Gottes schwur.

Auch Mosche, unsern Lehrer **נ"у**, hält ein Gottes spruch in der Wüste gebannt. Er soll das verheiligene Ermland sehen, aber nicht betreten, denn er soll in der Wüste sein nur Gott bekanntes Grab finden.

In unserem Psalm dringen solche Töne an unser Ohr, wie sie der Brust des mit seinem Geschlechte in der Wüste lebenden und sterbenden Lehrer und Führer Mosche naturgemäß sich entringen konnten. — Die heisersehnte Grenze des gottverheilten Landes im Auge, konnte Mosche sehr wohl die in unserem Psalm in Worte gekleidete Betrachtung über seine und seiner mitlebenden und mittsterbenden Zeitgenossen Lebensgrenze angestellt und dieser Betrachtung in einem innigen Gebete ihre Weihe gegeben haben. — Mosche, der Gottesmann, konnte auch sehr wohl seinem Gebete den Segens spruch angefügt haben, mit dem er das auf Gottes Geheiß von ihm errichtete **משכן** in der Wüste eingeweiht hatte. Sollte ja dieses **משכן** auf dem der Blick Mosche's mit seinem Herzengewünsche: **ויהי נعم א' א' עלי' נ' א' נ' עלי' נ' א'** ruhte, sein Volk, von dem er scheiden mußte, in sein geliebtestes Land begleiten.

All dies könnte Mosche getan haben. — Nach einer Tradition hat er es wirklich getan. —

Nach einer unserer Könige David überkommenen Tradition haben wir in unserem **תפלה למשה** wirklich das Gebet Mosche's vor uns.¹⁾ Wir verhehlen es aber nicht: wir können uns mit der Annahme einer solchen Tradition, die auch im Talmud ihre Bestätigung findet, besser befreunden, als mit der Meinung Saadia's nach der hier **תפלה למשה** soviel heißen soll wie **לבני משה**²⁾, wonach der Psalm von der Sängerschar der Leviten stammen würde. —

¹⁾ Vgl. Tr. Sanh. 111 b. u. Midrasch שוחט ז. St. Vgl. auch ר' ר' ב' ר' ב' ז. St.

²⁾ Angeführt im ס' מקדש מעט.

Daß gerade die die Psalmenreihe 90—110 dem Lehrer Mosche zuschreibende Tradition mit besonderer Genauigkeit gewahrt wurde, können wir aus folgendem erssehen:

Im Midraß **טוֹב שׂוֹרֵךְ** heißt es: Elf Psalmen hat Mosche, entsprechend elf Stämmen in Israel, gesprochen. Und nun werden sieben Stämme mit Namen genannt, auf die sieben nach ihrer Tendenz hervorgehobene Psalmen (von den elf) sich beziehen. Bezuglich der andern vier Stämme ist kein adäquater Psalm angegeben. R. Joshua Sohn Levi entschuldigt aber diesen Ausfall in der Spezialisierung der einander entsprechenden Psalmen und Stämme mit den Worten: „So weit reicht die von mir übernommene Tradition. Wills du hinsichtlich der noch fehlenden Stämme die passenden Psalmen finden, so mußt du dir hierfür die leitende Idee suchen.“¹⁾

In der Tat hat Ibn Tachja diesen Versuch nach subjektivem Erneissen gemacht.²⁾

Für uns gewinnt durch dieses genaue Abwägen und objektive Wahren der Tradition diese selbst an Autentizität. —

Der Gedanke nun, daß unser Psalm ein Vermächtnis unseres Lehrers Mosche sei, legte einem großen Teile der Interpreten gleichsam die Pflicht auf, in diesen Psalm jene Großzügigkeit hineinzulegen, die, sich mit einem beschaulichen Erinnern an die kurzlebige Vergänglichkeit des Menschen und sein leidenvolles Dasein nicht begnügend, manche Verse des Psalms, wie beispielsweise V. 3, auf den ganzen moralischen Entwicklungsgang des Menschen bezieht. (Vgl. Geforno und Albo z. St.)

Nach ihnen soll der Psalm in für den Sterblichen undenkbare vorweltliche Neonen hinausgreifen und das Entstehen, Vergehen und

¹⁾ אחד עשר מזמורים אמר משה בננד אחד עשר שבטים תפלה רמשה . . . הרשכ אנטש עד דבא בנד ראובן יהי ראובן, יוושב בכתר עליון בנד שבתו של לוי שהי מטהלן בצל העורות, טומור שיר ליום השבת טוב להווות בנד שבתו של יהודא שניא' (בראשית כט) הפעם אורדה את ה' ה' מלך נאות לבש בנד שבט בניטין . . . אל נקומות ה' בנד שבט נד שאלהו ויל עומד ממנה, לכו נרננה בנד שבט יישכר שהוא עוסק ברגננה של תורה-אמר ר' יהושע בן עד לוי עד באן שמעתי טבאן ואילך אתה מוחשב לעצמך: (מדרש שיחת).

²⁾ תחרץ נ' יהייא ויל הובא בספר מקdash מעת על תהילים.

Wiedererstehen in vor- und nachsündflutlicher Zeit, in der Aera vor und nach Enoch berühren und mit dem Vermierk des ersten und größten aller Propheten versehen. — Nach dieser Auffassung haben wir ja ein Blatt aus dem Tagebuche Mosche's vor uns, das für Tage Jahrtausende einseht, und in welchem der „im ganzen Hause Vertraute“ als Interpret des Weltplanes an das Weltgeschehen einen höhern Maßstab anlegt. —

Uns genügt es indessen, wenn uns aus diesem Gebete Mosche's nicht so sehr der hoch über dem Horizont menschlichen Denkens webende Geist der Gotteschau, wie das aus der Tiefe des edelsten Menschenherzens sich emporringende, Ausdruck suchende Gefühl anspricht.

Es ist ein Gebet. Und ist es auch der „Gottesmann“, der hier betet, so will er uns, den Kindern seines Volkes, dennoch im Beten so nahe bleiben, wie er sich seinem Gotte, zu dem er betet, nahe fühlt. In diesem Gebete soll unsere Seele mitschwingen. Darum müssen wir in innigem Verständnis unser inneres Sein zum Standpunkte des Betenden erheben. Wir müssen, indem wir mit Mosche beten: לְמִנּוֹת יְמִינָה כַּחֲדָע, „Lehre uns also unsere Tage zählen, daß wir ein weises Herz erlangen“ (V. 12) von Mosche den Maßstab borgen können für die Zahl unserer Tage und für die Weisheit des Herzens. —

Eine aus logischen oder poetisch metrischen Gründen sich empfehlende Unterteilung in diesem Psalm zu erwarten oder zu fordern, ist man kaum berechtigt.

Der Betende philosophiert nicht, er dichtet, disponiert und reimt nicht, er — betet. — Ungeteilt wie das im Gebet sich ergießende Herz, will auch das Gebet ungeteilt in seinem Laufe bleiben.

Wir bemerken nur einige Biegungen, die dieser Herzengstrom in seinem Laufe macht. Diese sind etwa:

V. 1—2: Huldigung Gottes, des Schöpfers und Erzeugers der Welten und Zeiten.

V. 3—11: Die göttliche Waltung im Menschengeschlechte. — Gegenüberstellung der menschlichen Nichtigkeit der Ewigkeit Gottes.

V. 12—17: Die Bitte, Gott möge den vergänglichen Menschen vom Abglanze Seines ewigen, erbarmungsvollen Wesens begnaden und möge besonders Sein Volk, Seine ihm zugeeigneten Diener, mit dem Lichte und der Kraft segnen, die sie fähig machen, mit ihrem hohen Gottespanier Wüsten zu durchziehen und die Welt mit dem

erhabenen Lebenswerke zu erfüllen, auf dem, Völker und Zeiten mit Idealen durchgeistigend, jene Lieblichkeit Gottes ruht, durch die der geschaffene, schwache, kurzlebige — Mensch zum Schöpfer seiner gottgefälligen, schönen, idealen Welt werden kann. —

Einzelnes:

1) **תְּפִלָּה** Die Bedeutung des Gebetes als ein Selbstgericht, als ein Rechten mit sich selbst — **תְּפִלָּה** von **כָּל** — hat auch hier ihre Anwendung. Es geschieht der Sünden und Heimlichkeiten Erwähnung, die Gottes Licht durchleuchtet. Der Mensch sinkt in sich zusammen und fleht seinen erhabenen Gott an, daß Er ihm wieder erhebe. Israel geht in die Irre und sucht den Weg, der zur Herzensweisheit führt und auf dem es zu seinem Gotte zurückkehren kann. Da ertönt in diesem Psalm der Ruf: **שׁוֹבוּ בְנֵי אֱלֹהִים**, und der feste Halt und Hort der Menschheit gibt sich zu erkennen als **בָּיִת**, als die Stätte, von der das Leben ausgegangen und ausgeht, in der die Lebenden, wenn sie wanken, ihre Stütze, und die Irrenden ihre Zuflucht finden. Und am Ende des Psalms erhebt sich das Wohnzelt, das Israel als irdisches Spiegelbild jenes überirdischen **בָּיִת** seinem Gotte erbaut.

All dieses Rufen und Tönen, wie es hoch über den Menschen laut wird und tief in der Menschenbrust seinen Widerhall findet, dieses Wogen und Wallen durch die Geistes- und Geschichtswelt, dieses Auf- und Niedersteigen der Boten der Liebe und Sühne von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott — verdonnertsch Mosche, der Gottesmann, in dem, ohne jede Incarnation, dieses Auf und Nieder verkörpert ist.

Mosche ist der **אֵישׁ הַאֲלָקִים**, soweit dies ein Sterblicher sein kann. Er ist der Gottesmann, ohne ein Gott zu sein, darum kann er zu Gott beten. —

Die Massora zählt elf Männer in Israel auf, denen in den heiligen Büchern unseres **תַּנִּינָה** der Name **אֵישׁ הַאֲלָקִים** beigelegt worden.¹⁾

¹⁾ Vgl. **סְפִרִי וּזְאת הַבְּרָכָה** wo nur zehn gezählt werden, während die **חָנָן בֶּן יְנֻדְּלֵיהֶן אֵישׁ הַאֲלָקִים** (ירמ' טסrah) noch einen elfsten, nämlich **יְרֵמִי** (**ד' י' ל' מ'**) hinzuzählt (angeführt im Talmud I. Sam. 2). Merkwürdigerweise sind es gerade elf Psalmen, die dem **אֵישׁ הַאֲלָקִים** zugeschrieben werden!

Mit dem Aufrufe 'אָדָם stellt der Betende seine Persönlichkeit in den Vordergrund, wie dies in der Natur eines Bittstellers liegt, der aus der Reihe des Volkes hervortritt, um seinem Herrn seine Bitte vorzutragen.

Es wäre nun hier am Platze über die Bezeichnung איש אלקים, wie und wo sie in den h. Büchern gebraucht wird, etwas Bestimmtes zu sagen und wenigstens den Versuch zu machen, ob der Auswahl von Männern, die so genannt werden, ein gewisses System zugrunde zu legen wäre.

Da uns jedoch hinsichtlich der inneren Einrichtung der in den in Frage kommenden Zeitperioden bestehenden „Prophetenschulen“ sowie deren Beziehungen zum jüdischen Volke und zur ganzen Außenwelt jede genaue Kenntnis abgeht und, beim gänzlichen Aufhören dieser Institution schon in sehr früher Zeit, abgehen muß, so müssen wir uns diesbezüglich mit einer bloßen Vermutung begnügen.

Folgende elf Männer kommen nach der die Angabe des Sifra (zu וְזֹאת הַבְרָכָה) ergänzenden Massora, in den h. Büchern unter dem Namen איש אלקים vor:

משה (וזאת הברכה, תהלים צ'); אלקנָה (שׁמוֹאֵל אֶב'); שׁמוֹאֵל
 (שם ט'); דוד (דָּבָר ח'); שׁמְעוּת (שם י'א'); עָדו (מֵא י'ג'); אַלְיָהו
 (מ'ב א'); אַלְיִישָׁע (שם ד'); מִיכָּה (מ'א ב'); אַמְוֹן (דְּחָבְבָת); חָנָן בָּנָן
 יְנֻדְלֵי הָוּ (רְמֵי לְה, ד').

Eine Prüfung der obbezeichneten Stellen gibt uns folgenden einheitlichen Maßstab an die Hand:

Ein Teil der Genannten begreift solche Männer, die sonst weder dem Volke noch dem Könige gegenüber als Propheten mit משא דבר ה', mit dem oft schwer lastenden Gottespruch aufzutreten und Botschaften der Mahnung und Warnung auszurichten hatten. Sie sind ad hoc mit einer bestimmten aktuellen Aufgabe betraut, die sie, herbeigerufen oder ungerufen, in den Gang der Ereignisse eingreifend, an einen König oder an eine Stadtbevölkerung herantretend zu lösen hatten. Ihre Legitimation lag in ihrer moralischen, Gott zugewandten Lebensführung und in dem Ansehen, das ihnen diese in den Augen des Volkes verschaffte.

Der נָبִיא war von Gott eingesetzt und als solcher von oben herab dem Volke und Könige, ja auch Völkern und Königen vor — oft auch entgegengesetzt.

Der איש אלקים nahm seinen Entwicklungsgang von unten heraus; er erhob sich so hoch, als ihn die Volksmeinung, oder auch der Volksglaube emper hob. So konnte und mußte es kommen, daß hierbei der Aberglaube einerseits und trügerische Frömmelei anderseits ihr Spiel trieben. Es mochte mancher die einträgliche Kunst der Wahrsagerei und des Wunderthuns ausgeübt haben, der des Titels „Gottesmann“, den er sich zu verschaffen wußte, wenig würdig war. Diesen Eindruck erhalten wir beispielweise von der Unterredung zwischen Saul und seinem Diener (I. Sam. 9, 7—9), wo der Diener mit seinem נבְּכָד, den Propheten Samuel, der von ihm als איש אלקים gefeierzeichnet worden, über das Niveau eines eine feile Kunst betreibenden Bigotten erheben will. In sehr bedeutamer Weise findet sich II. Kön. 5 die Abstufung betont, die zwischen der Kategorie des נבְּיאָה und der des איש אלקים und dann wieder zwischen dem איש אלקים, wie er von manchem Hochangestellten aufgefaßt wurde, und dem wirklichen איש אלקים bestanden hat.

Dort (V. 3) sprach ein gefangen genommenes jüdisches Mädchen zu ihrer Herrin, der Frau des Feldherrn Naamon: „O, wäre doch mein Herr bei dem Propheten (**נִבְּאֵן**) in Schomron. Dann würde er ihn befreien von seinem Aussatz.“

Naamon ging, mit reichen Geschenken für den Wundermann und einem vom König von Aram an den König Israels gerichteten Befehlsbrief ausgerüstet, zum König nach Schomron. Dieser ruft entsetzt aus: „Bin ich Gott, daß ich töten und lebendig machen kann.“

Elisha aber läßt dem Könige sagen: „Er komme doch zu mir und erkenne, daß ein — Prophet (**נִבְּאֵן**) ist in Israel!“

Naamon, von der kurzen Anweisung Elishas wenig erbaut, vernißt das Handauslegen und das sonstige Zubehör der Wundermänner und wendet sich zürnend von der Schwelle Elisha's heimwärts.

„Da traten seine (Naamons) Knechte hinzu und sprachen: Vater, es ist etwas Großes, der Prophet (**נִבְּאֵן**) hat zu dir geredet und wenn er nun auch gesprochen: bade und werde rein!“

„Da stieg er hinab und tauchte im Jordan siebenmal nach dem Worte des „Gottesmannes“ (**בֶּגֶד־בָּנָן**) und wurde gesund. Für Naamon war Elisha der göttliche Mann und er

versuchte es ihm den mitgebrachten Lohn aufzudrängen. Elischa aber sprach: „Beim Leben Gottes ‘נָא’, vor dem ich stehe, ich nehme nichts!“

Hier erfahren wir, wofür ein großer General mit seinem siegreichen König und Herrn einen gefeierten איש אלקים gehalten haben und halten konnten. Er war ihnen ein Zauberkünstler, dem man mit einem strengen Befehlsbrief und einem gefüllten Geldsack beikommen konnte. —

Wir erfahren aber auch, was der wirkliche איש אלקים sei, daß dieser vor Gott stehe und den נביה in Israel und den Gott Israels zu Ehren zu bringen habe. —

Dem Obadja, dem Diener Achab's, war Elijahu der göttliche Mann, an dessen persönliche Herzengüte er appellierte, indem er ihm die Verdienste, die er sich erworben, und die Gefahr, in der er sich befand, vorstellte und um seine augenblickliche Hilfe bat.

Die Sunamiterin begrüßte und bewirtete in Elischa den איש אלקים, dessen hohe Sittenreinheit sie mit dem Zusatz קדוש, hervorhob. Ein „Heiliger“ — und doch so herzlich mit seinen Mitmenschen fühlend und so verständnisunfähig für ihr Wohl und Weh.

Elkana tritt als איש אלקים mit seiner Botschaft an Eli heran, um ihm die sich vorbereitende, verhängnisvolle Wandlung in seinem Hause und im Stamme Lewi, dem Elkana selbst angehört, anzukündigen.

Samuel wird, wie bereits erwähnt, in einer an sich unbedeutenden, den Biehbestand Kisch's betreffenden Angelegenheit angerufen und greift dann als der wahre איש אלקים in das Geschick dieses Hauses und des ganzen Volkes ein. —

Salomo „bestellt, nach der Ordnung seines Vaters David die Abteilungen der Priester . . . und die Torhüter nach ihren Abteilungen für jedes Tor, denn also war das Gebot Davids, des Mannes Gottes האלקים איש“. Auch hier handelt es sich um eine häusliche Angelegenheit, allerdings im Haushalte der Gotteswohnung. Salomo war die hinterlassene Ordnung seines Vaters teuer, und überdies trug er hiermit dem Volksgefühle Rechnung, in welchem David als der wahre איש אלקים fortlebte, und das durch eine Abweichung vom Gebote Davids in der Einrichtung des Gott geheiligtens Hauses verletzt worden wäre.

Auch hier wird also der geliebte König, eingedenkt seiner persönlichen Beziehung zu seinem Volke, der איש אלקים genannt.

— שְׁמֻעִיָּה — hatte einen spontanen Auftrag an den König Rehabeam und an das im Gebiete Juda's und Benjamin's wohnende Israel, sie vom Streite mit ihren Brüdern, zu dem sie kämpfbereit standen, abzuhalten. Der Mann war bei seinen Landsleuten beliebt und als אלקִים איש angesehen, und er erfüllte das Wort Gottes, dessen er, vielleicht dieses einzige Mal, gewürdigter worden war. —

Ebenso teilt der anonyme איש אלקִים, nach der Tradition der Prophet יְהוָה, plötzlich vom Lande Juda's kommend, in Bethel auf und verkündet „durch das Wort Gottes“ unter Vollzug von Wundern dem König Jerobeam sein Los. Ebenfalls anonym, aber mehrmals in der Schrift נֵבִיא genannt, überbringt מִיכָּהוּ, der Sohn des יְהוָה, im letzten Augenblitche dem König Jerobeam das verheißungssreiche Entscheidungswort in seiner Eigenschaft als איש האלקים איש.

Noch ein Anonymus — nach der Tradition אַנְגָּלִיט der Vater des Propheten Isaias — richtet als איש אלקִים sein Wort an König Ahasja, um diesen kurz vor dem Ausbruch des gegen die Völkerschaften Seir's geführten Krieges vor der Verbindung mit den im Lande Israels geworbenen Mannschaften zu warnen.

Unwillkürlich sagen wir uns: der Sohn dieses איש, der von Gott zum Propheten Israels berufene ישעיה, hatte ebenfalls persönliche Begegnungen mit Königen, besonders mit dem König Chiskia. איש אלקִים יְשָׁעִי wird aber bei keiner Gelegenheit als איש אלקִים bezeichnet. Auch da nicht, wo Jesaja, wundertätig, König Chiskia vom Aussatz heilt. (II. Kon. 20, 7.) Dazu war sein Charakter als נֵבִיא zu sehr öffentlich markiert, und dazu stand er, der gegen die Fürsten und Fürstenhöfe seine Blitze schleuderte, in seinen persönlichen Beziehungen dem Volke zu wenig nahe.

Eine ganz nebenächliche Rolle ist endlich dem חָנָן בֶּן מַדְלִיהָ איש האלקים zugewiesen, dessen nur beiläufig als des Vaters seiner Söhne Erwähnung geschieht, in deren im Tempel befindlichem Zimmer (לְשָׁכָה) Firmija die Söhne Rechab's führt, um an ihnen das Beispiel der das Gelübde des Vaters hochhaltenden Kindestreue zu demonstrieren und diese musterhafte Treue den Bewohnern Jerusolaims, die ihrem Gottes, die Treue gebrochen, strafend vorzuhalten: אל תְּקַרְבֵּן מִזְבֵּחַ אֱלֹהִים ה' —

Eben darin, daß Firm. 35, 4 nur ganz nebenächlich als איש אלקִים bezeichnet und derselbe in keiner Weise als Vollbringer einer Tat oder Träger eines Auftrages vorgeführt wird, ist wohl

der Grund dafür zu suchen, daß seinen Namen nicht den Namen der andern zehn Männer anreihet. Die Massora hingegen zählt ihn mit, weil auch er unter der Bezeichnung איש אלקים vorkommt. —

Nach dem Bisherigen wissen wir, daß mit der Bezeichnung איש אלקים durchaus nicht eine Unterstufe des von Gott berufenen Propheten und auch nicht eine aus vorprophetischer Zeit stammende Kategorie der Gottbegnadeten gemeint sei.¹⁾ Wir wissen zu unterscheiden zwischen den Eigenschaften, die den Mann, auch den נביא, im Wesen und im Auftreten zum איש אלקים qualifizieren und dem, was ihn seiner äußern Stellung nach seinen Zeitgenossen als איש אלקים erscheinen läßt. Als charakteristisch für diese Bezeichnung kann uns gelten, daß der so Bezeichnete bei all seiner Divinationsgabe und transzendentalen Richtung mit seinem lebenswarmen Empfinden und aktuellen Wirken dem warm pulsierenden Leben in der ihn umgebenden Volksgenossenschaft und menschlichen Gesellschaft angehört. Demnach können wir ermessen, welchen Grad in einem menschlichen Vollkommenheit es ausdrücken will, wenn dem größten aller Propheten, wenn **משה רבנו ע"ה** der Name איש אלקים beigelegt wird. —

ר' אבין In diesem Lichte betrachtet kann uns klar werden, was ממחיזתו „ממחיזתו“ sagen wollte mit seinen so verfänglich klingenden Worten: **ולמעלה הר' אלקים וממחיזתו ולמטה היה איש ממשותה, תנומה ס' חברה, דבר פ'יא.**

Nach der obigen Darlegung ist der „Halbgott“ und ist die „Infarnation“ von unserem **משה רבנו** so weit entfernt, wie der Himmel von der Erde!

בתרם מען אתה היה לנו בדור ודור ילו spricht uns derselbe Geist der ewigen, dem Menschen Zuflucht bietenden Gottesanwesenheit an, der V. M. 83, 27 im מענה אלקי קדם ומתחת רעת עולם die Welten tragenden Armen, in welcher es geborgen sein soll, überantwortet.

¹⁾ Vgl. J. Meinholt, „Die Weisheit Israels“ S. 208 u. 221, wo für die Prophetie eine Stufenleiter konstruiert wird, deren Fußpunkt nicht der reale Boden und deren Spitze nicht die Gottesoffenbarung ist.

2) בְּכָרֹם Das Geborenwerden der Berge und das Kreisen einer unsichtbaren Macht mit der Natur- und der Geschichtswelt — alles durch Dich, Herr! allein. Die zu entstehenden Berge entstiegen dem Schoße der Erde, ¹⁾ den Du öffnest. Und alles war und ist im Werden. Nur bei Dir, Gott, gibt es kein Werden, weil Du bist. Dein Sein reicht über die Zeitgrenzen vor und rückwärts hinaus, wie es als פָּעֻן die Raumesgrenze umspannt und nicht von ihnen zu umfassen ist. —

3) חַשְׁבָּה In der Auffassung dieses V. weichen die Meinungen, deren Hauptvertreter Rashi und Jb'n Esra, von einander ab.

Nach Rashi ist שׁוֹבוֹ der Zuruf, der den Menschen, auch wenn ihn ein hartes Geschick oder die Last der Jahre niedergedrückt, noch immer zur Rückkehr zu seinem Gotte lädt. Demnach hätte שׁוֹבוֹ moralische, erhebende Bedeutung.

Nach Jb'n Esra ist שׁוֹבוֹ die Rückberufung des Menschen zum Staube, aus dem er gebildet ist, und der nach seiner, des Menschen, Blüte-, Reife- und Weltenszeit mit Sicherheit des Menschen wartet. Darnach hätte einen traurigen Inhalt. — שׁוֹבוֹ, würde demnach mit düsterem Tone an das בְּרִאָשִׁית נִ' יִת (בראשית נ' יט) anklingen.

Im rechten, klaren Lichte gesehen, schwindet indessen auch aus dieser die Heimkehr des Staubgeborenen zum Staube aussprechenden Schriftstelle die den Menschen entmutigende Dürerkeit, und dringt gerade durch dieses הַשׁוֹבֵב ein heller Strahl der Hoffnung in das — hoffnungslose Reich der Unterwelt.

Es heißt nämlich nicht, wie man erwarten möchte: בְּיַעֲפֵר הִיָּת וַעֲפֵר תְּהִי. בְּיַעֲפֵר הִיָּת und אֶל עַפֵּר תְּשׁוּבֵב; auch nicht: In dieser Fassung erschien עַפֵּר als die Endstation für das Menschenwesen auf Erden und wäre ein einstiges Erstehen des Menschen aus dem Staube ausgeschlossen. Dieses הַעֲפֵר אֲתָה bezeichnet aber den Menschen bei lebendigem Leibe in Rücksicht auf seine stoffliche Beschaffenheit als עַפֵּר, und dieses אֶל עַפֵּר תְּשׁוּבֵב bezeichnet die

1) Hierbei bleibe es unentschieden, ob — wie RABBI MEINT — וְתַהֲלֵל hier das zum Subjekte נִ' יִת gehörige in dritter Person aktiv fem. stehende Prädikat ist, oder ob וְתַהֲלֵל im Sinne von וְתַהֲלֵל mit Kamez unter dem נִת das in לְל form gebrauchte, dem לְל analoge pass. sei und so viel bedeute wie: Noch ehe Berge geboren wurden und darauf die bewohnbare Erde gezeugt worden.

einstweilige Einföhrung in den Staub. Die Grabesruhe wird dargestellt als zum Ausholen zu künftigem Leben dienend. Wir haben also dieses שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם in dem Sinne zu verstehen, wie das שׁוּבּ שְׁבַבּ (שׁאָבּ ה') Eli dem Knaben Samuel zugeraufen, verstanden sein will. So verliert auch nach der Auffassung Jb'n Ezra's das וַיֹּאמֶר שׁוּבוּ בְנֵי אָדָם sein Schreckliches. Es ist eine Art „שׁוּבּ שְׁבַבּ“, das dem Menschen ein einstiges Erwachen verheiñt, und das im Hinblick auf Gott, vor dem es ja keine Zeitlichkeit gibt — כִּי אַלְפּ שְׁנִים בְּעֵינֵךְ כֹּום אֲתָמוֹ! — seine Berechtigung dient. —

Indessen gestehen wir, daß uns die Auffassung Raschi's mehr anspricht, schon deshalb, weil sie mit der im Talmud und Midrasch oft wiederkehrenden Deutung der Stelle übereinstimmt.¹⁾ —

Noch sei einer dritten Auffassung gedacht, der gemäß dieses תְּשֵׁבּ אָנוֹשׁ sich auf das der Vernichtung anheimgefallene Geschlecht des מְבוֹל bezieht und das וַיֹּאמֶר שׁוּבוּ den erneuten Beruf bedeutet, auf den Menschengeschlechter auf's neue die Erde bedeckten. Diese Auffassung tragt der von uns oben (unter „Allgemeines“) erwähnten Großzügigkeit Rechnung, die man in einem Psalmgebete unseres Lehrers Mosche suchen zu müssen glaubt.

Doch auch diese Auffassung, so sehr man ihr an sich eine Berechtigung zugesehen muß, verliert an Wahrscheinlichkeitsgrund, wenn man die ganze Richtung ins Auge faßt, die der ganze folgende Betrachtungsgang im Psalm nimmt. Dieser weist nämlich weit mehr auf eine ins einzelne gehende Morallehre von vitalem Interesse hin, als auf eine mehr akademisch gehaltene Doktrin der Kosmologie.

Dieser Psalm will kein System der Weltordnung aufstellen, sondern der lebenden Mitwelt eine eindringliche, das sittliche Moment des sterblichen Menschen hebende Mahnung vor Augen halten.

Diese Tendenz entspricht auch in viel höherem Grade der Bezeichnung האלקים, die aus dem von uns besprochenen Grunde unserem Lehrer, dem betenden Mosche, hier beigelegt worden. —

4) Nach vielen Erklärern bildet dieser V. eine Parenthese zwischen und זרמותם תְּשֵׁבּ. Nach Kimchi ist mit תְּשֵׁבּ der Mensch angeredet: Wenn du, Mensch! ein Lebensalter von tausend Jahren zu erreichen hofftest und auch wirklich erreichst,

¹⁾ רות רבח פ"ז, קהץ פ"ח, וביבלי ובירושלמי חנינה פ"א ב"א.

auch dann hättest du nichts weiter erreicht als einen geschwundenen Tag, ein dahingegangenes Gestern. — Darnach wäre auf בְּעִנֵּץ in §. 3 zu beziehen.

Auch hier empfiehlt es sich jedoch viel mehr dieses בְּעִנֵּץ auf אל הַתָּמָם in §. 2 zu beziehen, wie ja auch תָּשֶׁב in §. 3 auf Gott zu beziehen war.

So hat auch Raschi, der talniudischen Auffassung folgend (צ' סנהדרין י"א, צ' נס' סנהדרין י"א), diesen §. verstanden.

Der logische Sinn ist der folgende: Du, o Gott, führst den Menschen bis an sein Ende, wo ihn Sorge und Siechtum an seine Richtigkeit gemahnt, und Du rufst ihm, rufst den Menschenkindern auch dann noch zu: fehret um! Du kannst warten, Gott, weil Du allmächtig und allerbarmend bist, weil Dir kein Wesen entgehen und keine Schuld verjähren kann. — Auch tausend Jahre bilden Dir gegenüber keine Verjährung, denn vor Dir sind sie wie ein Tag, wie das Gestern, von dem man ja wußte, daß es vorbeigehen werde, wie die Nachtwache, die für den Menschen eine Teilgrenze der Nacht bildet. —

Dem Menschen ist der Tag, auch der noch kommende, zu erlebende Tag, bereits wie ein Teil des Gewesenen, weil der Tag mit seinem Kommen das Zeichen seines Gehens, die Präge seines Verschwindens an sich trägt. Vor Dir, Gott, stehen die gewesenen Jahrtausende als Lebenstage gegenwärtig da, weil vor Deinem ewigen Sein der Unterschied zwischen Gewesen und Werden aufhört. —

5) וְרֹתָה חִינְגֶּגֶזֶן hast Du sie, die Jahrtausende, und sie fluten hin im Zeitenmeer, still und immer stiller, wie im Meere des Vergessens. Es ist, als wären die vergangenen Zeiten in einen tiefen Schlaf versunken, und als reihe sich im Weltgeschehen eine Wache der Nacht an die andere. Was der junge Morgen zur Blüte weckt, dorrt der heiße Tag und bringt der Abend zum Welken. Daß in diesem Schlafe die Natur aufholt und Kräfte sammelt zum lebensfrischen Erwachen, und daß auch die Nacht Schaffensarbeit verrichtet für den jungen Morgen, das weiß die am Abend welkende Blume nicht, und das kann die einzelnen fallenden Blüten und die niedersinkenden Menschen und Menschengeschlechter nicht trösten. —

Du allein weißt es, Gott! Dich, den Schöpfer, grüßt die aufsteigende und untergehende Sonne, Dein Blick ruht auf den

auf- und niedergehenden Jahrtausenden und auf allem, was in ihnen keimt, blüht und welkt, und dieser Blick sagt ihnen: ihr seid und bleibt mir gegenwärtig!

6) בְּבָקָר In der Blüte schon liegt der Wechsel, ♀ וַחֲלֵף, und im Wechsel, der dem Entstehen seinen Reiz gibt, liegt der Anfang des Vergehens. Du, o Mensch, kannst das Moment des Gewordenen in בְּבָקָר nicht festhalten, denn es strebt dem Vergehen — לָעֶבֶד zu.

7) כִּי כָּלֵינוּ Dein Gnadenblick, o Gott, ist's, der dem Dahinschwindenden ein Bleiben verleiht, und der das Eintagsgeschöpf, den Menschen, zum Träger des Ewigkeitsgedankens macht. — In Deinem Zornesblick jedoch müssen wir vergehen, in Deinem Grimm werden wir die Peute des Schreckens, und das Entsetzen über unsere völlige Nichtigkeit erfaßt uns.

8) שְׁת Wenn "עַלְמָנוּ", hier Heimlichkeiten bedeutet — (Rimchi) so bildet es einen Gegensatz zu "עַזְנָתָינוּ", womit offene Vergehen gemeint sind. Soll aber "עַלְמָנוּ" heißen: unsere Jugendzeit (רַשָּׁה), so liegt die Gegenseitlichkeit wohl darin, daß mit "עַלְמָנוּ" die aus jugendlicher Leichtfertigkeit, mit "עַזְנָתָינוּ" aber die mit bösem Sinne begangenen Sünden bezeichnet werden.

9) כִּי כָּל Die Sünde, so ans Licht, an Dein Licht gezogen, übt Zersetzung in unserem ganzen Lebensdasein. Für das schwindende Ideal, das erhebt und verbindet, fehrt der Zerfall bei uns ein, der das Leben kürzt und haltlos macht. — Unsere Tage, die Teile, aus denen sich das ganze Jahr zusammensetzt, verlieren die bestimmte Richtung, die inhaltlich zu einem Jahresganzen führen kann, sie wenden den Tag für Tag, wegen Deines Zornes, der das Tagewerk trifft (פָּנוּ בְּעַבְרַתְךָ), und so durchbringen wir unsere Jahre als wären sie ein Hauch, der sich nicht zum Ausdruck formen kann בְּלִינוּ שְׁנָינוּ בָּמוּ הַנָּה —

10) יְמִי Nach Raschi bedeutet das בָּהָם in diesem B. die Tage unserer Jahre, durch sie ausgefüllt, nämlich durch עַזְנָתָינוּ, von denen in B. 8 die Rede war, sie machen siebzig Jahre.

Vielleicht empfiehlt sich, im Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen, die folgende Auffassung unserer Stelle der Annahme: In den Bv. 4—6 wurde uns der Zeitbegriff so in Erinnerung gebracht, daß wir es, wenn auch nicht verstehen, so doch ahnen könnten, wie sich vor Gott die Zeitslichkeit zur Ewigkeit weitet, zur Ewigkeit, in der ein Jahrtausend wie ein vergessener gejüngter Tag

und wie eine Wache der Nacht untertauchen müßte, wenn Gott nicht den Tag wie das Jahrtausend dessen gewürdigt hätte der Ewigkeit als ein Teil ¹⁾ anzugehören. Der Tag wie das Jahrtausend und wie die Neonen bezeichnen die Spuren, die der ewige Gott auf seiner Ewigkeitsbahn hinterläßt.

Die Vs. 7—9 ließen uns wehmüdig erkennen, daß wir durch den Zufall in unsern zum Jahre sich summierenden Lebenstagen die dem Ziele zustrebende einheitliche Richtung und damit die Spuren verloren, auf welchen die Lebensminute, der Tag und das Jahrtausend sich zu mitzählenden und mitwirkenden Ewigkeitsagenden potenzieren, und die Menschenseele sich zum Unendlichen empor schwingt.

Hört aber der Ewigkeitsgedanke auf unsere Lebensjahre und unser Lebenswerk zu durchziehen, und haben wir die auseinanderfallenden Tage nicht in ihrer Beziehung und ihrer Zugehörigkeit zum Ewigen, sondern in ihrem Einzelwerte, also in dem, was sie an sich selbst sind, zu bewerten, wie bedeutungslos, wie kurz und nichtig sind sie dann!

In diesem Lichte gesehen, rechtfertigt sich die Veränderung des שְׁנָתוּנוּ, aus V. 9 in שְׁנָתוּנוּ, in V. 10, auf die schon Hirsh in seinem Kommentar zu den Psalmen aufmerksam gemacht, aufs beste. Was durch שְׁנָתוּנוּ in das Licht der zeitbegrifflichen Allgemeinheit gerückt wird, das wird durch בַּהֲבִדּוּ in seine ab bröckelnde Einzelheit zerlegt. —

Dieses „An sich selbst“ soll durch das Wörtchen בַּהֲבִדּוּ ausgedrückt werden. —

Rechnen wir das hinweg, was die tausend Jahre und was die Geschichtszeiten בְּעֵינֵינוּ, sind und was sie für unsere Fortdauer sein wollen, so bleiben käßlich siebzig, und wenn's hoch geht, achtzig Jahre, von Mühsal und Unrecht ausgefüllt, — übrig.

11) 1) Einer der neuesten biblischritischen Erklärer schreibt zu diesem Vers: „Es ist geradezu unbegreiflich, wie man es fertig bringen kann, hier der traditionellen Erklärung zu folgen. „Wer kennt die Stärke Deines Zornes?“ konnte der Dichter (!) unmöglich fragen, der nach V. 7 und 9 den gewaltigen Zorn seines Gottes nur zu gut kannte. Seine Frage muß daher einen anderen Sinn

¹⁾ Dies nach menschlichem Begriffsvermögen, denn in Wahrheit ist das Ewige unteilbar und kennt keinerlei Zeitbegrenzung.

haben, nämlich den: wer weiß Bescheid mit Deinem Zorn, d. h. wer weiß ihm zu begegnen?" (Arnold B. Ehrlich „Die Psalmen“ Berl. 1905).

Wir unsersseits finden es aber gerade unbegreiflich, wie man es fertig bringen kann, eine traditionelle Erklärung anzugreifen, die in diesem Sinne nicht existiert. Im Dr. Taanith 8a gibt nämlich Rashi als wirklichen Wort Sinn dieses Verses, als פשׁט המקרה, das Folgende an: „Wer kennt die Macht Deines Zornes, wer kann so viel ob siegende Gewalt und Kraft erlangen, um am Tage Deines Zornes vor Dir zu entfliehen?“

Und Rashi ergänzt dort diesen פשׁט mit der Erklärung der Schluszworte des Verses וביראך עברתך: „In dem Maße und nach der Art, wie Dein göttlich Wesen Ehrfurcht und Schrecken erregt, muß sich die Ehrfurcht oder der Schrecken vor Deinem Grimm im Menschen gestalten.“¹⁾

Den Spuren dieses Meisters unserer traditionellen Erklärung folgend gelangen wir zu folgendem, unserem B. seine richtige Stelle im ganzen Psalmgefüge anweisenden Endeengange:

Aus den vorhergehenden Versen spricht die Erkenntnis der menschlichen Nichtigkeit und das Erkenntnis der Selbstvernichtung. Unter dem dräuenden Gotteszorn schrumpft das Leben zu einer knappen Spanne zusammen, die, ausgeschaltet von einem ewigen Sein, in das Nichts verläuft, und der Mensch keucht unter der Last des Geschickes dahin, das ihm Gott auferlegt, der unerbittliche Herr dem zitternden Sklaven. —

Ist aber ein solch sklavisches Zittern und Bangen die rechte Art Gott zu ehrfürchten, und kann sich unter dem Bannstrahl einer grimmig durch die Welt schreitenden Gotteswaltung — עברה — das geängstigte Menschenherz öffnen seinem Gotte, dem Schöpfer und Bildner, und der bildenden, erhebenden Weisheit?

Die Lehre Israels will diesen fatalistischen Zug im Herzen und in der Seele des Menschen nicht, weil er die Tatkraft lähmt und eine sittlich freie Selbsterhebung zum Erhabenen, Edlen, Gottähnlichen unmöglich macht. —

1) ופשׁט המקרה: מי יודע עו אפָךְ מי יודע עו וכח למצוֹא
אותו לנוּס מפנִיךְ ביום אפָךְ וביראך עברתך בשם שאתה יראוּי
ומפוחד כך יש להתיירא ולהתפחד מעברתך (תענית ח' רשי').

Es ist nun wahr, daß der Mensch der göttlichen Allmacht nicht entfliehen und dem strafenden Gotteszornen nicht begegnen könne. Ebenso wahr ist es aber, daß das Niederschmetternde in der Gottesstrafe, daß den Menschen nicht zu sich und daher nicht zu seinem Gott kommen läßt, im Fühlen und Denken des Menschen selbst und in der Art, wie er die Mahnungen seines Gottes auffaßt und auf sich wirken läßt, seinen Grund habe.

Ist unsere Furcht vor Gott mit jener Liebe und jenem Vertrauen gepaart, die uns nicht die Flucht vor Gott, sondern die Zuflucht bei Gott als unsere Rettung aus Not und Elend erscheinen lassen, so können wir in Erfürcht den Herrn der Welt, den Gott Israels begrüßen auch dann, wenn Er über einzelne seiner Diener oder über sein Volk erzürnt ist. Wir wissen es, die zu strafen erhobene Hand will bessern, mit väterlicher Liebe bessern und nicht erbarmungslos vernichten.

Diese Art יְרָאָה bannt all die Schauer und Schrecken, mit welchen slavische Furcht den Gottesthron umgibt. Nach יְרָאָה formt sich uns עֲבֹרָהךְ.

Was ist das ewig Sieghafte in Deinem Zorne — אַפְּךָ יְרָאָה — ist's der vernichtende Haß oder die rettende Liebe, und wie und woran erkennt der Mensch diese sieghafte Macht, die ihm mitten aus dem zürnenden Gewölfe einen Strahl der Rettung gönn't — אַפְּךָ יְדֻעָה יְרָאָה? das ist die Frage. Auf die Beantwortung dieser Frage kommt es an, welcher Art יְרָאָה und wie dem entsprechend עֲבֹרָהךְ sich gestaltet: זִכְרוֹאָה עֲבֹרָהךְ!

Dem zitternden Sklaven ist עֲבֹרָהךְ die Peitsche des Sklavenhalters; dem erfurchtsvollen Kinde ist עֲבֹרָהךְ die Zuchtrute des liebenden Vaters.¹⁾ —

12) לְמִנּוֹת Wir wollen unsere Lebenstage richtig zählen und bewerten! Dieser weise Wunsch ist das Ergebnis der vorausgegangenen Betrachtung und der Vorläufer des weisen Herzens, des לבב חכמה, um das der Psalmlist naniens der von der lebens-

¹⁾ Vgl. Hirsch, Psalmen. Dort wird zwischen יְרָאָה und ein dem von uns Ausgeföhrten entgegengesetztes Kausalverhältnis gebildet. Dieses dort erläuterte Verhältnis erscheint uns indeß auch in grammatischer Hinsicht etwas unnatürlich. Darum möchten wir dem oben Vorgebrachten den Vorzug geben. — וְחַבּוֹרָה יְבָחר.

verächterischen Anschauung Heilung Suchenden dringend bittet. Dem יְהִי aus B. 11 ist das כָּן הַודָּע in unserem B. wirksam gegenüber gestellt. Die richtige, von Unter- und Überschätzung des menschlichen Daseins gleich weit entfernte Bewertung der Lebenszeit und ihres Gehaltes bildet die unerlässliche Bedingung der Ausgeglichenheit von Anspruch und Erfüllung, von Idee und Stoff, von Gottes- und Weltanschauung, die das Wesen der Lebensweisheit ausmacht. — וְנַבְיא לְכָב הַכְּמָה Laß das weise Herz der Ertrag sein, den wir h e i m b r i n g e n , den wir mitbringen zu der von uns zu lösenden Aufgabe.

13) **שׁוֹבֵח** Diese Aufgabe besteht für uns darin, als Menschen עֲבָדִיך, Deine Diener, treue Söhne Deines Volkes zu sein. Unvermerkt führt uns der aus diesem Psalme sprechende Geist aus der Niederung der menschlichen Schwächen empor zur Höhe der willensstarken, selbstbewußten Diener Gottes.

Waren auch schon die bisherigen Klagen auch in Bezug auf die gekürzte und von so vielem Leid unterbrochene Dauer des jüdischen Volksdaseins zu verstehen¹⁾, so tritt diese Tendenz des Nationalen und jüdisch Volkstümlichen jetzt deutlicher hervor, bis sie sich am Schluß des Psalms in נַעֲמָם וַיְהִי charakteristisch ausprägt. —

Dieses מִתְאַדְּךָ, daß unser Lehrer Mosche ausgerufen, tönt vom Berge עֲבָרִים über Berge und Meere hin und findet seinen Widerhall in Assyrien, Babylonien, Rom und überall, wo versprengte Glieder des Gottesvolkes die Kette גָּלוּת tragen.

הַנְּחָם שׁוֹבֵח setzt einen Punkt in der göttlichen Leitung voraus, auf welchen Gott in seinem Erbarmen zurückgehen wolle, und das ist das Moment der Verheißung Gottes an sein Volk. —

14) Nach den meisten Interpreten bezieht sich auf בְּכָךְ שְׁבָעָנוּ den Erlösungsmorgen, dem Israel im Exil entgegen harrt. Im Lichte Deiner an jenem Morgen strahlenden Gnadenonne erglänzen die Leiden der überstandenen Galuthnächte wie Tautropfen, und wir widmen ihnen ein dankbar freudiges Erinnern. (S. Raschi z. St.).

Bersetzen wir uns in die Zeit Mosche's, der ja einen solchen Erlösungsmorgen miterlebt hat, so konnte ihm dieses בְּכָךְ sehr

¹⁾ Kimchi hat auch wirklich das Bisherige als auf das Volksdasein und das Leid Israels bezüglich aufgefaßt. —

wohl den Tagessanfang für das Israels wartende Tagwerk, also die Kindheit bedeuten, und er ersleht die göttliche „Gnadsättigung“ für das jugendliche, im Morgen seines Daseins stehende Volk, damit es an dieser Gnade zehren und sich in allen späteren Zeiten ihrer freuen könne. —

So aufgefaßt, wird dieser Wunsch sehr passend ergänzt im folgenden B.

15) שְׁמָמָן Die Gnade am Morgen halte aus für die trüben Stunden, Tage und Jahrhunderte schweren Leids, und erneute, erhoffte Gnade löse diese Leidenszeiten ab und söhne mit ihnen aus. —

Nicht ohne Bedacht ist wohl zu עַנִּיתָנוּ, zu dem, was Du, Gott, uns zugesetzt hast, zu dem aber, was wir erlebt und wie wir es erlebt, zu רְאֵינוּ רְעֵה, die Bezeichnung: שְׁנָוֹת gewählt. Ein von Gott über uns verhängter Leidenstag bedeutet ja für uns Jahre und für die Nation Jahrhunderte der Leiden.

Auch sind wohl hier mit Absicht die Leidenszeiten nicht als Summen einzelner, innerlich unzusammenhängender Tage und Jahre, — sondern als geschichtliche Begriffe, als Zeit periods aufgefaßt und darum durch יְמֹת und שְׁנָוֹת (nicht und יְמִינָה) ausgedrückt. —

16) יְרָאָה Immer mehr tritt das Persönliche, den Einzelmenschen in seinem Wohl und Weh Berührende zurück und das Nationale, das Geschlecht und die kommenden Generationen als „Deine Diener“ und die Träger „Deines Wirkens“ Begreifende in den Vordergrund. — Wie ergreifend ist die Bitte: „Läß Deinen Dienern Dein Werk sichtbar werden“ im Munde unseres Lehrers Mosche, dem es nur beschieden war das Land der Verheißung aus der Ferne zu sehen!

Viel Wahrscheinlichkeit hat die Aussöhnung für sich, nach der nicht nur פְּעֻלָּה sondern auch בְּנִיהָה וְהַדְרָה Objekt zu אֶל יְרָאָה עֲבָדִיךְ ist. (Vgl. סִפְרָנִים z. St.). Dein Werk, soweit es hier in der Wüste fortschreiten und im Mischlanbau sich verkörpern kann, werde dem lebenden Wüstengeschlechte sichtbar. Aber auch die Gottesherrlichkeit, wie sie später im Gotteslande und Israelstreiche die Kinder eines goldenen Zeitalters wie das eines Joshua, einer Debora, eines David und Salomo umschweben und erheben wird, auch diese möge, in ihren Anfängen erkennbar, dem lebenden Geschlechte zum Bewußtsein kommen.

וַיְהִי נָעַם (17) Nach einer Tradition, angeführt von Raschi z. St. und zu II. M. 39, 43, war dies der Segensspruch, mit dem Mosche das vollendete und durch ihn aufgerichtete Gotteszelt zur heiligen Benutzung weihte. פָּלֹעַ in V. 16 bedeutet das Gesamtwerk, wie es nach Gottes Plan und Spruch eine Vollendung darstellen soll. So wurde Mosche, und durch ihn dem Meister Bezalel und seinen Gehilfen, das מִשְׁכָּן in seiner Vollendung gezeigt, (II. M. 25, 40 und 27, 8), und darauf folgte die entsprechende Einzelarbeit = מעשה ידינו, um das gebotene Werk zu fördern und zu vollenden. — Wie es mit dem Mischanwerk ging, so geht es mit dem Lebenswerke des Menschen im einzelnen und des Volkes im allgemeinen. Das Ziel des Werkes, in dem dieses seine Vollendung findet, ist von Gott bestimmt. Des Menschen Aufgabe ist es jedoch mit seiner Hände Arbeit dem bestimmten Zielen zuzustreben, sodass durch die Übereinstimmung der einzelnen Teile mit dem Ganzen ein harmonisch einheitliches Werk entstehe. Diese liebliche Harmonie wird mit Nunם הַ נָּעַם bezeichnet, und diese ist's, die Mosche auf Israels Nationalwerk herabfleht.

Hoch über uns waltet die Gottesbestimmung. Durch sie ist unser ganzes Können gemessen und unser Händewerk festgelegt und innerhalb der ihm zugewiesenen Grenzen des Möglichen und nach Gottes Willen Notwendigen gegründet.

Dies ist durch: וְמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ כּוֹנְנָה עַל יָנוֹן ausgedrückt.

Dennoch bleibt unserem subjektiven Wollen, Streben und Arbeiten ein weiter Spielraum.

Was Gott in der Idee als vollendet hingestellt und unserem Lehrer Mosche als das Ideal des Mischanbaues gezeigt, daran sollten Israels künstlerische Meister arbeiten, um durch das in Wirklichkeit Geschaffene das Ideal zu erreichen. Und ganz dieselbe Aufgabe fällt „uns“ den Dienern Gottes, beim Aufbau unseres Lebens zu. Das Lebenswerk ist nach Plan und Strich gezeichnet und Mosche, dem Lehrer Israels, auf dem Sinai übergeben. Die Lebenskünstler, Mann für Mann, haben danach sich zu richten und ihre Lebensarbeit einzurichten. So ruht auf unserem Lebenswerke, wie einst auf dem משכן, die liebliche Huld Gottes אֶת נָעַם!

Kap. 91.

Allgemeines:

Auf der Schwelle dieses Psalms lagert das — Geheimnis. — So viel Geist aufgewendet worden ist, um zu erraten, ob der in der „Umhüllung des Höchsten“ Sitzende, יְשָׁב בְּכָרֶת עַל־יְהוָה, ein Mensch aus Fleisch und Blut, und wer dieser Mensch sei, ob Mosche, oder Joshua oder das ganze Volk Israel in einer Person verkörpert — oder ob nicht Gott selbst dieser יְהוָה, sei, der das Mischkan zu seiner Wohnstätte auf Erden erwählend יְשָׁב בְּסִתְּרֵךְ ist — alle diese und noch andere geistvolle Versuche waren und sind nicht imstande das Geheimnis von der Schwelle des Psalms zu bannen. Überdies hat gerade hier der Geist der Agada diese Umhüllung, סִתְּרֵךְ, und die Person, die die Umhüllung birgt, mit ihren feinsten in einander laufenden Fäden umwoven, sodass wir es von vornherein aufgeben, die Tendenz des Psalms an der Hand gesicherter Geschichtsdaten oder ethischer Grundsätze mit Bestimmtheit festzustellen, und uns mit dem bloßen Ahnen der diesem Psalm innwohnenden großen Bedeutung begnügen.

Wir können es mit dem einfachen פְּשָׁת in diesem Psalm schwer vereinbar finden, dass an der Spitze desselben die das Wesen Gottes charakterisierenden Namen: שְׁדֵי, ה' עַלְיוֹן, in aufsteigender, den Fortschritt menschlicher Erkenntnis bezeichnender Linie uns zu unserer Orientierung über die Entwicklung des menschlichen Vergreifens der Gotteseristung dienen sollen. —

Nach Raschi richtet sich die Anrede des Psalmisten an jeden, der ihn hören und von ihm lernen will: לְבָל אָחָד וְאֶתְנוֹ אִימָר יְשָׁב בְּסִתְּרֵךְ עַלְיוֹן.

Auch die Annahme, der in der Gotteshut Sitzende sei der Psalmist, hier בְּשָׁה רַבְנָה, selbst, der seinem Volke und Jedem im Volle die große Lehre des Vertrauens ans Herz lege, hat viel für sich, namentlich wenn man den Anfang dieses Ps. mit dem Schluss des vorhergegangenen Ps., der, wie wir gesehen, auf die Errichtung des Mischkan Bezug hat, in Verbindung bringt. (Vgl. Michael Sachs, Psalmen.) — Diese Annahme findet auch im Midraschwort eine Stütze, das in בְּצַל שְׁדֵי einen Hinweis auf den dreimal vierzigstündigen Aufenthalt Mosche's auf Sinai's Höhen zum Empfange des überlieferten Thorawortes erblidt. —

Unser Psalm lehrt, was es heiße auf Gott hoffen stets und in allen Lagen, und wie solches Hoffen die Kraft und den Mut verleihe dem Würgengel der Pest zu widerstehen und den Leu und das Ungeheuer zu besiegen.

Nach dem Talmud שְׁבוּעוֹת פ' ב war dieser unser Psalm mit aufgenommen unter die „Dank- und Weihegesänge“, die an jeder Ecke und an jedem hervorragenden Platze in Jerusalem angestimmt wurden, so oft durch die Sanhedrin zur Vergrößerung des h. Stadtgebietes ein Stück des „gemeinen“ Außenlandes diesem Gebiete einverlebt wurde. Ein solcher Zuwachs galt als dem Gemeinen für's Heilige abgerungen, und da sollte auf dem Wege zum Heiligtum dieser mit עליון beginnende Psalm, dieser שיר של נגעים יושב בסתר oder שיר של פגעים, wie er von den Weisen genannt wird, angestimmt werden, damit alles, was die Seele zum Gemeinen stimmen und durch Furcht und Bangen niederdriicken kann, verscheucht, und dem vertrauensvollen Aufschwunge zur Gottesnähe die Freiheit gesichert werde. (Bgl. die Bemerkung des מהרשא פ' ב זג.)

Aus ähnlichem Grunde wird dieser Ps. gebetet, wenn man nach einem Begräbnisse die Gräberstätte verläßt, um sich der Stadt der Lebenden zuzuwenden.

Es soll auch hier der trauerhaft düstern Stimmung etwas, nämlich der Mensch selbst, mit seinem Wollen und Streben für ein heiligem Zwecke dienendes Leben abgerungen werden. Mit jedem Schritte von den Gräbern hinweg erobert sich der von Trauer Gebeugte, von Wehmut Erfüllte Terrain für's Heiligtum, für das Leben nach Gottes Willen. Darum begleitet den von der Totenstätte dem Leben Zuschreitenden dieses שיר של נגעים und שיר של פגעים. Wahrlich, ein schöner Brauch!

Und was der „Gottesmann“ dem also Vertrauenden verheißen, das bestätigt von B. 14—16 ein Spruch Gottes. —

Einzelnes:

1) Das futurale יתלונן zeigt die stetig sich wiederholende Tätigkeit an, wie in כהה יעשָׂה אַיּוֹב כל הימים (Job 1, 5). Hier drückt überdies das Streben aus, das Verweilen im Schutze des Höchsten, שָׁבֵךְ, auch für die Nachtherberge — לֹן — auszudehnen.

2) **אמֶר** Bereits an anderer Stelle haben wir an Belegstellen dargetan, daß auch im Hebräischen im Monolog die Anrede an sich selbst in der zweiten Person zulässig sei. Der Monologführende tritt gleichsam aus sich selbst heraus und stellt seine eigene Person dem Redenden, das ist sich selbst, gegenüber. (S. unsere Bemerkung zu Ps. 17, 3—4:)

Demnach würde mit diesem **אמֶר** ein solches Selbstgespräch eingeleitet. Wir müssen gestehen, die ganze Anlage des Psalms mit der tief verborgenen Nische unter der Umhüllung, im Schatten des Höchsten, des Allmächtigen, diese stillen unenträtselten Dunkelheiten, über welchen Himmelslichter ineinanderfluten, und mitten drin der Mensch, nichts als nur Mensch, wenn auch Gottesmann, sinnend über das dunkle Rätsel, genannt: der Mensch, und von dem Lichte aus den Höhen saugend — all dieses lädt den Sänger, dem gottgeliebte Töne in der Harfe schlummern, zum Selbstgespräche ein.

In solch heiliger Atmosphäre will der Gottesmann reden zum Gottesmann — zu sich selbst!

3) **כִּי חֹא** Vor der Falle, ausgespannt, vor der Pest des massenhaft herabstürzenden Verderbens — rettet er dich.

דְּבָר הַוּת bewahrt **פָּה** gegenüber in mehrfacher Beziehung seine Eigenart. Die Falle = **פָּה** ist von Menschen aufgestellt und fängt durch die angewandte List von Fall zu Fall = **שִׁקְעָה**. Die Seuche = **דְּבָר** ist ein Elementarereignis und tritt in massenhaften plötzlichen Erkrankungen, denen der Tod wie vom Himmel herabstürzend folgt, auf. Dieses Massenhäste und Herabstürzende wird durch **הַוּת** ausgedrückt.¹⁾

Auch dort wo wo **הַוּת**, in moralischer Übertragung des Verderblichen, Betrügerei bedeutet, haben wir an ein vielgeschäftiges „Getue“ zur Täuschung zu denken. — Während hier durch der epidemische und stürmisch hereinbrechende Charakter des **דְּבָר** gezeichnet wird, ist in B. 6 in **בְּאֵל יְהֻלָּךְ בְּדָבָר**, im Gegensatz zu dem am Tage fliegenden Pfeil und dem am Mittag verheerenden

1) Vgl. **לְשָׁלֵג יָמֶנֶת חֹא-אֲרַן** (Hiob 37, 6). Vgl. Ps. 57, 2; 94, 20; Spr. 19, 13; Hiob 6, 2 u. 50, 15. Aus all diesen und noch andern Stellen geht das Überstürzende und Massenhäste des Verderbens als die charakteristische Bedeutung des **הַוּת** hervor.

hitzigen Fieber, das stille unheimliche Einschleichen der Seuche im Dunklen geschildert.¹⁾

4) Die Schwinge leihet dir zum Schutz und zum Schwung, und du erlangst tief innerlich das Gefühl der Zuversicht unter seinen Flügeln. All dies wirkt Seine Treue, sie ist dir ein Schild und ein dich ganz umhüllender Schirm, צנה וסחרה.

5, 6, 7, 8) מדבר־יפל־רכ Nach Kimchi erhält hier der am Tage dahinfliegende Pfeil מִחְץ יְוָפֵר יְוָמֶם die besonders gefährliche Wirkung, weil seine scharfe Spitze mit einer Schwingsfeder = אַבְרָהָה versehen und dadurch imstande ist die Flugbahn in der ihm bestimmten Richtung zu durchschneiden. Dieser beschwingte Pfeil erhält aber auch als Bild hier besonderen Reiz, weil eine andere mächtige Schwinge, die im vorhergehenden B. durch בְּאַבְרָתָו יִסְךְ לְךָ bezeichnet worden, dich vor dem fliegenden Pfeil schützt. — קָרְבָּה, der Stammstilbe קָרְבָּה entsprechend = eine Krankheit, die wütend, das Leben abschneidend, aber nicht gerade epidemisch als Seuche auftritt, während דָּבָר entsprechen dem Wurzelbegriffe = reihen (von Viecherden, Bienen schwärmen — דָּבָר — und Worten gebraucht) die die Menschen reihenweise dahinrassende Seuche bedeutet.

Der Rechten, יְמִינָךְ, die die Hauptkraft aufzubieten, aber auch den stärksten Angriff auszuhalten hat, entspricht רְבָבָה als Bezeichnung der im Kampfe Fallenden, während auf die schwächere Seite, צְדָקָה, die kleinere Zahl, אַלְפָא, entfällt. Was dir zur Seite steht oder fällt berührt dich selbst nicht. Du stehst, dem Verderben unnahbar, fest. — אליך לא יגש רְקָבָעַנִּיךְ תְּבִיט. Nur mit deinen Augen blickst du hin und so siehst du die Vergeltung an den Bösen. Dieses einschränkende רְקָבָעַנִּיךְ will die niedrige Nachegier und Schadenfreude ausschließen. Die gewöhnliche Auffassung dieser Stelle, als sollte gesagt sein: „Du brauchst bloß mit deinen Augen hinzuschauen und du siehst die Vergeltung des Bösen“ scheint uns etwas banal.

Wir möchten auch in dem וְתַבְטֵעַנִי בְשׂוֹרִי in Ps. 92, 12 denselben Sinn wie in unserem רְקָבָעַנִּיךְ finden und die Augenweide des Schadenfrohen auch dort ausgeschlossen wissen.

¹⁾ Eine bibelkritische Emend. von דָּבָר הַוּת in דָּבָר הַוּת (mit Schewa unter dem ת) (Ehrlich, Psalmen) ist ebenso unbegründet wie unzulässig.

Es ist ein geistiges Schauen, das den Triumph des erhabenen, von dir getragenen und hoch gehaltenen sittlich rechtlichen Ideals über Gemeinheit und frevelnde Böswilligkeit genießt. Dein leidenschaftliches Empfinden hat kein Teil an diesem Genusse. Es ist **שְׁלָמָת רְשִׁיעַת** das Vergeltungsrecht, das nach vielen Jahren — Jahrhunderten vielleicht, nach Gottes Spruch an den **רְשִׁיעַת** sich vollzieht. Du erblickst es von dem hohen Standpunkte aus, auf den die Lehre deines Gottes dich gestellt, als **לְכֹה ש**, als die in ihrer Abgezogenheit von persönlichem Wollen und Wünschen sich Geltung verschaffende Idee der höchsten Weltleitung. Daher die besonders hervorgehobene Form völliger Abstraktion in **שְׁלָמָת רְשִׁיעַת**. — Diese Form finden wir auch in II. M. 28, 27: **בְּלָאת אֶפְנָן**. Dort hat das Wort ebenfalls die Bedeutung des Füllens überhaupt und drückt, analog unseren **שְׁלָמָת**, das Prinzip in abstraktem Sinne aus.

9) **אַתָּה כִּי** — Denn so und nicht anders muß sich mir die Weltordnung und Weltvergeltung darstellen in einer Welt, die für mich durch Dich, Gott, allein ihren Halt hat, in der Du, Gott allein mein Schutz bist, in einer Welt, in der Du der Höchste bist und der feststehende Pol aller und jeder Bewegung im Natur- und Geschichtsleben **עַלְיוֹן שְׁמַת מְעוֹנָךְ!** Es liegt nahe, daß dieses **עַלְיוֹן** und **מְעוֹנָךְ** an das **מְעוֹנָךְ אַתָּה הִיֵּת** in Ps. 90, V. 1 und das **וּשְׁבָב סְתָדְךָ עַלְיוֹן** in unserem Ps. V. 1 anklängt. —

10, 11, 12, 13) **לֹא חָנָה - כִּי - עַל - עַל** Die in fast wesenlos idealer Abstraktheit aufgefaßte Weltleitung durch Gott schließt nicht aus das persönliche Eingreifen Gottes in alles und jedes und die individuelle Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, des Gott vertrauenden Menschen zu seinem Schutzherrn. Hat ja dieser Höchste, in aller Bewegung und allem Wechsel Stetige, Ruhende **יְה'** Seine Sendboten, **בְּלָאכִין**, die vielfältigen Kräfte alle, die in Seinem Dienste stehend, von Ihm auf deine Wege, auf alle deine Wege entboten werden, dich zu hüten, daß nichts durch Zufall zu deinem Schaden geschehe **לֹא חָנָה אָלָךְ רָעָה** und keine in der Natur liegende Plage deinem, speziell **דֱּבַרְךָ** nahe. Dieser höchste Weltengott läßt durch Boten Seines Willens dich aller Wege und Stege auf Händen tragen, und Er hat im Auge deinen Weg, deinen Fuß und jeden Stein, an dem dein Fuß anstoßen könnte. So ziehst du, Gott vertrauender

Mensch, und du, von Gott getragenes Volk, deines Weges, der Gott gefällt, und zertrittst das wilde Getier, das dir den Weg versperren möchte. —

14) כִּי בַּי Es ist die Stimme Gottes, die aus den höchsten Höhen dieses אֶפְלָטוֹן ruft. Ein solches unvermitteltes, mit keinem Worte eingeleitetes oder angekündigtes Einfallen des Gottesrufes in die — Menschenrede verliert hier sein Fremdliches.

Hatte der betende Psalmlist, hatte unser Lehrer Mosche in seiner Gottgeborgenheit als יְשֵׁב בְּסִתְרֵךְ bisher die Kraft, das aus der eigenen Herzenstiefe quillende Wort als ein an sich selbst wie an eine zweite Person gerichtetes Wort zu vernehmen und sich ein Volk, sein Volk, eine Welt, seine Welt, als lauschende Umgebung hinzu zu denken, warum sollte ihm die Kraft fehlen aus höchster Höhe die Stimme seines Gottes, die ihm antworten will, zu vernehmen, ihm, dem Gottesmann, von dem Gott gesprochen: „in Meinem ganzen Hause treu vertraut ist er!“

Die Verständnisinnigkeit des so ganz Gott hingebenen, mit aller Kraft der Seele auf die Gotteszeichen harrenden Gottesdieners wird durch חַשְׁק treffend bezeichnet. Ich rette ihn und stelle ihn mit Macht gerüstet auf die hohe Warte, auf der ihm des Lebens Geheimnis und seines Volkes ganze Zukunft aufgehen.

Er, der meinen Namen kennt und ihn über alles Weltgeschehen im Großen und im Kleinen nennt, er soll im Inhalte meines Namens eine rettende, erhebende Macht finden: — אֲשֶׁנְבָּחוּ כִּי יְדֻעַ שְׁמִי

15) יְקָרָאַנִי „Er ruft Mich an und Ich antworte ihm. Um ihn bin Ich bei Drangsal, ziehe ihn heraus und ehre ihn.“

Da er Meinen Namen kennt und bekannt macht, so stehe Ich in seiner Trübsal bei, damit Mein Name nicht getrübt werde. Dass Ich ihm beisteh, ist seine Rettung, אהֲלָצָהו, und dass Ich ihm antworte, ist seine Ehre, וְאַכְבָּדוּ.

Unsere Weisen haben aus diesem אַנְכִּי בְּצָרָה die ergreifende Lehre gezogen, dass das Leid der Gottesreuen, dass besonders das grosse Leid Gesamtsraels das zur Erscheinung kommende Wesen Gottes, die שְׁבִינָה, in Mitleidenschaft ziehe. Bei öffentlichem, vom schwer leidenden צָבָור begangenen Bußfasten wurde darum die

heilige Lade auf den Markt hinaus gestellt, mit Asche bestreut und von der weinenden, um Hilfe flehenden Gemeinde umgeben.¹⁾ Ebenso sinnig, ergreifend und zugleich tröstlich wirkend ist die Vorstellung unserer Algodisten, daß die **שׁבִינָה** das exilierende Volk Israel überallhin begleitete, wohin es von Tyrannen geführt wurde: nach Babel, Rom und nach der ganzen Welt. Mit Israels einstiger Erlösung wird sich der befreieende Gedanke der ungetrübten, von der ganzen Menschheit verherrlichten Gottesseinheit auslösen und das **אֲחַלְצָהוּ וְאַכְבָּדָהוּ** sich nicht nur an dem Manne, der Israels Zukunftsgeschick geschaut, sondern auch an Israel selbst, das dieses Geschick getragen — und noch trägt, bewahrheiten.²⁾ —

16) אֶרְךׁ „Ich lasse ihn durch Länge der Tage erfassen und lasse ihn schauen Meine Hilfe.“

Die Sättigung mit Tagen bis an die späte Grenze der Lebensdauer und, an der Grenze angelangt, der Ausblick auf mein erstehendes Heil — ist's nicht, als sähen wir mit einem Schlag unsern Lehrer Mosche auf seinem Berge **עֲבָרִים** stehen und hinschauen auf die von weitem — jenseits des Jordans dämmernde Erfüllung des von Gott verheißenen großen Heiles?

So wird auch Israel, gesättigt von Tagen und Leidensjahrhunderten seine Höhen ersteigen und dabei von Tag zu Tag den Anfang, den Beginn der in der Geschichte sich vorbereitend. n göttlichen Hilfe erschauen. Alle die Gnadenzeichen, die Gott in sein Schriftwort und ins Menschenherz gelegt, damit sie mit der Sehnsucht zugleich das immer sicherer werdende Ahnen eines beginnenden Lebens nach dem abgelaufenen Erdenleben erwecken, lassen den Menschenblick — auch den im Tode erlöschenden Menschenblick das Beginnen Meiner Hülfe, Meines Heiles **בִּישְׁוּרִי**

¹⁾ סחר העניות בצד מוציאין את התיבה לרוחבה של עיר ונותנן אף מוקלה על נבי התיבה (מחני' העניות טז) ולמה נותנן אף מוקלה עז התיבה ארץ בע בלומברג עמו אנכי בא ארה (נבי' שם טז).

²⁾ תניא רשבבי אומר בא וראה בינה הביןין ישראל על הקב"ה שבבל בזמנים שללו נלחה שיבנה עמם שנא' (שא ב') הנלה נלזרתי בהזותם בזמנים אלו לבבל שיבנה עמם שנא' (ישע' פ"ג) לטענכם שלחהי בבל ומי אלו לאחים שיבנה עמם שנא' (ישע' ס"ג) מי זה בא פאודום ואם בשמה עתידים להגאל שיבנה עמם שנא' (רבאים ל') ושבה ה' א' את שבותך ומי' (מעילה פ"ד ועין שם ברש"ב א' הידושי אנדרות).

erschauen. — Auch in Israels Galuthzeiten sollen diese Gnadenzeichen nicht fehlen, die selbst in traurigen, die edle Menschlichkeit verhüllenden Begebenheiten wie im finster drohenden Gewölk auf die Spuren der dennoch und dennoch aufgehenden, einst hell leuchtenden Sonne hindeuten. Was ein Untergang, was ein Vergehen alles Wahren, Großen, Edlen zu sein scheint, und wenn **ארך ימים** die Länge der Tage und Jahrhunderte darüber hingehet, Ich lasse es Mein Volk als ein beständiges Werden Meines Heiles aus allem Unheil heraus betrachten. Die Knechtung und Verfolgung, das ganze Galuthweh — es ist nicht **ישועתי**, allein es führt Mein Volk an **בישועתי ישועתי** heran: Blicke nur hin, Mein Volk, mit dem Blicke, den deine **תורה** dich Lehrt, und du siehst es, daß dein Helfer und mit ihm die Hülfe naht!

Kap. 92.

Allgemeines:

Ein Psalmlied für den Sabbatitag, in welchem des **שבת** mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Nach Raschi bedeutet **יום** bestimmt für den **שבת**, d. i. dazu bestimmt, am **שבת** in der h. Gotteswohnung gefangen zu werden. Doch auch so vernissen wir im Psalme selbst den Namen der Sabbatbraut, die durch diese Hymne verherrlicht werden soll. (Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 30). Vertiefen wir uns in den Inhalt dieses Psalmes, so gewinnen wir den Eindruck, als würde der **שבת** selbst redend eingeführt, damit uns der große Gedanke, den der **שבת** in seiner Körper- und Geistesfeier ausspricht, zum inneren Bewußtsein komme. —

Fanden wir im vorhergehenden Ps. 91 am Eingange das Geheimnis lagern und die Rätsel des Weltsystems hinweisend auf Ihn, den Höchsten, „**עליזען**“, in dessen Hand die Lösung liegt, so erkönnt in unserem Sabbatliede der erste Alford Ihm, dem Höchsten **ולזמר לשפט עליזן**, der am **שבת** die Ruhe ausgegossen über die Welt, über die Menschen und die Zweifel und Fragen, die stürmisch ihr Inneres bewegen.

Eine geflärte Ausgeglichenheit zieht ein in die Gemüter, die das blühende Glück der Bösen und das scheinbare üppige Gedeihen der Gottesfeinde in Aufregung versetzt. Unwissende und Toren werden in ihre Schranken gewiesen, da sie das Werk und die Tat

Gottes nicht verstehen können. Diesem Wirken und Schaffen Gottes in der arbeitenden und ruhenden Natur, dem Walten und Richten des Allmächtigem, der seines Dieners Ruhm hochhebt wie „das Horn Neemās“ — ihm flingt das Loblied, begleitet von zehnsaitigem Psalter, und dieses Loblied verkündet: **שבת!** Diese Vollendung ruft uns in die Seele: **שבת!** ohne daß der Laut sich der Lustwelle mitteilt. Und da das Universum sich zum eingehengten, umfriedeten Gottesgarten gestaltet, in dem alles und jedes an seinem gehörigen Platze, und in dem der Fromme, der Gottesmann wie Palme und Zeder grünend, blühend hochragt, da ruht es zum Schlusse allen gottgeschaffenen Wesen zu:

„All dies will melden, daß gerade ist der Ewige, mein Gott, und kein Tadel an Ihm!“

Wer läßt diesen Ruf ergehen?

Das tut der **שבת!**

Sehr sinnige Worte der Agada deuten darauf hin, daß sie diesen Psalm, entsprechend dem von uns Vorgebrachten, als eine vom **שבת** gehaltene Ansprache an die ruhende, Gott feiernde Welt auffassen und also mit dem **לויום השבת**, gewissermaßen dem **שבת**-Tage die — Autorschaft dieses **מזמור Shir** zuschreiben. —

Der Agadist R. Lewi weiß nämlich folgendes zu berichten:¹⁾

„Als der erste Mensch seine erste Sünde beging, da trat der **שבת** für ihn als Verteidiger auf. Adam nun, die Heilesnacht des erkennend, wollte diesem in einem dem Sabbattage gewidmeten Psalmliede eine Hymne singen. Da sprach der **שבת** zu Adam: Mir willst du eine Hymne singen? Nicht so, sondern ich und du, wir wollen zusammen dem Heiligen g. s. G. eine Hymne anstimmen, wie es auch heißt: gut ist's, dem Ewigen zu danken!“

Ganz diesem Gedankengang folgend verherrlichen wir im Sabbattgebete diesen erhabenen, allwöchentlich bei uns einleitenden

1) אֶזְרָלִי בְשֻׁעֲבָר אָדָם עַל צוּיוֹ שֶׁל פָקוֹם יִשְׁבֵּן לְסֶפֶק לוֹ וּבוֹ בָּא יוֹם שֶׁבֶת נִעֶשֶׂה לוֹ בְנִינּוֹר וְאָמַר לְפָנֵי הַקְבִּיה רְבָן הַעֲילָטִים בְשִׁשָּׁת יְמִי הַמְעָשָׂה לֹא נִעַשׂ אָדָם בְּעוֹלָם וּבוֹ אַתָּה מִתְחַהֵּל, זֶה הַיָּה קְדוּשָׁתְךָ וְהַיָּא מִנוּחָתְךָ, וּבְשִׁבְלַת הַשֶּׁבֶת נִיצֵּל מִדִּינָה שֶׁל נִיחָנָה. כִּיּוֹן שְׁרָאָה אָדָם בְּחָה שֶׁל שֶׁבֶת בָּא לְוֹמֵר הַוְיָנוֹן לְשֶׁבֶת מִזְמֹר שִׁיר לְיוֹם הַשֶּׁבֶת. אַל הַשֶּׁבֶת רַי אַתָּה אָמַר הַוְיָנוֹן, אַנְיָה וְאַתָּה נִאמַר הַוְיָנוֹן לְהַקְבִּיה שְׁנָא' מֻובָּה לְהַזּוֹדּות לְה' (שׁוֹחֵט וְפָרָקִי דָּרְיָא פִּיטָּ).“

Gäst mit den Worten: „und der Sabbat tag ruft es lobpreisend aus: Psalmlied des שְׁבָת = Tages!“
יום השבת משבח ואומר מומור שיר ליום השבת! (תפלת שבת).

Einzelnies:

1) מומור שיר מומור (In der doppelten Bezeichnung שיר das Grundwort bildet, liegt wohl die Vorzugsgabe, die auch in der Sangessfeier dem vor anderen Tagen gereicht wird. אֶרְץ־יִצְחָק כֹּל עֵסְקָא דְשַׁבָּתָא כְּפֻלָּעָם וּמָרָם — כְּפֻלָּעָם וּמָרָם besonders kenntlich gemacht durch die Übersetzung des Psalms שיר קדמאות על ליום השבת נומא דשbeta).

Mit Mومור ist ausgedrückt, daß dieser unanfänglich zum Feierlied des שבת bestimmt, also das Sabbatlied par excellence ist. —

2) טוב Der tief innerlich gefühlte Dank gibt sich im rhythmischen Gesange eine Form, wie er für das unbegreifliche und ungreifbare Wesen in einem Namen für dieses Wesen eine Form sucht: לוֹטָר לְשָׁמֶךָ עַלְיוֹן —

3) לְהַנִּיד Beim Erwachen am Morgen bestrahlt uns die Gnade Gottes, und in den Nächten hält uns der Glaube an Deine Treue aufrecht, in der Erwartung dieses Morgenstrahls. All den Nächten folgt ein nachtloser — Morgen.

מומור שיר ליום השבת אֶרְץ לְוַיְלָה שְׁמַשׁ בָּן אֲפִילָה אַתָּה
מושג בא כל יום כתיב ויהי ערב ויהי בקר ובשנת לא כתיב בו
ערב וג'ו (שוחחת).

In der Schöpfungswelt tut die Nacht die Vorbereitung für den Tag. Was in der Nacht feint, sproßt und emporstrebt, das bringt die Sonne an den Tag. So beendet in der Woche jeder Tag, was der frühere begonnen hat. So vollzieht sich das Tagewerk eines jedes Tages. Nur der שְׁבָת ist die Ausnahme, denn der שְׁבָת ist kein Werktag. Was wir dem שְׁבָת zu Ehren zu bieten haben und die körperlichen Genüsse, die wir uns zu seiner Feier bereiten wollen — diese bedürfen der Vorbereitung מהול לקידש. Was aber שְׁבָת uns bieten will und soll kennt keine werktätige Vorbereitung. Im Gegenteil, שְׁבָת קידש mit

seinem geistigen Schaffenswerke ist, indem er uns innerlich umschafft, Vorbereitung für Wochen und Jahre — für's ganze Leben. Hierin ist **שְׁבָתָה**, Vorbild des einstigen Tages der **גָּאֵלָה**, der auf die Werkstage und Jahrhunderte des Galuth — — **שִׁיעַרְבָּדָן נֶלְיוֹתָה** — folgen wird!

Die **אֲמִינָה** in den Nächten — sie läßt uns den Schlaf suchen und finden für den ermüdeten Leib und die Erholung für den angestrengten Geist. Hoffen wir es ja mit Zuversicht, daß durch Gottesgnade uns am Morgen das neugestärkt erwachte Leben wiederkehrt: (**הַדְשִׁים לְבָקָרִים רְבָה אַמְוָנָתְךָ** (איכה נ') **כ' הַפְּרוּם**).

Welche Mahnung und welcher Trost liegt hierin für das im Galuth ermattende Israel!

4) **עַל הַנִּין עַל-עַשְׂוֵר** hier den Namen eines Instrumentes oder „das sinnende Denken“ bedeuten will, war Raschi und andern Interpreten zweifelhaft. Es kann ein Instrument gegeben haben, dem der Künstler Töne entlockte, die in leisem — gedankenhaften Erschlingen an die Denkarbeit gemahnten.

בְּכָנוֹר kann einheitlicher Begriff sein und hier die — geisterhafte Eigenart des Spieles bezeichnen wollen. **בְּכָנוֹר** wäre demnach hier das führende Hauptinstrument. So würde es sich sehr einfach erklären, warum es hier **עַל הַנִּין בְּכָנוֹר** und nicht **וּעַל הַנִּין** heißt. Mit diesem **עַל הַנִּין בְּכָנוֹר** wird eben der Charakter des eigenartigen Spieles angegeben. —

Rimchi scheint der obenwähnten Auffassung zuzuneigen: Er sagt nämlich:

וְהַנִּין הוּא נִיעַם הַשִּׁיר בְּאוֹטְרָם אָתוּ עַל הַכָּנוֹר.

Er erblickt die Lieblichkeit darin, daß Lied und Musik völlig zusammenstimmen, sodaß die Musik dem Liede wie die Sprache dem Gedanken dient. —

5) **כִּי** Das Werk, das vom Meister vom Anfange bis zum Ende überdacht und als ein Fertiges gedacht ist = **לְעַצְמָה**, erfreut den Betrachtenden, der in den groß angelegten Plan des Werkes nach Anlage und Ziel sich vertiefen und einen wenn auch unsicheren Begriff vom Gesamtganzen erlangen kann.

Wenn sodann durch die Einzelarbeiten = das Werk gefördert wird und in ihnen die dem ganzen Werke zugrunde liegende Idee nach und nach zu Tage tritt, sodaß Teilarbeit

und Gesamtwerk einheitlich übereinstimmen, da erfüllt diese Harmonie den Betrachtenden mit laut ausbrechender Freude.

Wie nun erst da dies Dein Werk ist, o Gott! פָּעַל, und ich demselben mit freudig ahnungsvollem Verständnis gegenüberstehe כְּפָעַל, und da Plan und Ziel Deines Gesamtwerkes sich in den Einzelgeschehnissen im Natur- und Geschichtsleben, in מעשי יְהָדוֹת enthüllen, da löst das Erkennen und Wiedererkennen des Ganzen aus den Teilen Jubeltöne aus, und das שמחתני steigert sich zum אֲרָנוֹן!

Daß Du, o Gott, mich Dein Werk ahnend erfassen ließest, war eine Gabe Deiner Hand, Deiner dem gläubigen Empfänger zuteil werdenden Lehre, und — Du erfreuest mich, שמחתני. Daß ich in Deiner Weltung in den Erlebnissen, die ich täglich und stündlich als Deiner Hände Arbeit erlebte, das Ahnen Deines Werkes und den Glauben an Deine Lehre bestätigt fand und finde, das ist meine subjektive Offenbarung, und — ich will jubeln, אֲרָנוֹן!

6) Wie groß sind Deine Datenoffenbarungen, Gott! wie sehr tief Deine Gedanken!

Nur wem diese Taten sich zum Werke fügen, wie die einzelnen Bausteine zum Bau, dem sind sie groß; für ihn hat das scheinbar Oberflächliche, Unzusammenhängende eine Tiefe und in der Tiefe Gedanken — Deine Gedanken, עַמְקָו מִחְשֻׁבָּותִיךְ!

7) Dem Unwissenden = לא יְדַע בַּעַר und dem Unvernünftigen = לא יִבְנֶן כְּסֵיל entspricht.

Sie haben keine Kunde von den Gottesstaten, und hätten sie sie, so würden sie den Faden geistiger Verbindung nicht finden, der die Taten zum Werke — פָּעַל כְּמַעַשֵּׂי יְהָדוֹת in die richtige Beziehung setzt, jene Beziehung, die das Gotteswalten zu einem einheitlich bestimmten machen und — את זָהָת bilden. —

8) Wie dem Unwissenden und Vernunftlosen das Verständnis abgeht für das Tun und Wirken Gottes, so fehlt ihnen die weise Erfahrung und die Urteilsreife in Bezug auf Wohl und Weh der Menschen.

Dem Bara erscheint alles als Menschenglück, was spricht und blüht, wenn es auch dem Grase gleich, ohne eine edle Frucht zu zeitigen, bald dahinwelkt, und er weiß es nicht, daß es so viel Scheinglück gibt, das des Unerfahrenen Auge blenden kann.

Der **בָּסִיל** hat die Urteilsthrone nicht, um zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit zu scheiden. Ihm fehlt der Begriff eines ewig unverwüstlichen Seins, das die Idee der Wahrheit bedingt, und so fehlt ihm der Begriff der ewigen Vernichtung, die das Los der Lüge sein muß.

9) **וְאַתָּה** „Und Du — hoch — ewig — Gott!“

Es ist, als ob der Psalmist seinen Satz so kurz wie möglich fassen will, um all das Niedrige und nichtig Vergängliche, das das Denken und Empfinden des **בָּנֶן** und des **בָּסִיל** überfüllt, so schnell wie möglich abzutun. —

Hieraus erklärt sich auch der adjektivische Gebrauch des Wortes **טוֹרָם** (ohne Präposition) an dieser Stelle. Es soll eben der aphoristische Charakter dieses Verses hervortreten. —

10) **כִּי הַנֶּה** Mit dem jäh abschließenden **וְאַתָּה**, ist die Abrechnung Gottes mit den **רְשֻׁעִים** **פָּעֵלִין** **אֲנָן** sowie die Aburteilung ihrer Bewunderer, des **בָּנֶר** und des **בָּסִיל**, — fertig. Es folgt das Resumé des Psalmisten und die Konsequenz, die er, indem er sich den **אִיבִּיךְ** und den **אֲנָן** gegenüberstellt, für sich selbst und für den **צָדִיק** im allgemeinen zieht. —

Mit der Verdoppelung des **כִּי הַנֶּה אִיבִּיךְ** soll betont werden, daß es sich nicht um persönliche Feindschaft, sondern um „Deine Feinde, Gott“ handle. Deinem ewigen Sein entspricht die gänzliche Vernichtung dieser Feinde. Deinem im Wirken und Tun, in **פָּעָלָךְ** und **מַעֲשֵׂיךְ** einheitlichen Walten kann nur der Zerfall, die Auflösung der Übeltäter in ein prinziploses Nichts gegenüber stehen.

11) **וְתָרֵם** Im Gegensatz zu der mit **וַיַּתְפִּדוּ** bezeichneten Bersplitterung ist mit **כְּרָאֵם קָרְנוֹי** die Höhe und Einheitlichkeit „meiner“ Macht hervorgehoben. Ob nun Mosche oder David oder Gesamtisrael oder auch Jeder, der den Namen **צָדִיק**, auf sich beziehen darf, mit diesem **קָרְנוֹי** und **וְתָבִט עַזְּךָ** gemeint sein solle, wir können es nicht entscheiden, können es aber auch sehr wohl unentschieden lassen, da mit dem in B. 14 folgenden **שְׁתִּילּוּם** alle diese in Frage kommenden Personen zusammengefaßt werden. —

Wenn von **בְּלֹהִי** **כָּל** stammt, wie dies seiner Form nach zu sein scheint (analog **הַנֶּה** von **נָהַר**, **הַנֶּה** von **נָהַר** u. v. a.), und Ausdruck für eine Salbung sein soll, so dürfte wegen der aktiven Form des Wortes an die Salbung Aharon durch Mosche zu

denken sein, die in Ps. 133, 2 so rührend geschildert wird. Dann wäre in diesem Verse mit וְתִרְמָה בְּלֹתִי des Brüderpaars gedacht, von dem der erwähnte Ps. singt: הנֶה מֵה טוֹב וּמַה נָעִים שְׁבַת אֲחִים נֵם יְחִדָה. Es kann aber auch mit das als Subst. gebrauchte Inf. mit Bezug auf die erfolgte Salbung Davids angewendet und damit der wohlige Zustand, in dem sich David befindet, angedeutet sein. — Wir möchten jedoch die zuerst gegebene Erklärung vorziehen, schon aus dem Grunde, weil ja unser Ps. zu den unserem Lehrer Mosche zugeschriebenen gehört.¹⁾

Unabhängig von der einen oder anderen Auffassung bleibt die Anwendung unseres Verses in weiterem Sinne auf Gesamtsrael und auf jeden wahrhaft Gerechten. —

12) וְתוּכֶת Zur Erklärung dieses V. möchten wir, an das zu Ps. 91 V. 8 Vorgebrachte erinnernd, auch hier einer mehr ideellen Auffassung den Vorzug geben. —

13) צְדִיק Mit diesem im sing. hervorgehobenen wird den in den vorhergegangenen auf diese oder jene Einzelperson bezüglichen oder doch zu deutenden Aussprüchen das Persönliche genommen und der gemeingültige sentenziöse Charakter gegeben. — Palme und Ceder leihen dem Sänger ihre Herrlichkeit für das zu entwerfende schöne Bild. —

14) שְׁתָוְלִים Wie so oft in den Psalmen wird auch hier das im vorhergegangenen V. gebrauchte Bild weiter entwickelt. Palme und Ceder, stark und blühend, im Heiligtume wurzelnd und in den Vorhöfen Blütenduft verbreitend — das sind die Bäume unserer Lust und das sind die Männer, auf die das Auge ihrer Nation gerichtet ist.

15) עֹז Es fügt sich ein Segenswunsch an das herrliche Bild, ein Gebet für das Gedeihen und Erstarken der mit dem Bilde gezeichneten Frommen. Mit בְּשִׁיבָה תָמֵד אַרְנוֹן sind nicht mehr und sondern die צְדִיקִים gemeint, die der Sänger beim Gebrauche des

¹⁾ Keineswegs räumen wir den Bibelkritiken das Recht ein, hier am Texte Änderungen vorzunehmen, weil nach ihrer irrgren Meinung „der Text des zweiten Halbverses (בלתי בשםך רענן) verderbt ist“. — Wir kommen auch gar nicht in die Versuchung die von einem solchen Kritiker mit großem Ungeschick vorgeschlagene Änderung in: (!) גַּלְתִּי בְּשִׁמְךָ אַרְנוֹן ernst zu nehmen.

Bildes im Sinne hatte. Es wiederholt sich hier der in der poetischen Redeweise wirksame Vorgang, daß die angewandte Allegorie die Verkörperung des Bildes in der Sache hervorbringt und zu einer Metapher wird, in der Bild und Sache unvermehr in einander übergehend eins werden. — Das Starke und das Liebliche, יְבָרֶחַ בְּרָאָס קָנִי וַיְשַׁנֵּה שׁוֹתְלִים und תְּרָבָבָה בְּרָאָס קָנִי יְפִירְחוּ וַיְשַׁנֵּה וְרַעֲנָנִים רַעֲנָן בְּלָתִי בְּשַׁמְּנִים רַעֲנָן deutlich vernehmbar.

16) **לְהַנִּיאָד** All dies will sagen: Es ist, als ob ein höherer, über der Weltgeschichte schwebender Geist das Fazit des Weltgeschehens seit unendlichen Zeiten vermerkt. Am Schlusse der Weltrechnung, in der all die vielen Faktoren mitzählen, stehen gelöste Rätsel und beantwortete Weltfragen, und die Fragesteller befunden es laut, allen Völkern, allen Menschen vernehmbar: „Gott ist gerade, Er ist mein Fels und kein Unrecht an Ihm!“

„Am Schlusse“ — Israel harrt diesem Schlusse als dem verheißenen messianischen Zeitpunkte entgegen, der ihm, dem stummen Fragesteller in unsäglichem Leid, Antwort, und seinem Geist und Körper Erlösung bringen soll.

„An jenem Tage“ — wie ihn Israels Propheten geschaut — senkt sich der Geist der Vollendung auf das menschliche Stückwerk herab, und Ruhe, gottgesegnete, die Menschen und ihre Welt besiegende Ruhe krönt die Arbeit der — Jahrtausende, die vor Gott nur Tage sind. — Vollendung — Ruhe — Wahrheit — Gerechtigkeit — und alles durch Dich, Gott, mein Fels!

הַצֹּר תָּמִים בָּעֵלוּ כִּי כָל דָּרְכֵי מִשְׁפָט אֵל אֱמוֹנָה וְאֵן עֲלֵיכֶם זָדִיק וַיְשַׁר הַוָּא.

„Der Fels! vollkommen ist sein Werk, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue, und sonder Unrecht, gerecht und gerade ist Er!“ (V. M. 32, 4.)

So lautet der Scheidegruß Mosche's an Israel und die Welt. — Mit sein in **הַצֹּר כִּי יִשְׁר הַזּוּר וְלֹא עֲוָלָתָה כָּו** stimmt er auffallend mit unserem Psalmschlusse, mit unserem „Sabbatlied“ aus.

So erklang das Lied des vollendeten Mosche, und so klingt das „Sabbatlied“ aus.

Kap. 93.

Allgemeines:

Im vorhergehenden Psalm verkündet es der 'קָדוֹם', verkünden es Männer, Geschlechter, die in Gottes Heiligtum erwachsen und in seinen Vorhöfen, in der Welt draußen erblicken, und verkünden es untergehende dahinweltende Männer und Geschlechter der aufhorchenden Welt: Gott ist gerecht!

In diesem Psalm ruft es die ganze Schöpfungswelt dem Menschen zu: Gott regiert!

Mit seinen knappgemessenen, wenigen Versen steht dieser Psalm wie ein Schmuckstück da. — Gott regiert! Darob jaucht die geschaffene Welt und nemt sich stolz den Thron des mit Höhe bekleideten, mit Macht umgürteten Königs. Die Steigräder des Weltgetriebes stehen nicht etwa still, wie vor dem Geheiß eines Ruhe gebietenden Sabbat, sondern tun ihre Tagesarbeit unter dem Rufe: Gott regiert! Strönie aus allen Weltrichtungen stürzen herbei und überstürzen sich im Laufe ins Meer, und vom Meeresbette unten drängen die Fluten heraus, und Ströme und Meeresfluten rufen es einander zu: Gott regiert! Das vernimmt das heilige Haus Gottes, und es vernehmen es die Männer und Geschlechter, die mit ihrem Denken und Fühlen in dies Haus „ gepflanzt“ sind, und sie begrüßen in diesen strömenden, stürzenden, steigenden und arbeitenden Gewalten die Zeugen des Königsthrones, „ Deine Zeugen“, ewig waltender, ewig regierender Gott!

Dieser Psalm, den die Donnerstimmen drängenden, treibenden Weltschaffens durchlönen, hat seinen Platz nach dem Sabbatliede, und im Mittwoch wurde er am sechsten Wertage, am Rüsttage des Sabbat gesungen. — Will dieser Psalm die im Sabbatliede vernehmbaren Sphären töne in die Weltsprache übersetzen, und will er sagen: die Arbeitswoche will an ihrem Schlusse dich ahnen und verstehen; hoher Sabbatitag, und sie will bei ihrem Anfang deinen Geist der Gottesfeier ausleben?

Einzelnes:

1) ה' מלך מֶלֶךְ Die ältesten Interpreten erblicken in diesem Verse den Hinweis auf die gewaltigen Geschichtsmomente, in welchen, wie bei סוף קריעת ים, bei der Spaltung des Meeres vor Israel, Gott selbst, in seiner Höhe und Allmacht in den gesetzmäßigen Lauf der

Natur eingegriffen. — Diese welterschütternden Eingriffe gefährden den Weltbestand nicht, wie sie die Weltordnung nicht aus ihrem sicheren Geleise reißen, denn der Weltordner lebt, und bei ihm waren diese „Eingriffe“ in die Naturgesetze vorgesehen zur Zeit, als er der Natur Gesetze und der Menschengeschichte eine Bestimmung gegeben: **אָפַת בְּכָל תָּמֹת**.

2) **נִכְנֵן** Noch ehe die Welt und was sie füllt zum Throne Gottes sich formte warst Du da, Gott!

3) **נִשְׁאָנוּ** Drängen und gedrängt werden — unter diesem Zeichen vollzieht sich jede Naturentwicklung und alles Weltgeschehen. Das deutlichste Bild davon bieten die Ströme in ihrem hastigen, aber richtungssicheren Lauf. Im großen Haushalt der Natur gibt es kein Untersinken ins vergebliche Nichts. Dazu ist der Herr dieses Haushaltes zu erhaben und zu mächtig. So im fortwährenden Spiel der Naturkräfte und so in der Entwicklung der Völkergeschichte. Die gedrückten Existenzformen sind aus dem Weltplan nicht ausgeschaltet, sie erheben im erlittenen Druck ihre Stimme zur Zeugenschaft für Gott, den Schöpfer und Meister des Weltplanes: **יִשְׁאָנוּ נְהֻרוֹת דְבִים**.

4) **מִקְלֹות** „Aus den Stimmen großer Gewässer, gewaltiger Meeresbrandungen heraus ist's zu vernehmen: gewaltig in der Höhe ist der Ewige!“

An diesen Vers knüpft sich ein herrlicher Anspruch des weisen Agadisten, den wir uns nicht versagen wollen hierher zu setzen; er lautet:

Hadrian wollte einst den Weltozean seiner Größe und Tiefe nach genau kennen. Da ließ er den Ozean jahrelang mittels Seilschnur und Maßfaden ausmessen. Doch eine himmlische Stimme verkündete zuletzt: Wie viel Zeit und Mühe hat Hadrian verloren! Ferner wollte Hadrian wissen, wie die Meeresfluten Gott lobpreisen. Da fertigte er gläserne Schreine an, setzte Leute in dieselben und ließ sie auf den Grund des Ozeans hinabsenken. Und die Leute kamen empor und berichteten: Wir haben es vernommen, also preist der Ozean den Heiligen g. s. E.: „Gewaltig in der Höhe ist der Ewige!“ (Ps. 93¹).

¹⁾ **מִקְלֹות וְנוּ מַעֲשָׂה בְּאֶדְרֹיאָנוּ שְׁבָקֵשׁ לְעַמּוֹד עַל סָופּוֹ שֶׁל אַוְיקִינּוֹס. נָטַל הַבָּלִים וְהִי פִּשְׁלָשֵׁל עַיְשָׂנִים וּמַהְצָה שְׁמַעַת בַּת קָול אָוּבָרָה: כְּאֵלֹהוּ אָבָד אֶדְרַיאָן! עַז בְּקַשׁ לְדֹעַת מִתְּמִימָם מִקְלָסִין לְהַקְבִּיה, עַשְׂה תִּבוֹתָה שֶׁל זְבוּבִית וּגְנַחַן בַּנִּי אָדָם לְהַזְּבִּן וְשְׁלָשֵׁלְן לְאוּקִינּוֹס וְעַלְוָוָה וְאַמְרוֹן הַזְּבִּבָּה שְׁמַעַן לְאוּקִינּוֹס מִקְלָסִים לְהַקְבִּיה אֲדוֹר בְּמִרוּם הַיְיָ (יְלִקּוֹת תְּהִלִּים צְעִיר).**

Die Weisen wollen damit folgendes sagen: Die wahrhaften Naturkennner kennen die Schranken, hinter welchen das Geheimnis waltet. — Dem Gottesgedanken ist nur die unehrliche, düstere Naturforschung gefährlich; jene aus Wahrheit und Erdeitung zusammengewobene Truggestalt, die leichtfüßig über die Schaumberge der selbstgebildeten Suppositionen dahin hüpfst, bald in vorzeitliche Jahrtausende untertaucht, bald in unbekannte Götterregionen emporragt, die die Grenzen von Kraft und Stoff fort und fort verschiebt und Menschen und Tiere ineinander aufgehen lässt. — Die ehrliche, gründliche Naturforschung ist dem erhabenen Gottesgedanken nur förderlich. Läßt die Naturwissenschaft nur ruhig ihr bestes Rüstzeug herbei holen, läßt sie ihren Jünger mit hell polierten Gläsern umgeben und durch diese Gläser in die geheimste Werkstatt der Natur blicken, tiefer und immer tiefer. Aus der tiefsten Tiefe holt dieser Jünger die glänzende Perle der Gotteserkenntnis heraus, denn in allen seinen Tiefen vernimmt er den Ruf, in den brausenden Gewässern, rollende Donner und säuselnde Winde einstimmen: „*Gewaltig in der Höhe ist der Ewig!*“ (S. „Hermon“ S. 35).

5) Nach Jbn Esra soll mit diesem יְהוָה auf die Zeugnisse hingewiesen werden, die durch Prophetenmund verkündet wurden. Durch sie wird die Sprache der Natur verständlich. Was Himmel und Erde mit ihren Offenbarungen lehren wird erst durch die gottgeoffnete und durch die Prophetenschau in die späteste Zukunft des Volkes und der Menschheit hinausgreifende „Lehre“ zum sichern, auf die Betätigung des göttlichen Willens abzielenden Führer durch's Leben. — Diesen Zeugnissen kommt die Bezeichnung *מַאֲדָך*, zu, denn sie überragen die Denkmäler des Tempels der Natur und knüpfen den Begriff der Heiligkeit an „Dein Haus, Gott“, dem es zukommt, daß es heilig genannt werde, und daß es mit seinem nicht zu mißdeutenden Worte die Naturlaute übertöne und den Bestand des Himmels und der Erde überdauere.

Dieses unpersonliche „Es kommt zu“ wird, wie dies im Geiste der hebräischen Sprache liegt, durch die Seminbildung des Wortes *נָאֹהַ נָאֹהַ* ausgedrückt.¹⁾

¹⁾ In der Ausgabe מִקְרָאֹת גְּדוֹלֹות (Basilia) steht mit פֶּתַח נָאֹהַ mit נָאֹהַ unter dem פֶּתַח. — Nach einer Auffassung des קְרַב stammt das Wort von נָאָה ab und bedeutet hier: Sehnsucht.

Kap. 94.

Allgemeines:

Der Psalm widerhallt vom Richteruf. Der strafende Weltenrichter wird aufgerufen gegen die Stolzen und Bösen, die das Volk niederdriicken, die an Witwen und Waisen und Fremdlingen mit Mord und Raub freveln und dabei den Gott Jakobs verhöhnen. — Der Sänger will jedoch nicht der wüsten Nachegier ströhen, sondern er will, daß alle Menschen es wissen, daß es einen höchsten Richter und Vergeltung gebe. — Darum die Selbstunterbrechungen mitten im Rufe nach strafender Vergeltung, die Zwischenpausen, wie die Vs. 8—11 und 12—14, in welchen der Psalmist mit psychologischer Vertiefung von den laut schreienden Freveltaten auf das Sinnen und Denken der Freuler übergeht; ebenso die Einlehr bei sich selbst, die Mahnungen und Tröstungen, Vs. 15—23, die sich an das Volk in seiner Gesamtheit und an alle sich vereinzelt und verlassen fühlenden von schwerem Unrecht Getroffenen wenden, um sie aufzurichten und im Bewußtsein der Gottesangehörigkeit zu stärken und zu erheben.

Der Psalm beginnt mit נקמה אל and schließt mit זך אל ח. und wir werden sehen, daß zwischen Anfang und Schluß der große Fortschritt von der negativen Abwehr des Götzentums zur Paniererhebung des positiven Gottesglaubens, von der göttlerhaften Überhebung des Menschen zur erkenntnis- und demutsvollen Huldigung des alleinigen, einzigen Gottes, des Gottes Israels, liegt. Sucht man zwischen unseren ebenfalls unserem Lehrer Mosche zugeschriebenen Psalm und seinen Vorgängern einen inhaltlichen Zusammenhang, so findet sich dieser darin, daß ja auch in Ps. 92, in unserem Sabbatliede vom בָּרֶךְ und בְּסִיל בָּרֶךְ die Rede ist, die sich durch בְּפִרְחַ רְשֻׁעָם, durch das vorübergehende Erblühen der Bösen in der Gemütsruhe und Seelenklärung, die der שְׁבָת hervorbringen will, stören lassen und nicht an die Vernichtung dieser Bösen, לְהַשְׁמִיד, denken. Nun, an dieses dort angedeutete Vernichtungsurteil, das von Gott, dem in Ps. 93 als חָרָךְ gesieerten Gottes gesprochen ist, wird in unserem Psalm laut appelliert und an dasselbe werden die Zagenden erinnert. —

Unser Psalm wurde im heiligen Gottestempel, im בית המקדש, am vierten Tage der Woche von den Leviten gesungen. — Das

hatte, nach einem sinnigen Auspruche der Weisen¹⁾ darin seinen Grund, weil am vierten Schöpfungstage Sonne und Mond ins Dasein traten, und weil jene törichten Sonnen- und Mondanbeter, über die Geschöpfe den Schöpfer vergessend, den leuchtenden Himmelszeigern eine selbständige Macht über den Weltlauf zuschrieben und weil sie — folgerichtig zulegt sich selbst in götterhafte Sonnenhöhen versezt dünkten. —

Einzelnes:

1) אל Durch den Anruf הופיע = strahle einher! wird die Rachelust, die in dem נקמות אל mit elementarer Gewalt hervorzubrechen scheint, gemildert, wenn nicht von einem höheren, über jedes persönliche Gelüste erhabenen Gefühle gebannt. Ein strahlend Licht ist der Vorläufer der Majestät, und es will nicht erbarmungslos versengen und vernichten, sondern hauptsächlich erleuchten. Darum ist ja auch zwischen das zweimalige: אל נקמות der die volle Gottesmajestät bezeichnende Name Gottes: ה' gesetzt. —

Es ist dies — wie die Weisen sinnig bemerken — dieselbe Majestät, die einst welterleuchtend und beglückend von Paran einherstrahlte, um dieses nun so gefürchtete und geächtete Volk Israel zum Empfänger und Träger der תורה zu machen²⁾.

2) הנשא Erhebe Dich, Richter der Erde! Die Erhebung ist passiv ausgedrückt. (Wie überhaupt activ nur im חתפָל gebräuchlich). In sich ist Gott stets der Allerhöchste. Nur von den Menschen wird der Gottesbegriff hoch und höher emporgehoben, jenachdem diese sich als die Träger der Gottesidee und als solche in ihrem Bewußtsein gehoben fühlen.

Die Vergeltung möge aus den Höhen des Richters auf die Stolzen sich niedersenken, um den Stolz herabzudriicken. Darum השב ע'.

¹⁾ שנ רבותינו ברבוי מה אומרים אל נקמות ה' על שם שברא חמה ולכנה ועתיד ליפרע מעוודיהם: (ר'ה פ'ג).

²⁾ אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: אמר עולא שני הופעות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב (דברים ל'ז) הופיע מהר פארן ואחת לרעה דכתיב אל נקמות ה': (ברכות פ'ה וסנהדרין פ'יא).

3) **עַד מָתִי** Aus welcher unendlich lang scheinenden Periode der Leidenszeit dieses **עַד מָתִי**, wie lange noch? ertönt — wer möchte dies bestimmen. Es hat für die früheren und noch mehr für die späteren Galuthzeiten seine Berechtigung und wohl auch seine Geltung.

4) **בִּישׁ** Die quillende und fließende Kede der Gewalt steigt stufenweise, bis sie den Gewalthabern und Gewalttätern zu Kopfe steigt, bis sich all die kleinen und großen Übeltäter in die gottvergessene Prahlerei „hineintreden.“ — **וְתִאֵסֶרֶת בְּלֹפֶלֶן**

5) **אַלְמָנָה** Indem sie Dein Volk vertreten, drücken sie Dein Erbe, das ja dieses Volk bewahrt, nieder.

6) **עַמְקָה יְדָבָרָיו** Der Männermord ist schon mit bezeichnet. So bleibt die hilflose Witwe und der Fremdling, die keinen Annahmer haben, weder im In- noch im Auslande, dem Schwerte der Kuchlosen verfallen. Sie töten sie unter irgend einem erlogenem Vorwande — **יְהֻרָן** — und den Waisenkindern gegenüber ist auch der Vorwand unnötig. Diese werden vom Massenmord dahingerafft — **גַּזְחָן**. — Die holtlose **אַלְמָנָה** und der heimatlose **צ** — sie stehen hier zusammen als die Opfer eines Landes, das Männer niedertritt, Frauen und Fremdlinge tötet, nachdem es diese zu Ausländern und jene zu Witwen und beide schutzlos gemacht, und die **יְהֻוטִים** (plur.) ermordet zu werden.

7) **וַיִּאמֶר** Einen Gott, der für Israels gemordete Kinder ein Auge hat, gibt es nicht, und der Gott, den Jakob seinen Gott nennt, merkt es nicht — so sprachen und sprechen jene Mörder, die den Gott Jakobs nicht anerkennen, die den Söhnen Jakobs keine Mission für Kultur und Wahrheit zuerkennen, die aber im Grunde weder die wahre Kultur noch einen Gott, einen sehenden Gott kennen. —

8) **בִּינָה** Jene Barbaren, die, um ihrem rohen räuberischen Beginnen einen höheren Namen zu geben, die Nationalidee als dieses „Höhere“ nennen, werden hier treffend als **כְּעָרִים כְּעָנִים** angeredet. — Mit **כָּעֵד**, wird hier der weiteste Kreis umschrieben, in welchem eine Volksidee Menschen zu einheitlichem Streben vereint und in welchem es Leute gibt, die diese Idee zu ihren niedrig selbstsüchtigen Zwecken missbrauchen. —

9) **הָנַטְעַ** Sehr richtig findet Michael Sachs diese Stelle ganz ähnlich in der Konstruktion mit der Stelle 1. B. M. 17, 17.

Den **כִּסְלִים בָּעֲרִים** soll hier der Unsinne, als ob Gott nicht sähe und der Gott Jakobs nichts merkte ad oculos geführt werden. —

„Ha! Der pflanzt das Ohr, nicht sollte er hören? Oder des Auges Bildner — nicht sollte er schauen?“ und:

10) **הַיֵּר** „Ha! Der Züchtiger der Völker, nicht sollte er rügen? Der den Menschen lehrt Erkenntnis?“ Gott in der Natur hat als Schöpfer das geschaffene Wesen mit allem was es vermag in seiner Hand und in seiner — Hör- und Schweite. Und Gott in der Geschichte hat nicht nur die Macht zu mancher Zeit mit seiner Strafgewalt einschlägig, mit seinen Donnerkeulen zerschmetternd, Völker zu züchten, er hat auch das Recht und den Willen zu allen Zeiten Völker und Menschen zu erziehen und ihre Handlungen und Gesinnungen zu rügen. Dazu lehrte und lehrt er die Menschen die Erkenntnis der göttlichen Waltung auf Erden.

Wir sehen es auch hier, wie der Psalmlist bemüht ist, den am Anfang des Psalms angeschlagenen strengen Ton der **נַקְמוֹת** zu dem des **יְזִיבָה יִסְרָאֵל**, aus dem die Liebe des Erziehers mit herausklingt, herabzumildern. —

11) **ה' יְדֻעַ** „Gott kennt des Menschen Gesinnungen, daß sie ein Nichtiges sind.“ Darum ist Er es **הַמְלָמֵד אָדָם דִּעָת**, der den Menschen zur Erkenntnis anleitet, und darum läßt Er, die menschliche Irrung so lange wie möglich entschuldigen, seinen Strafen die Rüge vorausgehen. Er ist bevor er **מַזְבִּיחַ יוֹסֵר נָקֶם** ist. —

12) **אֲשֶׁר** Schon im Strafen liegt ein Zeichen der göttlichen Liebe, die den Gestraften als einen unter Gottes erziehender Obhut Stehenden umfassen und ihn nicht loslassen und dem plötzlichen Verderben preisgeben will. (Vgl. Spr. 3, 12; Ps. 37, 2 und 73, 18.) Dieses Liebeszeichen leuchtet aber noch mehr hervor aus der Belehrung, die der Züchtigung vorausgeht, und aus der Lehre, die ihr nachfolgt. Es ist dies oft, ja fast stets nicht eine eigens an den Menschen ergehende abmahnende Lehre, allein sie ergibt sich aus der allgemeinen Lehre der Sittlichkeit und des Rechtes, die des Menschen Lehrmeisterin sein will: **וּמִתּוֹרַתְךָ תַּלְמִדְנוּ** a u s Deiner **תּוֹרָה** heraus belehrst Du ihn.

13) **לְהַשְׁמִיט** Dieses **נָא**, bezieht sich auf **הַנּוֹבֵךְ**, von dem in B. 12 die Rede war. Bedeutsam wurde der unter Gottes erziehender Obhut stehende Mann **נָבָר** genannt zum Unterschiede von dem in B. 10 und 11 bezeichneten **כָּדָא**, der dort als noch unerfahren auf einer Anfangsstufe der Selbstzucht stehend besprochen worden. —

Nun, dem Manne, dem **בְּהַזְרָתְךָ** sein Teil geworden, braucht es nicht bange zu sein vor den Tagen des Bösen¹⁾, er kann es ruhig abwarten, bis dem Bösewicht eine Grube gegraben wird. Treffend ist hier der abwärts führende Fortgang vom **עַ** zum **רַשֵּׁעַ**, der in **שָׁהַת** münden muß, gezeichnet. — Wir verstehen den Sinn sehr wohl, auch wenn wir **עַ** wie gewöhnlich mit „bis“ übersetzen, was sich wegen der Präposition in **עַ** viel besser, als die Übersetzung mit „während“ empfiehlt. —

14) **בְּכִי לֹא** Mit **בְּכִי** und **נָהָלָה** wird hier an das **צְעַד**, und **נָהָלָה**, in B. 5 angeknüpft und das Volk mitamt dem Gotteserbe, das ihm übergeben ist, mit liebevollem Schutz umschlossen. (Jb'n Esra 3. St. Vgl. I. Sam. 17, 25 u. Hesek. 29, 5. **ינְטַשְׁתִּיךְ הַמְּדֻבָּרָה**. Das Volk, sein Volk, wird Gott nicht vogelfrei recht- und schutzlos hinwerfen und den Mächten des Barbarentums und der sittlichen Verwilderung preisgeben, und sein kostbares, Israel übergebenes Erbgut, die Lehre der Wahrheit und Gerechtigkeit, wird er nicht verlassen daliegen lassen, ohne Hut und Pflege. Dem trostreichem Sinne dieser Hoffnung, die einer sichern Verheißung entspricht, passen sich die Ausdrücke: **שָׁם לֹא יִשְׂבַּע** und **לֹא יִזְכַּר** vollkommen an. (Vgl. סִפְרָנוּ 3. St.)

15) **בְּצַדְקָה** Mit **בְּצַדְקָה** ist das Willigkeitsgefühl bezeichnet, das ohne den äußeren Paragraphenzwang von innen zum gerechten Wahrspruch = **מִשְׁבַּט** drängt. Es wird die Zeit kommen, in der das Rechts- und Willigkeitsgefühl von den Herzen der Menschen Besitz ergreifen wird, und das wird den wirksamsten Rechtschutz bilden für Leben, Ehre und Besitz. Das strenge Recht wird sich nicht nur die Welt unterwerfen, sondern in dieser einen großen Rechtsstaat bildenden Welt, die Bekennet und Freunde werben, die dem einen mächtigen Zuge durchbildeter, von Wahrheit und

1) Mit Sachs möchten auch wir nicht übersetzen: vor den Tagen des Unglücks. Sollte es diese Bedeutung haben, so müßte es heißen. Vgl. **אַיִלְבָּן כֶּבֶשׂ פִּינָּן**.

Billigkeitsliebe durchdrungener Herzen folgenden משפט משבט bereitwillig Gefolgschaft leisten werden. — ואחריו כל ישראל ל'ב.

16 מי (1) Die im vorigen Verse verkündete Heilesbotschaft ist kaum verklungen, die Botschaft des die Welt erobernden und die Besiegten — durch milde Billigkeit versöhnenden Rechtsgedankens, da ruft's aus der Mitte der von den Bösen Bergewaltigten und vor allem aus der Mitte Israels: Und bis dahin? Bis die Heilesbotschaft zur Wahrheit wird, wer wird mir auftreten zum Kampfe mit Nebeltätern? Im Midrasch (רבה הרכבה) wird erzählt, Gott selbst habe nach dem Hinscheiden unseres Lehrers Mosche ausgerufen: עם מרעים מי יתיצב לי וגוי מי יקום לי. Wer wird mir nun auf Erden den Kampf gegen die Bösen aufnehmen? Erwägen wir, daß dieser selbe Ausruf hier in unserem von einer Tradition zu geschriebenen Psalme vorkommt, so erscheint uns die erwähnte allegorische Erzählung des Midrasch in einem besonders reizvollen Lichte.

Mit מרעים ist die Zunft der Bösen bezeichnet. Sie greifen an in offenem frechen Aufruhr gegen Sitte und Recht, und es gehört viel Mut und Kraft dazu, sich gegen sie zu erheben. מי יקום לי. Die verrichten mehr in Stille und vereinzelt als in offenen Scharen ihr Verderbenswerk, allein sie arbeiten um so dauernder und unermüdlicher mit List und Trug daran, das Wohl des Staates, der Familie und des Einzelnen zu untergraben, und es gehört große Standhaftigkeit und Ausdauer dazu ihnen Stand zu halten מי יתיצב לי.

17 לoli (2) Der vorige Vers enthielt den Ruf im Streite gegen פעל און und מרעים. Das waren dieselben, über welche B. 4 geflagt, ותאמור כל פעל און יביעו ידכרו עתק daß sie, „Dein Volk, Gott, vertreten und Dein Erbe niederdrückten.“

In unserem Verse meldet sich der Kämpfer, der es für uns aussiehen will und „ich“, das ist das niedergetrete Volk, erkenne diesen Kämpfer und Retter. Ohne ihn und seinen göttlichen Beistand zählte ich nicht nur zu den Toten, sondern alles, was meinem nationalen Dasein Wort und Berechtigung gibt, wäre in die Stille der Nichtigkeit und der Vernichtung gebettet. שכנה דומה נפשי ist hier ähnlich wie תרגום (Hof. 4, 6) aufzufassen. übersezt dort: ראה ע. אב' ב. ואבחית כנש תכו נ. Bgl. St.).

18 אם Dieses „Wanken des Fußes,“ will viel mehr bedeuten als ein Unterliegen im Kampfe mit dem von außen

andringenden Feinde. Hier ist von einem Kampfe im Inneren die Rede. Es gab und gibt Momente, in welchen ich, das Volk Israel, den Boden unter meinen Füßen weichen fühlte und fühle, auf dem allein ich mit meinem Gottes und meinem Lebensgehalte sicher stehen kann. Wenn ich meine Unsicherheit fühlte, wenn ich sie an den Symptomen meines Denkens und Wirkens erkenne, sie mir gestehe — אָטַרְתִּי — und an meine Besserung denke, so ist dies schon das erste Zeichen Deiner mich in meiner Selbsterziehung stützenden Gnade^{1).}

19 Von neuern Erklärern wird hier für בַּךְ „Streit“ genommen und die Stelle übersetzt mit: im Streite meiner Gedanken. Die alten Erklärer רַאֲבֵעַ und רַדֵּק sowie das תְּנַשֶּׁס jedoch übersetzen mit: in der Vielheit = wenn sich häufen. Der Sinn bleibt derselbe, denn die Vielheit bedingt, indem sie die Einheitlichkeit des Denkens ausschließt, den Widerstreit der Gedanken. Jedenfalls soll mit diesem בַּךְ שְׁרֻעִי das die im vorhergehenden B. erwähnte Unsicherheit des Schreitens begründet werden. —

Dass שְׁרֻעִי = meine Gedanken zw e i g e soviel wie Gedankengänge bedeutet, ist mit Hinweis auf שְׁבֵט = Stab, Szepter mit Eliminierung des רִיש bereits von Gesenius (Lehrs. S. 863) und, nach ihm, von Hirsch (Psalmen) bemerkt worden.

„Deine Tröstungen umflosen meine Seele.“ Mit diesen Tröstungen sind zunächst die in die späte Zukunft hinausreichenden Verheißungen gemeint, die Gott seinen Propheten für sein Volk auf die Zunge gelegt. Diese sind stark genug, dieses Volk über den Jammer der Gegenwart empor zu heben. Unter den הנחומות sind aber auch in weitern, oder vielmehr höherer Linie die — Trostesgründe zu verstehen, die Dich selbst, o Gott, in deiner unerreichbaren Erhabenheit dem Deine Alleinherrschaft antastenden Mitbewerber der göttlerhaften Freyler und Merten entrücken. Finden wir ja wiederholt auf Gott den Begriff כָּהֵן angewendet; so in נָחָתָה, יְנַחַת הַ, u. v. a. wo überall das Sichselbstgenügen Gottes ausgedrückt werden soll. Diese Trostesgründe sind auch uns Gründe des Trostes. So auf

¹⁾ זֶל הַרְאָבֵעַ וְלֹא אֶסְחַבְתִּי בְּלִבִּי וּפְחַדְתִּי אֶלְיָהוּ תְּמוֹת רַנְלִי יְדֻעַתִּי בַּיְסֻדֵּנִי וְלֹא אַמְתֵּן.

gesäßt stellt sich der natürliche Übergang her zum folgenden, hiermit eingeleiteten Verse:

20) Kann sich Dir denn beigesellen jener Thron, auf den menschlich kleinlich listiges Getue, **הוֹת** seinen Zwergkönig setzt, damit er, von der göttlichen Majestät den Nimbus borgend — stehlend, das jämmerliche Unheil zum Geseze präge? **יִצְרָא עַמְלָךְ עַלְךְ** —

21) „Sie rotten sich zusammen gegen das Beben des Gerechten und unschuldiges Blut verdammen sie.“

Die Mordbändern, die, um ihre Geldgier zu stillen, überschuld- und wehrlose Menschen — Familien — Gemeinden herfallen, sie morden und plündern, und die Sanktion des Massenmordes, der auf jenem Throne, **בְּסֵא הוֹת**, sicher erteilt wird, von dem aus der **קָרְבָּן עַלְךְ וַיְצַר עַמְלָךְ** Schandbuben zu Richtern und jämmerliche Gewaltakte zum Geseze stempelt — und die niederträchtigen Anklagen und Prozesse, die, damit der Schein des Rechtes gewahrt werde, dem vergossenen unschuldigen Blute nachträglich angedichtet und angehängt werden — müssen wir, die wir im zwanzigsten Jahrhundert leben, da nicht unwillkürlich an die „Pogrome“ und ihre Sanktion von oben herab denken? **וְדַם נָקִי יְרִשְׁעֵי** Bluturteile über bereits unschuldig Gemordete, Verdammungssprüche über das Grab hinaus, das das unschuldige Blut nicht bedecken will! —

22) **וַיְהִי** Solches Blut schreit auf, und Gott hört den Schrei, und Er wird mir Schutz und Zuflucht sein. Er wird es mir so gewiß sein, daß ich die von meinem Hirt zu sendende Hilfe als bereits gekommen ansehe. Daher auch das Präteritum **וַיְהִי** (mit pathach) anstatt des futuralen **וַיְהִי** (mit chirik). —

23) „Da wies Gott auf sie selber ihre Kraft zurück und ließ sie in ihrer Schlechtigkeit erstarren, er ließ sie erstarren, der Ewige, unser Gott!“ Der Aufschrei des unschuldigen Blutes hat den Ruf nach Vergeltung — **וַיִּשְׁבַּת** — geweckt, und so möchte unser Psalm mit demselben schaurigen Worte, mit dem er begonnen, mit **נְקֻמָּת**, ausklingen.

Doch ein weiser Ausspruch der Agada hat in diese in sich schließende Kette von Rachegedanken noch ein Glied eingefügt, durch das dieser herbe in die Nachwelt hinein hallende Schluß unterbrochen wird. Nicht den Wunsch nach Rache, so berechtigt er auch sein möge, soll unser Psalmschluß verewigen, sondern die Lehre, die positive Lehre vom ewigen Gottes.

Möge diese Agadas wegen ihres tieffinnigen, erhebenden Inhalts hier ihre Stelle finden. Sie lautet:¹⁾

„Da wies Gott auf sie . . . Er ließ sie erstarren, der Ewige, unser Gott. Geht, wir wollen jubeln dem Ewigen! Rabbi José lehrt, einem Berichte folgend: Als der erste Tempel zerstört wurde, da war's am neunten Aviv, und die Leviten standen auf ihrer Tribüne und stimmten ihr Lied an: „Da wies Gott auf sie selber ihre Kraft zurück . . . Er ließ sie erstarren“ — doch fanden sie die Zeit nicht mehr, um den Satz mit den Worten „der Ewige, unser Gott!“ zu vollenden. Da kamen die heidnischen Völker und unterdrückten das Lied und machten es verstummen!“

So weit der merkwürdige an unsern Schlußvers sich knüpfende Bericht.

Irren wir nicht, so will uns R. José folgendes sagen:

Die Verneinung der Tyrannen- und Göttergewalten ist noch nicht der positive Glaube an Gott. Nicht mit der Vernichtung der Feindesmächte darf das Einheitslied Israels enden. Solches Ende vom Liede bedeutet noch nicht den Anfang und noch viel weniger die Vollendung Israels in der Betätigung der ihm gewordenen hohen Aufgabe. — Auch die Gottesidee kann erstarren in ihren Bekennern, wenn sie zum Dogma zusammenschrumpft, wenn sie als Feldzeichen auf dem Felde leidenschaftlicher Kämpfe prangt, dabei aber ihrer innern Heiligtümer, der unbegrenzten Wahrheitsliebe, des strengen Rechtsgefühles und der hohen Macht der Sittlichkeit entbehrt. Jene Leviten im Tempel Gottes — sie gehörten einem Geschlechte an, das äußerlich das Feldzeichen seines Gottes tragend, seine innern Heiligtümer nicht gewahrt, und dieselben Leviten sangen diesem Geschlechte und seinem Heiligtume das Grabslied. „Er ließ sie erstarren . . .“ sangen sie, und dabei blieb starr das Sangeswort im Munde der Sänger — hier ward das Lied unterbrochen und die heilige Stätte heiliger Harmonien zerstört. Der Rest lautet: Der Ewige unser Gott!

¹⁾ הניא ר' יוסי אומר . . . אמרו בשחררב בהתק' ראשון אותו ים ט' באב ה' . . . והרי הלוויים עופדים על דוכנים ואומרים שורה . . . יושב עליהם . . . יצטרכם ולא חספיקו לוטר ה' אלקינו עד שבאו נויכים וככשזהו! (ערביין יא, ילקוט תהילים צד.)

An Israel, an seinen nachlebenden Geschlechtern ist's, die mit dem Tempel abgebrochene Gotteshymne zu vollenden und den positiven Gottesgedanken einheitlich lebendig, tatenfrisch und sitteurein auszuleben, damit das große Einheitslied voll austöne: Der Ewige unser Gott! Geht, wir wollen jubeln dem Ewigen! (Vgl. „Hermon“ S. 31.)

Kap. 95.

Allgemeines:

Ein Jubellied, das seine Signatur an der Spitze trägt: Ein Jubellied, das seine Signatur an der Spitze trägt: **לְכָוֹן נְרָנָה לְהָ**.

Der Sieg des Rechtes über das Unrecht, der Freiheit über die Knechtung und der Wahrheit über die Lüge wird als bereits erkämpft betrachtet und durch den frischfrohen Saug der Befreiten und Beglückten gefeiert. Als dem Weltenschöpfer wird Gott von den Geschöpfen, als dem Weltenkönig und dem König in Israel wird ihm von den Menschen und besonders von Israel gehuldigt.

Wie oben in höheren Regionen „einer dem andern zuruft: heilig, dreimal heilig ist Gott!“ so rufen es Menschen und Völkerscharen hier unten einander zu: „Kommet, wir wollen uns bücken und beugen und niederknien vor Gott, unserem Schöpfer!“

Und dann meldet sich Israel besonders zum huldigenden Worte. Und dann ergeht aus himmlischen Höhen eine Warnung an dieses Israel und ein Erinnern an wüsten Abfall und Herzensirrung und an den Schwur, der durch die Wüste gehallt, daß sich die Wüste um die Irrenden und Abgefallenen schließen solle.

Das ist wieder ein Laut aus der Sprache, ein tönend Zeichen aus dem Tagebuch seines Lehrers Mosche, dessen Name, nach der Tradition, auch dieses Psalmlied und seinen Sänger umschwebt. —

Wenn wir noch hinzufügen, daß dieser unser Psalm in der Liturgie am Sabbateingang seinen Platz gefunden hat, so ist damit seine Tendenz, im schwer leidenden Volke **אֱנוֹהָה** = Stimmung und im schwer arbeitenden Menschen **שְׁבַת** = Stimmung zu erzeugen, hinlänglich bezeichnet.

Einzelnes:

1) **לְכָוֹן** Wir möchten den Aufruf **לְמַן**, von dem in B. 6 folgenden Aufrufe **בָּאוּ**, unterscheiden. **לְמַן** = Gehet! setzt die

Einheitlichkeit der Huldigenden im Denken, Fühlen und Handeln nicht in dem Maße voraus, wie בָּאֵן kommt! Der Aufruf לְבָאֵן überläßt es den Gehenden, ihrem Jubelgrüße in der ihren Herzenstönen entsprechenden Sprache Ausdruck zu geben. Mit בָּאֵן werden die mit dem Sänger oder zum Sänger kommenden aufgefordert auch in der Art des körperlichen Huldigungsaktes נִשְׁתַּחֲוָה וְנִכְרָעָה mit dem rufenden Sänger einig zu sein.

In **נְרִיעַת** hat die in **נְשָׁתָהּוֹת** und **נְבָרַעַת** **נְבָרַכָּה** frei ausbrechende, jeder Brust individuell entschwebende Freude eine bestimmte, für jedes Kenne gleich geltende Form angenommen. — Dieselbe psychologisch begründete Unterscheidung finden wir im Morgengebete für **שְׁבַת**, im **נְשָׂמֶת** ausgedrückt. Da heißt es:

„Denn jeder Mund huldigt Dir, jede Zunge schwört Dir, jedes Knie beugt sich vor Dir und jede aufrecht stehende Gestalt wirft sich vor Dir hin, alle Herzen fürchten Dich und alle Nieren und Eingeweide lob singen Deinen Namen . . .“¹⁾

Allso: der Mund, die Zunge und das Knie können wie die kulturelle Handlung, die sie, jedes für sein Teil, verrichten, uniformiert werden. Und geht auch durch alle Herzen der gleiche Schlag, so sollen sie doch ihre Gaben frei, von jedem Formenzwang unbehindert — Gott hingeben.

2) **נקדמה** Wir sind Gott den Dank schuldig noch bevor wir die erbetene Gabe empfangen haben, denn wir haben stets und stets Gaben Seiner Gnade empfangen, und jede Lebensminute ist eine solche Gabe. Daher ist in Verbindung mit der Ausdruck **תודה** = **נקדמה** zuvorkommen besonders am Platze.

3) Es heißt nicht **בְּלֹא נָדוֹל עַל** בְּלֹא אלֹהִים, sondern **בְּלֹא אֱלֹהִים**. Es soll hierdurch jedes Gleichheitsverhältnis zwischen אל und אֱלֹהִים ausgeschlossen werden. Nach Kimchi sind hier mit אֱלֹהִים die von den Sternenabtern mit göttlicher Macht bekleideten Himmelskörper gemeint. Auch darum

¹⁾ כי כל פה לך יודה, וכל לשון לך השבע, וכל ברך לך הכרע
וככל קומתך לפניך תשתחוה, וכל לבבך ייראך וכל קרב וכבליות
יזכרו לשפך :

Nach einem bekannten Midrasch gründet sich die Pluralbildung in
לכבות auch noch auf die einander entgegenstehenden Triebe und Neigungen
im Menschenherzen. —

ist מְלֹךְ נָדוֹל am Platze, da ihnen, den Berggötterten, die ihnen zukommende dienende Stellung in der Gesellschaft des Königs zugewiesen wird. —

4) אֲשֶׁר בַּיְדֵינוּ Was Erforschtes und zu Erforschendes in der Tiefe der Erde verborgen ist, es liegt, gehoben, in der Gotteshand, und was die Bergeshöhen hinan strebt, es strebt ja Ihm, dem Höchsten, zu. Daher die Verschiedenheit der Bezeichnung durch יְדֵינוּ und לוּ. —

5) אֲשֶׁר לוּ Das Meer hat Er gemacht, und das trockene Land hat Er gebildet. Die Schilderung folgt hier dem Werdegang der Schöpfung. Das Trockene hat sich auf Gottes Geheiß aus dem Wasser heraus gebildet, und es bildet sich weiter durch Fortansatz von Inseln und Eilanden, die sich aus den Wasserfluten herausheben. Daher יִבְשֶׂת im stat. constr. das Bestreben des Anschlusses an neugebildete — nicht entstandene — Territorien anzeigen.

6) בְּאֹו יְשֻׁחָנוּ aus V. 5 wird hier festgehalten und als das Verhältnis der Menschenwelt zu Gott bezeichnend in עוֹשָׁנָנוּ wiederholt. Wir mit unserem Menschengeschick sind ebenso in Gottes Hand, und unsere Geschichtsentwicklung ist ein Gebilde Gottes wie das Meer, das Er gemacht und eingedäumt, damit das Trockenland sich bilde. —

7) כִּי הָוָא Als Volk und als Einzelne im Volke unterstehen wir der besondern, treu sorgenden göttlichen Obhut. Das wird durch מַרְעִיתָנוּ צַאֲן יְהֻדוּ עַם ausgedrückt. Der Sänger wendet sich jedoch mit der zu erfüllenden Hauptbedingung an sein Volk, und diese lautet: „heute, wenn ihr Seiner Stimme Gehorsam leistet!“ Die begeisterte Huldigung, wie sie in den vorhergegangenen Versen geschildert worden, entbindet nicht einen Tag und nicht eine Stunde vom Pflichtenleben, in dem der Gehorsam gegen Gott sich betätigt. Auch die großen humanitären Aufgaben, an deren Lösung die besten Männer der Zeit arbeiten, und in deren Dienst der die messianische Zeit vorbereitende Gottesbote steht — auch sie entbinden nicht von der gleichzeitigen und gleichmäßig gehorsamen Erfüllung aller Gottesgebote, ohne Unterschied ihrer Tendenz und ihres uns Menschen nie vollständig bekannten Zweckes. Die große Wahrheit wird im Talmud (Sanhedrin 98) durch eine schöne, tief ergreifende Erzählung illustriert, die uns eine Begegnung des R. Josua ben Lewi mit dem Propheten Elija vorstellt, die uns Elijah an den Toren Romas mit dem

Verbinden der Tausende von Verwundeten beschäftigt und dabei auf den Ruf seines Gottes und seines Volkes horchend, zeigt, und die mit dem sehnüchtig harrenden Volke übergebenen Lösungsworte, schließt. —

8) אל Eine ernste Mahnung, die auf den „Tag von „**מִכְחָה**“ hinweist, ein trauriges Wort, das in der Wüste seinen Widerhall findet. Die Gotteshand, die am Tage der Schöpfung aus Wassersfluten das trockene Land hervortreten, aus dem Meer das Felsgestein sich bilden ließ, sie mußte „am Tage von **מִכְחָה**“ den Fels berühren, damit er „seine Wasser“ herausgabe für das murrende mit verhärtetem Herzen sich gegen Gott ablehnende Israel!

9) אֲשֶׁר Es fehlt hier jede Bestimmung von Zeit und Ort durch בּו oder אשר נסוני שֵׁם, wie man mit Bezug auf das vorausgegangene erwarten möchte. Das zeigt, daß mit diesem בְּחַנְנֵנִי, mit diesem Vorwurf des ungläubigen „Haderns“ und „Prüfens“ das ganze Wüstengeschlecht in allen Phasen seines Lagerlebens getroffen, (אשר בְּמִכְחָה פֻעָמִים נָסֹן רְדִקְתָּה) und der Tag von **מִכְחָה** nur als das zu **לו הַיְם** und in grellem Gegensatz stehende, besonders deutliche Merkmal der Widerspenstigkeit hervorgehoben werden solle. — מְרִיבָה bezeichnet eben, zum Unterschiede von רִיב, den stabilisierten Illustrierten, der im Wüstengeschlecht Platz gegriffen und durch die Kundschafter seine Nahrung gefunden hatte. —

10) אַרְבָּעִים Über die Bedeutung des Wortes **אַרְבָּעִים** geht die Meinung der Erklärer auseinander. Das Wort kann, von בְּקַר und נְקַט stammend, Ekel haben an etwas בּ bedeuten (Vgl. Gedest. 10, 47). Es kann aber auch, ebenfalls von בְּקַר (mit schuruck) oder בְּקַר (mit Cholam) stammend, die Bedeutung von abgeschnitten sein¹⁾ haben. Im letzteren Falle ist dem Sinne nach zu **אַרְבָּעִים** gehörig und will sagen: So wurden vierzig Jahre wie ein der Geschichtsentwicklung Israels verlorener Zeitraum von den fernern Geschichtssammlungen dieses Volkes abgeschnitten. Das Wüstengeschlecht ließ ich abgeschnitten sein von der für das Volk anbrechenden Zukunft. — Im ersten Falle bildet **שָׁנָה** die Ergänzung zu dem vorausgegangen נָסָר או פָּעֵל und wäre in dem Sinne aufzufassen: So ging es vierzig Jahre lang. Da

¹⁾ Vgl. אשר יקוט בסלו (**אִוּב ח' י'ד**) = dessen Hoffnung abgeschnitten.

widerte mich dieses Geschlecht an. — Das Trennungszeichen
אָוְלָא לֹנְרַתִּי = I nach שֵׁנָה scheint für diese Auffassung zu sprechen.

Auf dem ganzen Wege durch die Wüste ist Schritt für Schritt ein neues kleingläubiges Abirren des Volkes und ein neues Wunder Gottes zu verzeichnen. Dieses an sich und seiner Zukunft irre gewordene Volk konnte und wollte jedoch aus all diesem Zürnen und Verzeihen Gottes die Wege der göttlichen Waltung nicht erkennen וְהַם לֹא יַדְעُו דְּרָכִי. —

11) אשר Da schwor ich dem ruhelosen Volke die Ruhelosigkeit als Strafe zu.

Dieses אֶם יְבָאֵן אֶל מִנוּחָתִי ist stillschweigend durch den — Vordersatz zu ergänzen: Es hieße dieses עַמְּתַע לְכָבֵד in seiner Errung bestärken und den Unglauben sanktionieren, wenn sie auf dem Wege der Empörung zum Ziele, zu meiner Ruhestätte, gelangen sollten! (Bgl. פ"ד z. St.)

Kap. 96.

Allgemeines:

Ein neues Lied, שִׁיר חֲדָשׁ, soll gesungen werden. Dem ewigen Gottes soll das Lied erklingen auf der ganzen Erde. Es soll Zukünftiges verkünden und Vergangenes berichten, und alles soll dem Liede lauschen, und Völkerfamilien sollen mit einander wetteifern in der die Götter vernichtenden Huldigung Gottes, des Einzigsten, und einfallen sollen ins Lied der Himmel mit seiner Freude, das Meer mit seinem Brausen, Felder mit ihrem Fauchzen und Wälder mit ihrem Jubel. —

Auf die Frage: was ist dir, o Meer, daß du so erregt brausest und euch, Bäumen des Waldes, daß ihr jubelt? haben alte Erklärer die Antwort erhalten: Die Ruhestätte מִנוּחָתִי, mit der das vorhergehende Psalmlied ausgeklungen, hat die ganze Natur in freudige Bewegung gebracht, denn jede Erdscholle und jeder Baumast will sein Teil zu dieser Ruhestätte beitragen. Da fliegen die Gedanken, die Boten der Geisteschan hierhin und dorthin, wo auf dem Wege von מִדְבָּר nach מִזְרָח dem ewigen Gottes Ruhezelte entstanden, und sie verweilen beim Hause des Hauses, wo König David die heilige Lade Gottes einholte und sie unter Tanz und Saitenspiel nach Jeruscholaim in sein eigen Haus geleitet, damit sie

dort Ruhe finde unter sicherem Dach. (Vgl. פָּרָה §. St.). Dieser Odemzug des Allmächtigen, der auf der weiten Erde ein einziges Zelt innerhalb seiner vier Wände besonders durchhauchen und die dies Zelt umstehende Menschenchar, das Volk Gottes, besonders beseligen und erheben will, belebt und begeistert das Lied, das, wenn es von den Lippen Davids geflossen, das Grüßen seines Lehrers Mosche dem Volke Israel zugetragen. —

Also: wer hat diese freudige Erregung bewirkt? Das hat die „Ruhestätte“ mit ihrer Ruhe getan. — Neu ist das Lied, das wir von den blühenden Gefilden und rauschenden Wäldern vernehmen. Neu ist ja das Knospen der Knospe und das Wachsen jedes Blättchens am Baume und Strand, neu jeder Ton der sich hebenden und senkenden Meeresswelle, neu in jedem Augenblitze, und neu ist auch ihr Lied: Du bist es, Schöpfer!

Nicht nur in der der Naturkraft nachahmenden Verjüngung, auch in der Form und in seinem Verhältnisse zum vorhergegangenen Jubelpsalms לְכֹן נֶרְנֶנֶה, zeigt unser Gottesang „שִׁירֵו לְה“, eine Neuheit. — Der vorhergehende Psalm geht aus von den Gottesoffenbarungen in der Natur und eignet vor allem die Naturgewalten: die Erdentiefe und Bergeshöhen, das Meer und das Trockene Gott, dem Schöpfer und Bildner, zu. Dann erst wendet sich der Psalmlist von יְבָשָׂת יְמִים und מַחְקָרִי אָרֶן, von und den Menschen und unter diesen speziell dem Gottesvolk, zu, um diesem das Spiegelbild seiner Geschichte und des Gotteswalten vor Augen zu halten.

Unser Psalm aber ruft zuerst in die Mitte der Völker, aller Völker hinein: סְפִרְוּ בְּנֵיכֶם כְּבוֹדְךָ und bringt ihnen im heiligen Sang die Kunde von der Herrlichkeit Gottes in seinem Heiligtum, bis die Völker selbst Gott die Ehre und die Macht zueignen und dann erst lässt der Sänger die Naturstimmen des Weltalls dem Völkerkonzerte sich zugesellen, יְשַׁמְּחוּ הַשְׁמִימִים, damit das kommen des Ewigen, des Weltenrichters, würdig gefeiert werde. Das selbe Wort, das im vorhergehenden Psalm zuerst zum Jubel aufruft: לְכֹן נֶרְנֶנֶה, drückt in unserem Psalm zu Letzt diese Aufforderung zum Jubilieren aus: אָז יָרְנֶנוּ כָל עַצְּיִ יְעֵד.

Also רְנָנָה beginnt die Jubelhymne im vorhergehenden Psalm und schließt sie in unserem Psalm.

Das allein schon zeigt die innige, einander ergänzende Zusammengehörigkeit der beiden Psalmen. —

Einzelnes:

1) Bereits an anderer Stelle versuchten wir es, den Begriff שיר in seiner Beziehung zu זמר zu definieren. (Vgl. Ps. 33, 3.) Hier sei noch auf eine Stelle in der Mechilta hingewiesen, die zwischen שיר und שירה unterscheidet. Nach derselben bedeutet שיר das abgeschlossene, selbständige kräftige Lied, das nichts zu empfangen, sondern nur zu geben hat. Die männliche Form שיר wäre darum recht eigentlich da am Platze, wo der Sänger die messianische Zeit und ihre Vollendung besingt. (ס. מכילתא בטלת.)

2) Mit בשר ist mehr als eine bloße Berichterstattung über Vergangenes, es ist damit eine zumeist freudige Ankündigung des einzutreffenden Ereignisses gemeint. (Vgl. Jes. 61, 1.) Ist בשר zumeist von öffentlicher, über das einzelne Privatinteresse hinausgehender Bedeutung. Der יום בשרה (II. Kön. 7, 9) berührt das ganze Volk und die ציון (Jes. 40, 9) hat ihre Proklamation an alle Städte Juda's vom hohen Berge herab auszurichten. Der מבשֵר ist ein Herold, der nicht nur Melddienste verrichtet, sondern der nebst der Aufgabe eine Botschaft zu Gehör zu bringen noch die Aufgabe hat, den innern Gehalt dieser Botschaft zum Verständnis zu bringen. Nur so ist die Verheißung des Propheten zu verstehen: וליורישלים מבשר אתן (Jes. 41, 27). Demnach wird das בשרו מיום יושעתו in unserem Verse zu bedeuten haben: Verkündet nicht bloß das Ereignis des gestrigen Tages, sondern teilt es auch mit, wie die Geschichte des einen Tages sich aus der des andern entwickelt, und wie die Hilfe Gottes von Tag zu Tag und von Jahrhundert zu Jahrhundert trotz aller scheinbaren Rückschritte in der Wahrheitserkenntnis und im Kulturleben der Menschen dennoch fortschreitet und endlich zur Völker beglückenden Wirklichkeit wird.¹⁾ (Vgl. רד' ק ג. St.) —

¹⁾ Nach dem Obigen ist zu ermessen, welche Leichtfertigkeit dazu gehört, nach Art gewisser Bibelkritiker aus מיום ליום יושעתו mit einem Federstriche מים עד ים zu machen. —

Nach dieser den Ideengehalt verwässernden Methode müßte auch der herrliche Ps. 19 mit seinem ייְהוָה אֲמֹר לַיּוֹם יִבְשֶׁع zu Wasser werden.

Eine solche Bekündigung, die die Tagesgeschichte in pragmatischem Sinne erfaßt und mit Begeisterung an die Welt weiter gibt, schafft sich ihren Ausdruck in einem neuen Liede, im שיר החדש!

3) Nachdem für die gottgesandte Hilfe und die Art ihrer Verwirklichung im Geschichtsleben der Völker und besonders des Volkes Israel durch בשרו, das innige Verständnis geweckt worden, haben die Erzähler zu ihrer ruhigen Erzählung, ספרו, das Wort. — Ihr, die ihr inmitten der Völker solange statt ehrender Würdigung nur Verachtung gefunden, erzählt jetzt von Gottes Ehre und von Seinen Wundern. Ihr werdet jetzt verstanden und gewürdigt werden. —

4) Denn nun geht den Völkern der hohe Gottesbegriff auf, und sie erkennen, daß Gott allein es ist, der wie im Naturleben so auch im Werden und Schaffen der Geschichte das Licht von der Finsternis verdunkeln und dann die Finsternis vor dem Lichte weichen läßt. Diese Erkenntnis ist furchtbar, ist vernichtend für — die Götter.¹⁾ —

5) Sie vergöttern die Sterne am Himmel, da doch der ewige Gott den Himmel gemacht hat.²⁾

6) Über die Bedeutung von und הַדָּר haben wir in der Bemerkung zu Ps. 45, 4—5 Aufklärung zu geben versucht. Der dort gegebenen Definition entspricht es auch, daß für עוז ותפארת, die als הַדָּר וְהַדָּר in angewandter Form erscheinen, seine heilige Stätte, במקדשו, als der Ort angegeben wird, wo sie zur Geltung kommen. —

7—9) חבו - הבו - השתחוו Hier wendet sich das Lied mit seiner Aufforderung direkt an die Völker. Es ist gleichsam der Wortlaut der durch den Mund Israels an alle Völkerfamilien ergehenden — Sangeswerbung. — Die im vorhergehenden Verse genannten Attribute Gottes העוז ותפארת werden den Völkern families, die angesichts dieser ihnen gemeinsamen Pflicht ihre sondernden Nationalschranken aufzugeben haben, als die Gaben für die Gotteshuldigung abgesondert. — Es ist bedeutsam: הַדָּר und עוז fehren in diesen drei Versen wieder. Sie werden aus dem zu idealer Höhe gehobenen Völkerleben zurückgestrahlt. Sie werden jedoch

¹⁾ כי נורל הוא ומיהיל מפאר, שהוא נעל או ר מבני הוושך וחושך. ספניא או ר ומי עוזה בן הקביה, אבל כל אלה העמים אליליים (שוחט).

²⁾ אליליים בלאמר באין הם גנדו כי הוא עוזה אותם וכו' (רדיק).

fehlt in diesem Strahlenbündel, denn die Herrlichkeit Gottes kann von Menschen empfunden, aber nicht wiedergegeben werden; sie steht dem menschlichen Begreifen und Können zu hoch und ist an Gottes Heiligtum geknüpft. Für תְּפָאָרָת ist aber כְּבוֹד שֵׁמוֹ als die Huldigungsgabe eingesetzt, die alle Menschen als „Unkömmlinge“ in den Vorhöfen des Ewigen hoch heben sollen שָׂאו מִנְחָה וּבָאָז בְּהַדְרַת קְדֻשָּׁה השתחוו לְה' לְחִזְרוֹתָיו. — Mit חִילוּ מִפְנֵי הַשְׁתָחָוָה wird der Unbetung das slavische Zittern und Beben genommen und die Würde des Heiligen gegeben.

10) Dem אמרו סְפִּרוּ בְּשָׂרוֹ schließt sich als das Schlußresultat, als der zum Bekenntnis gefestigte Ausspruch an. Gott ist König. Die Menschenwelt festigt sich, daß sie nicht wanzt. So wird Gott auch die Völker in Gerechtigkeit richten! Dieses hohe Bewußtsein soll aus dem neuen Weltliede vernehmbar sein. — Uns, Söhnen Israels, enthält dieses Lied das Wort der messianischen Erfüllung!

11) Und nun die stimmengewaltigen Mächte der Natur mit ihrem Jubeln und Brausen: Himmel, Erde und Meer im allgemeinen Großen.

12) Und nun die Felder und die Bäume, alle Bäume des Waldes im einzelnen. Keines soll fehlen im großen Jubelflorale, denn jedes hat an Wert und Würde gewonnen und hat in seiner Eigenart zu geben.

Zuerst lernt der Mensch von der Schöpfung und ruft es, mitten im Universum, vom unaussprechlichen Eindruck überwältigt, aus: Gott, Du bist Schöpfer!

Dann lernt er an seinem besser erkannten Selbst und im Wirken und Schaffen der Menschenwelt die Ideale der Gotteswaltung kennen und ruft: Gott, Du bist König!

Und dann — lernt die Schöpfung vom Menschen und wird durch ihn zur Idealität emporgehoben, und sie steht als Zeugin da bei der Gottesoffenbarung und beim Richterspruch des ewig Gerechten und Gerechten.

13) Dieses „vor Gott“ bildet den Schlußpunkt des hehren, neuen Liedes. | לְפָנֵי ה' ist auch bedeutsam durch אֶזְלָא לְגַרְמֵי ה' als Ergänzung des Bisherigen getrennt hervorgehoben.

— ist die höchste Errungenschaft, zu der im Laufe der beiden Psalmen לְכִי נְרָנָה und שִׁירְוּ כִּי alle Reiche der Natur und der

Geschichte — der Mensch in der Mitte — beschauend, ahnend, prüfend und lobsingend gebracht worden.

„Er kommt!“ Es ist ein Gott! Das war und bleibt stets der erste Laut des wach gerufenen Bewußtseins.

Und da ein Gott ist, so muß auch Recht sein, Recht auf Erden, Recht in der Menschenwelt, und die Völker sollen auf die Treue Gottes bauen **בְּבָא לִשְׁפָט** וּמִים בַּאמְנוֹן. —

Kap. 97.

Allgemeines:

Der große Rechtsgedanke, der am Schluße des vorhergehenden Psalms sich in **בָּזְדֵק תָּבֵל יִשְׁפָט** Worte gegeben, wird in diesem Psalm noch weiter beleuchtet. Die Rechtsicherheit, die in der Treue Gottes ihre Gewähr und in edel denkenden Männern aller Nationen ihre Vertrauten hat, wird dargelegt und bis zu ihren tief liegenden Gründen vertieft. Gottes Blitze durchzucken die Welt, und wir glauben den von Flammen umgebenen Berg Horeb zu erblicken, in dessen Umgebung die Berge schmelzen, und wir glauben, die Stimme zu vernehmen, vor der die Erde erbebt und die Erdengötter mitsamt ihren Anbetern zuschanden werden. — Und Zion vernimmt dieselben Stimmen und erblickt denselben Gottesberg mit seiner heiligen Offenbarung und bricht samt den Töchtern Juda's in Jubel aus, weil endlich Gottes Gerichte das Wort der Entscheidung reden, und weil endlich der am Ende des vorhergehenden Psalms als „kommend“ — **כִּי בָא** — angekündigte Gott da ist und als der „Höchste,“ **כָל הָאָרֶץ יְהוָה**, verehrt wird.

Dann folgt noch die Selbstmahnung, die bei keinem von Israel gefeierten Triumph fehlen und nie des großen Zweckes der Selbsterhebung und Besserung entraten darf.

Zum Schluße des Psalms webt sich aus all dem Lichte, das uns der Inhalt des Psalms spendet, eine Strahlenkrone zusammen, die der Sänger für das Haupt des „Gerechten“ bestimmt. Lichtumslossen stehen die Frommen und Gerechten im neu erbauten Gottestempel in Zion und preisen den Namen Gottes, und ihrem Sange lauscht eine Welt voll Frieden und Gerechtigkeit und ein — erlößtes Israel!

Einzelnes:

1) **אָמַרְוּ בְנֹוִים הֵי מֶלֶךְ** Es ist, als ob das aus dem vorhergehenden Psalm V. 10 hier seine Fortsetzung finden solle.

Der Spruch der Völker lautete: Gott regiert, und Sein Regieren fordert Recht und Treue. Darob Freude und Jubel auf der ganzen Erde bis auf all die vielen, fernen Eilande hinaus, wohin die Kunde von der neu angebrochenen Ära und ein Ton des „neuen Liedes“ dringt. —

2) **עַנְעַן** Mag Wolke, mag Umnachtung das ewig unerforschlich bleibende Wesen Gottes umgeben; die Welt, auch die Menschenwelt mit ihrem Drange nach der dunklen Rätsel Lösung kann ruhig, kann freudig sein, denn „seines Thrones Feste ist Recht und Gerechtigkeit“.

עֲרָפֶל, möglicherweise zusammengesetzt aus **עַרְיָת** = Wolke und **אַפְלָה** = Dunkelheit, ist die Verstärkung von **עַנְעַן**, die Verdichtung der flüchtig schwebenden Wolke zu einer geballten, fast greifbaren Gewölksmasse. Ebenso ist das in einem festen Urteilspruch verkörperte Ideal des **צָדָקָה**. —

3) **סְבִיבָיוֹן** Die dunkle Umgebung des göttlichen Wesens, dient den Zweiflern und Gottesleugnern zum Versteck. **סְבִיבָ צָרוֹן** Doch das vor ihm schreitende Feuer, die sieghafte Wahrheit, versengt und vernichtet die Widersacher um und um.

4) **הַאֲיוֹן** Der Vers hebt eine aller Welt bekannte Tatsache, ein Epoche machendes geschichtliches Ereignis hervor. Unsere Weisen haben mit grozem Rechte die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, **מִתְן תּוֹרָה**, als dieses Ereignis bezeichnet. — Da geschah es, daß die Erde erbebte und die Natur den Atem anhielt, um dem Worte Gottes zu lauschen, das unter leuchtenden Blißen die Menschenwelt erhellt.

5) **הַרְם** Da geschah es, daß der Herr der Schöpfung Seiner Offenbarung im Werke Seine Offenbarung im Worte hinzufügte, und daß davor die Berge schmolzen wie Wachs. — Die Gotteswahrheit kam in Fluß, und so auch — die Berge. —

6) **הַנִּידּוֹן** Hier erzählten die Himmel nicht nur im allgemeinen und in figürlicher, nur dem Himmelskundigen verständlichen Weise von ihrer Höhe herab die Ehre Gottes, hier war es mehr als **הַשְׁמִים מִסְפָּרוֹם כְּבוֹד אֵל** (Ps. 19), hier senkten sich die

himmel herab und traten der Erdenwelt gegenüber, **בְּנֵי**, von **הָנִיר**, um ihr die Gerechtigkeit Gottes und Sein Recht an eine in idealer Gehobenheit Ihm zustrebende Welt und vor allem Sein Unrecht an das erlöste Israel zu verkünden. — Die Ehre Gottes wird sich hieraus den Völkern von selbst ergeben. — **וְדֹאַ בְּלַחֲצִים כְּבוֹדוֹ**

7) **וְיַבְשׁוּ** So werden die Gözenbilder alle vom Himmel selbst, dem sie mit seinen Gestirnen göttliche Verehrung gezollt, Lügen gestrafst und beschämt. Ihr, die ihr mit euren glänzenden Gottheiten prahlst, **הַמְתַהֲלָלִים בְּאֶלְילִים**, seht, wie diese vermeintlichen Gottheiten mit ihrem Glanz und ihrer Pracht in den Staub sinken, um Schmel zu sein, Gott, dem Herrn! Seht es: **לֹא כָּל אֱלֹהִים לֹא כָּל אֱלֹהִים**!

8) **שְׁמֻעָה** Der Ruf erschallt durch den Weltraum: Nieder mit den Gottheiten! Und werden auch im Laufe der Jahrhunderte die Götter gewechselt, werden sie auf hohe Berge versezt, so schmelzen die Berge. Und steigen die Götter vom Himmel und von den Bergen auf die Erde und erbauen ihnen die Menschen die stolzen Tempel der Hoffart, des Hochmuts, der Gewalt und der Lüge, auch hier und überall ertönt der immer zum Schweigen zu bringende Ruf: **לֹא כָּל אֱלֹהִים לֹא כָּל אֱלֹהִים** Nieder mit den Göttern allen!

Und Zion hört den Ruf und weiß ihn zu deuten. Es ist der Siegesruf der Jahrtausende lang unterdrückten Wahrheit, deren Priester und Opfer Zion gewesen.

9) **כִּי אַתָּה** Zion erhebt sich zu seiner ganzen ihm von Gott verliehenen Höhe und ruft es zurück: „Ja, Du ewiger Gott, bist der Höchste über der ganzen Erde! Wie bist Du so sehr erhaben über alle Götter!“

גָּנְעָלִית, ist hier sehr bedeutsam. Es sagt in seiner passiven Form: Von den Himmeln und den hohen Bergen und von all den stolzen Tempeln und Menschen, die den Gottheiten zum Sitz gedient, bist Du, ewig einziger Gott hoch erhoben!

10) **אַהֲבֵי הָנָס** Ein Appell an die Freunde Gottes. Ihr sehet es, das Gute siegt und muß endlich siegen, wenn es auch lange, lange Zeit hindurch unterliegt. Es kommt nur darauf an, daß das Gute als das einzige Erstrebenswerte erkannt, vor allem von euch selbst erkannt wird. Dieser positiven Erkenntnis stehen im Galuthleben, in dem die hellen Zionsleuchten verdunkelt sind und Israels Sänger und Seher schweigen, so viele Finsternisse und so viel stummes Leid entgegen. — Doch Eines dürft ihr euch von all dem Druck

und Leid, durch all die Verdunkelung und Verachtung nicht nehmen lassen, das ist der euch eingepflanzte Herzengang: das Böse zu hassen. Das בּוֹאֶשׁ שְׁנָאוֹ רַע Das Böse haßt, — dieses negative Verdienst baut euch die Stufen zur positiven Erkenntnis des Guten. Hasset das Böse in jeder Gestalt, von innen und außen, und Gott, der das Gute liebt, wird euch vor den Bösen schützen! וּמִידָּרְשָׁעֻום יִצְלָם.

11) אָרוּ Das Saatkörnchen sucht mit seinen Wurzelsfasern zuerst das tiefe Dunkel des Grundes, um sodann, wenn es in seinen Wurzeln erstarkt ist, zum Sonnenlicht emporzusteigen und die Menschen, die es, so lange es unsichtbar im Erdchofe lag, gar oft mit Füßen traten, mit seinem herrlichen Pflanzenwuchs, mit Blatt und Blüte und Frucht zu erfreuen. Nun so ergeht es auch der Lichtsaat des Gerechten. Laßt sie erst im tiefen Grund erstarken und ihre Eigennatur im Haß des Bösen und Gemeinen entfalten, und das Saatkorn des Lichtes ringt sich empor zum Lichte, zum vollen, klaren und beglückenden Lichte des Guten und Erhabenen!

12) אָרוּ לְצִדְיק וּלְיִשְׂרָאֵל שְׁמַחָה לְבָב שְׁמַחָה — Licht dem Gerechten und Freude allen, die, geraden Herzens am Lichte des Gerechten Freude finden! צִדְיק וּלְיִשְׂרָאֵל —

Im vorigen Vers wurde dem צִדְיק Licht gesät den בָּב יִשְׂרָאֵל zur Freude.

In unserem Vers ist die Lichtsaat aufgegangen und hat sie segensreiche Früchte getragen. Die Menschen geraden Herzens und anerkennenden Sinnes haben sich am auf sie einwirkenden Leben des Gerechten erzogen, die sind צִדְיקִים יִשְׂרָאֵל geworden und werden im Schlußverse als solche angesprochen. Freuet euch, ihr צִדְיקִים, in Gott und danket es dem Gedanken seines Heiligtums, daß ihr als euch freuen dürft. Das Gedanken des Gottesheiligtums und das stete Eingedenkbleiben dessen, was wir als Menschen und als Söhne Israels diesem Heiligtum schuldig sind — sie bilden das Erziehungs-mittel der יִשְׂרָאֵל — Darum: וְהַזְוּ לֹכֶר קָרְשׁוֹ!

Kap. 98.

Allgemeines:

Die Freude der צִדְיקִים, die den Schluß des vorhergehenden Psalms gebildet, tönt in diesem Psalme in einem immer wieder „neuen Liede“ fort.

War im Vorausgegangenen von dem Eindrucke die Rede, den die Gottesherrschaft auf die Völkerfamilien und auf Berg und Flur macht, und die Vorbereitung der erhabenen Gottesidee und die Huldigung der Gottesgröze als von diesem Eindruck abhängig dargestellt, so daß Gott als נָעַלְית' emporgehoben gelesen wurde, so erscheint das göttliche Wesen in diesem Psalm in seiner absoluten, durch das Urteil der Welt weder zu steigernden noch zu mindernden Hoheit. —

„Geholfen hat Ihm seine Rechte und Sein heiliger Arm“ — Gott genügt sich selbst, dies ist die leitende Idee im Psalm. —

Was die Völker Gott geben, haben sie, hat die Menschheit von Gott empfangen und durch die Vermittlung Israels empfangen.

Neu am Liede ist die Art, wie es erklingt, der Trompetenstoß und der Posaunenschall, die es begleiten, und das Wort, in dem es durch das Weltreich hallt; die Seele hat Gott dem Liede eingehaucht, wie dem Menschen und dem Weltall. — Gott verlangt von den Menschen nur, daß sie als יִשְׂרָאֵל ihr Herz dem reinen Gotteshauche offen halten, daß sie die Gerechtigkeit, in der Gott walten, schaffen und erziehen will, nicht durch ihre Schwäche und ihre dem Dünkel entstammenden Krümmen stören, sondern der göttlichen Gerechtigkeit den geraden Lauf lassen. Daß diese Rechtsübung voll Gerechtigkeit die mildernde Beigabe der Willigkeit, daß dem זֶדֶק das nicht fehle, dafür sorgt in Seinem Erbarmen der Herr des Rechtes und der Liebe.

Zu diesem Lichte betrachtet, gewinnt das am Ende des Psalms in seiner Abweichung von in עַמִּים בְּמִשְׁרִים וְעַמִּים בְּאַמּוֹנָה' Ps. 96, 13 seine charakteristische Bedeutung. —

Einzelnes:

1) **מָזָמָר** Es ist ein neues Lied, denn mit nichts geht die Weltordnung ihren Gewohnheitsgang, der durch seine Gleichmäßigkeit, heute wie gestern, den Reiz der Neuheit verlieren möchte. Gott greift ein mit seinen Wundertaten, und Er hilft Sich selbst, Sich selbst vollkommen genügend, wenn der natürliche Gang der Dinge und das eigenmächtige Streben der Menschen dem von Gott bestimmten Ziele zuwiderlaufen. — Dem Alente nach, אֲזֹלָא לְנַרְצִין, ist nicht als Objekt mit שִׁיר לה' zu verbinden. — שִׁיר חֶדֶש ist

ist hier als eine Behauptung und als solche als besonderer Satzteil aufzufassen.

Der große Gedanke von der souveränen Macht Gottes, daß Recht, sei in Recht auszufechten einer ganzen Welt gegenüber, die den Sinn für Gerechtigkeit verloren hat, findet sich in ganz ähnlicher Weise ausgedrückt in Jes. 59, 16:

„Und Er sah, daß nicht Einer da ist, und erstaunt, daß nicht Einer sich entgegenstemmt, da steht Ihm der eigene Arm, und Seine Gerechtigkeit — sie unterstützt Ihn. Und Er zieht an Gerechtigkeit wie einen Panzer“

und in Jes. 63, 5:

„Ich blickte mich um, und keine Hilfe; Ich staunte, und keine Stütze — da half Mir Mein Arm, und Meine Wut — sie unterstützte mich.“ —

2) Die Offenbarung durch die Belehrung, **הוריין** und durch die Tat, **גלה**, sie läßt die Hilfe in ihrem wahren Wesen erkennen, **ישועתו**, und die Rechtsübung vor den Augen der Völker wirksam sein **צרכטו**. — **לעוני הנויים**.

3) Bei all der Machtentfaltung im Kämpfen und Siegen gedachte Gott seiner Gnade, ohne die die Menschen die Rechtswaltung Gottes nicht ertragen können. Zugleich gedachte aber Gott Seines dem Hause Israel gegebenen Treuebeweises, um ihn bei aller den Völkern zugebilligten Gnade dennoch einzulösen. **חסדו** ist von **וְאִמּוֹנָתוֹ** durch den Accent getrennt, um die Entgegenstellung hervortreten zu lassen. — **את ישועת אֶת** zeigt an, daß man an allen Enden der Erde es einsehen müsse, daß es die Hilfe unseres Gottes ist, die uns und mit uns der Menschheit zuteil geworden. —

4) Im vorhergehenden B. sind die Enden der Erde ins Auge gefaßt und ist dabei der Plural **אפסי ארץ** angewendet. In diesem B. ist das Weltganze in seinen Bewohnern angesprochen und daher der Singular gebraucht.

5) Das letzte Wort des vorhergehenden B. aufgreifend stellt dieser B. das Eingreifen der richtigen Instrumente zur richtigen Zeit dar, damit die Harmonie keine Unterbrechung erleide.

6) **זמרה וקול** **במחציות** Ebenso wird das aus dem vorigen B. in dem **ויקול שופר** unseres B. erklärend ergänzt, nur daß **המציאות** vorangestellt sind. So geschah es ja bei den Opferungen

auf dem Altar an Freudentagen, daß das שופר von zwei Trompeten = הצורות in die Mitte genommen und der Schofarton durch die Begleitung der Trompetenstöße zu der ihm eigenen Wirkung auf die Stimmung der Feiernden gebracht wurde. —

7) **וַיֹּאמֶר יְהוָה** Wie oben, V. 4, daß Festland als Ganzes in die Festesschranken gerufen wurde, daß es mit allen Kreaturen darauf jubiliere „vor dem Könige, dem Ewigen“, so werden alle Gewässer als das eine Meer, **חַיִם**, aufgerufen, daß es mit seinem majestätisch ernsten Rollen einfalle in den Weltchor, und

8) **נָהָרוֹת** dazu klatschen die Ströme und lustigen Bächlein in die Hände, da sie „Vater Meer“ musizierend mitwirken sehen, und die Berge allzumal jauchzen auf.

9) **לֵבָנִי ה'** Nur zu! Ihr tut es ja vor dem Ewigen, angesichts Gottes, der kommt, um zu richten, um dem Rechte und der Willigkeit Bahn zu machen mitten in die Welt und in die Völker hinein — gerade Bahn, **בְּמִשְׁרִים**!

Kap. 99.

Allgemeines:

Gott regiert! Mögen erzittern Völker!

Er thront über Cherubim: es wanke die Erde!

Das ist der Leitsatz an der Spitze des Psalms, und er ist maßgebend für seine Tendenz. —

Dieses **ה' מלך**, tönt uns in kurzen Abfällen zum vierten Mal entgegen. Zuerst an der Spitze von Ps. 93: Gott als König, bevor Er sich ein von Menschen bewohntes Reich geschaffen. Noch bevor eine Welt ins Dasein trat, war Sein Thron gegründet. **נָכַן כִּסְאֵךְ מְאוֹ מְעוֹלָם אַתָּה**. —

Dann in Ps. 96, 10: Sprechet unter den Völkern: Gott regiert! Die jubilierende Welt mit ihrem Lob und Preis und den Tausend Stimmen aus den Reichen der Natur und der Geschichte sollen es den Völkern zum Bewußtsein bringen: **ה' טָהֹר**!

Dann obenan in Ps. 97: Gott regiert! Das haben die von Horebs Höhen in die fernen Eilande hinaus hallenden Donnerstimmen unter feurigem Blitzen verkündet, indem sie die Götter der Lüge stürzen und der Wahrheit und Gerechtigkeit die gerade Bahn

eröffnen für den Gott der Gerechtigkeit, der gekommen, um zu richten, und für Israel, das Er zu Seinem Herold auf Erden erkoren: **ה' מלך!**

Und nun, wieder obenan in unserem Psalm: Gott regiert!

Der Herold Israel hat seinen Rundgang beendet. Es war ein Leidensgang, und er erforderte fast unendlich scheinende Jahre und — Opfer. Doch Israel steht auf seinem Platze, und das zweimal eingeäscherte Gottesheiligtum auf Erden, das **בית המקדש** steht auf seiner Stelle, hoch, erhaben, alles, was auf Erden heilig ist, überragend, und Cherubim breiten die Fittige, die Gottesoffenbarung verhüllend und — enthüllend und dem Gottesworte zum Ausgangspunkte dienen.

Haben die bisherigen Hymnen den Einzug des Königs jubelnd gefeiert, so stimmt unser Psalm mit seinem ersten Worte zu tief erschütterndem Ernst. Es sagt: Der König ist da! Er waltet in seiner geheiligen Residenz seines Amtes. Was die Zeiten in ihrem dunklen Schoße getragen, was Propheten geschaut und fromme Sänger in die Zukunft hinaus gesungen und was Israel erhofft und ersehnt — es hat sich erfüllt. Gesetz und Recht, Sittlichkeit und Wahrheit, wollen nunmehr nicht allein bejubelt, sie wollen und sollen nach fest bestimmter Satzung verwirklicht und gelebt werden. — Daher die ernste Beigabe des **וְגַן עַמִּים** und des **תְּנוּת הָרִין** zu dem Manifeste: **ה' מלך!** Darum zeigt sich der König der Könige unmittelbar nach dem Rufe: **ה' מלך!** auf der Hochwarte seiner Residenz, auf Zion: **ה' בְּצִיּוֹן נֶדֶל וּרְם הוּא עַל כָּל הָעָמִים**.

Es ist, als vernähmen wir die Stimme unseres Volkes, wie es durch den Mund seines von Gott eingesetzten gesalbten Königs aus dem Hause Davids am Ziele seiner Laufbahn als Herold Gottes unter den Völkern Rechenschaft ablegt. Eine Welt, eine dem Gottes Israels entfremdet gewesene Welt von Völkern legt Israel seinem Gottes zu Füßen und einer Welt von zitternden, und — jubelnden Menschen zeigt Israel den erhabenen einzigen Gott:

Dieser ist's, für den wir gelitten und gesritten! Dies seine Macht und sein Recht! „Erhebet den Ewigen unsern Gott und blicket euch vor dem Schenkel seiner Füße. Heilig ist Er!“ (V. 5.)

Und nun, da die zitternden Völker und die „wankende Erde“ sich zur ernsten Ruhe gesammelt, folgt ein Rückblick auf den Weg, den die göttliche Fürsorge in ihrer Waltung über Israels Geschick

genommen hat. Es ist nur ein kurzer Blick — drei Verse bezeichnen ihn —; allein er umfaßt den Ausgangspunkt der dem Volke gewordenen Gottesoffenbarung, die Prophetie unseres Lehrers Mosche, und er streift die Gottesverkündung und Königshalbung durch Samuel, er verweilt bei der Wolkensäule, in die gehüllt, Gott Seine Zeugnisse und Seine Satzung fand getan und bei der Treue, mit der die Getreuen diese gewahrt haben. Ob nun, nach der oft erwähnten Tradition, die Urheberschaft auch dieses Psalms Mosche selbst zugeschrieben wird, ob David den Psalm dem Geiste Mosche's zugeeignet, oder ob er ihn von B. 6 ab harmonisch ergänzt hat — das bleibe hier unentschieden und unerörtert.

Wir lassen den großen Gesamteindruck des Psalms auf uns wirken, wir vernehmen am Schlusse den Ruf קָדוֹשׁ לְהָדָר קָדוֹשׁ וְהַשְׁתַּחֲווּ לְהָדָר קָדוֹשׁ mit derselben Ergriffenheit, ob dieser „heilige Berg“ Horeb oder Zion genannt wird und ob der fröhliche Sänger, der uns zur Gottesanbetung aufruft Mosche oder David heißt. — Es bleibt wahr:

כִּי קָדוֹשׁ ה' אֱלֹקִינוּ!

Einzelnnes:

1) **ה' מֶלֶךְ רַנֵּן** Die Wurzel bedeutet stets ein Beben vor Schmerz oder Zorn. Auch in Jer. 33, 9 will בְּלַע בְּלַע וְרַנֵּן עַל כָּל חַטֹּאתְךָ sagen, daß die Völker nebst der freudigen Erregung das Gefühl der Angst und des Selbstvorwurfs, also des Fürtunens über sich selbst nicht unterdrücken können. — Targum übersetzt auch dort mit וַיַּעֲשֵׂנִי וַיַּדְחַלוּן, während Gesen. diese berechtigte Aussöhnung nicht berücksichtigt hat. Es ist gut anzunehmen, daß auch hier mit וְרַנֵּן עַמִּים dieses aus Furcht und Freude zusammengesetzte Gefühl gemeint ist.

Ein ähnlicher durch eine Mischung von Einflüssen erzeugter Zustand des Wankens und der unisteten Bewegung dürfte es sein, der mit **הַאֲרִין תְּנוּת** bezeichnet wird. **כִּוְתָּם** hängt nämlich einerseits mit **נוֹר** zusammen. Diese neugebildete Form **תְּנוּת** kommt auch nur dieses eine Mal in **תְּנוּת** vor. —

2) **ה' בְּצִיּוֹן גָּדוֹל** Groß an sich in Zion und hoch über allen Völkern ist der Ewige!

Früher, bis zur Zeit des hier ins Auge gesafften messianischen Höhepunktes der menschlichen Erkenntnis und Kulturreife wurde die Größe Gottes nach dem Siege bemessen, den Er, der Allmächtige,

über Völker- und Göttermächte errungen. Der Gottesseig war der Maßstab für die Gottesgröze. Zu der Zeit aber, auf die unser Psalm hinweist, ist es anders. Da ragt der hohe Zeuge der Gottesgröze, Zion, und er wird geschaut und erkannt von allen Völkern. Die Gröze Gottes ist absolut und läßt keinen relativen Maßstab von groß und größer zu. Und so, ohne Frage und Zweifel, ist Gott hoch über den Völkern **וּמְהֹא נֶדֶל בְּצִיּוֹן כָּל הַעֲמִים עַל**! In bedeutsamer Weise weicht hier die Wortfolge vom gewöhnlichen Sprachgebrauche ab. Es heißt nicht **גָדוֹל הַבְּצִיּוֹן**, sondern: **הַבְּצִיּוֹן גָדוֹל**. Es soll eben die Unzertrennlichkeit des Gottesbegriffes von Zion und das Durchdringensein Zions vom Gottesbegriffe in den Vordergrund gestellt und **הַבְּצִיּוֹן**, als der eine, unsern ganzen Psalm beherrschende Gedanke aufgefaßt werden.—

3) **וַיְהִי יְמִינְךָ** So mögen sie Deinen derart mit der möglichen Klarheit bezeichneten Namen preisen. Wenn die Eigenschaft Gottes als **רַمְחֹא עַל כָּל הַעֲמִים**, Seine alles überragende Hoheit als **נוֹרָא**, den Eindruck des Furchtbaren macht, so wird dieser Eindruck durch das Bewußtsein: **קָדוֹשׁ הוּא**, Er ist heilig! gemildert, und er wirkt weniger erdrückend als erhabend und veredelnd. —

4) **וְעַזְלֵיכְם** Bedeutsam ist die durch das verbindende Waw: **וְעַזְלֵיכְם** dem im vorhergehenden V. enthaltenen Lobe Gottes angefügte Ergänzung. — Zur Unterwerfung unter Gottes Größe und heilige Furchtbarkeit muß das tief innere Bewußtsein hinzukommen, daß Gott ein König ist, der das Recht liebt. — Die Gottgläubigkeit darf niemals der heiligen Empfindung der Rechtsliebe entraten oder über die Gebote der Rechtlichkeit hinwegheben. — Der Mensch beugt sich vor der Macht des Allerhöchsten. Allein diese Macht will in der Anschauung des Menschen auf Liebe beruhen, und zwar nicht auf der Liebe, die in eine den Himmel anschmachtende Verzückung versetzt, sondern auf der das ganze menschliche Empfinden ausfüllenden, durch nichts zu ersetzenden Liebe zum Rechte.

Nicht das geschriebene Gesetz mit seinen Paragraphen verbürgt das Rechtsleben in einem Staate und in der ganzen Menschen- gesellschaft, sondern die hohe Autorität der Rechtsidee und des Rechtsgefühls. Diese bilden die unsichtbaren Gleise in der Menschenbrust, auf welchen sich Gerechtigkeit und Milde in einem alle Güter des Menschentums schützenden Rechtsleben bewegen. Diese Gleise hast Du, o König! festgelegt: **כָוָנָתָ מִישְׁרִים**, und Du

hast **צְדָקָה מִשְׁבֵּט** zum Grundgesetze und zum Regulativ des Tatenlebens in Jakob gemacht: **בַּיִצְקָר אֶת־עֲשֵׂית!**

5) **וּמְבוֹטוֹן**) In diesem Sinne habt ihr Völker, die ihr Jhn., den Ewigen, unsern Gott, als **רַب־הָעוֹם עַל־כָּל־הָעוֹם** erkennet, Jhn., den Höchsten, hoch zu rühmen. Das Recht ist der Schemel des Gottes-thrones. Dies ist der Platz, der der Gott huldigenden Menschheit zukommt, da werfe sie sich zur Anbetung nieder!

6) **כִּשְׁה**) Über das Verhältnis dieses P. zu der Tradition, die unsern Psalm den unserem Lehrer Mosche zugeigneten Psalmen anreicht, ist bereits oben unter „Allgemeines“ das Wenige bemerkt, das sich darüber bemerkbar lässt.

In I. Sam. 12, 6 u. 11 finden wir eine ähnliche Stelle. Der Prophet Samuel rekapituliert dort den Entwicklungsgang seines Volkes unter der sichtbaren Leitung Gottes und nennt mit Namen: Mosche und Aharon und zuletzt sich selbst mit dem Namen Samuel. Diese Art der Erwähnung des eigenen Namens verleiht dort dem Berichte des Propheten den Charakter der reinsten Objektivität.

Es tut der Tradition keinen Eintrag, wenn wir den Namen Samuel nicht dem vorausschauenden Lehrer Mosche, sondern dem rückschauenden David auf die Lippen legen¹⁾.

Es sind dies die Männer, die an den wichtigsten Wendepunkten in der Geschichte des Volkes Israel gestanden. Sie waren groß, aber sie hatten nur das auszurichten, was ihnen Gott aufgetragen, und auch ihnen blieb das Wesen Gottes in eine Wolke gehüllt und sein Wort ein nach strengem Rechte wägendes und richtendes Wort. —

7) **בְּעַמּוֹד**) Seine Geschichtszeugnisse, die im ganzen schrittweise sich vollziehenden Werdegang des Volkes eine so wunderbar beredte Sprache redeten, bewahrten sie als wahr und heilig, und so gab Er ihnen nach dem von Gott allein bemessenen Plane und Endzwecke Satzung des Lebens **לְמִנְחָה וְהַקְרָבָה!**

8) **הַאֲלִיכִים**) So groß diese Männer waren, die auf ihren Anruf von Gott Antwort erhielten **וְהַיָּא יְעַמֵּךְ**, so unerforschlich tief und ernst war Deine Waltung, o Gott, über diese Männer. Die Liebe, mit der Du sie und ihr Geschlecht trugst, die strenge Gottes-macht zum Verzeihen fästigend, **אֲשֶׁר־לְאָ**, und die Vergeltung

¹⁾ Hiermit soll in keiner Weise die Möglichkeit gelungen werden, daß den Namen **שְׁמוּאֵל** Kraft seiner **בְּנֵי־הָנָה** ausgesprochen habe.

übende Strafe, mit der Du ihr Tun und Wirken ahndetest, וְנִקְמָתֶת, sie standen über aller menschlichen Berechnung und ließen den gewöhnlichen Maßstab, nach dem Lohn und Strafe ausgeteilt werden, nicht zu. עֲלֵילוּתָם bedeutet nicht die einzelne Tat an sich, nach ihrem spezifischen Gewichte auf der Wage von Wille und Kraft, sondern das ganze Wirken dieser Männer, nach dem Einflusse bemessen, den es auf andere, auf das Volk ühte, und durch den es den Willen anderer beherrschen und ihre Kraftäußerungen, ihre Handlungen zur Erscheinung bringen konnte. —

עלילות sind nicht so sehr die Taten, als die vorbereitenden Vorgänge, die den Taten den Schein in der Außenwelt und die Folgenschwere in der Nachahmung verleihen. Hierbei sind mitwirkende Faktoren tätig, die Gott allein kennt und richtig bewertet. — Sind ja auch in der inneren Werkstatt der Erde, בְּעֵיל לְאַרְצָן, solche Kräfte tätig, die sich unseren Blicken und unserem Urteile entziehen und doch zur Läuterung des Edelerzes im Schoße der Erde dienen.

Das Walten Gottes über diese Männer seines Willens und seines Wortes mit seinem Belohnen und Strafen, Lieben und Zürnen bewegt sich in einer über den Tätigkeitskreis dieser Männer hoch erhabenen Sphäre.

Es ist darum für נְשָׁא und נְקָם hier sehr bedeutsam die Bezeichnung עֲלֵילוּתָם וְנִקְמָתֶת — das einzige Mal im ganzen biblischen Schrifttum, also in ganz תַּנַּךְ — gewählt. Als נְשָׁא und als נְקָם standest Du, Gott, mit Deiner Messschnur des Rechtes über ihrem ganzen Tun und Lassen, für das nie das Eigengewicht der einzelnen Tat den Maßstab abgab. —

9) רָומְנוּ Nochmals wird, wie im vorhergehenden Vers, auch hier der אלקיינו betont. Es ist der Ewige, unser Gott, der all dies vollbracht hat. Er nimmt vereinst — und dieses Vereinst ist hier erschaut — auf seinem heiligen Berge Seinen Sitz ein und schart uns — euch — die ganze Menschheit um diesen Sitz Seiner Erhabenheit. Ihm Lob und Preis, denn heilig ist Er, der Ewige, unser Gott: כִּי קָדוֹשׁ הָאֱלֹקִינוּ!

Kap. 100.

Allgemeines:

Ein ausgesprochenes Psalmlied zum Dankopfer. „Das All der Erde“ mit seinen Bewohnern ist zum Dankfeste eingeladen. Israel,

am Fuße des heiligen Gottesberges stehend, ruft sein „דָּעַ“, und sein „בָּאֵר“, sein „Erkennet“ und „Kommst“ hinaus, nachdem es vorher mit „עֲבֹדוּ“, und „בָּאֵר“, den Völkern, den Menschen allen ins freudig bewegte Gemütt geredet hat. — Israel stellt sich nicht als der stolze Priester einer allein selig machenden Wahrheitslehre hin. Wenn wir Gottes sind, so sind wir's nicht durch eigenes Verdienst und noch weniger durch eigene Kraft. Der Gott, der Mose und Aharon „gemacht“ (II. Sam. 12, 6), und sie zu seinen Priestern bestellt (Ps. 99, 6), hat auch uns „gemacht“ — **הִוא עַשְׁנָה** und nicht wir — **וְלֹא אָנָהָנוּ**. — Wir sind sein — **וְלֹא כָּרִיב וּבְתִיב** (j. אָנָהָנוּ) — weil wir sein Volk, und die Herde seiner Weide sein, und so das Beispiel eines von Gott zu hohem Zwecke geleiteten und gehüteten Menschenhäuflein geben sollen, an dem Gottes Bestimmung, Seine Verheißung und Erfüllung sich bewahrheiten.

Darum ist es uns, Israel, nicht um euer jubelndes Zugeständnis und nicht darum allein zu tun, daß ihr zu uns kommet und euch vor unserem Gotte anbetend niederwerse. Um euer Wissen und Erkennen vor allem handelt es sich. Wissen und sollt ihr kommen **אֱלֹקִים כִּי הִוא דָּעַ!** Dieses **דָּעַ**, tönt aus der Dankeshymne heraus, und es gibt den Grundton zu unserem Psalm, der zu keiner Zeit, auch wenn andere Opfer und Opfergesänge am Altare Gottes fehlten sollten, aufhören darf das Menschenherz mit dem edelsten Gefühle, dessen es fähig ist, zu erfüllen: mit Dank!

Einzelnes:

1) **בְּזָבוֹר** Um Eingange dieses Psalms, der dem vor Gott dargebrachten Dankopfer zum Geleitgesang diente und dessen Rezitation in den Zeiten, in denen der Altar Gottes umgestürzt und sein Feuer erloschen ist, das Opfer selbst ersezgen soll, sei es gestattet an einen die Pflicht des Dankens umschreibenden talmudischen Ausspruch zu erinnern und — in allegorischem Sinne — auf die Fassung unseres Psalms anzuwenden:

R. Juda lehrte im Namen Rawa: Vier sind es, die verpflichtet sind zu danken (und zur Zeit des Mildasch ein Dankopfer zu bringen): die zur See gehen, die durch die Wüste ziehen, wer frank war und von der Krankheit genesen ist, und wer eingekerkert war und das Gefängnis verlassen hat¹⁾.

¹⁾ אמר רב יהודה אמר ר' רב ארבעה צרכין להזרות יורדי הים הוילכי מדרכות טו شهر הולח ונתרפא ומוי شهر הכווש בכית האסורים ויצא (ברכות נד):

Die Verpflichtung für diese Dankschuldigen, die in der Bestimmung der ברכת הנטול auch in unserer Zeit ihre praktische Anwendung findet, wird im Talmud (Berachoth 54) aus Ps. 107 hergeleitet und gilt für jeden Einzelnen, der einer der bezeichneten Gefahren glücklich entgangen ist.

Es hält jedoch nicht schwer, dieselbe Pflicht auf unser Volk Israel in seiner Gesamtheit zu übertragen, sobald wir uns das Volk als die Person denken, über die alle die aufgezählten Leidensgeschichte ergangen, und von der sie durch Gottes Gnade abgewendet worden sind.

Die Meeresgefahr am Schilfmeer ים סוף קריית, die Gefahr in der Wüste während der vierzigjährigen Wanderung, dann später, nach glücklichen Zeiten, die Rücksäfte des Volkes in Zweifel und Entartung und noch später im Laufe langer Jahrhunderte des Galuth, die innere Erschlaffung im ganzen sicken Volkskörper, dem die Zentren des belebenden Blutlaufs unterbunden und die Organe des nationalen Zusammensatzes gestört sind, Störungen, die ihre frankhafte, gefährliche Einwirkung auf den ganzen Volksgeist nicht verfehlten, und zuletzt die Befreiung, die Gesundung und Erlösung aus der so lange andauernden Gefangenschaft — die מה נאלה שלמה! Diese Gefahren und diese Befreiungen aus bösen Gefahren und Leiden durch Gnade entsprechen den von Raw Juda aufgezählten vier Fällen, in welchen die Dankspflicht mit lauter Mahnung an den Menschen herantritt. Nur, daß hier für die Einzelperson das ganze Volk als Schuldner eintritt und zur feierlichen, Gott, den Retter und Erlöser, lobpreisenden Abstattung des Dankes aufgefordert wird.

Wir möchten nun einen Schritt weiter gehen und diese Aufforderung aus unserem Dankespsalm, מזמור לתודה, herauslesen. Der erste Vers enthält die in die Mitte des Volkes Israel hinein und in die ganze Welt hinaustönende Aufforderung, dem ewigen Gottes zu danken.

2) עבדן trägt den Jubel himmelan, der dem das Meer durchschreitenden, das Meereslied anstimmenden Volk bei seiner ersten Gottesfeier als freies Volk entsteigt.

3) עבדן feiert dankend den Gott des Heiles und der Rettung, der im Wüstenbrand seine Herde leitet und ihr als מרעהו עמו und neben der körperlichen Nahrung die Kost für

Geist und Gemüt — מִתְהַנָּה תורה — nicht fehlen läßt, so, daß aus dem Dankeswort die Erkenntnis der Seele דָעַ spricht. —

4) בָּאֹ שְׁעִירִים öffnet die Pforten dem zersprengten Volke, das oft schwer innerlich frankend an sein von feindseligen Mächten umstelltes — Lager gefesselt war. Ein frischer Odem der Gesundung dringt durch diese weit geöffneten שְׁעִירִים in die ungesunden Ghettos, und durch dieselben שְׁעִירִים dringt das zu Wasser und zu Lande sich sammelnde Volk in die Vorhöfe seines Gottes, תְּצִדְקָתָנוּ.

5) בַּי טוֹב (אֶלְלהָ) setzt durch dem Rettungsverle die Krone auf. „Ewig die Gottesgnade und von Geschlecht zu Geschlecht die Gottesstreue!“ בַּי טוֹב ה' לְעוֹלָם הַסְדוּ וַיֵּד דָר אַמְנָנוּ — Dies der Gruß, mit dem das so lange gefesselte durch gesangen gehaltene, niedergedrückte Israel seinen Boden, den Boden des hochragenden Gottesheiligtums, betritt.

Es sind vier Verse, die dem מִזְבֵּחַ להודָה folge leistend, entsprechend den ארבעה צְדִיכִין להודות, dem vierteiligen Dankesgruß Ausdruck geben. —

Wir verhehlen es uns nicht, daß eine solche Deutung unseres Psalms auf die Bezeichnung: פְשָׁת kaum Anspruch machen und nur als eine im Zusammentreffen mehr äußerer Umstände begründete Aneindung gelten könne. — Allein wir wissen es auch, daß unser תְהִלִּים mit seinem poetischen Sprachkleide manche dem jüdischen Volke ans Herz greisende Andeutung verhüllt, die gar oft gleichzeitig mit der Offenbarung des Wortsinnes, des פְשָׁת, sich enthüllen will.

Mit diesem Dankespsalm ist die Reihe der elf Psalmen geschlossen, die nach der von uns mehrmals erwähnten Tradition unserem Lehrer Mosche selbst zugeschrieben oder doch als vom Geiste Mosche's besonders umschwebt dargestellt wird.

Wir müssen bekennen: Einen schöneren Nachklang hätte das Schwanensied Mosche's, dem auf den Himmel und Erde lauschten, nicht finden können, als es in dieser Psalmenteihe, die mit תְּפִלָּה לְתִזְהָה beginnt und mit תְּמִשָּׁה schließt, findet.

Was Himmel und Erde zur Verherrlichung Gottes, des Schöpfers, Großes, Erhabenes und dem Menschen, besonders dem Volke Israel in die Seele und ins Verständnis Dringendes zu bieten haben, ist in diesen Psalmen mit ihren zitternden, ehrfurchtsvoll bebenden und mit ihnen jauchzenden, freudewechsenden Tönen geboten.

Und was wonnig durchschauerte Menschen, was besonders das von großem Leid und von großer Hoffnung, von Freude und Schmerz durchdrungene Israel, innerlich erkennend, in ernster Selbstmahnung prüfend und mit dem ganzen seinem Gott, dem Erlöser und Retter, entgegenschlagenden Herzen zu umfassen vermögen, es ist als Gegengruß in das eine Wort hineingelegt:

מְזֻבָּר לְתֹודָה!

Kap. 101.

Allgemeines:

Dieser Psalm enthält das Programm des Königs in seinen rein menschlichen Beziehungen zu seinem Hause und Volke. Die Politik wird nicht berührt, wohl aber werden die positiven und negativen Kautelen genannt, die dem Lande die Herrschaft des Rechts und der Wahrheit verbürgen und die Gerechtigkeit zur Grundlage des ganzen sozialen Lebens machen. — Wir lernen die gefährlichen Eindringlinge kennen, die mit Trug und Schmeichelwort des Fürsten Ohr erringen und die Stimme der Wahrheit zum Schweigen bringen. — Der König will Herr in seinem Hause bleiben und nach Herzensunschuld in diesem Hause wandeln: אַתָּה לְבָבֵי בָּקָרְבָּנִי. Die Sache der Niederträchtigkeit — דבר בְּלִיעֵל — sei fortgebannt aus den Augen des Königs und mit ihr das verderblich entartete Tun, das — unehrliche Herz, der heuchlerische Freund mit dem stolzen Blicke und dem weitschichtigen Herzen. — Allmorgendlich will der Sänger an sein Königsgelübde gemahnt sein, die Bösen aus dem Lande und die Übeltäter aus der Gottesstadt zu tilgen: לְבָקָרִים אֲצִמָּת.

Ein herrliches Midraschwort hat dem König in seiner Harfe eine Mahnerin gegeben. Zu mitternächtlicher Stunde bewegen sich ihre vom erwachenden Nord bestrichenen Saiten.

Einzelnes:

1) לדוד Im Leben Davids war Milde und Strenge im fortwährenden Geschickeswechsel verteilt. Beides — חסד ומשפט — besiege ich; beides: חסד ומשפט, will ich als König in meinem Lande und in der Gottesstadt betätigen, Dir einheitlich ewiger Gott will ich Saitenspielen. Im Gottesnamen ה ist die Einheit, die zwischen חסד und משפט eine Harmonie herstellt.

2) **אַשְׁבִּילָה** Die ältesten Erfärer sind geteilter Ansicht darüber ob **הַדָּרֶךְ תְּמִימָם** sich auf den „Weg des Makellosen“ (wo dann **תְּבָא אֵלִי**, oder **הַדָּרֶךְ יִשְׂהָה**) dritte Person fem. Vgl. Esra 8, 21 (oder auf Gott (mit Bezug auf **הַדָּרֶךְ** **אֹזְרָה** **לְךָ** **הַדָּרֶךְ** beziehe, wo dann **תְּבָא** zweite Person masc. wäre. —

Im ersten Falle, den auch Raschi annimmt, deckt sich das **בַּדָּרֶךְ תְּמִימָם** mit **אַתְּהַלֵּךְ בְּתָמָם**. Die Auffassung, daß der Weg zu im Wanderer kommt, verliert ihre Härte, wenn wir an die begeisterte Gehobenheit des Sängers denken, in der er — nach einer sinnigen Algada — ja auch die Harfe an sich herankommen und ihre bebenden Saiten zum gottbegeisterten Sange — anbieten sieht. — (Vgl. **ברכות נ'**).

3) Das Niederträchtige, Gemeine soll meiner ganzen Natur so widerwärtig fremd sein, daß auch in meiner Vorstellung nicht Raum dafür ist. Mit **לְנַנְדָּץ** ist eben die Vorstellungskraft bezeichnet. (Vgl. **רְדָק** §. St.)

סְטוּם = Entartete bringt **חַמְחִי** in Verbindung mit Narren. Diese Verbindung hat nicht bloß die Lautverwandtschaft der beiden Worte für sich. Die Natürlichkeit drängt zur Reinheit sowohl im Empfinden als im Denken. Ein Abweichen vom natürlichen Wege **שְׁטָה** bedeutet auf dem Gebiete der Sittlichkeit die perverse Unnatur und auf dem Gebiete des Denkens die Unvernunft. — Gerade solche Trübungen der edlen Natürlichkeit werden dem, der **כַּוְתָּהֵלָךְ בְּתָמָם** sein will, verderblich, indem sie durch ihre Berührung schon die Makellosigkeit des Empfändens mit ihrem Gifte anzstecken und der künstlich reinen Vorstellung ihren Schmelz nehmen. Darum ist es mein Vorsatz: **לֹא יַדְבֹּק בַּי!**

4) Am Anfange eines Verses dürfte in ganz **הַנְּצָחָה** hier das einzige Mal mit verdoppeltem **בָּ** stehen. Es soll offenbar diekehrseite des **בְּתָמָם** in B. 2 bilden.

Die Gemeinheit — **דָּבָר בְּלִיעֵל** — das Tun der Entarteten — **עֲשָׂה סְטוּם** — das unrehrlich empfindende Herz **לְבָב עַקְשָׁש** — alles fort von mir! Ich will das **וָוָסֶת** nicht kennen, nicht lieben und nicht dulden: **לֹא אַדְעַ לֹא אַדְעַ!**

5) Von der Sache geht der Psalmlist zur Person über und diese Person wird wiederholt mit dem bestimmt treffenden **אָוֹתָו** gekennzeichnet: **אָוֹתָו אַצְפָּהָה, אָוֹתָו לֹא אַיְבָּל**. — Der Verleumder der mich beschleichen, sich bei mir in Gunst und den Verleumdeten

in Ungunst setzen will, ich hñ lasse ich zusammenschrumpfen und in seiner ganzen Erbärmlichkeit erscheinen. Den Mann mit hochmütigem Auge und weitschichtigem Herzen, der in diesem Herzen für alles Platz hat, für Freundschaft und Verrat, kann ich nicht aufstehen. So erklärt es sich wohl, daß das „weite Herz“, das sonst einen sittlichen Vorzug bezeichnet (I. Kön. 5, 9), hier das Gegenteil bedeutet. —

Das מִלְשָׁנִי heißt: Wir haben uns das seltsam Klingende Wort aus einer Wurzel לְשֹׁן = Züngeln gebildet zu denken. Soll vielleicht das Hinundherreden, die verstümmelte Redeweise des Verleumders, mit der er die Wahrheit verstümmelt, lautnachahmend angedeutet werden?

In Spr. 6, 16 werden uns die zum Apparate der Lüge und Heuchelei gehörigen Werkzeuge gradweise aufgezählt mit den Worten:

שְׁשַׁ הַנֶּה שְׁנָא ה' וְשַׁבַּע תֹּועֲבֹת נֶפֶשׁ.

Sie sind sechs an der Zahl und führen zum siebenten, dem Gipelpunkt der Unausstehlichkeit vor Gott. Auch dort findet sich in das überflüssige im בְּתֵיב, andeutend, daß in dem Einen alle sechs verborgen enthalten seien. —

דבר בְּלִיעֵל, עֲשָׂה סְטִים, לְכָב עַקְשׁ, רָע, מִלְשָׁנִי בְּסִתְרָה, גְּבָה עִינִים, רָחֵב לְכָב Niederträchtigen, die im siebenten den Höhengrad erreichen, entsprechend dem לא אָכֶל in תֹּועַבָת נֶפֶשׁ — מִשְׁלֵי in תֹּועַבָת נֶפֶשׁ —

Die Ähnlichkeit zwischen hier in מִלְשָׁנִי, גְּבָה עִינִים, לְכָב עַקְשׁ und dort in לְבָחָרֶשׁ, לְשׁוֹן שְׁקָרֶ, עִינִים רְמוֹת תְּהִלִּים ist unverkennbar, und auch die anderen hier und dort genannten Kategorien decken sich, wenn sie auch verschieden ausgedrückt sind. Ob nun nicht mit diesem in das מִלְשָׁנִי hineingeschriebenen ואז = sechs an die sechs Stufen des Lasters, die zur siebenten zum לא אָכֶל dort in תֹּועַבָת נֶפֶשׁ führen, erinnert werden soll?

פתְּשֵׁט ist dies nicht; aber wäre es zu nennen.

6) Die Vorsätze gehen zur positiven Verwirklichung der Rechts- und Sittlichkeitsidee über, die der König vor allem zu seinem Haussgezege erheben will.

Das הַולֵּךְ בְּדַרְךָ תְּמִימִים יִשְׁרַתְנִי, das dem zugedacht ist, wird gleichsam gemildert durch das vorausgeschickte לשְׁבַת עַמְּדִי, wozu die Getreuen, die נָאמְנִי אַרְצִי aussehen sind. Es sollen nicht Pagen und Höflinge sein, die sich aus der vornehmen,

bevorzugten Gesellschaft rekrutieren, sondern *M i t b e w o h n e r* des Königs in seinem Hause. Dieses Haus soll der Häuslichkeit in gut bürgerlichem Sinne nicht entbehren. Nicht nur die Männer, die sich mir als treu erwiesen, will ich im Auge haben, sondern vor allem die Männer von bewährter *L a n d e s t r e u e*. Aus diesen wähle ich mir den geraden, schlichten Mann zu meinem Dienste. Der Königsdienst soll Landesdienst sein, wie der König Diener seines Landes sein will. —

7) **אַל יִשְׁבֶּן** Dieser diekehrseitige des im vorhergehenden Verse Enthaltenen bildende Vers gibt mit dem vorgehenden B. 6 zusammen das Resümee des ganzen Psalminhalts. **אַל יִכְנַן לְגָדֵל עַיִן** schließt das in B. 6 mit **עַיִן** Eingeleitete ab. Daher in B. 6 das Trennungszeichen nach **מַחְפֶּךָ לְנָרְמִיה**. Das zwischen **עַיִן** in B. 6 und **עַיִן** in B. 7 positiv und negativ zusammengefaßte Programm soll bestimmend und Richtung gebend sein für das Augenmerk des Königs. —

8) **לְבָקְרִים** Auf diese Weise, mit Hilfe der mit mir zusammen wohnenden und zu Gericht sitzenden Getreuen, der **אַרְצֵי** wird und muß es mir gelingen die **רְשֵׁעֵי אַרְצֵי** allmorgendlich schwinden zu machen und aus der Gottesstadt die Übeltäter auszurotten.

In schwerer Zeit richtete der Prophet **יְ�רָמִי** an den König **צָדְקִי** und sein Haus die Mahnung:

בַּתְּדוֹר כִּה אָמַר ה' דַיְנָה לְבָקָר מִשְׁפָט וְחַצְילָה נוֹל מִיד עֲשָׂק
(יְּרָמִי בָּא' י'ב.).

Haus Davids! also hat Gott gesprochen: „Haltet Gericht am frühen Morgen, rettet den Veräubten aus der Hand seines Bedrückers, damit nicht ausgehet Mein Zorn und brennt, daß es nicht zu löschen ist, ob der Schlechtigkeit eurer Werke.“ (Jirm. 21, 12 Bgl. **רְדָם** a.a. L.) Der Prophet hatte ein gutes Recht, den Stammhalter des davidischen Hauses mit **דַיְנָה לְבָקָר מִשְׁפָט** an den Wahlsptich des Königs David: **בְּרְשֵׁעֵי אַרְצֵי** **לְבָקְרִים אַצְמִיתָה** zu erinnern. — Der Morgen, die erste und beste Stunde des Tages, da noch die gewerblichen Anforderungen an den Menschen schweigen und ehe noch der Mensch sich durch Speise und Trank stärkt, diese Stunde soll der großen Forderung des Rechts und der Stärkung des Rechtslebens im Lande geweiht sein.

Mit לְבָקָרִים soll dieser heiligen Regel die Beständigkeit „Morgen für Morgen“ gegeben werden. —

Kap. 102.

Allgemeines:

Wie der erste Vers dieses Psalms es deutlich sagt, haben wir das Gebet eines Armen vor uns. Ein Gequälter, der sich verhüllt und vor Gott seine Klage ausschüttet, steht vor uns. Die Verhüllung ist so dicht, daß wir nur schwer erkennen, ob es eine einzelne, von schwerem Leid getroffene Person oder das ganze Volk Israel sei, deren oder dessen tief ergreifende Klage wir vernehmen. Es kommen Schmerzenstöne vor, die von einem in seinem Marf und Bein erschütternden Weh sich windenden Erben Hiob's herriihren müssen. Wir können bis ins einzelste den Zerfall der Körper- und Seelenkräfte verfolgen und mit dem Dulder die zersplitternden Knochen im Leibe zählen, die die Haut nicht mehr bedecken will. Wir können die traurige mit Asche vermischte Kost und die Tränen sehen, die in den Labetrunk fallen. — Und dann hören wir wieder ein Brausen durch die Lüfte ziehen, wie es nicht der Wassertropfen, sondern nur das Meer, nicht die Einzelperson, sondern nur das Volk erregen kann. — Wir hören hohe Namen nennen: Zion! Jeruscholaim! und fromme Diener küssen die Steine heiliger Trümmer und neßen mit ihren Tränen den Staub der niedergesunkenen Gottesstätte, und in den Tränen spiegelt sich eine neue Sonne, und das dunkle Gewölk göttlichen Zürnens wirft die Strahlen zurück, die Strahlen der neu aufgehenden Gottesgnade! Wir besitzen gar manchen Psalm, in dem unvermerkt die Einzelgestalt in die Weltgestaltung, das Einzelwesen in das Universum und der Einzeldanke in das Weltdenken und Weltgeschehen aufgeht. Allein nirgends so wie in unserem Psalm ist dieses Weben und Werden so wunderbar plötzlich und deutlich, nirgends vollzieht sich die Wandlung so klar von Licht umflossen wie in diesem unserem Psalm, da die auf Zion aufflammende Leuchte mit ihrer sichtbaren Herrlichkeit — נֶרֶא בְּבֹדוֹן in die den Armen, Gequälten umschließende Hölle לְעַנִּי כִּי יַעֲטֵן eindringt und ein armes gequältes und — erlöstes Volk enthüllt.

Unsere Altvöldern haben auch diesem Psalm in der Liturgie eine bedeutsame Stelle eingeräumt. Am Rüttage des Mondes-
anfangs, der ja symbolisch auf die Verjüngung Israels hinweisen soll, am **רב ראש חדש ערב קתן ביום כיפור** תפלת ים da soll diese
תפלה לעני zur Geltung kommen.

Nur zwei Psalmen sind's in der ganzen Psalmenreihe, die mit dem Worte **תפלה**, beginnen: Ps. 90: **למשה תפלה למשה** und unser Ps. 102: **תפלה לעני**!

Was Wunder, daß eine reizende poesievolle Agada aus dieser **תפלה לעני** den Gegengruß vernimmt, den das arme in alle Enden des Galuth zerstreute Volk Israel seinem Lehrer Mosche auf seine **תפלה למשה** bietet!

Einzelnes:

1) Nach Kimchi (Vgl. רדיק §. St. u. Ps. 77, 4) bedeutet **עטף** hier zusammenfalten. „Wenn der Mensch, von großem Leid bedrängt, betet, so beugt er sich, und es ist, als ob nicht nur seine äußere Gestalt, sondern alles in seinem Innern sich zusammen- drängt von einem Ende bis zum andern Ende.“ Dieses Sammeln und Zusammenfalten der Gedanken und Empfindungen zu einer Bitte an Gott soll nach jüdischer Anschauung sich im Innern vollziehen, ohne sich nach außen in den „gesetzten Händen“ zu erkennen zu geben. — So wird die Verknirschung des Herzens, das Schmachten des Gemütes in Ps. 61, 3 durch **בענני לבי** ausgedrückt. Das niedergedrückte, von Leid bedeckte und bedrängte Herz will sich im freien Erguss vor Gott Lust machen **ולפניך ח' ישפך שיחו**. —

2) **ח' ח' שמעה תפלה** Hast Du, Gott, mein Beten, das ein Selbstgericht, ist, so findet mein Flehen aus seiner Enge den Ausgang in die Weite **יעש**, wird zum **שועה** und dringt zu Dir. —

3) **אל** Daß ich am Tage der Not Dich, Gott, vor mir und mir nahe weiß, bereit zu hören, ist an sich Erhörung, und daß ich Dich so wissen und fühlen möge ist mein erstes — Gebet. —

4) **כ' כ' Die** Die reichste Erfahrung und alles Erinnern aus verlebten Tagen kann mich nicht beruhigen und hinwegtrösten über den leidvollen Gedanken: gottverlassen, allein! Die Tage mit ihrer

Geschichte gehen wie Rauch auf, und meine Gebeine, mein ganzes Wesen, der Träger dieser Geschichte — alles eine versengte Brandstätte, der nur Rauch entsteigt.

5) הַוְכָה Getroffen, ins Herz hinein getroffen, wie grünes Gras vom Feuerstrahl, und mein Herz vertrocknet; seine belebenden Quellen sind versiegt, denn die Nahrung fehlt. Ach, ich habe ja vergessen, mein Herz mit Nahrung zu versorgen, vergessen mein Nährbrot zu verzehren!

6) מִקְוֵל So zehrt mein Seufzen meine Kraft auf, so klebt mir mein Gebein am Fleische. Ein wandelndes Gerippe, von Fleisch und Haut überdeckt — und das pulsierende Leben fehlt, und der warme Blutstrom, der dem Körper seine Frische, und die Muskelkraft, die dem Körperbau seinen Halt verleiht, sie fehlen, und die Seele, die dem Ganzen den Zauber und den Adel eines geistigen Daseins gibt — sie ist nicht da, sie weilt und weint in ihrer Einsamkeit.

7) דְמִיתִי Einsam! Mitten im rast- und ruhelosen Weltgetriebe einsam, als ob ich in diese Welt nicht hineingehöre, weil die Welt, die mir und der ich angehörte, untergegangen ist. דְמִיתִי sagt mehr als: ich bin verglichen. Das würde durch die Risaform ausgedrückt. Ich bin zum מרָבֵר קָאָת nicht nur geglichen, sondern fast auch geworden. Diese Steigerung ist durch דְמִיתִי - הַיּוֹתִי noch näher bezeichnet.

8) שְׁקָדְתִּי „Der Vogel der Wüste und die Eule der Trümmer“ — sie haben ein Heim: die Wüste, der Trümmerhaufen. Da sind sie, und da sollen sie ihrer Bestimmung nach bleiben; für mich aber gibt es kein Bleiben, auch nicht in der gesellschaftlichen Aussgeschlossenheit, nicht auf den Höhen ausgezeichneten Ranges und nicht in den Niederungen des Ghetto. Wo ich stehe mit meinem Denken, Empfinden und Wirken, mit meiner Kraft, meinem Vermögen und meinem Blute, da rücken die genossenschaftlichen Miststreber und die urteilenden Richter ab und tun den Mund nicht auf, es sei denn zum verdammenden Spruch, und es wird wüstenstill um mich her. Wo mein Name in den Ruhmesblättern eingeschrieben steht, da wird am Namen gemakelt und an den Schriftzeichen gedeutelt, bis sie verblasen, verschwinden, und der Ruhm sich wie Hohn anhört. — Und bei aller Ergebung in das Geschick der Zugvogel der Jahrtausende, der בּוּסְחָרֶבֶות „der Vogel, das Volk der Trümmer zu sein, kann ich die

resignierte Ruhe nicht finden, auch in mir selbst nicht, denn mich drängt's und treibt's aus dem zertrümmerten Hause hinaus aufs Dach, um da zu warten und die Zeit der Erfüllung zu erharren — — שקדתי — die nicht kommen will, weil Du es nicht willst, Gott!

9) So bin ich, der auf dem Dache einsam stehende Vogel, das auf seiner Warte vereinsamte Volk, der Gegenstand des Spottes. Und können die Feinde meines erhabenen, von meinem Dasein unzertrennlichen Grundsatzes der Gottesseinheit — — diese Grundlehre einer reinen Gottes- und Weltanschauung und mich, ihren uralten Träger und Verbreiter, trotz alledem nicht verachten, so können mich die übermütigen Spötter — — doch hassen und zur Zielscheibe ihres Eidsfluches machen, — — בַּי נִשְׁבָּע

10) Sie hatten und haben ja Grund, mich als ein Jammerbild eines Fluchbeladenen hinzustellen, denn die Trauer die Stirne mit Asche gezeichnet und Speise und Trank mit Asche und Tränen mischt. שׁׁחוֹן stammt von שׁׁקָה und hat das ה in 'נ' verwandelt.¹⁾

11) Zwischen זַעַם und קָצֵף ist wohl so zu unterscheiden, daß ersteres den aufwallenden und letzteres den tiefgehenden, seinen Gegenstand zerbrechenden, niederschlagenden Zorn bedeutet. — In כַּי נִשְׁאָתָנִי וְתִשְׁלִיכָנִי ist der Grund für die eigene Trauer und zugleich der Erklärungsgrund für die feindselige Überhebung der übermütigen Hasser angegeben. Wen Gott so hoch emporgehoben und dann so tief herabgeschleudert, ist's da ein Wunder, wenn ihn die Feinde in den Staub treten?

12) יְמִי Wie ein langgestreckter Schatten sind meine Tage und ich selbst — im sonnenlosen Dasein vertrockne ich wie Gras. Es ist das bereits in B. 4 und 5 gebrauchte Bild; nur daß dort das Dorren als vom sengenden Strahl bewirkt dargestellt und darum mit חֹבֶה bezeichnet wurde. — Die Wiederkehr des oben gebrauchten Bildes zeigt, daß hier die Selbstbetrachtung abgeschlossen sein und ein Übergang eintreten solle. —

13) וְאַתָּה Raschi faßt diesen Vers als den Vordersatz zu dem im folgenden Vers enthaltenen Nachsatz auf. Meiner Vergänglichkeit gegenüber stehst Du, o Gott, in deiner Ewigkeit. Dein ewiges Sein verbürgt die ewige Geltung deines Wortes, und dieses Wort lautet:

1) Vgl. Ibn Esra in der Ausgabe נדolute בקרואות (Basilia), wo diese Verwandlung richtig angegeben ist, während im fehlerhaft: 'הוּיוֹ בַּמִּקְומֵה א' השורש steht.

Erbarmen mit Zion! So flüchtig die Tage der Geschlechter sind, mit ihrem Inhalt in Rauch aufgehend, mit ihrer Dauer sich zu den Schatten neigend, so lebt doch Dein Gedenken in diesen Geschlechtern für und für. Und dieses Gedenken erweckt stets die Hoffnung und stärkt die Zuversicht: Es kommt die Zeit!!)

14) **אתה** „Du wirst Dich erheben, Du wirst Dich Zions erbarmen, denn eine Zeit gibt es, sie zu begnadigen, denn gekommen ist die bestimmte Zeit.“ Aus diesen Worten spricht die festste Zuversicht. Es klingt, als wenn das exilierte Israel seinem Gottes die verheiße Erlösungszeit nachrechnen und auf Tag und Stunde in Erinnerung bringen wolle. Darum wird von alten Interpreten diese wehmütige Mahnung dem in der babylonischen Gefangenschaft weilenden Israel in den Mund gelegt, denn für **כל נלות** waren siebzig Jahre als Ziel festgesetzt. Indessen erklingt derselbe erinnernde Mahnruf auch aus dem **גָּזְבֵּעַ**, das sich nun — Jahrtausende lang hinzieht. Für das Gedanken Gottes, **וּכְרֹךְ לְדָר וְדָר**, zählen ja Jahrtausende wie Tage. Und so unendlich die Zeit zu sein scheint, sie hat dennoch ihre Grenze und ihren festgesetzten Tag der Bestimmung. **אתה תקום** — das ist das Rufwort, das König David und das nach ihm sein späterer Erbsohn **ישׁׁעָה** den Wächtern auf Zions Mauern übergeben, daß sie es rufen und rufen ohne Unterlaß bei Tag und bei Nacht, bis Gott den Ruf seines Volkes hört und „Jeruscholaim gründet und aufrichtet zum Ruhme auf Erden.“ (Jes. 62, 6—7 Vgl. פז' מנוחות).

15) **כִּי** Auch in der unstillbaren Sehnsucht Deiner Diener nach jedem Stein aus ihrem zerfallenen Heiligtum und in der Jahrtausende

¹⁾ Nach **רְדָךְ** fände sich hier in manchen Texten ein Irrtum. Es stände nämlich dort **כְּסָאֵךְ** anstatt **וּכְרֹךְ** und auch habe sich von einem solchen irrgen Texte verleiten lassen anstatt **כְּסָאֵךְ** zu schreiben und zu interpretieren. **רְדָךְ** meint nun, das beruhe auf einer Verwechslung dieser Stelle mit **יְמִינָה**, wo es allerdings **כְּסָאֵךְ** heißt. Auch in einer beigedruckten Randbemerkung in der Ausgabe **מקראות נדולות** (Basilia) wird **רְאַבְעָן** dieser Irrtum zugeschrieben. Indessen braucht man, was **רְאַבְעָן** betrifft, nicht zu diesem — unangenehmen Resultate zu kommen. **וּכְבָה** **כְּסָאֵךְ** kann nämlich sehr wohl die Worte: **בְּשָׁמִים** **תִּשְׁבַּח** in bloß erklärendem Sinne zur Ergänzung des Wortes **הַזְבֵּר** **כָּאֵשֶׁר** gebraucht haben, ohne daß er das Wort **כְּסָאֵךְ** im Texte stehen hatte. Jedenfalls aber ist unsere Lesart: **סִימֵן וְזַיִן וּכְרֹךְ** durch massoretisch gesichert.

lang lebendig bleibenden Liebe zum Staube Zions — auch darin wie in der ewigen Wahrheit Deines Wortes, o Gott, liegt die Gewähr dafür, daß Zion einst erstehen wird.

Nach einer Algada (angeführt von ר' ש. St.) nahmen König Zechonja und die auswandernden Juden seiner Begleitung aus Jerusolaim Staub und Steine mit sich, um aus diesem Material in Babel ein Gotteshaus, בית הבנכת, zu erbauen.

Nun, wenn heute wo immer im weiten Galuth eine jüdische Gemeinde oder Familie sich ein Haus erbaut, so findet jeder Stein in der Wand des Hauses den Namen Zions und Jerusolaims, und jedes Kind im Hause lernt diesen Namen verstehen und lieben. —

16) Wenn die Ehrfurcht vor dem Namen Gottes sich inmitten der Völker ihren Platz erringt, so müssen auch die Könige vor der Gottesherrlichkeit sich bugen.

17) Dem כבודך vom vorigen Vers entspricht das בנה בנה in diesem V. Von der apostrophierenden Anrede, die bisher in der zweiten Person geführt wurde, geht der Psalmist zur manifestierenden Redeweise in der dritten Person über. Was im Bisherigen als Wunsch und Hoffnung ausgesprochen wurde: בְּבָנָה תִּקְרֹם צִיּוֹן, ist jetzt als vollzogen gedacht: בְּבָנָה נָרָא בְּכָבוֹד וַיַּרְאֵנוּ und das gibt im schönen Wortspiele den Gedanken: Wird die Herrlichkeit Gottes euch erst sichtbar, so könnt ihr seinem Namen die Ehrfurcht nicht versagen.

18) Zu unserem V. wechselt der Singular mit dem Plural, zuerst: הַעֲרָעָה und dann: הַתְּפִלָּה. Das legt uns folgenden Gedankengang nahe: Israel als Volk ist der vereinsamte Baum auf fahler Steppe, der verlassene und sich verlassen fühlende עַשְׂרָע. — Von all seinen Mitteln der Sammlung zu einem großen Mittelpunkte des Volksbewußtseins und zu Gott, von seinem Middasch, seinem Altare, seinen Priestern, Sehern und Sängern ist ihm nichts geblieben als das schwache Wort des Gebetes, die הַתְּפִלָּה. Doch diese kam nicht die Kraft der Seelenmanifestation eines Volkes gewinnen, denn dieses Volk ist zerplittet in seinen Wünschen, Neigungen, Erinnerungen und Hoffnungen, wie es zerstreut ist über die ganze Erde. Dem Volksgeiste in Israel fehlt — das Volk. Dieser Geist geht darum vielfach in die Irre. Es fehlen die Institutionen, in welchen er sich verkörpern könnte, und selbst der Ausdruck fehlt ihm bis auf das Lallen in der heiligen

Sprache. Was dem Volke als solchem übrig geblieben, ist ein wehmüttiges Ahnen dessen, was es einst gewesen und vereinst werden solle, jener elegische Zug, der die jüdischen Bethäuser und Festeszeiten durchzieht, da, wo sie noch jüdisch geblieben sind. Es ist **תפלת העරעַר**, und auch dieser wendet sich Gott zu. Das sagt uns dieses an das בְּנֵה הָיִצְׁרֹן בְּנֵה „פָּגָה“.

Doch der Geist, der aus dem zerstörten Volkshause Israels geflohen, hat in den jüdischen Familienhäusern und in den Herzen jüdischer Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen eine Heimatstätte gefunden. Diese stellen die Wächter auf die Mauern Zions, da die Nation ihre Wachtposten eingezogen und vielfach ihre Parole vergessen hat. **וְלֹצִין יֹאמֶר אִישׁ וְאִישׁ יוֹלֵד בָּה** Von Zion gilt es noch heute: Mann für Mann ist darin geboren (Ps. 75). Und Mann für Mann können Israels Söhne die heilige Aufgabe, die dem nunmehr zersprengten, in Einzelteile aufgelösten Volke geworden, jeder in seinem Tätigkeitskreise und jeder nach seiner Kraft mit heißer Liebe für die heilige Gottesache und reinem, lebensvollem Empfinden für die erhabene Gotteslehre auf sich nehmen. Aus diesen Einzelteilen der Nation, aus diesen Einzelmännern, die, wie einst zur Makkabäerzeit, nicht vereinzelt bleiben, kann die Nation und kann das Nationalheiligtum wiedererstehen. — Das Gebet der Tausende in Israel, das aus Nord und Süd den um Fleischenden Juden aus oft Leiderfülltem Herzen kommt, das ist nicht mehr **תִּפְלָתַה העֲרָעַר**, ist nicht der Seufzer der vereinsamten Nation, sondern das Wort voll Kraft und Liebe von Tausenden und Hunderttausenden, und Gott verachtet nicht ihr Gebet **וְלֹא בָּזָה אֶת תִּפְלָתֶם**! Der folgende Midrasch dürfte den oben angeführten Gedankengang im Sinne haben. Er lautet:

דָּא פָּנָה אֶל תִּפְלָתַה העֲרָעַר רַבִּי יִצְחָק פָּתָר קְרִיָּה בְּדוֹרוֹת הַלְלוֹ שָׁאַי לְהָם לֹא מֶלֶךְ וְלֹא נְכִיא וְלֹא בָּהֵן וְלֹא אֲוֹרִים וְתּוֹמִים וְאַיִן לְהָם אֶלְאָה תִּפְלָתַה שְׁנַשְׁתִּירָה לְהָם שֵׁם מִתְפָּלִילִים אָוֹתָה בָּרָה וּבְיוּם הַכְּפּוּרִים אָמַר דָּוד לְפָנֵי הַקְּבִּיה אֶל תְּבוּהָ אָוֹתָה מֵהֶם הוּא: וְלֹא בָּזָה אֶת תִּפְלָתֶם (וַיַּקְרֵר פַּלְמִיסְקָה יִשְׁינָה פְּכִיתָה וְשֻׁוחַטָּה).

19) Sehr bedeutsam wird „*dieseß*“ mit den Worten **תִּכְתַּבְנָה** dem späteren und spätesten Geschlechte als Lehre in das Tagebuch eingezeichnet. Dieses Verhältnis der Einzelnen zur Gesamtheit, nach dem aus den einzelnen Resten des verloren gegangenen Volkes und des — entschafenen Volksgeistes

dieses Volk mit seiner großen Aufgabe sich regenerieren soll, dieses Eintreten des Mannes für die Volksaufgabe und dieser Erfolg des jeder äußern politischen Repräsentation entbehrenden jüdischen Volks- ganzen durch ganze jüdische Männer, wo und wie sie sich in der Betätigung der Gotteslehre finden, תְּאֵן, diese große Lehre soll dem spät nachlebenden Geschlechte die Lehre des Lebens sein. — Diese Lehre verbürgt der Gesamtaufgabe Israels ihre Träger, sie wälzt die Verantwortung für die von Gott bestimmten Ziele seines Volkes auf die Schultern jedes einzelnen Sohnes dieses Volkes. Diese Lehre lautet: !הַלְּלָה יְהִי נֶבֶרֶא וְעַמְּךָ So wird ein Volk aus den Männern heraus geschaffen und neu gebildet, damit es Jhn, seinen Eigner, preise!

20) בְּכִי הַשְׁקָפָה Denn so hoch auch Gott auf seiner heiligen Höhe thront, sein Blick reicht zu den tiefsten Niederungen der Erde herab, und Gott sieht nicht nur das ganze Große, sondern auch das Einzelne, an sich Geringe. Nicht nur der Pulsschlag der Nation, sondern auch jede Herzensregung des Einzelpersonums ist Gott offenbar.

21) יְמֻשָּׁל „Er hört den verhallenden Seufzer des Gefesselten und will lösen die dem Tode geweihten Söhne.“

Man achte auch hier auf den Wechsel von Singular und Plural wie in B. 18.

Der Seufzer des gebundenen Volkes, dem die Lebensader seines ganzen Volkstums unterbunden ist, mag erstickt werden, Gott hört diesen Seufzer, und Gott hört es, wenn die Söhne des gefesselten Volkes mit dem Namen des einzigen Gottes im Herzen und auf den Lippen in den Tod gehen. Gott löst die dem Tode Geweihten, und Er wird an ihnen und durch sie das Wort erlösen, das Er über Sein Volk, über Sein erstehendes Heiligtum und die Endbestimmung der ganzen Menschheit gesprochen hat.

22) סִפְרַת Der Gottesname, von Sterbenden geheiligt, erobert sich die Welt und wird trotz aller Tyrannenwut sich sein Zion erobern, um da verherrlicht und in Jerusalem gepriesen zu werden.

23) בְּהַקְבִּץ Mit dieser Klammerform soll das Zusammenflutzen der Völker als der im ganzen bisherigen Weltgeschehen liegende Endzweck dargestellt werden. In diesem Zusammenstoß tönen die Gegensätze aus, die im Laufe der Zeiten zwischen Volk und Volk ihre tremenden Schranken aufgetürmt. Die volle Erkenntnis der Gottesseinheit muß

die Völker einen und ihre aneinandergehenden Interessen dem einen von Gott bestimmten Hauptzwecke unterordnen. — **לְעָבֵד אֶת ה'** strömt alles Streben und Wünschen der Völker und Reiche — der Menschheit zusammen. —

24) **נָא** Es ist nicht nötig, daß wir der Konsequenz zuliebe auch diesen Vers und die noch folgenden Verse des Psalms symbolisch auf den Entwicklungsgang des Volkes Israel beziehen und als nationale Klage auffassen. Der Charakter unseres Psalms, der bei aller ihm durch höhere Eingebung, **רוּחַ הַקָּדוֹשׁ**, innenwohnenden Gebundenheit, doch der Freiheit, die die Poesie verleiht, nicht entbehren soll, verlangt, ja verträgt eine solche Konsequenz nicht. Vielmehr wird der Reiz unseres schönen, die Überschrift **תְּפִלָּה לְעַנִּי** tragenden Gebetpsalm dadurch erhöht, daß zum Schlußse, da der König im Gebete für sein Volk geweint und gehofft und nachdem er dem spätesten Geschlechte die große Lehre der Selbstverantwortung und das Geheimnis der Volksschöpfung aus dem einzelnen Hause und Manne heraus übergeben, daß nun wieder der **עַנִּי** für seine eigene Person betend in den Vordergrund tritt, um seinen Psalm so zu schließen, wie er ihn begonnen: mit der ganzen ausgeprägten Subjektivität des vor seinem Gotte betenden Menschen, mit dem wir, tief ergriffen, persönlich mitsühlen können. —

Dieser lebensvolle Herzengesang unseres Königs erfüllt uns mit Wehnut, wenn wir vernehmen, wie er am Hochziele seines Volkes angelangt, vom neu erstandenen Zion aus den Weg überblickend, den er im Geiste Hand in Hand mit seinem gefesselten Volke und dieses Volkes todesmutigen Söhnen verfolgt hat, nun in die Klage ausbricht: und ich selbst darf den Weg nicht mitmachen, weil mir auf dem Wege die Kraft erlahmt und weil meine Tage so sehr gekürzt werden!

Wir werden da wieder an den betenden Lehrer Moßche erinnert, der in **תְּפִלָּה לְמִשְׁחָה** seinem Volke den Weg ins gelobte Land ebnet und selbst auf dem Berge **עֲבֹרִים** zur Ruhe gebeitet wird!

Dieser V. 24 ist der einzige Halbvers im ganzen Psalm. Der Vers will gleichsam in seiner verkürzten Form das **קָצֵר יְמִי** veranschaulichen. —

Das **בְּחוּ** in **בְּתוּב** (mit **וַיַּזְכֵּר**) soll vielleicht dazu dienen, den Übergang vom Volke, vom **אָסִיר** in V. 21, von dem bisher die

Rede war, zur Person des Königs **דוד**, zu dem wieder in den Vordergrund tretenden **ענין**, zu übermitteln.

25) **אמך** Deine Jahre, Jahrtausende bedeutend, gliedern sich mit ihrem Inhalte für das menschliche Erfassen nach Menschen- geschlechtern und grenzen sich nach dem Geschichtsleben dieser Geschlechter ab. **דרים דר** bilden für den Sterblichen die Etappen, auf welchen er den Spuren Deines Schaffens und Wirkens für die Ewigkeit folgen kann. Auch meine Lebenszeit ist eine solche Teilstrecke, so laß mich diese Tagesstrecke auf der Ewigkeitsbahn nach meiner besten Kraft und zu Deinem Wohlgefallen ausleben und brich meinen Lebenslauf nicht in der Mitte seiner Dauer ab. **אל תעלני בבחזיו ימי** —

26) **לפניהם** Auch die physische Naturwelt hast Du von Urausbau beginn so gegründet und weiter gebildet, daß über den grob stofflichen Erdknoten der ätherische Himmel sich spannt, daß die Körperwelt an geistige Regionen rage, und daß die ganze Schöpfung in ihrer Vergänglichkeit im Entstehen und Vergehen die Ewigkeit des Schöpfers bezeuge.

27) **המה** Sie selbst — sie sollen und werden vergehen, und Du wirst bestehen. „Sie selbst“ — bei all ihrer Nichtigkeit dennoch ein Selbst, weil von Deiner Schöpferhand berührt, weil von Deinem Hauche belebt, ein Etwas, das in Deiner Ewigkeitsrechnung mitzählt, das zwar wechselt, aber wechselt wie ein Kleid, das den Hohen, Erhabenen zur Erscheinung bringen soll, der sich in dieses Kleid kleidet. **המה חבה**, ist bedeutsam von **יאבדו**, durch ein Trennungszeichen geschieden, andeutend, daß „sie“, die austauchenden und untergehenden Reiche der geschaffenen Wesen, dennoch einen Faktor bilden vor dem ewigen Schöpfer und Bildner, wie die hingehenden Geschlechter vor dem unvergänglichen, in den Zeitereignissen und Menschenbestrebungen zur Erscheinung kommenden Meister der Ewigkeit!

28) **ואתה** Die Natur- und Geschichtserscheinungen, die Geschlechter und die Ideen, die sie zum Ausdruck bringen, wechseln, weil Du sie willst wechseln lassen. **תחליפם ויחלפו**, Du aber bist der persönliche **תונא**, ohne Wechsel und Wandel, und mit dem Abbruch der Zeit- perioden geschieht Deiner Unendlichkeit kein Abbruch. Was vergänglich ist im Streben und Vollbringen der Zeiten und Geschlechter erringt sich eine Stufe des ewig Werdenden und verfällt nicht ganz dem

Gewesenen. Du bist es, o Gott, der die Zeiten und Geschlechter auf diese Stufe hast. Haben sie ja Deinem Welten und Zeiten überdauernden Geiste als — zeitliche Gewandung „בלבוש“, gedient. —

בְּנֵי עֲבָדִיךְ יִשְׁכְּנוּ Das erste und vorzüglichste Merkmal des die Stabilität anstrebenden, in das Bleibende hinein sich rettenden Bergänglichen und Wechselhaften ist das sich Vererben des Vätergeistes und Gutes auf die Kinder: — **בְּנֵי עֲבָדִיךְ יִשְׁכְּנוּ** Wenn die Nachkommen Deiner Diener das mit ihren Vätern zusammen Erlebte, von den Vorgeschlechtern Erbte vor Dein Angesicht stellen, damit es im Lichte Deiner ewigen, Israel geoffenbarten Wahrheitslehre seine Echtheit erprobe, so erprobt sich damit der feste Bestand der Lehre und des Lebens in Israel trotz allem Wechsel der über dieses Israel dahingegangenen Geschicke. **וַרְעֵם לְפָנֶיךְ יִבּוּן**.

Wir sehen: Mit diesem **בְּנֵי עֲבָדִיךְ** hat der betende **עַנִּי** wieder seinem geliebten Volke, für das er in seiner Zeit gelebt, das Wort erteilt. Dieses Wort heißt: fest gegenständes Bleiben. Wenn alles wankt, die Jahre und die Geschlechter, Israel bleibt fest bestehen, denn bleibend ist das hohe Geistesgut, das es von den Vätern übernimmt und den Kindern übergibt, und es wird ewig bestehen vor dem Angesichte und kraft des Wortes des ewigen Gottes!

Kap. 103.

Allgemeines:

War der Grundton des vorigen Psalms das Gebet, so bildet in diesem Psalm der Lobpreis Gottes die Haupttendenz. — Auch in diesem Psalm steht bald die Einzelperson des Sängers, bald das ganze Volk Israel und bald die ganze gottgeschaffene Welt im Vordergrund. Auch hier hören wir zuletzt, wenn alle Reiche der Natur, alle Zeugen der Zeiten und all die Wesen höherer Sphären ihre Stimmen erheben zum Lobe Gottes, aus dem mächtigen Gesamthore heraus die Stimme des einzelnen Mannes, das Wort Davids, der zum Lobe Gottes den ersten Akkord angeschlagen: **ברְכִי נְפָשִׁי אֶת הֵן** am Anfange und **ברְכִי נְפָשִׁי אֶת הֵן** am Ende des Liedes.

Auch hier wird uns die im Seufzer sich erleichternde Stimmung des aus Krankheit und Seelenleid nach Gottes helfendem und tröstendem Beistande ausschauenden Einzelindividuums zugleich mit

dem Wehe- und Jubelrufe des im Galuth schmachtenden, die נאילֵה erschauenden Volkes vernehmbar. —

Über diese aus dem vorhergegangenen Psalm in unsern Psalm herein tönen Nachklänge können wir die innigen Seelengrüße nicht überhören, mit welchen in eben diesem unserem Psalm der nachfolgende Psalm: בָּרוּכִי נַפְשִׁי eingeleitet wird.

David steht im folgenden Psalme als feiernder Priester mitten in Gottes Größe lobpreisenden Universum, und er rüstet sich zu diesem Priestertum, indem er mit sich selbst Abrechnung hält, sein ganzes Innere läutert und mit Gott, mit der Welt und mit sich versöhnt, um so die aus dem geprüften, geläuterten und dankerfüllten Menschenherzen aufsteigende Gotteshymne auf die Lippen zu nehmen. —

Hierin erblicken wir die Tendenz unseres Psalms, ohne daß wir eine Gliederung und logische Einteilung desselben vorzunehmen auch nur versuchen. —

Einzelnes:

1) לְדוֹד Wir sollen den ganzen David vernehmen: den Menschen und den König. Seele und Körper wollen Teil haben an der Gott darzubringenden Huldigung. Die Abstufung zwischen beiden findet darin ihre Berücksichtigung, daß als die Höhere, mit יְהוָה, dem den Gottesbegriff in einen hehren Eigennamen fassenden — unansprechlichen Worte, וְכֹל קָרְבָּן aber als der niedrige dem Staube entstammende Teil am Menschen mit קָדְשָׁם, der Altribut bezeichnung Gottes in Verbindung gebracht wird. (Vgl. Jb'n Esra's seine Unterscheidung z. St.).

2) בָּרוּכִי Im Lobpreise Gottes muß der Mensch sich Beschränkung auferlegen, denn dem Menschen fehlt der Maßstab für die Größe Gottes und für die Eigenarten, die diese Größe ausmachen.

Wollte der Mensch Hunderte und Tausende der göttlichen Ruhmeseigenschaften טָדוֹת aufzählen, so würde er, wie jener Weise im Talmud (Yoma) es seinem Genossen zugurufen, den Anschein erregen, als wollte er „das Ruhmesregister des Weltherrn bis zu Ende abzählen“ סִימְתִּי לְשֶׁבֶח אֶת־עַלְמָא! und dabei natürlich unermöglich weit hinter der Wahrheit zurückbleiben müssen.

Anders verhält es sich jedoch mit dem dankbaren Empfinden und in Erinnerung Behalten der Wohltaten, die der Mensch von

Gott empfängt. Da soll der Empfänger nicht nur die Hauptsumme der Gottesgnade, sondern auch die einzelnen Posten, aus denen sie sich zusammensezt, nicht nur das Ziel, an das uns die göttliche Hilfe gebracht, sondern auch die Schritte, die sie auf dem Wege zum Ziele genommen, im Gedächtnis behalten. Die Dankespflicht buche genau ihre Schuld! Daher, meine Seele, vergiß, indem du den Ewigen nach menschlicher Kraft mit der notwendigen Einschränkung lobpreisest, all Seiner Wohltaten nicht: **וְאֵל תָשַׁבֵּה כִּל נְמוֹלֵיו!**

3) **הַטְלֵחַ** Sünde ist der Seele, was Krankheit dem Körper ist, und sie wirken mit und durch einander zum Verderben des Menschen. Gott verzeiht! Gott heilt!

4) **הַנְאָל** Die Erlösung aus Gruf und Unterwelt gilt deinem Leben, meine Seele! Sie kann und soll nicht durch Vermittlung und Opferung eines Andern vollzogen und nicht durch abtötende Askese erwirkt werden. Dein Leben erlöst Gott und dein Leben wünscht Gott, und darum gab er dir seine Leben bringende und veredelnde Lehre, „auf daß du lebest.“ Nicht mit dem Glorienscheine unnahbarer und unfruchtbare Heiligkeit will dich Gott umgeben, sondern mit Liebe und Erbarmen, mit dem Diadem, das die Lebenden, das das Leben zierte.

5) Wir können unter **עֲדִי** sehr wohl dein Alter (von mit segol) verstehen und das verwandte **עֲדִי** (mit chatof pathach) von **עֲדָה** = Schmuck mit dem hier Gesagten in Verbindung bringen. (Vgl. Gesenius Wörterb. Wurzel: **עֲדָה**). Es soll eben schon im ersten Halbvers der Gedanke Ausdruck finden, daß die Seele, dem gleich sich verjüngend, das Alter als einen Schmuck kennt. Während in den vorhergehenden Versen 3 und 4 der zweite Halbvers, immer wieder von neuem ansetzend, Gott zum Subjekte des Satzes macht: **הַתְחִדְשֵׁה** und **רֹפֵא**, bezieht sich hier das **תַתְחִדְשֵׁה** im zweiten Halbvers auf **נָעָרִים** und dient zur begründenden Erklärung des im ersten Halbvers Enthaltenen. (Vgl. Jb'n Esra 3. St.). Dein Alter ist dein Schmuck, den Gott mit dem Guten (mit Schönheit) füllt, denn deine Jugend altert nicht, sie verjüngt sich. —

6) **עֲשָׂה** Vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehend preist unser Lied Gott als den Wohltäter aller Welten. So verschafft Er sicher Recht den Unterdrückten. Er, **יְהִי**, der **עֲשָׂה צְדָקֹת** ist, wird doch gewiß **עֲשָׂה מְשֻפְטִים** sein.

תְּקֻעַ בְּשׁוֹפֵר תְּפִלָּה שְׂמָנָה עֲשָׂרָה gewahren wir in, einen Übergang von Einzelnen zu dem für die ganze Nation zu Erstehenden. Überhaupt lehnen בְּדִבּוֹת: בְּלָה, נִיאָל יִשְׂרָאֵל, רְבָאָנוּ בְּרָךְ עַלְנוּ... וּשְׁבַעֲנוּ sich die in ihrer Auseinanderfolge an die hier eingehaltene Ordnung der Verse: הַדָּבָא, הַנְּאָל, עֲשָׂה צְדָקוֹת הָה, וּמְשִׁפְטוּם לְכָל עַשְׂוִים mit sichtlicher Genauigkeit an. (בעילוח יין, נדרים מ"א. — In sehr bezeichnender Weise entspräche auf diese Weise die Makkot נְהִי עַזְזָל יִשְׂרָאֵל dem כְּדָקֹת ה' עֲשָׂה צְדָקוֹת ה'!

7) יְהִי. Nach Rashi ist hier futur. im Sinne von praes. zu nehmen: בָּרוּךְ רַبָּנוּתֶךָ. Die unserem Lehrer Mosche gewordene Enthüllung: (2. B. M. 33, 19) behält ihre Geltung für alle Zeiten, und alle Geschickewaltungen und Wandlungen in und mit Israel sind aus diesen die göttlichen Eigenchaften שְׁלֹשׁ עֲשָׂר מִזְרָחִים bekundenden Enthüllungen heraus zu erklären. רבינו ישעא עלייהו ז' zwischen und דרבנן עלייהו ז' ist metaphysisch zu unterscheiden. Menschlich gedacht, hat das Erbarmen und das Begnadigen in dem auf unser Gemüt einwirkenden Einflüssen seinen Grund. Es ist als Eigenschaft Folge der Reflexion und wird vom Herzen — erarbeitet = עלייה. Bei הש'findet eine solche vom Momente angeregte Seelentätigkeit nicht statt. Das Höchstvollendete kennt keine Entwicklung. Bei הש' sind es „דרבנן“, und diese bildeten das משה רבנו enthüllte Geheimnis. (Vgl. תפלות הו' angef. von ס' מקדש מעט).

8) רחומות פְּדוּת, die dem in Galuth Tuldenden am meisten zu ihrer Erhaltung nötig sind und ihnen am eindringlichsten zum Bewußtsein kommen müssen, werden hier wörtlich, wie sie Mosche mitgeteilt worden, erwähnt. Die andern פְּדוּת werden im weiteren Fortgang des Psalms in umschreibender Form gegeben. — (Vgl. קדמ.)

9) **בֵּין** zwischen **לְנַצָּחָה** und **סְלִשְׁלָה** besteht wohl der Unterschied, daß erstteres ein aktuelles Fortführen der betreffenden Sache (hier: Streitsache) bis zum glänzend sieghaften Ende, worunter das Ende der Zeiten gedacht wird, bezeichnet, während mit **סְלִשְׁלָה** (verw. mit **סְלִעָה** = verborgen) die ins Unendliche sich dehnende Zeitdauer ausgedrückt wird, die in aller Stille und Unsichtbarkeit alles, was im Werden der Welt keimt und wächst, bewahrt und

das kommende vorbereitend weiterführt. So werden wir es passend finden, daß für den aktuellen Streit = יְרִיב die Bezeichnung לֶנֶגֶח, für das stille Grossen und Bewahren der Misserfolg, für יְטוֹר aber לַעֲלָם gewählt ist. —

10) לא גַּם עָלֵינוּ לֹא עָשָׂה לָנוּ und stehen im perf. im Gegensatz zum fut. und im vorigen B. Die Nachsicht, die Gott mit uns in der Vergangenheit geübt, darf uns dieselbe Nachsicht und Gnade für die Zukunft mit alter Sicherheit erhoffen lassen, wenn auch zwischen dieser Vergangenheit und Zukunft die Zeit des Galuth, die Leidenszeit Israels liegt. —

11) כי Zwischen unserer Verschuldung und der Gottesgnade ist ein Abstand wie zwischen Erdnatur und Himmelsnatur, zwischen Himmelshöhe und Erdentiefe. Jeder Schluss von Grund auf Folge hört da auf. Die Himmelshöhe ist den Erdbewohnern ein Bild der Unerschließlichkeit. Es führen keine Stufen und relative Vergleichsstaffeln hinauf zu dieser Höhe an sich. So ist die Gnade Gottes absolut hoch und gewaltig, und sie wölbt sich über die Gottesfürchtigen und wirkt auf sie ein, wie der Himmel auf die Erde. —

12) ברך Weit ist der Ost vom West entfernt, von der Grenze des einen zur Grenze des andern liegt die Weltenweite, und doch genügt eine augenblickliche Wendung, um den dem Osten Zugekehrten dem Westen zuzuführen. Nun, auch für den Sünder, ja auch für den Verbrecher gibt es eine solche Wendung durch die — Umkehr. Und wer bewirkt eine solche Wendung in der menschlichen Entschließung? Die Macht des göttlichen חִכָּד!

13) ברהם Zum Wesensbegriffe des Vaters gehört es, daß er seiner Kinder sich erbarmt. Die Höhe bildet das Wesen des Himmels, und die Gnade ist Wesen Gottes. —

14) כי Menschenentschließung und Gotteserbarmen, sie sind als logische Begriffe nicht weiter von einander entfernt und schließen sich nicht mehr aus, als die Willensfreiheit des Menschen und Gottes allwissende Vorherbestimmung יְדִיעָה וּבְחִירָה. —

Der Psalmlist wirft einen betrachtenden Blick auf die beiden Gebiete, auf הרחיק ממן את פשעינו die Fähigkeit des Menschen erkennt, sich nach Ost oder West zu wenden und indem er in כי הוא יְדֻעַ וִצְרָנו die vorhersehende Kenntnis Gottes von unserem Sinn und Wollen darlegt. Er hat aber nicht die dem menschlichen Wissen sich entziehende Linie angegeben, die die

beiden Gebiete mit einander verbindet, so verbindet, daß wir sie einheitlich erfassen könnten. Diese geheime Linie wird dem Menschen wohl stets ein Geheimnis bleiben. So wahr es ist: „Denn so hoch der Himmel über der Erde, so mächtig ist Seine Gnade gegen Seine Verchrer“; ebenso wahr ist es: „Denn nicht Meine Gedanken sind eure Gedanken, und nicht eure Wege sind Meine Wege, spricht Gott.“ Wie höher sind die Himmel denn die Erde: so sind höher Meine Wege als eure Wege, und Meine Gedanken als eure Gedanken (Jes. 55, 8—9). —

Was wir wissen, wissen müssen, ist: Der scheinbare Widerspruch in den Grundsätzen der Gotteswaltung hat in dem in uns selbst und in unserem ganzen aus Geist und Stoff bestehenden Wesen waltenden Widerspruch seinen Grund. Der Gegensatz von Seele und Staub, von Himmel und Erde in unserem Dasein lässt uns auf den Gegensatz in der göttlichen Weltleitung und Menschbestimmung stoßen. Das größte, unserem Denken unbegreifliche Rätsel: der Mensch, wird uns von der vor der Gottesnatur aufgetürmten Wolke als Spiegelbild zurückgeworfen.

Gott aber kennt unsere Doppelnatur als die eine von ihm geschaffene, Er kennt die Seele in uns und den Staub an uns.

Das ist's, was unser Vers, ohne sich in Philosophie einzulassen, mit den knappen Worten sagt: בַּיִת־הָאָדָם יְצַרְנוּ זֶכֶר בַּיִת־עֲפָר אֲנָחָנוּ.

15) **אנוש** Mangelhaft ist der Mensch bei all seiner Größe, blühend, welkend von heute auf morgen. Er will die Sprache der Jahrtausende verstehen und ihren Geschichtsinhalt denten. Doch die Sprache setzt sich aus Lauten, das Jahrtausend aus Tagen zusammen, und die Tage lassen den Menschen fallen.

16) **כַי** Von seinem Standpunkte aus will der Mensch seine Welt beherrschen, er will in dieser schwankenden, allen „Zufällen“ ausgesetzten Welt sein festes Haus erbauen, sein Glück gründen und seinem Ziel zustreben.

Doch ein Windstoß genügt, um den Menschen mitsamt seinem Hause, seinem Glück und seinem Ziel fortzublasen. וְאֵינָנוּ. Er ist nicht mehr. Frage nicht, wo er geblieben, und was aus ihm geworden. מִזְמָרָה יְבִרְגֵּן זֶה וְלֹא und sein Standort erkennt ihn nicht mehr. Nicht nur für sein Haus und sein Lebensglied, auch für seine Lebensphilosophie sucht sich der Mensch, oft mit allem

Aufwand von Geist und Kraft einen Standort zusammenzimmern, von dem aus betrachtet, die Erscheinungen der Körper- und Geisteswelt in den von ihm gewünschten und abgezirkelten Schwingen rücken. Doch auch die Geisteswelt, und diese erst recht, hat ihre Windstöße, und dahin ist der Zimmerer von Systemen mitsamt dem Standort, den er eingenommen.

17) **וְחִסְדֵּךְ עַל** dem Schwanken und Schwinden gegenüber steht die Gnade Gottes so hoch und so fest gegründet für alle Ewigkeit. **צַדְקָה חֶסֶד**, das von Liebe durchdrungene Recht und die vom Recht getragene Liebe, diese Ideale, die der festen, das Leben der Wirklichkeit bestimmenden Satzung nicht entbehren, die ganz im Sinne der **תּוֹרָה** den Rechts- und Wahrheitsstaat fordern, indem sie für eine Rechts- und Wahrheitswelt den Grund legen, sie sind es, die die Zeiten, auch die finstern Galuthzeiten, überdauern, die den Kindeskindern **לְבָנֵי בָנִים** für und für erhalten bleiben sollen. —

18) **לְשֻׁמְרֵי פְּקֻדֵּיו** Die Bundesidee und die Normen, in welchen sie sich für's Leben verkörpert und **בְּרִיתָנוּ** und **פְּקֻדֵּינוּ**, sie sind zu bewahren und „gedenkend“ auszuüben. Soll das von Gott den Vätern gegebene, am Sinai geoffenbarte Wort mit seinem Ideal und seiner Satzung, seinem **חֶסֶד וְצַדָּקָה** über aller Zeiten Stürme zu dem nachlebenden Geschlechte **לְבָנֵי בָנִים** hinüber reichen, so muß dieses Wort in der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht lebendig bleiben. Mit Bewahren und gewohnheitsmäßigen Üben, mit **שְׁמַר** und **שְׁחַח** ist aber dafür noch nicht gesorgt. Es muß **וּכְרִי** hinzukommen. Das im Lernen, Lehren und Üben Leben heischende und Leben gebende Gedanken, das des ewigen Gottes Bundeswort mitten im Volke in lebendigem Flusse erhält — das verbürgt die Ewigkeit dieses Wortes. Darum so bedeutsam: **וּלְזָרְיוּ פְּקֻדֵּיו לְעֹשָׂות**. —

19) **ה' בְּשָׁמִים מֶלֶךְ בָּין מֶלֶךְ** Zwischen und **מֶלֶךְ** besteht der Unterschied, daß mit **מֶלֶךְ**, davon **מֶלֶכֶת**, die milde Regierungsart des Königs als des Landesvaters, mit **מֶלֶךְ** aber das strenge Herrscherregiment bezeichnet wird. **מֶלֶךְ חַיִם** (**מֶלֶךְ טוֹן טוֹן**) und **מֶלֶךְ מוֹתָא** (**אוֹבָב כִּיהְבָב**). — Von Gottes hoch aufgerichtetem Throne geht beides, die Strenge und die Milde einheitlich verbunden aus. —

20) **בְּרָכוּ** Es werden nun die Gottesboten der Kraft aufgerufen, daß sie Gott preisen, indem sie sein Machtwort zur Tat machen, strikt und streng, ohne jedes subjektive Ermessen des Willens und

der Absicht, die Gott mit Seinem Worte haben, und der Intention, die Er יְהָיָה in dasselbe hineinlegen wolle, nur aus Gehorsam, damit Seinem Worte, wie es ausgesprochen ist und sich vernehmen lässt, Folge geleistet werde: יְשִׁיבַת בְּקוּל דְבָרָנוּ לְשֻׁמֶּן!

21) Es werden alle Gottesheere aufgerufen, Seine Diener, die nicht nur den gegebenen Befehl Gottes streng gehorsam vollbringen, sondern auch Seinen Willen tun, die also in den Sinn des göttlichen Willens einzudringen suchen und in diesem Sinne nicht nur den gemessenen Befehl ausführen, sondern überhaupt wirken und leben.

Diese Heere Seinen Willen ausübender Diener: צָבָאֵי מִשְׁרָתָיו עֲשֵׂי רָצְוָנוּ umfassen nicht bloß die willenlosen Träger göttlichen Gebotes, die Gestirne, die Winde und die Flüsse, und nicht nur die den Gottesthron umstehenden, auf Gottes Geheiß laufschenden Wesen höherer Natur, die Seraphim und Chajo's, sondern auch die selbstbewussten, mit eigenem Willen begabten Willenträger Gottes auf Erden.

22) Sie alle sind zum Lobpreis Gottes aufgerufen. Sind sie ja alle, ob höherer oder niedrigerer Kategorien der Schöpfung, seine Werke und erstreckt sich ja Gottes Herrschergebiet auf alle Orte und Wege, wo Planeten auf ihren Bahnen rollen, Engelscharen ihre Botschaft bringen und Menschen den Willen Gottes erforschen und betätigen, בְּכָל מִקְמוֹת כְּפָלָתָו!

Und nun der abermalige Aufruf an die eigene Seele: נָבָרֵךְ כֵּה! Du, meine Seele, sollst von den die markige Kraft, die Lehre des Gehorsams und den hohen Schwung beflügelten Vollziehens borgen; du sollst von den dem göttlichen Haushalt nahe stehenden מִשְׁרָתִים lernen, deinem Gotte eine willige, seinen Willen erlauschende Dienerin zu sein, und erlauschen sollst du mir all die herrlichen Töne der Macht und der Lieblichkeit aus dem Reiche der Sphärenmusik, und die ganze Harmonie der Schöpfungsseele sollst du, meine Seele, in dich aufnehmen, damit ich sie aus meiner Brust heraussinge, ein Huldigungsspiel dem Schöpfer!

Kap. 104.

Allgemeines:

Der Psalmlist hält eine Rundschau im großen Reiche der Natur und zeichnet diese mit den lebhaftesten Farben sachlich getreu und

dennoch mit wunderbar schwunghafter Phantasie. — Es entsteht ein farbenprächtiges Bild vom Wirken und Schaffen des den Beschauer mit Entzücken und zugleich mit ehrfürchtigem Ernst erfüllenden Naturlebens, wie es, so wahr und so schön auf keinem Gebiete der naturbeschreibenden Dichtung entstanden ist. Eine Parallele zwischen den poetischen Naturgemälden der alten und neuen Zeit und unserem Psalm müßte, was großzügig edle Gesamtanlage und objektiv treue Kleinmalerei, plastische Greifbarkeit und verschmelzende Harmonie betrifft, unserem Psalm die Palme zusprechen. Es ist, als machte der gottbegeisterter Sänger mit seiner Harfe einen Rundgang durch die große, von Kampf erfüllte und durch Schönheit verklärte Welt und als riefen es all die Millionen Wesen zu Wasser und zu Lande, von den jubilierenden Vögeln in den Gezweigen, den Gemsen auf hohem Gestein und den Löwen im Walde, bis zu den plätschernden Bächen, den brausenden Meeren und dem — spielenden Leviathan dem Sänger zu: Du verstehst unsere Sprache und hast in deinem Liede den Ton unseres Naturlautes richtig getroffen, wir danken dir! und als riefe es der Sänger all den Millionen zurück: nicht mir danket, sondern Gott, dem Schöpfer! Über all das wundervolle Treiben, Seimen, Wachsen, Suchen, Finden, Flüstern, Brüllen, Kämpfen und Küsselfen in den Höhen und Tiefen fährt der Ruf des Schöpfers bald lockend, bald dräuend dahin: So sollt ihr sein, und so sollt ihr werden, Ich will es, der Schöpfer!

Dieses Sein und Werden entfaltet sich vor unsren Augen in bezaubernder Lieblichkeit und doch in Ehrfurcht dem Schöpferruse lauschend. Diese säuselnden Winde und murmelnden Gießbäche — wie sie eilen, stürzen und brausen, und wie ihr scheinbar übermäßiges Spiel sich als ein bebendes Erschauern kundgibt vor dem Geheife Gottes, das sie als Sendboten zur vollbringen haben! מִן־גָּרְתָּךְ (7.) יְנֻסֹּן־מִן־כָּל־רַעֲמֵךְ וְיַחֲפֹן!¹ All die Lieblichkeit, die wie ein sanfter Gotteshauch über dem Weltgetriebe gebreitet ist, verdeckt dennoch nicht die innere Werkstatt dieses Getriebes. Da sehen wir die mächtigen Steigräder, wie sie, Tausende von Wesen zermalzend, ungezählte Existenzen vernichtet, auf- und niedergehen. Wir können da die Zerreißungs- und Verbrennungsprozesse verfolgen oder doch ahnen, wir können es sehen, wie das Spiel der Naturkräfte ein fortwährender Kampf ist, und wie die blühende Schönheit den Siegespreis dieses Kampfes darstellt. — In unserem Jubelpsalms

läßt der Zauber der Schönheit den tiefen Ernst der Wahrheit nicht vermissen, und daß allein ist's schon, was unsern Psalm -- abgesehen von seinem heiligen Ursprung -- als lebendig quillenden Strom der Begeisterung über alle Meisterdichtungen der Naturverherrlichung erhebt. — Wenn nun zur bestimmten Zeit, am künstlerisch abgemessenen Absätze, gleichsam den Chor im großen Naturdrama darstellend, der Mensch hervortritt, wenn er, da die Finsternis weicht, die Sonne aufgeht, und das wilde Getier seine Höhle aufsucht, wenn da der Mensch sein Revier beschreitet und vor allem vor seinem Gotte mit dem Ausrufe niedersinkt: „wie groß, wie viel sind Deine Werke, o Gott“! **מָה רַבּוּ מְעַשֵּׁיךְ!** so ist dies nicht nur ein schönes, sondern auch ein wahres, tief empfundenes Wort, mit dem der Mensch sich als den würdigen Dolmetsch der Schöpfungssprache erweist. —

„Der Mensch“ — dieser unpersönliche Gattungsbegriff nimmt zum Schlusse des Psalms eine bestimmte Gestalt und einen Eigennamen an. Dieser „Mensch, der an sein Werk geht“ **יִצְחַק אֶת־מְלֹא־לְפָנָיו**, gibt sich uns als den Sänger David selbst zu erkennen, indem er ausruft **אָנֹכִי אֲשִׁיר בָּהּ** „ich will mich Gottes freuen!“

Schön ist die Welt, sie dient zur Ehre Gottes, und Gott freue sich seiner Werke. Darnum will ich mich in dieser Welt Gottes freuen!

Und in dieser schönen Welt, in der alles mit freudigem Ernst hineilt, Gottes Willen zu vollziehen, und die größten und kleinsten Wesen, der Löwe, das Seeungeheuer und die Gämse und das Vögelchen der Lust, das Meer und das Bächlein, der mächtige Wald und der Grashalm — sie alle, alle sich als die Hörigen des Allherrn hinstellen, jedes auf die ihm angewiesene Stelle, in dieser Welt voll Schönheit und ordnender Satzung — da sollte es Sünden und Sünder geben können?! Fort mit ihnen! In dieser Welt ist nicht Raum für sie. Schon das Gesetz des Schönen und Erhabenen schließt die Gesetzlosigkeit des Frevels und des Gemeinen aus! **וְהַמּוֹתָאִים כֵּן חָרֵךְ**.

Diese Lehre ruft sich David als den Gewinn seines Rundganges in der Schöpfung in die Seele, und die so verherrlichte und Gott geweihte Schöpfung stimmt ein, da ihr Priester sein Halleluja! ausruft. —

Einzelnes:

1) בְּרִכִּי Den Unterschied zwischen הָדָר und הָדָר suchten wir schon an anderer Stelle (Ps. 21) darin zu finden, daß die innere Würde, aber die Form bedeutet, in der diese Würde nach außen in Erscheinung tritt. —

2) עַתָּה Die Verse wechseln nun mit der Anwendung des perf. und praes., schon damit andeutend, daß in bezug auf das Walten Gottes jeder Zeitunterschied aufhört. Ihm יְהֹוָה ist die Vergangenheit wie die Zukunft gegenwärtig. — Sonst bildet das Dunkel die Hülle für das Licht. Gott nimmt das von ihm geschaffene Licht zur Hülle, weil der Anblick dieser Lichthülle dem Menschenauge bis zu einem gewissen Grade erträglich, das Wesen Gottes aber „ein zehrend Feuer“ ist, das kein Sterblicher ertragen kann. —

Symbolisch aufgefaßt, sind unter dieser Licht hüllē die Eigenschaften Gottes zu verstehen, die Gott unserem Lehrer Mosche als die moralischen Wegweiser für Israel kund getan. Ihnen soll der Mensch nachahmend nachstreben: הדבֶק במדותיו של הקָבָב מֵה, הוּא רָחוֹם אֲפָאָתָה תָהָרָחָם!

Diese Eigenschaften heißen von מדות = Maß und davon מד = Gewand = Hüllē. Daher:

עַתָּה אָרוּ כְּשַׁלְמָה.

3) המקרה Wie schon Kimchi bemerkt, folgt hier der Psalmist in seiner Schilderung der in mitgeteilten Schöpfungsgeschichte. Die wie ein Gebälke sich emportürmenden Söller im Wasser, und die zur Festigkeit der Balken sich verdichtenden Wasserwolken . . . הם עֲבָים und המקרה במים ergänzen sich, und die Bezeichnungen מקרה und עֲבָים sind so gewählt, daß sie den stufenmäßigen Aufbau im großen „Wasserwerke“ der Natur mit einem das vom Schöpfer angeordnete Spiel der Naturkräfte andeutenden Wortspielen wiedergeben. עַב hat nämlich auch die Bedeutung des dichten, festen Balkens = קָרָה. So in Jech. 41, 25: גַּצְלָעוֹת הַבַּיִת וְהַעֲבִים וְעַב עַזְזָן אֶל פְּנֵי האלים Also: Im Wasser stufen sich Balken zu Söllern empor, und Wolfengebäck bildet Wasserterrassen.¹⁾ —

¹⁾ Diese eine Pointe bildende Doppelsinnigkeit des Wortes עַב hat der bibelkritische „Ehrlich“ verkannt und damit auch den Sinn unserer Stelle. —

4) **עֲשָׂה** Diese Sendboten haben nach allen Windrichtungen hin, jeder seine spezielle Sendung. Daher steht das Objekt **רוֹחַות**, entsprechend **מֶלֶאכִים**, im Plural. **מְשֻׁרְתֵּי** sind die dem göttlichen Haushalte zugeteilten, dem augenblicklichen Geheiß des Gebieters nahestehenden — Bedienten. Sie haben ihren Dienst da und dort in wechselnder Richtung und mit gleichzeitig verschiedener Wirkung zu verrichten. Der zündende Blitz, mitten aus Wasserwogen und Eisgestein, das lohende Feuer, die Flammenlohe, **תְּהַטֵּשׁ אָשָׁ**, hier zum Segen, dort zum Fluche, gegensätzliche Wirkungen erzeugend, sie ist **מְשֻׁרְתֵּי**, übergeben, daß sie mit ihr im Dienste des Herrn hantieren. Daher die Vielseitigkeit ein und derselben elementaren Kraft und die Einigung der verschiedenen den **מְשֻׁרְתִּים** gegebenen Aufträge andeutend, **תְּהַטֵּ אָשָׁ** im Singular.

5) **יְסָד** Kosmisch ist hier die Gründung und Festlegung des Erdkörpers auf wasserumfluteten Gestalten gezeichnet. Durch ihre eigene Schwerkraft und die Strömungen und Scheidungen von Luft und Gewässer wird der Erdball im Gleichgewicht erhalten, so daß er nie und nimmer wanken soll.

Ob, wie manche Erklärer meinen, hier bei der Erde, als der Wohnstätte der Menschengesellschaft, auch an die Gründung des moralischen Gleichgewichts durch die ewigen Garanten der Sittlichkeit und des Rechts gedacht ist, bleibe dahingestellt. —

6) **תְּהֻום** Sprachlich und auch sinngemäß empfiehlt es sich wohl auf **תְּהֻום** und nicht auf **אָשָׁ** (V. 5) zu beziehen. **כֶּסֶת** wäre demnach in der intrans. Bedeutung des „Hindeckens, Hinbreiten“ zu nehmen und könnte, wie es hier der Fall ist, des Objektes, das bedeckt wird, entbehren. Ähnlich ist auch 5. V. M. 22, 12 **כָּסֹתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֵּה בָּה** durch **אִיהָךְ** zu ergänzen.¹⁾

Mit **עַל** **הַרִים** und **נוֹי** ist auf den Scheidungs- und Sammlungsakt während der Schöpfungswoche hingewiesen.

¹⁾ Ähnlich ist wohl auch Jes. 11, 9 in **בְּכִים לִים מִכְסִים** das Wort **לִים** mit „des Meeres“ zu übersetzen und **מִכְסִים** ohne Objekt als „die Bedeckenden“ aufzufassen.

Ebenso ergibt in Hiob 33, 17 das **מִנְבָּר יַכְסֵה** einen besseren Sinn, wenn wir **יַכְסֵה** intrans. in der Bedeutung von „er macht nullat, er benebelt“ nehmen. Vgl. ebendas. **אֵיךְ** wie überhaupt die Stellen, in welchen **כֶּסֶת** mit **לָ** konstituiert vorkommt. —

7) וְנַפְתָּחֵה Diese Flucht von Berg zu Tal und die bebende Eile vor „Deiner Donnerstimme“, sie ist von Dir ambefohlen. Die Schöpfung ist kein Naturspiel, sondern sie ist durch den ernsten Werderuf Gottes erzeugt, und dieser Ruf dräut, jagt und treibt fort, bis die Verhältnisse von Wasser und Land sich nach Deinem Grundplane geordnet.

8) יְעַלְוָה Die von den Bergen „entflohenen“ Gewässer müssen, durch Erdrevolutionen emporgetrieben, wieder zu Berge steigen und wieder in die Täler hinab stürzen, in beständigem Kreislauf, bis sie an der von Dir bestimmten und gegründeten Stelle sind. אל מִקְומֵךְ וְהַיְשֹׁרֶת לְהַמֵּן. —

9) גָּבוֹל Dieses Steigen und Stürzen hat seine Grenze, und der Ufersand legt sich als Grenzgürtel um das Meer. Die in ihr Bett gewiesenen Wasser sollen nicht zurückkehren, um die Erde zu bedecken. Hiermit ist das Bestreben der Gewässer mit dem diesem Streben gesetzten Damm zugleich gezeichnet.

10) חַמְלָחָה Nachdem das Gesetz der Land- und Wasserteilung im großen Ganzen auf seine fest gegründete Basis gestellt worden, beschreibt das Psalmwort die so nützliche, die Ernährung der Pflanzen und Tiere bezweckende, und zugleich die Schönheit der im Schmucke lebensfrischer Entwicklung dastehenden Welt bedingende — Kleinarbeit der Natur. Er יְתַהֲרֵב entsendet Quellen in die Bäche und schreibt ihnen ihren Lauf zwischen Bergen vor. Schön ist die Welt auch da, wo ihre Schönheit niemals von Menschen gesehen und bewundert wird.

11) יְשֻׁקָּנָה Dieser ungewohnte Lauf der Quellen und Bäche, diese wilde Schönheit soll auch ihren Nutzen haben für das Wild der Gefilde, dessen Nutzen vom Menschen nicht eingesehen wird. Gott, der die wilden Tiere schuf, will auch ihren Durst stillen.

12) עַלְיוֹתָם Mitten in der Wildnis, über schäumendem Gießbach und unzugänglichem Buschwerk die Vögel des Himmels und aus dem Gezweige heraus Vogelstimmen. Kein Mensch lauscht dem Konzert, aber Waldfels und Elefant folgt gierig dem Laut. Führt er sie ja auf die Spur zur heihersehnten Tränke.

13) מִשְׁקָה Die Meeresgewässer sind von den Bergen gebannt. Doch bleiben die Bergspitzen nicht ohne befruchtendes Nass. Gott tränkt sie von seinen Wolkenföllern¹⁾ aus. Die von den Höhen in

¹⁾ Die Wiederkehr der Bezeichnung עַלְיוֹתָיו an dieser Stelle wirft ein klärendes Licht auf das עַלְיוֹתָיו in V. 5.

die Diese gebannten Meere senden ihre Dünste hinauf, damit sie als Stegen auf die Höhen niederfallen. Diese Niederschläge versorgen die lechzend harrende Erde mit Sättigung. Von der Frucht Deiner Werke soll die Erde satt werden. Den segenbringenden Tropfen gibst Du, o Gott! und Du gibst ihn jedesmal aufs neue, Du allein!

14) **מִצְמֵה** Aus der Wildnis tritt der Sänger ins bewohnte Land, wo der Mensch mit Hilfe der Haustiere den Boden kultiviert, um ihm Nahrung spendende Brotspecht zu entlocken. Könnte ja auch in der Schöpfungswoche erst nachdem Land und Wasser in ihre Gebiete geteilt waren die Pflanzenwelt der Erde emporsteigen und eine Tierwelt ernähren. —

15) **וַיְיָ** Und nicht nur für die Notdurft des Leibes, auch für die Fröhlichkeit des Herzens und die Geschmeidigkeit und die Klärung des durchgeistigten Menschenwesens ist gesorgt. Die Erde bietet Wein und Öl so gut wie Brot. — Öl dient auch, vielleicht hauptsächlich, zur Beleuchtung in der Nacht und die Beleuchtung, zum guten Teile zu Studienzwecken. Das **לְהַצִּיל** von **הַצִּיל** verw. mit **צָהָר** und **זָהָר** = glänzen, erhellen, soll also hier nicht nur physisches sondern auch geistiges Hellmachen bedeuten, und es soll neben der unmittelbaren Wirkung auf das Aussehen, auch auf die mittelbare Beeinflussung des Geistes Bezug haben. Darum heißt es wohl hier nicht **וְשָׁמַן לְהַצִּיל פְנֵים** sondern, um die vom früheren **יָ** und späteren **כָּם** sich unterscheidende Wirkung hervor treten zu lassen: **לְהַצִּיל פְנֵים טָמֵן**. — Bgl. **רְדִ'ק**. — Wir möchten übersetzen: „... das Angesicht zu erhellen vermittelst des Öles.“ —

16) **יְשִׁבְעֵנִי** Die von Menschenhand gesäten und gepflanzten Saaten und Bäume zur Sättigung und zur Freude werden hoch überragt von der Gottespflanzung der Pracht und Herrlichkeit. Das sind nicht Wildlinge, zu deren Keim der Sturmwind wie in einer wilden Laune von Tausenden von Meilen her die Samenkörner herbeigetragen und da und dorthin ausgestreut hat. Das sind **חֲצִי הָ** Edelstämme, die Gott gezogen, Libanons Cedern, die Er gepflanzt hat. Sollten ja auch diese Riesen des Waldes, in ihrer unmittelbaren Gottesangehörigkeit dem Gott gehörigen Heiligtum auf Erden das Gebälle liefern. Also: wilde Lust, kultivierter Genuss und Ideale weckende Höheit — diese sind es, die unser Psalm hier von B. 10—16 in den Vertretern der Vegetation an einander reiht.

Gott will nicht nur eine nützliche sondern auch eine schöne, hoheitsvolle Welt.

17) אֲשֶׁר und wieder kommen die Vöglein und bauen auf den hohen Cederkronen ihr Nest, und diesmal sind es — nicht wie in B. 12: עַופְתִּים השׁמִימִים — sondern ausgewählte Vogelscharen: צְפִירִים¹⁾, die da nisten, die auf Cedern und Cypressen ihr bleibend Haus bauen wollen.²⁾

18) הַרִּים Das Bild der Hoheit wird durch die „hohen Berge“ vervollständigt. Auch hier wird der Eindruck des Gigantischen gemildert, indem das hohe Gebirge mit seinen Felsenrissen als die Zufluchtsstätte lieblicher Tiere dargestellt wird. Den Gemsen mag es — dünnen, die Berge seien nur ihretwegen so hoch. Diese Höhe ist ihr Schutz הנְבָחוֹם לְיֻלִים. Die Höhen bilden ihre Region. Von den שְׁפָנִים סְלָעִים heißt es nicht: denn in den Felsenpaläten finden diese Tiere nicht ihre Nahrung und ihre sonstigen Daseinsbedingungen, sondern bloß den nötigen Schutz in der Not. —

19) עַשְׂתָּה Der Psalmlist will nun den Menschen einführen und an sein Tagwerk gehen lassen, im Gegensatz zum Raubtier, das zu seinem Raubzuge die Nacht benutzt. Dazu müssen Mond und Sonne in Wirksamkeit treten. Der Mond zuerst und dann die Sonne, wie ja die כְּפִירִים in B. 21 vor dem אָדָם in B. 23 naturgemäß geschildert werden. — Für den Menschen, namentlich für Israel haben die Himmelsplaneten noch eine andere als eine bloß kosmogonische Bedeutung. Sie ordnen ihm die Zeit, die er zu leben hat und messen ihm nicht nur Tageshelle und Nachtdunkel, sondern auch von Gott bestimmte, Gott geweihte Feierzeiten zu. —

Die Planeten auf ihrer hohen, glanzvollen Bahn und mit ihren mächtigen Einflüsse auf die Entwicklung des Erdenlebens sind von jeher mehr als die andern geschaffenen Wesen Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Darum steht — das einzige Mal³⁾ im Psalm — vor

עֵין חֹלֵין קָלְטָה: תּוֹס' דָה תָא⁴⁾ zu 3. B. M. 14, 4 שְׁמָע וּבוּ

2) Im Midrasch u. a. wird in diesem Nisten und Bauen eine Andeutung für die Zeit, des Bestandes des בית המקדש, erblickt, da Israel im mit Cedern ausgetäfelten heiligen Hause Gottes weilen durfte.

3) Nur in B. 4 findet sich עַשְׂתָּה vor מְלָאכִינו. — Dort bedeutet es aber nicht das Machen als ein Unfertigen, sondern zu etwas machen, so viel wie „Er bedient sich der Winde als seiner Boten.“ Auch sonst ist im Lichte der oben stehenden Betrachtung dort der Ausdruck הַשְׁעָה sehr gerechtfertigt.

dem יְהָה mit seinem Wechsel und Wandel das müchterne, die irrenden Menschen ernüchternde שֵׁם, und der Sonne, der Lehnsherrin der Planeten, wird ihr eigenes Dienstverhältnis — in Erinnerung gebracht, sie weiß wo und wann sie niedergehen hat: שֶׁמֶשׁ יְדֻעַ מִבּוֹא. —

20) **תְּשַׁת** Auch hier wird der etwa platzgreifenden irrgen Annahme, als ob die Lichtkörper am Himmel in ihren Funktionen auch nur einen Grad von Selbstständigkeit hätten, mit dem kurzen, stritften **תְּשַׁת** entgegen getreten. —

Auch die Lichtentziehung ist ein Werden, ein Werden durch Dich. Nur so wird die Nacht ein bestimmt wiederkehrender integrierender Teil des von Gott eingesezten Schöpfungstages זְיוֹנִי לִילָה — das empfindet instinktiv das Waldgetier und richtet danach seine — Arbeitszeit ein. —

21) **הַכְּפָרִים** Eine Waldszene schauerlicher Natur wird uns vor Augen geführt. Junge Löwen brüllen beutegierig. Gewiß kann solches Gebrüll dem Wanderer das Blut in den Adern erstarren machen. Doch unser Psalmist verliert über dem in ihm erregten Entsezen die Ruhe des denkenden Beobachters und die — Milde des auch mit dem Raubtier fühlenden Mitgeschöpfes nicht. Er sieht im hungrigen Löwen das wilde Naturkind der Wälder, den Kostgänger des alliebenden Schöpfers, der ihn mit Nahrung versorgt. Er hört aus dem wilden Gebrüll noch einen andern Ton heraus, und das ist der flehende Ton, mit dem die hungernden Waldkinder von Gott ihre Zehrung erbitten: !סָלַא אֲכָל וְלִכְשָׁן (mit זְ יְ am Anfange). Was können die Bestien dafür, daß ihr Flehen ein wildes Brüllen und daß ihnen als Nahrung der blutige Raub zugewiesen ist? Die gerechte Forderung und die an Gott gerichtete Bitte um Recht und Erbarmen, sie werden von den den Wald erzittern machenden Stimmen nicht übertönt. — Furchtbarkeit und mildes Erbarmen — es sind dies Gegensätze, die nur der Gottesglaube mit seiner ausgleichenden, die Weltseinheit an den Willen des Einig-Einzigen יְהָה knüpfenden Tendenz versöhnen kann.

Diese Verschmelzung von Naturspiel und Gotteshatzung, von furchtbarem Ernst mit weicher Lieblichkeit, die wir in diesem Psalm schon öfters als das Leitmotiv des frommen Sängers erkannt, kommt auch hier in diesem merkwürdigen שְׁבָלַז zur Geltung

Ein ähnliches Verbindungsmaß mit der Bedeutung des Entgegenstellens findet sich in Jer. 17, 10, wo es heißt: **אַנְךָ הִנֵּה חֶקְרֶךָ לְבָבְךָ בְּחֹנֶן כְּלִיוֹת וְלֹתָת לְאִישׁ כְּדָרְכָו כְּפָרִי מַעֲלָיוֹ.** Auch dort führt der ähnliche Gedankengang zum richtigen Verständnis. Oft stehen nämlich das Denken und das Tun des Menschen mit einander in krassem Widerstreit. Nur Gott ist es bekannt, ob das, was der Mensch im Herzen dichtet und trachtet, dem, was er mit seiner Hand ins Werk setzt, die Wage hält, und nur Er vermag es, den Widerspruch zwischen beiden zu heben und die beiden ins Gleichgewicht zu bringen, so daß bei aller Erwägung der inneren Absicht dennoch der äußern Tat die gerechte Vergeltung zuteil wird: Ich, der Ewige, durchforsche das Herz und prüfe die Nieren, und so, ob nun der Gedanke die Tat emporhebt oder im Werte niederrückt, zahle ich dem Manne heim nach seinem Wege und seinen Werken. —

22) **תְּזַרְחָה יִאֱסֹפֵן** Das passive will sagen: Die Raubscharen der Nacht werden mit Sonnenaufgang eingezogen, damit für den Menschen die Bahn frei werde. Das die Richtung anzeigenende **וְאַל מַעֲנוֹתָם** will andeuten, daß hier **מַעֲן** nicht wie sonst, beim Menschen, die stetig feste Wohnung, sondern die Höhlen und Gruben bezeichnen solle, die den Tieren bald da, bald dort zu — „Wohnstätten“ dienen und zu welchen hin sie die Richtung suchen. —

23) **יִצְאָה** Der Mensch geht an sein Werk und an seine Arbeit bis am Abend.“ Der Mensch erarbeitet sich nicht nur seine Nahrung, sondern er verrichtet ein Werk. Mit Sonnenaufgang liegt sein Tagewerk vor ihm, im Vorhinein berechnet und planmäßig eingeteilt. Die Arbeit, **עֲבוֹדָה**, füllt sodann den Tag aus, um das Werk, **לְפָעָלָה**, zu fördern und womöglich zum Abschluß zu bringen.

Aus diesem **לְפָעָלָה**, und **עֲבוֹדָתוֹ**, können wir noch einen schönen, das Streben und Wirken des Menschen berührenden Satz ableiten: Mit welch hochtragenden Ideen pflegt der geistbegabte Mann die Laufbahn seiner Tätigkeit anzutreten; er will nicht Stützarbeit tun, sondern ein Werk vollbringen, und er überblickt siegesgewiß den Boden, der seine Schöpfung tragen soll. Doch wie, wenn die Wirklichkeit weit hinter dem Ideale zurückbleibt, ja dieses mit bleiernem Gewichte zu Boden zieht, wenn sich dem ideellen Streben in der Misgung und im Missverständnis der Mitmenschen oder in der Widrigkeit der Verhältnisse unbesiegbare Hindernisse

entgegenstellen? Nun, der pflichtbewußte Mensch weiß in diesem Falle, was er zu tun hat. Er entsagt der erträumten Größe seines Schaffens, er verschließt sein Ideal in seiner Brust, er verzichtet auf den Meister zivilisatorischer Werke und tritt als Tagelöhner in den Dienst des Menschenwohles. Der geniale Baumeister, der mit Sonnenauftgang „an sein Werk“ geschritten, ergreift die Meßschur und die Kelle und geht an seine Arbeit bis — zum Abend. (S. „Hermon“ S. 191).

24) Nachdem das herrliche „Seelenlied“ den Menschen, das oberste Glied in der Schöpfung, genannt und an seinen Dienst hingestellt hat, apostrophiert der Sänger das vollendete Schöpfungswerk mit einem begeisterten Dankesruf an den Schöpfer.

גָּנַן ist ein erworbenes Gut. Es ist nun bedeutsam, daß hier עֲשֵׂת, Deine insgesamt mit Weisheit gefertigten Werke, שִׁית בְּחַכְמָה בְּלָם, als גָּנַן, als „Deine erworbenen Güter“ hingestellt sind, von welchen die Erde voll ist.

Die göttliche Gnade läßt das Wirken und Schaffen, Werden und Wachsen der ungezählten Millionen von Wesen, die die Natur in den Dienst Gottes stellt, als durch die Gottesgnade erworben erscheinen. All die wirkenden Kräfte geben und empfangen, borgen und zahlen von und an einander, und Er יְהָוָה, der alleinige Geber und Verleiher jeder Kraft und Fähigkeit will die vor Ihm daliegende, Seiner Gaben harrende Welt erstehen um den Preis Seiner Gnadenpende.

So bringt ja — nach einem sinnigen Ausspruch der Weisen — auch der Mensch in der Betätigung von Thora und Miznoth die Preiswürdigkeit des ideal gehobenen Erdendaseins zum Ausdruck und eignet seinem Gotte eine schöne, veredelte und erhobene Welt zu. (S. Midr. Tanch. zu פ' בְּחַדְרָה und vergl. „Hermon“ S. 151).

Das ganze Weltall ist so eingerichtet, daß die Triebe und Kräfte auf einander angewiesen sind und daß sie, das Eine um das Andere werben. Die Wolke wirbt um die aufsteigenden Dünste des Meeres, die Erde wirbt um den Regentropfen der Wolke und den Sonnenstrahl. Dieses Werben und Locken ist der Weisheitsgedanke, der als alle Kräfte einender Zug durch das Gesamtall geht: בְּלָם בְּחַכְמָה עֲשֵׂת. Nun, dieses gegenseitige Werben und Gewähren da, wo eine eiserne Naturnotwendigkeit gebietet, es rechtfertigt die

Auffassung, daß die Erde voll ist Deiner erworbenen Güter:
מלאה הארץ קניין.

25) **זה** Das Meer als das dem Sänger ferner als das Land liegende und darum wiederholt mit dem Hinweis **שׁ** bezeichnete Element wird für die Betrachtung mit **נִ** dem Geiste nahe gerückt. Mit **מספר אין** wird die Unzählbarkeit des Gewimmelns, **רמשׁ**, schon aus der Art der Bewegung der zahllosen Tiere, die dem Auge des Zählers nicht Stand halten, hergeleitet. Es ist **רמשׁ** und schon darum **אין מספר**. —

26) **שׁ** Und eben da, auf der Oberfläche dieser von ewiger Nacht verhüllten Tiefe fahren Schiffe dahin! Bei den Landtieren wurde — V. 20—23 — zwischen dem Tag- und Nachtleben des Waldes unterschieden: die Nacht für das Raubtier, und der Tag für den Menschen. Hier, im Meeresleben ist es anders; hier regt sich unten ein Tummeln und Wimmeln im Leben der Nacht, und oben fahren die Schiffe im Strahle des Sonnenlichts, ziehen Menschen die Furchen für die Bahnen der Kultur.

Auch in Ps. 8, 9 wird der höchste Triumph des die Natur beherrschenden Menschengeistes damit bezeichnet, daß der Mensch die Pfade der Meere befährt: **עבר ארכות ימים יהלבו נ**! Mit **אניות** ist die Schiffahrt gezeichnet, wie sie nach bestimmten Gesetzen und Regeln eingerichtet ist. Und dazu kommt **לויתן** das Seeungeheuer, das wir nicht beschreiben und nicht nennen können, das Du, Gott, zum — Spiel gebildet hast! Also auch hier: Das wilde, scheinbar regellose Getümmel und die bestimmende, berechnende Satzung, das Furcht erregende Ungeheuer und das schaurig schöne Spiel!¹⁾)

27) **כלם** Und auch hier der harrend fliehende Aufblick der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer und Ernährer! Als Nacht und Graus dringt ein weicher Ton herauf, in dem die Bitte um göttliches Erbarmen, liegt.

28) **תַּתְנֵ** Die Bitte bleibt nicht unerhört. Du wirst ihnen geben; mögen sie die Gaben auflesen, jedes nach der ihm anerschaffenen Art, Du öffnest Deine Hand, mögen sie sich des Guten füttigen!

¹⁾) Ganz widerstündig ist die Annahme eines Übersetzers (Ehrlich), daß hier **אניות** Prädikatsnomene im Satze, und der Vers zu übersetzen sei: (Tiere, groß und klein) „bewegen sich da wie Schiffe“. Als ob die Fische das Schwimmen von den Schiffen gelernt hätten!

29) **תְּסִתֵּיר** Auch der Vernichtung ist ein Zug bemitleidenden Erbarmens beigemischt. Das ersehen wir aus dem יְבָהַלְעַן, das uns das Erbeben der Geschöpfe schildert, denen Du, o Gott, Dein Antlitz abwendest, und die hierin traurig ihr beschlossenes Ende ahnen. —

Du forderst ihren Geist zurück — sie vergehen und kehren zu ihrem Staube zurück. Mit welch schonender Milde wird hier das Verscheiden und Vergehen der Staubgeborenen, worunter ja auch der Mensch, angekündigt. Es ist, als wollte der Sänger jede sterbende Pflanze und jedes dem Staube verfallende Lebewesen mit einem Seufzer des Mitgefühls zu Grabe geleiten.

30) **תְּשִׁלְחָה** Nach den meisten alten Erklärern ist mit der in diesem Verse beschriebenen Wiederbelebung die Naturverjüngung gemeint, wie sie alljährlich vor sich geht. Der Frühlingshauch ist der wiederbelebende Gottesodem für die Pflanzenvelt, und auch die Tierwelt, wie überhaupt alles, was auf Erden lebt, kennt ein Wiedererstehen in der Gattung. Das Einzeldividuum stirbt, die Allgemeinheit lebt weiter, und in ihr leben die untergegangenen Wesen wieder auf.

Die Auferstehung der Toten jedoch, wie sie das Judentum lehrt, wird sich nicht auf dem Wege natürlicher Entwicklung und Verjüngung, sondern auf wunderbare, Gott allein bekannte Weise vollziehen. „Den Schlüssel, der die Gruft ausschließt, hat Gott nicht den Naturgewalten übergeben, den hält Er יְהֹוָה selbst in der Hand.“ (**עִין פָּרָקִין דֶּרֶךְ אֱלֹיעָזֶר פָּלִידָה**). —

31) **יְהֹוָה כָּבֹד** In diesem beständigen Werden und Erstehen der Wesen, zu dem auch das zeitweilige Vergehen mitwirkt, ist Gottes Allmacht verherrlicht. Gott freut sich und möge sich freuen seiner Geschöpfe. Dieses Gehen und Kommen, Sterben und Aufleben der Kreaturen bannt die düstere Eintönigkeit und pflanzt die Hoffnung in den Schoß der Erde, dem stets auß neue junge Reime entsteigen. Gott freue sich! Und der Mensch mit dem Gottesfunken in der Seele, lasse diese Freudigkeit göttlichen Weltschaffens auf sich wirken; er lasse sich bilden und veredeln durch den freudigen Zug, der durch die Welt geht, und strebe seinerseits darnach zur Freude Gottes beizutragen, indem er den freudigen Weltgenuss dem ihm geoffenbarten Gottesworte dienstbar, und damit die Welt, die er lebt, zu einer hohen, idealen Gotteswelt macht. —

32) **המִבֵּית** Der ganzen, im Obigen bereits gewürdigten Tendenz des Psalms getreu, schließt sich auch hier der Ernst an die Freude. Der Blick, der die Erde erzittern macht, die Berührung, durch die die Berge rauchen, es ist Gottes Blick und Gottes Berührung, Gottes, der all der Lieblichkeit sich freut, mit der sich die Erde schmückt, und all der Pracht, die auf sonnenbeglänzten Bergspitzen ausgeht. Schön ist nicht alles, was den Menschen gefällt, sondern was Gottes strenge Satzung befolgend sich zum Schönen entwickelt und heiteres Spiel mit diesem Erste harmonisch einend das Gepräge der Schönheit erfüllt.

33) **אֲשִׁירָה** Dieser Harmonie will ich zum Sänger dienen. In meinem Leben, **בְּחֵי**, sei Freude und Ernst in einem Gott geweihten Sange geeint. Gottesatzung und Lebensfreude sollen im schönen Einklange mein ganzes Dasein zu einem Saitenspiele vor Gott gestalten! **אֹמֶרֶת לֹא' בַּעֲדֵי**.

34) **יִעַרְבָּ** Gott würdigt meinen Sang und nimmt wohlgefällig meine Widmung an. Das gibt mir das Bewußtsein, daß ich mehr bin als eine bloße Nummer unter den Myriaden geschaffener Wesen, daß das Auge Gottes auf mir persönlich ruhe, daß ich als ein mit der Selbstverantwortung weil mit der Willensfreiheit betrautes Wesen, als **אֱנֹכִי**, vor Gott stehe und mich als solches bei allem Dräuen, das der Gottesblick zur Erde niedersendet, dennoch in Gott freuen dürfe: **אֱנֹכִי אַשְׁמָה בָּה'**!

In dieses **אֱנֹכִי** ist der Begriff des persönlich Hohen hineingelegt, das dem treuen Gottesdiener, dem Sangmeister Israels mit seinem gottesfreudigen Liede eine Stelle in der Gottesnähe anweist. — Und wie nun, wenn ganz Israel sich zu solcher Höhe erhebt, wenn das Gottesvolk, aus der Völkermenge als **אֱנֹכִי**, hervorragend, in Lehre und Leben das Volk Gottes sein, wenn es, den Blick auf seine Heiligtümer gerichtet, mit seinen Heiligtümern am Blicke Gottes haftet und diesen Blick im Hoffen und Harren und im ganzen Sein auffaugen will?

Da wendet sich das dräuende Zürnen im Gottesblicke zur liebenden, segnenden Gnade!

Ein talmudisch agadischer Ausspruch drückt diesen sich uns aufdrängenden Gedanken folgendermaßen aus:

„Einmal heißt es: Der zur Erde hinblickt, und sie erzittert (Psalms 104), und einmal heißt es: „fortwährend sind die Augen des Ewigen, deines Gottes auf das Land (Kanaan) gerichtet“ (5. V. M. 11) — wie können diese beiden Schriftstellen neben einander bestehen?

Das verhält sich so: Tut Israel den Willen Gottes, so sind die Augen des Ewigen deines Gottes stets auf das Land gerichtet und es kommt dabei gewiß nicht zu Schaden; tut aber Israel den Willen Gottes nicht, dann ist Er es, der zur Erde hinblickt, so daß sie erzittern muß! (Sifri und Talm. Jerusch. Berach. 9) ¹⁾

35) **וַיְתִּמוּ יִתְהַזֵּן הָאָרֶץ**, Von einer so unter dem Gottesblicke angeschauten Erde, und einem von so idealem Gesichtspunkte aus erfaßten und betätigten Leben muß der Frevel schwinden, und in der von den Harmonien der ernsten Gottessatzung und der freudigen Gesetzesübung durch Israel, durch die Menschheit, wird es Männer der gesetzlichen Willkür nicht mehr geben. In diese Zukunft singe dein Lied hinaus, meine Seele! Aus dieser Zukunft halle es in meine Seele zurück: Halleluja!

Kap. 105.

Allgemeines:

Unser Psalm enthält das Geleitswort, das König David den Lewiten übergab, damit sie die heilige Bundeslade bei der Überführung aus dem Hause des Obed Edom nach der Stadt Davids mit Lied und Musik begleiten.

Dies erfahren wir ausdrücklich I. Chr. 15 wo mit kleinen Abweichungen ein großer Teil unseres Psalms von David den Sängern, an deren Spitze Assaph, im Wortlauten diktiert wird. Richtig hat die Tradition, daß während der Zeit der Überführung des Morgens beim Aufbruch der Lade unser mit **הַדּוּ לְהֹ** beginnender Psalm und des Abends beim etappenweise Ruhen der Lade der mit

¹⁾ בְּתוּב אֶחָד אָמַר הַטְבִּיט לְאַרְן וּתְרֻעַד וּכְתוּב אֶחָד אָמַר (דברים י'א) תָמִיד עַיִן ה' אַלְקֹין כה בִינֵד נַתְקִימָנוּ שְׁנִי כְתוּבָם הָרְלוֹ? בְשִׁישָׂרָאֵל עֲשֵׂין רָצִינוּ שֶׁל מִקּוֹם תָמִיד עַיִן ה' אַלְקֹין כה וְאֵין נִזְוָקָן בְשָׁאָן יִשְׂרָאֵל עֲשֵׂין רָצִינוּ שֶׁל מִקּוֹם הַמְבִיט לְאַרְן וּתְרֻעַד! (ספריו וּירוּשָׁלָמי פִטְדָמִס' כְרֻכוֹת).

שִׁירוּ לְה' כָל הָאָרֶץ beginnende Ps. 96 gesungen wurde.¹⁾ Dem Sinne dieser Psalmen angemessen gewinnen wir den Eindruck, als ob David und seine Sänger diesen Umzug der Gotteslade als einen dem Namen Gottes bereiteten Triumphzug betrachteten. Da galt ihnen jede neu gewonnene Etappe als eine Eroberung des Landes, ja der ganzen Erde für den Namen des einzigen Gottes, dem ein שִׁיר חֲדֵשׁ angestimmt und von כָל הָאָרֶץ angestimmt werden sollte. —

Der Psalm ist, wie sein erstes Wort sagt, ein Dankespsalm. Von der Wiege des Volkes an werden die wunderbaren Schicksale aufgezählt, unter welchen dieses Volk seinen durch Meer und Wüste führenden Weg bis an den Ort seiner Bestimmung genommen. Damit die frohe Dankesstimmung nicht getrübt werde, sind in diesem Psalme die von der Vertrauenslosigkeit des mit Gnaden überhäuschten Volkes zeugenden Auflehnungen und mürrischen Klagen verschwiegen. Ihrer wird erst im folgenden Kapitel, das gleichsam die düstern, Schatten verbreitenden Nachträge zu unserm sonnig hellen Psalme enthält, Erwähnung getan. —

Auch das grösste aller in Egypten geschehenen Wunder, die Spaltung des Meeres, wird erst im folgenden Psalm angeführt, um daran die Größe der selbst während dieses allermächtigsten göttlichen Eingriffes in die Naturgewalt im Volke wütenden Widerspenstigkeit ♀ und den Übergang vom Unglauben zum Glauben, וַיֹּאמְרוּ עַל יְמֵי סֻףּ (Ps. 106, 7) und den Übergang vom Unglauben zum Glauben, וַיֹּאמְינוּ בְּדָבָרַיו (daz. 12) deutlich zu machen. —

Als das Endziel all der Wunder und Zeichen im Geschicksgange Israels wird am Schlusse unseres Psalmes die Erziehung des Volkes zur Gesetzmässigkeit und zur Wahrung der göttlichen Lehren hingestellt, und im Vorgefühl all der Seligkeit bei der Erreichung dieses Ziels ertönt ein Halleluja!

Einzelnes:

1—3) הוֹדוּ - שִׁירוּ - הַתְהִלֵּלוּ Die Anrufung beim Namen Gottes קָרְאוּ בְשָׁמוֹ und der Ruhm in der Erkenntnis seines heiligen Namens הַתְהִלֵּלוּ בְשֵׁם קְדוֹשָׁו wird hier in bedeutsamer Weise wiederholt betont. Das erklärt sich aus der wandelbaren Auffassung des

¹⁾ Nach Rashi zu I. Chr. 15, 4 wurden auch Ps. 58 und auch die mit הַלְלוּ beginnenden Psalmen gesungen und dies nicht während der Überführung, sondern während des Darbringens des Morgen- und Abendopfers.

Gottesbegriffes, wie sie im Lager der Phälistäer Platz gegriffen und sich erst nach und nach unter den Zeichen der göttlichen Allmacht zur Wahrheit durchgerungen hat. Diese Handlung ist in II. Sam. 6 Schritt für Schritt zu verfolgen, und wir haben auf dieselbe bei der Besprechung des Ps. 80 ausführlich hingewiesen. In unserem Psalm nun, der nach der Niederwerfung der Phäisten, während der glücklichen Bergung und Überführung der h. Lade angestimmt wurde, kommt der Dank und der Ruhm Israels, des wahren Bekenners des wahren Gottesnamens, zum Ausdrucke. Nur wenn ihr dankensfüllt seinen Namen anruset und euch als die Hüter der in diesem Namen geborgenen Wahrheit bewähret, seid ihr befähigt und berechtigt sein Wirken unter den Völkern bekannt zu machen. —

Das Bewußtsein in der Gottesoffenbarung den Schlüssel zu der Schatzkammer zu besitzen, die das Geheimnis der im göttlichen Namen enthaltenen Wahrheit in sich schließt, legt allen, die Gott suchen, Freude ins Herz. Wissen sie es ja, daß sie Jhn יְהוָה, den sie suchen, auch finden, soweit die Erkenntniß des göttlichen Wesens dem Menschen zugänglich ist! יְשַׁמֵּחַ לְבָבְקָשֵׁי הָ

4) **דָרְשׁוּ** Es sei nicht ein unfruchtbare Forschen, das die Geistesstärke auf die Probe stellt, das Herz aber leer lässt, ohne Wärme und Gehalt. Vielmehr führe die Gottesforschung zur gemütsstießen Gottesangehörigkeit, in der ihr vertrauensvoll das Gnadenantlitz Gottes sucht, beständig sucht: **דָרְשׁוּ בְקָשׁוּ**.

5—15) **זָבוֹ-אֶל תְּגִעֵן** Daß sich die augenblicklichen Wunderzeichen, מִפְתִּיו, von יְהָה, verw. mit פָתָה = ausbreiten, ausweiten, die zur Verbreitung und Anerkennung der göttlichen Allmacht dienen, über den momentanen Zweck ihres Wirkens hinaus, der wunderbaren Kette der die Gotteswaltung bezeugenden und a u s s p r e c h e n d e n (פְלָא) Taten, נְפָלָאתָיו, eingliedern, das wird durch בְשִׁפְטֵי פַיּוֹ bewirkt. Diese מִתְחִים traten nicht als Zufälligkeiten, sondern als die durch den jedesmaligen Gottesspruch bestimmten und genau umschriebenen Urteile in die Erscheinung.

Diese im Kreise der Abrahamshamilie, וְרַע אֲבָרָהָם, und der ausgewählten Jakobsöhne zur deutlichen Betätigung gekommenen und wohl verstandenen Gottesprüche, die Jhn יְהָה, אלְקִינְה, bewahrheiten, dringen hinaus in die Völkerkreise über die ganze Erde. Das Bündnis, dessen ersten Füden sich an die Pfähle des Familienzeltes knüpfen, und die innerhalb dieser Pfähle sich abspinnenden

kleinen, oft naiv kindliche Form annehmenden Ereignisse umfassen — קָרְבָּנוּ לִישָׁח וְשָׁבְעָתָו — werden zu einem die Welt und die Ewigkeit — לְעוֹלָם — festhaltenden Bunde. Was in der in reizender Kindlichkeit und Schlichtheit dahinfließenden Vätergeschichte Manchem als ein legendenhaftes „Getändel“ erscheinen mag und im glaubenslosen Zwielicht einer prähistorischen Beurteilung als solches erschienen ist, das ist in Wahrheit ein Gotteswort, gesprochen für alle Zeiten, eine Sache, eine gottgebogene Sache, den Zeitaläufen von tausend Geschlechtern aufgetragen: זֶבַר לְעוֹלָם בְּרִיתָנוּ דָבָר צָהָל אַלְפָד דָו! Im scheinbar spielenden Verlauf der Familienentwicklung Jakobs ist die ernste Satzung — קָרְבָּקְבָּלָה — zu suchen und zu finden, die dem Bunde Israels die Gewähr der Ewigkeit verleiht: לִישָׁרָאֵל ברית עולם!

Die Nomadenzüge der Väter bildeten den Anfang der Wanderungen des jüdischen Volkes, und im Schutze, der den Vätern vor ihren Unterdrückern geworden, spiegelt sich bereits der Gotteschutz, unter dem Israel seine Leidens- und Triumphzüge „von Volk zu Volk und von einem Reiche zum andern Volk“ antreten sollte. In der großen, traurigen Geschichte der Israel betreffenden Exile ist ein Hauptzug nicht zu erkennen: In das mächtige, übermächtige Reich, das das kleine Israel zu erdrücken droht, treibt sich irgend ein anderes, in der Reihe der Völker kaum mitzählendes Volk (Syrer, Parther.) wie ein Keil hinein, und durch die hierdurch entstehende Bresche entschlüpft Israel und entgeht der Vernichtung. So zur Zeit Sanheribs, Nebukadnezars und — Roms. Dieser geschichtliche Vorgang ist durch מִמְלָכָה אֶל עַם אַחֲרֵי מִמְלָכָה trefflich gekennzeichnet.

Über all das Wogen und Wüten von Reichen und Völkern fährt eine Gottesstimme dahin mit der Warnung: „Berühret meine Gesalbten nicht und frevelt nicht an meinen Propheten!“

16—22) וַיַּקְרָא־לְאָסָר Die Geschichte Josephs, als die Einleitung der ägyptischen Knechtschaft, wird hier in ihren Hauptzügen gegeben. Bevor die Gotteswaltung in ihrer Übernatürlichkeit dargestellt wird, versagt die Natur ihre Gaben. Hungersnot, von Gott herbeigerufen, tritt ein. Der Boden, der dem üppigen Lande und seinen Bewohnern die leibliche Kost entzieht, soll der Boden werden für Gottes Wunderzeichen. Ein Volk, das in seiner Not sich zum Leibeigenen seiner Tyrannen hingegeben, sollte das Gastvolk, dessen Führer es seine Rettung verdankt, in die Leibeigenschaft zwingen.

Diesem Gastvolk wurde ein Mann vorausgesendet, „ein Mann“ — שָׁלַח לְפָנֵיכֶם אִישׁ — in der Schule der Leiden zum Manne gehärtet, ein Lieblingssohn seines Vaters als Sklave verkauft, mit Stricken gebunden und in Eisen geschlagen, das war Joseph. Durch wen verkauft? Das verschweigt des Sängers Lied. Es geschah durch Gottes Spruch, der sich vollzichen, durch des Ewigen Wort, das ihn, den beneideten und verkauften Liebling „läutern“ sollte.

Ein von seinen Untertanen vergötterter König, der Herrscher über Völker stieg in die Kerkergrube hinab, um dem Gefangenen die Fessel zu lösen und ihn, den geshmähten „Ibri“, zum Herrn über sein Haus und zum Gebieter seiner Güter zu erheben. טָמֵן אֲדוֹן עַל בֵּיתוּ. —

Und dieses „Lösen der Fessel“, יְוִיחִידָהו - וַיַּפְתַּח הַחֹזֶק, war nicht ein bloß von äußern Umständen aufgezwungener politischer Akt, dem jede Innerlichkeit und jedes die Seelen mit einander vermittelnde Moment fehlte. Vielmehr hatte es die göttliche Weisheit so gefügt, daß der von seinen Fesseln befreite Sklave eines Pharaos diesen selbst und seine Fürsten *seelisch* in Fesseln schlug, indem er mit von Gott geleiteter fundiger Hand in das Traumgespinst des Träumers auf dem Throne eingriff und den diesen Thron umstehenden, der Unwissenheit und Ratlosigkeit verfallenen „Weisen“ Weisheit eingab. Da trat das wunderbare Ereignis ein, daß, aus Pharaos Traumleben sich herausspinnend, geeignet war „seine (Pharaos) Fürsten an seine (Josephs) Seele zu fesseln, indem er (Joseph) seine (Pharaos) Ältesten weise macht: לְאָסָר שְׁרוֹן בְּנֵפֶשׁוּ וּזְקֻנֵּי יְחִכָּם!

Dieses לְאָסָר, korrespondiert in so treffender Weise mit dem יְוִיחִידָהו - וַיַּפְתַּח הַחֹזֶק, in B. 20, indem es an die Stelle der zerbrochenen Kette der Tyrannengewalt das unsichtbare und doch so starke Band der Seelenmacht setzt.¹⁾

23) „So kam Israel nach Mizraim, und Jakob hielt sich auf im Lande Cham's.“ Der „Aufenthalt“ der Familie Jakob im Lande des Stammes Cham bildete den Anfang und die Grundlage zu dem späten, die Geistesheroen wie die Kriegshelden des Altertums

¹⁾ Diesen offen und klar daliegenden Ideengang verkennend, kommt die Bibelkritik dazu, aus לְאָסָר ein anderes Wort, nämlich לְיִסְרָאֵל, zu machen. —

in Bewegung setzenden Kampfe zweier Kulturmächte. Sie sind am Anfang des Verses mit Namen genannt: מִצְרָיִם und יִשְׂרָאֵל.

24—38) וַיַּפְרֵשׁ שְׁמָחַת These Verse geben einen Ausschnitt aus Israels Leidens- und Wunderzeit in Egypten. — Der Judenhaß war in Egypten gegen alle Naturbedingungen emporgewuchert. Durch Neid und Scheelucht wurde das den Brüdern und Nachkommen Josephs zu Dank verpflichtete Herz Egyptens in ein haßergfülltes Herz verkehrt: חֲפֹךְ לְכֶם. — Man vergift die empfangene Wohltat und den für diese schuldigen Dank am leichtesten, wenn man den Geber zu vergessen und durch hinterlistige Andichtungen unkenntlich zu machen sucht. Das hatte Mizrajim getan. Das ist in dem vielsagenden לְהַתְנִכְלֵת בְּעַבְדֵי enthalten. Dieses לְהַתְנִכְלֵת hat einen trüben Klang. Es erinnert an das לְהַמִּתּוֹ אֲתוֹ (I. B. M. 37, 18) und predigt unvermerkt die Lehre der göttlichen Wiedervergeltung.

Die Sendung Mosche's, des den Willen Gottes ausführenden Dieners, und die Aufgabe Aharon's, des mit dem nötigen Geleitsworte betrauten Gottes erwählten, משֵׁה עָבֹד אֱהָרֹן, sind beide in ihrer einheitlichen Zusammenghörigkeit in Erinnerung gebracht. „So brachten sie die Worte seiner Freiichen unter sie“ und verfehlten sie bei aller Verstocktheit Pharaos dennoch nicht, diesen Worten in das Herz der dienenden Kreaturen Pharaos den Weg zu bahnen, wie dies aus II. B. M. 10, 7, deutlich hervorgeht.

Die beiden unter diese Brüder verteilten Gewalten: die Tat und die Rede, waren von dem einen Geiste der Gottesverherrlichung durchdrungen, und die Rede gab nie in etwas nach, was der tatgerüstete Befehl forderte. Es durfte nicht sein, daß die Rede mit ihrer Vieldeutigkeit die streng gezogenen Schranken des Befehles irgendwie durchbreche oder lockere, sodass einem Paktieren der Weg offen stehe.

Diese Tat und Wort mit der unverbrüchlichen Gottesstreue durchdringende Einheitlichkeit der beiden Mandanten Mosche und Aharon können wir gelegentlich der vorletzten Plage der Finsternis in Mizrajim besonders wahrnehmen. Nach Eintritt dieser den Egyptern das süße Licht raubenden Plage war es, als ginge Pharao das Licht der Erkenntnis auf. Er willigte nun darin, daß sie alle, Israels Männer, Frauen und Kinder, hinauszögeln und

dem ewigen Gottes dienten. Nur das Kleinvieh und die Kinder sollten im Lande bleiben. Im Wesentlichen wollte sich also Pharaos dem Gottesbefehle fügen, und nur der im Lande des abgöttischen Tiefdienstes so sehr zu beachtende Schein einer Ausnahme mit den Tieren sollte gewahrt werden. Die in Mizrajim gezüchteten Herden sollten dem Gottes Israels nicht ausgeliefert werden. Also ein Pakt, den eine geschmeidige Redefunktion als unnehmbar erscheinen lassen konnte.

Doch Mosche hatte ein apodiktisches „Nein“ dagegen: „Auch Du mußt uns Schlacht- und Ganzopfer in die Hände geben, das tun wir zu Ehren dem Ewigen unserem Gottes“ (II. B. M. 10, 24—25).

Ein Nachgeben wäre Mosche und Aharon als ein Zuwidderhandeln dem Befehle Gottes, als eine Empörung gegen die dem Befehle innenwohnende heilige Gottesabsicht erschienen: (!) וְלֹא מִרְוָא תְּדַבֵּר!

Wir können es so sehr wohl begreifen, daß der Psalmist die neuen und der ägyptischen Plagen vorweg nimmt und sie hart an den Ausgangspunkt **משה שלח בם שמך** stellt. Wir sollen eben bei dieser vorletzten Etappe auf dem Wege der gegen die Pharaonenmacht gerichteten Wunder es erfahren, daß Mosche und Aharon bis zu allerlett ausgehalten und sich mit dem erlangten großen Teilerfolg nicht begnügt, weil sie im Namen und zur Verherrlichung Gottes den ganzen Erfolg fordern und erzielen mußten **אלקי נָהָרֶעַ!** Wir sollen es einsehen, daß die Mosche übergebene Macht der Tat und die Aharon anvertraute Macht des Wortes diesen Sendboten keine Eigenmacht einräumt und in keiner Weise das Recht zu paktieren verleiht, bis sich zuletzt das Wort Gottes ganz erfüllt hat. —

In die nun aufgezählte Serie von Plagen, die die in der **תורה** geschilderte Reihenfolge nicht ganz einhält und überdies zwei Plagen, nämlich **דבר** und **נַחַשׁ** verschweigt, läßt sich schwer ein System bringen. — Es scheint indessen, als wenn ein Gewicht darauf gelegt würde, durch die hier aufgezählten Plagen das **בְּבָרְךָ** und **בְּאָרֵן חֲמֵץ**, in B. 27 zu illustrieren. Es sind hier die Plagen aufgenommen, die sich gegen die Personen kehren und die eine Umwandlung des ganzen Erdkerns im Lande und seiner natürlichen Triebe und segensreichen Elemente in Verderbnis darstellen. Das

¹⁾ Das dürfte nach obiger Auffassung auf die Doppelseitigkeit des an **אַהֲרֹן** und **מֹשֶׁה** erteilten Auftrages **בְּרָכָה** hinweisen. —

Wasser wird zu Blut, und es stirbt das Gefisch. Das Land — eigentlich der Fluß — lehrt seine Fruchtbarkeit dem Frischgeschlecht, dem reifenden Gewild und dem ekelhaften Ungeziefer. Der Regen wird zum Hagele בָּרֶד נַתֵּן מִיחָם, der unter vernichtender Flammenglut den Weinstock, den Feigenbaum und alles nutzbare Gehölz im ganzen Gebiete niederschlägt. Die Heuschrecke, vom Winde einhergetragen, vernichtet den Rest der sonst im Lande blühenden Vegetation, und das Sterben der Erstgeborenen macht den Beschuß. Die Seuche unter den Tieren דְּכָר, die — dem Wortlauten der Bibel nach — überdies nur auf den Weideplätzen wütete¹⁾, sowie die Plage der Hautentzündung, שְׁחִין, stellen, so wunderbar sie sind, nicht eine Verkehrung und Verwandlung der Grundelemente מִים אֲרִץ אָשָׁה, sondern von außen oder vielmehr von oben hereinbrechende Verhängnisse dar. —

Für diese Auffassung spricht der bedeutsame Umstand, daß von V. 29 bis V. 35 in jedem Verse das הארץ oder oder נְבוֹלָם betont wird; gleichsam, um das מֻופְתִּים בְּאֶרְצֵי חָם in V. 27 wahr zu machen.

In V. 37 soll wohl durch das כָּשְׁבָטִיו כָּשְׁלָל dem כָּסְפָּן וּזְהָבָב, das die Jahrhunderte lang ohne Rechtsgrund und ohne Entgelt geknechteten Israelsstämme ihren Zwingerherren abforderten, der Charakter des Raubes und der Entwendung genommen werden. Was „seine Stämme“ sich aneigneten, war ihnen durch einen Gottesspruch zugeeignet und entsprach — nach der bekannten Berechnung Gabiha ben Pefisas (91 סְנָהָרִין) noch nicht dem hunderttausendsten Teil von dem, was diesen wider alles Recht zum harten Arbeitsdienst angehaltenen Hunderttausenden als dürftigster Tagelohn gebührt hätte. Aus diesem „Silber und Gold“ kann man wahrlich den Stämmen Israels, die „seine Stämme“ sind, keinen Vorwurf machen: וְאַن בְּשָׁבְטֵיו כָּשְׁלָל!

So befreite Israels Auszug aus Mizrajim Israel selbst von Druck und Knechtschaft und Mizrajim von der niederdrückenden Furcht vor Gottes schrecklichem Strafgerichte: שְׁמָה מִצְרָיִם. —

39—45) פָּרָשׁ - בְּעִבּוֹר Hier wird nun der Meeressübergang: קָרִיעַת יְם סֻף — übergangen. Dieses allergrößte Wunder soll an der Spitze des im nachfolgenden Psalm zu gebenden Berichtes

1) Nach רַמְּבָנָן wütete sie allerdings auch in den Häusern.

stehend, das dem Fehl und der Rückkehr Israels gesetzte Erinnerungsdenkmal zieren. (S. „Allgemeines“.)

Hier wird des Gegenstückes von כְּרִיעַת יָם כֻּנֶּה Erwähnung getan. Dort, am Binneumeere, türmten sich die Gewässer zu Felsen empor, sodass Israel durch's Trockene schreiten konnte. Hier, in der Wüste, ließ der Fels sein Gewässer strömen, und „sie gingen in dürren Einöden wie an der Seite eines Stromes“ פָתָח צֹר וַיַּוְבוּ מֵים הַלְכָה בְּצִוָּת נָהָר!

Und der Wolke als Schutzwand, und des himmlischen Feuers als nächtlicher Leuchte, ja dieses Schützens und Leuchtens zuerst wird hier Erwähnung getan; dann erst der Speisung und Sättigung und des labenden Trunkes. „Denn Gott gedachte seines heiligen Wortes, seines Dieners, Abrahams.“ Auch dieser allein stehende Gottesdienner in der wüsten Öde der Abgötterei hatte geschützt und vorgeleuchtet, Irrende gespeist und gelabt und zur Erkenntnis des einzigen Gottes gerufen. So wurde das in schwankender Nomadenhütte mit Abraham verbündete heilige Wort zur Verheißung von Vätern auf Kinder, und so ward es zum Machtworte Gottes, das, erfüllend und bewährend, „sein Volk hinaus führte mit Wonne, mit Jubel seine Erwählten,“ das weltgründende und Länder verteilende Wort, vermittelst dessen „Er ih' Ihnen Länder der Völker gab und sie Erwerb der Nationen in erblichen Besitz nehmen ließ.“

Der Rechtstitel für diesen Erbbesitz ist und bleibt לְפָנֵינוּ יִשְׂבְּרוּ הַקִּיּוֹן וַתּוֹרְטוּ יִנְצְּרוּ, daß die Besitzenden, daß Abrahams Enkel und Israels Kinder trenn „bewahren Seine Satzungen pflegend hüten Seine Lehren.“ נצָר bedeutet das bildende, fördernde und wartende Hüten, wie es der Gärtner seiner geliebten Pflanze zuwendet — נצָר תָּגַנְתָּ — also mehr als das durch שָׁמַר ausgedrückte Behüten und Nichtfahrenlassen. Für וְקַח ist יִשְׁמְרוּ am Platze; und aber fordern ein יִנְצְּרוּ. —

Diese Doppelpflicht Israels, die es im Besitzen und Erstreben, im Kämpfen und Siegen zu erfüllen hat, damit der Name Gottes verherrlicht werde, begrüßt der Psalm am Schlusse mit lautem Halleluja!

Kap. 106.

Allgemeines:

Wie bereits bei der Besprechung des vorhergehenden Psalms bemerkt worden, besteht zwischen diesem und unserem nun zu besprechenden Psalme ein nicht bloß äußerlicher Zusammenhang.

Lag es in der Tendenz des vorigen Psalms, die Geschichte gewordene, auf dem Wege des Wunderbaren vollzogene Entwicklung des Volkes Israel als die Erfüllung und Bewahrheitung des den Vätern gegebenen göttlichen Verheißungswortes hinzustellen, so ist dieser gleichsam retrograden Betrachtungsweise gegenüber in unserem Psalmie die Tendenz des Aufbaues von unten heraus vorherrschend. David, oder in seinem Geiste der Assaphide, sucht von seinem und seines mitlebenden Geschlechtes Standpunkte aus die geistige Verbindung mit jener späten Zeit, die Israels Verfall und Größe birgt und in der nach all dem unsäglichen Leid, das die wiederholten Exilierungen für Israel enthalten, der durch sein Volk dennoch und dennoch verherrlichte Gott Israels sich seines Volkes erbarmt.

Es liegt nun in der Natur einer solch königlichen Schau, die eben soviel von der rückwärts liegenden Reminiszenz als von der in die Zukunft dringenden Prophetie an sich hat, daß sie die Etappen berührt, die das Volk auf seinem wechselvollen Gang genommen, und die von so viel menschlicher Irrung und so großen göttlichen Erbarmen zu erzählen haben. — Diese Berührung, die wir nun der Wahrhaftigkeit willen nicht missen möchten, geschieht jedoch nur im Fluge und soll durchaus nicht die Verfehlungen und Leidensprüfungen des durch Wunder erzogenen wunderbaren Volkes chronistisch verewigen.

Diesen Eindruck gewinnen wir in diesem Kapitel auf Schritt und Tritt, bis wir am Ende des herrlichen Psalmliedes so ganz durchdringen sind von dem Solidaritätsgefühl, das jeder einzelne Jude seiner über der Erde ausgestreuten, einer glorreichen Zeit entgegen lebenden Nation tief innerlich bewahren soll.

Im Gebet und Lobpreis, an Gott, den Erlöser Israels, gerichtet, fließt dann des ganzen Volkes Fühlen und Empfinden mit dem Herzensergusse seines Königs zusammen. —

„Hilf uns!“ und „gelobt sei der Ewige!“ tönt es von den Lippen des Sängers, „und das ganze Volk spricht sein Aumen und sein Halleluja“ dazu. Das ist das Ganze des Psalms. —

Einzelnes:

1) הַלְלוּה Nach talmudischer Auffassung (Trakt. Pesachim 117) ist dies das erhabenste Lobeswort, mit dem der Mensch seinen Schöpfer und Herrn erheben kann. Die innerliche Durchdringtheit

des Lobenden vom Geiste des zu Lobenden ist durch die Verschmelzung des Gottesnamens mit dem das Lob Unstimmenden in einem Worte gekennzeichnet.

Was der Mensch kann, das ist, Gott für seine Güte fort und fort zu danken und in allen Zeiten und Lagen Gottes Gnade zu erkennen und zu rühmen denn

2) **כִּי** Gottes Machtwirken in seinen Einzelheiten zu verstehen und auszusprechen — wer vermag dies? **כָּל**, verw. mit **כָּל**, auch **כָּל נַמְלֵךְ** = zerflücken, in kleine Teile auflösen, will hier sagen, daß es keinem gelingen wird, die Groftaten Gottes so zu detaillieren, zu „zerkleinern,” daß der kleine Lobredner, der Mensch, sie aussprechen könnte. Wie sollte nun der Mensch Gottes Ruhmespreis ganz verkünden können **כָּל תְּהִלָּתָךְ יִשְׁמַעַ**!

3) **אֲשֶׁר** Das Werk, weit mehr als das Wort, soll den Schöpfer loben. Keiner vermag den Gottespreis zu erschöpfen, aber jeder vermag es, Hüter des göttlichen Rechts auf Erden zu sein, es zum Mittelpunkte seines Denkens und Empfindens zu machen und es in Liebestaten ins Werk zu setzen. Dies vermag jeder und zu jeder Zeit. Die vermag es zahlreich sein wie die Menschen, und Gelegenheit diese Rechtspflege zu üben ist nicht nur dem in der Öffentlichkeit stehenden Richter und Anwalt gegeben. Im engsten Kreise treten Pflichten und Rechte an den Menschen heran, und nur wenn der Rechtsgedanke in ihm lebendig ist, wird er die Wage unparteiisch in der Hand halten und in zweifelhaften Fragen, deren Lösung Opfer heißen, die Stimme im Herzen für die Liebestat entscheiden lassen und die Opfer sich selbst auferlegen.

Unsere Weisen haben diesen „engsten Kreis“ mit dem Namen „Familie“ umschrieben und im **עֲשֵׂה צְדָקָה בְּכָל עַת** den treulich sorgenden Gatten und Vater erblickt, und sie haben mit psychologischem Feinblick den Punkt getroffen, in welchen die Pflichttat, **מִשְׁפָט**, in die Liebestat, **צדקה**, übergeht, indem sie den „Vater“ auch auf vaterlose Waisen seine Sorge und liebevolle Hilfe ausdehnen lassen. Die betreffende Talmudstelle lautet:

אֲשֶׁר . . . עֲשֵׂה צְדָקָה בְּכָל עַת וּבַיְמָיו לְעֹשֹׂות צְדָקָה בְּכָל עַת? דרישו ר' בותינו שביבנה ואמרו לה ר' אליעזר וזה הוזן בנו ובעתו כשהן כתנים ר' שמואל בר נהני אמר זה המגדיל יתום ויתויהה בתוך ביתו ומשיאן (כתובות נז).

Man sieht: Die Weisen Jabneh's haben **צְדָקָה** **עֲוֹשָׂה** als zweites Subjekt im Saße neben den **שׁוּמָרִי** **מִשְׁפָט** und nicht, wie manche Erklärer es tun, als Ergänzung zu **מִשְׁפָט**, das mit dem Genitiv zu konstruieren wäre, aufgefaßt. Auch die spricht gegen eine Verbindung des Wortes **מִשְׁפָט** mit **שֵׁם**. —

Wie schön paßt sich diese talmudische Auffassung, die aus der Reihe der **שׁוּמָרִי** **מִשְׁפָט** den innerhalb seines eigenen Heims waltdenden **צְדָקָה** **שֵׁם** holt, dem in unserem Verse auffallenden Wechsel von Plural und Singular an!

4—5) **זָכַרְנִי - לְרוֹאֹת** Der Einzelne kann Gottes Ruhmeslob nie ganz zum Ausdruck bringen. Er kann aber als Einzelner, zu den Rechtsbewahrern zählend, in seinem noch so engen und vereinzelten Wirkungskreise als Mann und Familienvater die Liebestat üben, die Gottes Gnade mehr als alle Worte preist. Dieser Mann, dieser Vater ist hier in unserem Psalm — Jude. Es ist der in der Verstreitung seines Volkes und in seiner Losgelöstheit von der großen jüdischen Gemeinschaft auf sich selbst angewiesene, exilierte und so oft in den Staub getretene — Jude. Was tut nun dieser Jude, dieser von so vielen Völkern als **רֹאשׁ תָּלוּזֶר** Paria angesehene Sohn des Galuth, damit er nicht zum **רֹאשׁ שְׂבִירָאֵת** werde und damit er aus seiner Niedrigkeit sich zu Hohem, Erhabenem erhebe, und was tut er, damit er, sein Leben an der Galuthkette dahin schleppend, die Freude am Leben, am gottgefälligen Leben, dennoch nicht verliere? Er betet! Er betet zum ewigen Gottes: „Gedenke mein, o Gott, bei der Begnadung Deines Volkes, suche mich heim mit Deinem Heil; zu schauen das Glück Deiner Erwählten, mich zu freuen an der Freude Deines Volkes, zu preisen mit Deinem Erbteil!“

Der Verstoßene und Erniedrigte sucht seinen Anschluß an sein Volk, das ja Gottes Volk ist, und seine Erhebung zu den Idealen und zur Freude der Gotterwählten und der zum Gotteserben Erkorenen, deren Heil und Glück in der sicher zu erhoffenden Zukunft liegt.

Dieser Gedanke an die große jüdische Volksgemeinschaft, deren Mittelpunkt Er allein **יְהִי**, erhält und erhebt den Galuthsohn. Und er nennt diese Gemeinschaft bei ihren schönsten Namen, er nennt sie **נוֹרָה**, **בְּחִירָה**, **עַמְּךָ** und **נַחַלְתֶּךָ**, und er erkennt es, daß die Ruhmeskrönung Gottes, die der Einzelne nicht vollbringt —

כל תהלוּת י-ישטיע כִּי — Aufgabe Gesamtisraels sei. Das Erbe Gottes, einst von Gott eingelöst, verkündet einst der ganzen das Heiligtum auf Morija umgebenden und den mit Jubel begrüßten Gottesoffenbarungen lauschenden Menschheit das Lob Gottes. Dies wird ein ganzes Lob **כָּל תהלוּת י-**, sein können, denn es wird die aus der Endbestimmung der Menschheit hervorleuchtende Gottesgnade zum Gegenstande und die ganze Erfüllung der das Erbvolk zu seinem Endziele führenden Verheißungen zum Ausgangspunkte haben. An dieses **כָּל תהלוּת י-**, klingt das Sehnen, Hoffen und Beten des Sängers an, wenn er sein **נַחֲתָלְךָ עַמּוֹ** ruft!

6) **חַטָּאנוּ** Solidarisch wie im Hoffen sind wir im Erinnern. —

Als unsere Väter sündigten am Meere, in der Wüste und im bewohnten Lande, da waren sie zumeist von der Sorge um ihre Kinder mißleitet. „Warum sollen unsere Kinder in dieser Wüste sterben?“ riefen die Väter und sündigten gegen Gott. „Unser ganzes Geschlecht wird vom Meere bedeckt sein“ riefen die Väter und — sündigten gegen Gott, den Wundertäter. Unsere Kinder sollen glücklicher und ruhmvoller werden als wir, und sie sollen nach der Art anderer Völker, ihren König an der Spitze, sich entwickeln, ausbreiten, besitzen und genießen — das war der bald ausgesprochene und bald geheime Beweggrund all der Verfehlungen und Sünden, durch die die Väter die Vorsehung ihrer Kinder sein wollten. In und mit den Vätern sündigten wir, die Kinder, sündigten noch ungeborene Geschlechter.

Warum sollen wir, die im Galuth schmachenden Geschlechter, uns nicht wieder am einstigen Zukunftsglücke des die **נַאֲיוֹלָה** erlebenden Geschlechts aufrichten können?

Ist die Vätersünde unser Erbteil, nun so halten wir uns, diesem in der Natur menschlich kleinmütiger Schwäche liegenden Erbteil ein anderes glorreiches, von Gott verbrieftes Erbe gegenüber, und wir wollen unser Teil daran, wir, die Kinder des **נַהֲרָה**, wollen unser Teil an der kommenden **נַאֲיוֹלָה**!

Wir beten: **לְרָאוֹת - לְהַתֵּל - לְשֻׁתָּחַ**, wir, die wir — **עַמּוֹ אֶבְוֹתֵינוּ** waren!

Wahrsichlich, wenn irgend wo, so tritt uns hier in diesen aneinander gereihten Leitsätzen die Pragmatik der Geschichte, psychologisch vertieft, vor Augen. —

7) Im Gefühl des Zusammenseins mit den Vätern, wie dieses im vorhergehenden B. 6 seinen Ausdruck gefunden, denken sich die Kinder mit diesen Vätern vor Gott stehend, um begangene Fehler zu beklagen. Darum ist hier Gott, der **Անգելորդ**, in der zweiten Personform, und **חסידין נפלוותיך**, genannt, während im nächstfolgenden Verse Gott die besprochene Person ist und im Berichte seines Wunderwirkens die dritte Personform, **וַיֹּשִׁיעֵם**, angewendet wird. —

Sowohl vernünftiges Erwägen als dankbares Gedenken hätte sie, die Väter, zu unbedingtem Vertrauen auf Gott hindrängen müssen. Doch ihnen fehlte beides: **לא זכרו לא השכilo** und **לא**, und so konnte selbst das Meereswunder den gesunkenen Glauben an Gottes Allmacht und an die Treue seiner Verheißung nicht ganz aufrichten. „Wir entsteigen auf dieser Seite dem Meere, wer weiß aber, ob nicht den Egyptern dasselbe Wunder geschieht, und ob sie nicht auf der andern Seite gleichfalls dem Meere entsteigen?“

Diese bange Frage haben unsere Weisen am Ufer des Meeres aus den Reihen unserer Väter erlauscht. (Midrasch Takk. z. St.)

Das Wunder allein, und wenn es auch die Sprache entsetzter, gebrochener Elementargewalten redet, bringt die Zweifel in des Zweiflers Brust nicht zum Schweigen. Erst als Israel die Leichenhaufen der Egypter am Ufer des vor Gottes Dränen vertrockneten Meeres erblickte, glaubte es an Gott und seinen Diener Mosche und stimmte es in das Meereslied ein. —

8) **וַיֹּשִׁיעֵם** „Um Seines Namens willen“, denn die Egypter hatten für die in das Geschick des gefnechteten Israel so mächtig eingreifende höhere Macht den Namen **אלקי העברים** gefunden.

9) **ונגער** Es ist als vernähmen wir den Einspruch des Meeres gegen die ihm aufgezwungene widernatürliche Spaltung und den drohenden Gottesruf, der diesen Einspruch verstummen macht.

נער bedeutet nämlich einen zürnenden Verweis. Dem entspricht auch das Zwiegespräch, das der Genius des Meeres mit dem Führer Israels hält und das die Würdigkeit Israels in Frage stellt, bis der göttliche Machtspurk entscheidet. (Vgl. Midrasch Takk. z. St. und zu II. B. M. 14.)

10—12) **וַיֹּשִׁיעֵם וַיֹּשִׁיעֵם וַיֹּאמְנו** Dieses bezeichnet ein Fortschreiten des in B. 8 mit **וַיֹּשִׁיעֵם**, geschilderten Beistandes. Dort galt es in erster Linie dem Namen Gottes, dem **אלקי העברים**.

in den Augen Mizrajims und der heidnischen Welt Respekt zu verschaffen: שָׁמַן לְמַעַן. Hier galt es die Rettung der Väter aus der Hand des Hassers und ihre Erlösung aus der Hand des Feindes. Dabei wird, dem שָׁנָא entsprechend, וַיַּשְׂיִירֵנִי und, dem אִיָּם entsprechend, וַיַּגְּלִיבֵנִי angewendet.

Die völlige Vernichtung der „Bedränger“, צְרִיכֶב, allein konnte den Glauben in die Herzen, und das Liedeswort auf die Lippen Israels legen וַיַּאמְנוּ - יִשְׁרוּ!

13) Drei Tage Zeitraum — vom Meere bis Mara — genügte, die wunderbaren Gottesstaten vergessen zu machen. Sie hatten es gesehen, wie hocherhaben über menschliche Berechnung der Ratschluß Gottes ist, und dennoch נִזְחָם הַזָּהָר לֹא harrten sie dieses Ratschlusses nicht. —

14—46) וַיַּתְאַוְן וַיַּרְקְבָו Die traurige Geschichte der Verfehlungen und Empörungen Israels in der Wüste und im Lande der Väter, ja auch die der Kinder in der Verstreuung wird aufgerollt. Bald ist's die bis zur Genußsucht, תָּהֻנָה, gesteigerte leibliche Gier, bald die zur Abneigung stachelnde Ruhmesgier, וַיְקִרְבָּא, die Gottes Zorn erregt, und: Gott straft. — Die Aufzertigung und Anbetung des goldenen Kalbes bildet eigentlich den tiefsten Abgrund, in den das betöhte Volk sinken konnte. Dieses Verbrechen wird darum, obwohl es in der Zeit den mit וַיַּתְאַוְן und וַיַּרְקְבָו bezeichneten Vergehnissen vorangegangen war, dennoch hier in der Schilderung diesen beiden Sünden nachgestellt. Teils soll hierdurch das Verbrechen in seinem qualitativ gesteigert schwerem Grade gekennzeichnet, und teils soll uns der wenn auch bisher im Volke verborgene Ursprung gezeigt werden, dem eine solche das Volksleben vergiftende Quelle entspringen konnte. Sinnliches Gelüste von unten und Ruhmesgier von oben in den Volkschichten, diese wirkten und wirken stets zusammen, das Volk auf den gefährlichen Punkt zu bringen, wo es ausruft: wir wollen Götter haben, die uns führen!

Gibt es erst Männer im Volke, die das Joch der von Gott gebotenen Ordnung und — Unterordnung abweisend, Göttergelüst im Busen tragen, so wird bald von den „Höhen“ der Gesellschaft der Geist der Abgötterei bis in die unterste Schicht des Volkes hinabsteigen und selbst ein „Gras fressendes Kind“ zum Gotte austufen lassen!

Egyptens vergöttertes Stierbild setzten sie an die Stelle der Gottesherrlichkeit, sie, die erst vor so kurzem Gottes Strafgericht an Egypten und seinen Göttern gesehen! **שׁבחוּ אֶל מֹשֶׁעַ עֲשָׂה נְדָלוֹת בְּמִצְרָיִם!**

עַמְּדֵ בְּפִרְזֵן לְפָנָיו!

Und wie hat es Israel seinem Mosche gelohnt!

Gelogen sollte Mosche haben, da er ihnen im Namen Gottes das teure, schöne Land als ihren Erbesitz verhieß. **לֹא הָאמִינוּ לְדִבְרֵי** — Dieses bezieht sich wohl auf den im vorhergegangenen V. 23 genannten und nicht auf **מֹשֶׁעַ** in V. 21. Wird ja der Ungehorsam gegen die Stimme Gottes in V. 25 ausdrücklich mit **מֹשֶׁעַ** hervorgehoben. Daß dieses „**דִבְרֵוֹ**“ auf **לֹא שָׁמַעוּ בְּקוֹל הָ** zu beziehen sei, ist auch dadurch angemerkt, daß es hier **לְדִבְרֵוֹ** und nicht wie in V. 12 **בְּדִבְרֵוֹ** heißt.¹⁾

Gott schwor dem aus Mizrajim gezogenen Geschlechte den Tod in der Wüste zu. Dieser Gotteschwur bedroht auch die späten in den Ländern des Exils ausgestreuten Nachkommen, die den Glauben an die Erfüllung des göttlichen Wortes im einstigen Aufblühen des heiligen Landes und an die Rückkehr Israels in dies Land, der Verheißung verleugnen. Diese Verleugnung ist eine Gotteschmähung, und Gott hat gesprochen: „**וְכָל מְנַצֵּחַ לֹא יָרוֹא**“ „und alle, die Mich schmähen, sollen das Land nicht sehen!“ (4. V. M. 14, 23.) (Vgl. **רַמְبָּן**.)

Diese mit einer Entfernung gegen das Land der Väter einhergehende Ausstreitung wird treffend mit **בָּאָרֶץ-וּתְמוּת** bezeichnet. — Und weiter wird erinnert an den Beerdienst, an die selbstaufopfernde Hingabe des **פָנָחָם**, dem diese als eine seinem Volke erwiesene Wohltat angerechnet wird von Geschlecht zu Geschlecht bis ewig!

וַיְפָלֵל bedeutet hier, wie Kimchi sehr treffend bemerkt, daß Strafgericht, das **פָנָחָם** an den unsittlichen Schändern des Lagers Israels vollzogen. **פָנָחָם** verstand es nicht nur zu beten, sondern auch zu richten. Er ist der Mann Israels für die Ewigkeit. An das scheinbar im leidenschaftlichen Ungestüm gefällte, von Gott

1) Die Wurzel **מַנָּן** in Verbindung mit **דָבָר** wird an allen in **תְּנַעַן** vorkommenden Stellen nur dann mit dem Vorsetzbuchstaben **לְמַד** gebraucht, wenn vom Menschen worte die Rede ist.

bestätigte und belobte Urteil des בְּנֵה כָּסֶף reiht sich ein in verzeihlicher Leidenschaft gesprochenes Wort unseres Lehrers Mosche, und dieses Wort, das Mosche an die Gemeinde Israels gerichtet, sowie das Wort, das er an den Felsen nicht gerichtet sondern durch einen Schlag mit dem Stabe ersetzt hat, es wurde Mosche als „Sünde beim Haderwasser“ angerechnet. Welch großes, eindringliches Beispiel für die streng abwägende Gerechtigkeit Gottes!

Im Sinne des Obigen möchten wir mit Rücksicht auf das von ihm gesprochene und שִׁמְעַן נָא הַמְרִים und nicht auf mit Rücksicht auf das: **לֹכַן לֹא תְבִיאוּ אֶת הַקְדֵּשָׁה הַזֹּה** erscheint uns, auf Gott angewendet, zu sehr körperlich. — Bgl. **ר' ש' ר' ז'ק** u. —

Diesem strengen göttlichen Rechte glaubten Israels siegreiche Scharen im eroberten Lande der Väter durch Schonung und Milde — nachhelfen zu sollen. Sie verschonten die Heidenwölker, die Joshua's Schwert bezwingen hatte, und deren Ausrottung von Gott befohlen war. —

Doch bald zeigten sich die verderblichen Folgen der schonenden Milde, mit der die Verblendeten der Gerechtigkeit Gottes in den Arm fallen wollten. Die „Menschlichkeit“, mit der sie die Heiden am Leben ließen, führte zum entmachten Kulte des tausendfachen Kindermordes. In der Vermischung mit jenen verschonten Heidenwölkern ging die Reinheit des Gottesvolkes unter und wurde der Boden des Gotteslaudes mit dem Blute der Unschuldigen besleckt. — Darob entbrannte der Zorn Gottes, und Er verabscheute sein Erbe. Zwar erstanden dem wahnbetörten, in seinem Weh zu Gott ausschreienden Volke von Zeit zu Zeit Helfer und Retter, wie Othniel, Ehud, Debora und Barak; doch hielt dies für die Dauer den Versall nicht an. Es trat das Fürchterlichste ein, das eintreten konnte: **יִשְׂרָאֵל וְלֹא יָמֹת בְּעֻמָּם**!

Ein entwürdigtes, feiler Gesinnung und blutrünstigem Götzendienste fröhnelndes Israel auf heiligem Boden wäre aber eine bodenlose Heuchelei **חַרְצָן וְיִהְנֶה** gewesen. Darum wurde Israel dieser Boden entzogen, und es musste sein Land verlassen.

Von da ab folgt das Psalmlied mit wenigen kurzen Versen dem Leidensgange Israels im **תְּלִוָּה**. — Was wir in V. 44, 45 und 46 vernehmen, ist der Klageseußer des Psalmisten, mit dem

er die Gefangenen begleitet und vor ihre Fänger hintreten läßt, **לפניהם שוכיהם**, um an das Erbarmen zu appellieren. Doch, wir vernehmen es auch, daß von Gott allein für Israel Erbarmen zu erhoffen sei, von ihm, der noch immer seines Bundes mit den Vätern den Kindern gedenkt, der stets Mitleid hatte nach der Menge seiner Gnade **כבר חסדו**. —

47) **הוֹשִׁיעֵנוּ בְּרוּךְ הַקָּדָשׁ** Es ist das Gebet, das der in die späte Zukunft **נִלּוֹת** schauende Psalmist den ausgestreuten Kindern des in den Mund legt. Hilf uns! Sammle uns! Eine unsichtbare Macht zieht uns, die ihres einigenden Landes und Heiligtumes verlustig gegangenen Kinder Deines Volkes, zu ihrem Mittelpunkte hin. Diese Macht kommt von Dir, o Gott, und ihr streben unsere innern Heiligtümer entgegen. Wir wollen Dir danken und wir wollen uns rühmen können Deiner strahlenden Herrlichkeit. Wir wollen auf die von so vielen Seiten an uns gerichtete Frage: „wo ist euer Gott?“ antworten können: hier ist er in uns, in allem, was wir in treuer Pflichterfüllung zur Erhebung unserer, Israels, ewiger Ideale denken, fühlen und tun, **לְהַשְׁתַּבָּח בְּתַהֲלַת**. —

48) **בָּרוּךְ** In diesem Sammelgebete Israels kommt die umdüsterte Volksseele Israels zu Worte, und sie erhellt sich im Strahle des von Zion ausgehenden Lichtes. In diesem Lichte spiegeln sich Israels vergangene und kommende Zeiten und Welten **טָן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם!**

Der Psalmist horcht hinaus in all die Galuthfern; er will aus Nord und Süd, Ost und West die von Begeisterung getragenen Laute seines armen, in seinem Ideenleben reichen, seines unglücklichen, in seinem Hoffen glücklichen Volkes erlauschen. Und der Psalmist horcht nicht vergebens. Das um seine Sammlung betende Volk ist zum Volke gesammelt, und das ganze Volk ruft ihm zu: **אָמֵן!** und **הַלְלוּיה!**

5. Buch.

Kap. 107.

Allgemeines:

Mit diesem Psalm beginnt das fünfte und letzte Buch unseres **סִפְר תְּהִלִּים**, das nach der Meinung der Weisen dem fünften Buche

der **תְּהִלָּה חֹמֶשׁ תּוֹרָה** entspricht. Dieses Buch enthält fast nur die Lob- und Preisgesänge, die der Psalmist יְהוָה geweiht, und die er seinem Volke für die Zeit in den Mund legt, da die Verstreuten, von allen Enden der Erde gesammelt, Ihm, dem Erlöser Israels, für all seine Gnade danken.

Wie im ganzen **תְּהִלָּם** geht auch hier mit der Würdigung und Erhebung des zum höchsten und reinsten Ausdruck gelangenden Nationalgefühls die psychologische Vertiefung in den lebendigen Vorn des im Herzen des Einzelnen quillenden Dankes einher. Die Einzelgeschicke der Menschen, ihre Not und ihre Befreiung werden beobachtet und beleuchtet. Das in das Dunkel der menschlichen Herzengeschäfte dringende Licht ist klar und wirkt erhellend und läuternd, denn es kommt von der Höhe Zions herab, auf der Israels Sonne wieder aufgegangen ist. —

Psalmen, die aus bestimmten geschichtlichen Situationen heraus gesungen sind, sowie Schilderungen, die auf ein besonderes Erlebnis des Psalmisten Bezug haben, werden sich in diesem fünften Buche nicht finden. Kapitel 142, das scheinbar hierin eine Ausnahme macht und für einen Gelegenheitspsalm gehalten werden könnte, ist, wie wir dies **אֵיתָה** an Ort und Stelle darzulegen gedenken, in der Tat kein solcher und erinnert aus besonderem Grunde an das in Ps. 57 bereits besungene Lebensereignis.

Wie das fünfte Buch der **תּוֹרָה** seinem Hauptcharakter nach **מִשְׁנָה תּוֹרָה**, zusammenfassender Rückblick ist, so könnten wir auch das fünfte Buch der Psalmen **מִשְׁנָה תְּהִלָּם** nennen.

Gleich am Anfang unseres Psalms grüßen uns die „Erlöste“ Gottes, die am Ende des vorhergegangenen Psalms so innig gebetet: **קְבָצָנוּ הַשְׁיֻעָן!** Das Gebet ist erhört und der heiße Wunsch der Sehnsuchtsvollen erfüllt, **וּבָאֲדָזּוֹת קְבָצָם** Gott hat sie aus allen Ländern gesammelt. Wie damals, als Israel aus Mizrajim zog, der Weg zum verheißenen Lande, zu **שִׁיר וּשְׂשָׂבָב**, durch die öde Wüste und so viele harte Prüfungen hindurch führte, so bezeichnen öde Verlassenheit und tausend und aber tausend den Körper und mehr noch die Seele treffende Gefahren den Weg vom Galuth zur Heilung. Darum wird unter den vier Gefahren, aus denen die Gottesgnade den Menschen im einzelnen und das

Gottesvolk im ganzen errettet, der Wüstenweg in erster Linie genannt.¹⁾

Mit den Versen 31—32 schließt die an die Erlösten und Befreiten ergangene Aufrufserinnerung zur öffentlichen Dankesbekundung. Der dem Aufrufe **חִזְׁוֹדָה כִּי טוֹב** entsprechende Refrain **יְהִי רָדוֹן חַסְדָּוִי וַיְרֻמְמָתוּ** kehrt hier zum vierten Male wieder, erweitert durch um diesen Abschluß auch äußerlich anzudeuten. — Was nun folgt, ist ein kurzes Resümee, in dem, gleich den zuletzt geschilderten Meereswogen, die Geschicke des Volkes von der Höhe des Glückes zur Tiefe des Glends, vom Wohl zum Weh und vom Weh zum Wohl auf und nieder fluten. Und ganz besonders wird betont, daß Gottes Geist es sei, der über diesen Flutungen schwebte und sie bewege. Was am Geschickswandel des Volkes gezeigt wird, soll den Einzelnen zur Mahnung dienen, und wer sich den Glauben an eine Endbestimmung der Menschheit bewahrt, soll Recht und Unrecht als die Wendepunkte im großen, seiner Vollendung entgegen gehenden Weltplane unterscheiden lernen. Lernen!

Das ist der Schlußpunkt, auf den der Psalm hinzielt. „Dancket Gott!“ Lernet es aber, warum und wie ihr Gott danket! — **מֵי חַנּוּ . . וַיְתַבּוּנּוּ חַסְדֵּי הָ**

Einzelnes:

1) Gottes Güte wird nicht von impulsiven Erregungen erzeugt und nicht vom Moment beeinflußt. Das göttliche Wesen ist an sich selbst die Güte, und zur Bemessung seiner Güte in ihren Folgen und Wirkungen reicht der Tag, das Jahr und das Jahrhundert nicht aus. Eine Ewigkeit gehört dazu, um die Gnade des ewig Waltenden in ihrer Wirklichkeit zu erkennen: **כִּי לְעוֹלָם חַסְדָוִי!** Und doch ist auch nur eine Minute in dieser Ewigkeit ohne diese Gnade nicht denkbar.

¹⁾ אֶz יְהֹודָה אָמַר רְבָבָא צְרוּיכָן לְהִזְׁדֹות, יוֹרְדֵי הַיּוֹם הַוְלִיכָה מְדֻבָּרוֹת וְמַיְשָׁהִי חֹולָה וְנִתְרָפָא וְמַיְשָׁהִי חֲבוֹשׁ בְּכָבוֹת הַאֲסּוּרִים וַיֵּצֵא: (ברכות נ"ד).

Außer der im Obigen versuchten innern Begründung dürfte die Vorstellung der **הַוְלִיכָה מְדֻבָּר** in unserem Psalm auch äußerlich damit zu rechtfertigen sein, daß das mit Ps. 106 abgeschlossene Buch des **תְּהִלִּים** **סְפַר בְּמַד בָּר חַזְמָנִי** entsprochen, das den Namen führt. Der Anknüpfungspunkt war also hier in **מְדֻבָּר** gegeben. —

2—9) **בְּיַאֲמָרָו - בְּיַחֲזִיעַ** **אָמָרָו** **שֶׁלְסֶלֶת** haben wir uns, wie schon Kimchi bemerkt, **תֹּודַה**, zu denken. Der mit **הַדָּו לְה'** gesorderte Dank soll ein ausgesprochener, laut verkündeter sein. Nicht nur auf das Fühlen der Dankesschuld, sondern auch, ja hauptsächlich, auf das Lehren der Dankbarkeit kommt es hier an.

Sehr bedeutsam erscheint uns die Teilung der dem Inhalte nach in einen Vers gehörigen zwei Verse: **יַאֲמָרָו נָאֹלֵה וּמְאֻרְצֹות**, sodaß B. 2 den Charakter eines Halbverses und B. 3 den seiner Ergänzung zum Vollverse annimmt, was auch durch den Beginn dieses Ergänzungsverses mit einem verbindenden Waiv **וַיְיָ הַחֲבֹר** kenntlich gemacht ist.

Eine ähnliche Stelle findet sich Ps. 116 B. 3—4. Dort schließt B. 3 mit **וּבְשָׂם ה' אַקְרָא** andeutend, daß Israel von gar vielem und großen Kummer, **גַּעַן**, getroffen wurde, und daß dem schwer Bedrückten fast der — Atem ausging, bevor er sich dazu aufraffte und den Mut fand Gott in Wahrheit und mit Innigkeit anzurufen. Auch hier haben wir uns auch nach der momentanen Erlösung aus der Hand des Feindes, **נָאָלֵם פִּידְצָר**, noch schwere Leidenszeiten der Wüstenwanderung und später des Galuthdrückes zu denken, bevor die Berstreuten von allen Enden gesammelt werden.

Auch **ישׁעַיָּהוּ**, der Sproß David's, erschaute die Sammlung Israels von den Enden der Erde als die zweite Wundertat im Erlösungswerke Israels, wie es Jes. 11, 11—12 heißt:

„In jenen Tagen erwirbt sich Gott zum zweiten Mal seines Volkes Rest . . . Er sammelt Israels Verstohlene, vereinigt Juda's Verstreute aus allen Erdenden.“ **וְהִי בָּיִם הַהֵּוּ יְוָסִיף א' שְׁנוֹת יְדוֹ לְקָנֹת אֶת שָׁאֵר עַמוֹּ . . . וְאַקְפֵּת נְדֹחֵי יִשְׂרָאֵל וּנְפִצּוֹת יִהְוָה יְקִבְּן מָרְבָּעָן כְּנָפֹות הָאָרֶץ.“**

Zu Bezug auf das in B. 3 hat bereits Naftali Hirz Wesseli mit Hinweis auf Jes. 49, 13: **הַנָּה אֱלֹהָ מְרוֹחֵק יִבָּאוּ וְהַנָּה** mit Hinweis auf Jes. 49, 13: **אֱלֹהָ מִצְפֵּן וּמִים וְאֱלֹהָ מַארְן סִנִּים** treffend bemerkt, daß, wenn von Palästina allein die Rede, das mittelständische Meer = als Westgrenze = **בִּירְכָּה** angenommen werde, während jedoch bei einer Bezeichnung der Kontingalgrenze der Südozean zur Südgrenze genommen und **יָם** genannt werde. Hier an dieser Stelle ist von dieser südlichen Weltgrenze die Rede, wie ja auch das Targum hier **וּמִים יִבָּא דְּרוֹמָא** mit

übersetzt.¹⁾ — Die Leiden der Wüstenkarawanen werden naturgetreu gezeichnet, wobei wieder der Wüstenzug unserer Väter in Erinnerung gebracht wird Gott hört den Auffschrei des notleidenden Einzelnen und den des verzweifelnden Volkes. Mit יְדֹו לְה' חָפְדוּ וַנִּפְלָאֹתֵינוּ soll wohl diese Dankesverkündung von einer großen Gemeinschaft den einzelnen „Menschenkindern“, בְּנֵי אָדָם übergeben und zur Pflicht gemacht werden, wie anderseits der einzelne Dankverpflichtete seine große Dankesschuld angefichts der Gemeinschaft und vor aller Welt bekennen soll. —

שְׁקָקָה von שׁוֹק oder שְׁקָקָה bezeichnet die Begierde nach etwas, die, geistig gehoben, zur Sehnsucht wird. — נַפְשׁ שְׁקָקָה und נַפְשׁ רָעָב bedeutet daher nicht nur die Gier nach Speise und Trank, sondern auch die leibliche Gier und die seelische Sehnsucht. (Bgl. וְאֵל אֲשֶׁר תִּשְׁוֹתֶךָ 1. B. M.). נַפְשׁ שְׁקָקָה, bloß als den vor Durst Schmachtenden aufgefaßt, würde das Prädikat nur schwer rechtfertigen, während nach obiger halb gegensätzlicher Bedeutung der Worte שְׁקָקָה und הַשְׁבִּיעָה die Prädikate und מְלָא טֻוב und הַשְׁבִּיעָה sehr wohl passen, da letzteres sichtlich eine sinnliche Befriedigung ausdrücken will. —

10—16 Bei den in Gefangenschaft, „in Finsternis und Todeschatten Geratenen“ wird (B. 11) ihre Verschuldung gegen Gott hervorgehoben und dies mit deutlichem Anflang an 4. B. M. 14, 23 — .
וְכֹל מִנְאָצֵי לֹא וּרְאוֹתָה Das zeigt uns, daß der hier erhobene Vorwurf: **כִּי הַמְרוּ... וְעַצְתָּ** sich nicht gegen Einzelne, die die Kerkerstrafe verwirkt, sondern gegen ein ganzes Volk richtet, das den Ratschluß des Höchsten verschmäht. Da denken wir wohl in erster Linie an unser Volk, dem nach der Verkündigung der Kundschafter und ihres im ganzen Volke verbreiteten Anhangs die Wüste zum Kerker werden sollte! So aufgefaßt, folgt der Psalmlist, indem er die **יִשְׁבֵי הַשָּׁקֶן** den **תְּעוּ בָּמִדְבָּר** (B. 4) folgen läßt, chronistisch dem Geschichtsgange der Väter, denen der zeitweilige Aufenthalt in der Wüste zur bleibenden Kerkerhaft geworden war. — Auf das Volk bezogen, können wir

¹⁾ Vgl. z. St. Auch nach **ראַכְבָּעַ** haben wir an die wenig bewohnten Gegenden des südlichen Weltozeans zu denken. Daher der Gegensatz zu **צָפֹן**. —

עַנְיִן in seiner wahren Bedeutung als persönliches Substantivum nehmen und עֲבָדֵי עַנְיִן übersetzen mit: Die Gefesselten des Armen (des armen Volkes = עַנְיִן), was sprachlich sich viel besser empfiehlt, als die Übersetzung: Die Gefesselten des Elends da dieser abstrakte Begriff עַנְיִן mit Cholam und nicht עַנְיִן mit Kamez erforderte. Mit בְּשָׁלֹך (B. 12) sollen nicht nur die zu Falle Getommenen und in Haft Geratenen, sondern es soll damit auch ihr moralischer Niedergang, ihr Straucheln bis zum Falle gezeichnet werden. —

In B. 14 werden die Fesseln des Gefangenens gelöst und die ihn umfangenden Todeshatten gebannt, und in B. 16, nachdem der Befreiten Dank zu Gott empor gedrungen, kommt die Erkenntnis, daß Er יְהִי es sei, der die ehemaligen Riegel gebrochen und die Pforten gesprengt habe. — Soll dies vielleicht sagen, daß nach dem innigen Gebete = וַיַּזְכֵּר, die innere Befreiung bei den Gefesselten einkehre und daß die Fessel gelöst sei noch bevor sich die Tore zur äußeren Freiheit öffnen? Vielleicht. —

17—22) **אֱוִילִים - וַיַּזְכֵּר** Sehr treffend begründet es Kimchi, warum gerade die von Krankheit Betroffenen als Toren ohne Überlegung, אֱוִילִים, bezeichnet werden. Es ist eben von jenen sich hinschleppenden Krankheiten die Rede, die nach und nach den Körper siech, und die Seele wind machen und die in der Regel in der Lasterhaftigkeit des Menschen und in dessen leichtsinnigem Verkennen aller mahnenden Warnungszeichen ihre Wurzel haben. Die אֱוִילִים verfolgen ihren Weg der Unmoral und der Versündigung gegen die Natur und gegen Gott und merken es nicht, daß ihr Weg, דֶּרֶךְ פְּשָׁעִים, in den Abgrund führt, bis sie — oft zu spät — körperliche und seelische Qualen daran erinnern, וַיַּחֲנֹן. Die sonst Genußsüchtigen werden unsfähig zu genießen, und sie gelangen auf ihrem Wege bis an die Pforten des Todes: וַיַּגְּבַע נֶדֶשׁ שִׁירֵי צָהָב. Da schließt, auf den Hilferuf der Neuemüttigen, das göttliche Erbarmen die Todespforten, wie es dem Gefangenen die Kerkertüren geöffnet hat. Gottes Wort wird zum Sendboten der Heilung, und Er יְהִי rettet sie auch aus selbstverschuldetem Verderben וַיִּמְלֹט מִשְׁחִיתוֹתָם. — שְׁחִיתוֹת ist mehr als שְׁחָתָה: es ist jenes Verderben, das aus sich Verderben fortgezeugt hat. — Wieder stehen die Dankenden da, mit der tiefen Dankesempfindung Gott zugewandt und die Wunder Gottes den Menschenkindern erzählend.

Die Wunder im Krankenzimmer übersteigen oft das Wunderbare, das sich in der Wüste und im Kerker vollzieht. —

23—32) — יְרָדֵי וַיּוֹרֶם מָהוּדוֹ Die Seefahrer, die mit großer Weisheit und schwerer Arbeit die mächtigen Gewässer bezwingen, sie sehen die Werke Gottes, und die Wunder der Tiefe offenbaren sich ihnen. Doch wenn Er יְהִי den Spruch tut, wenn Er seinen Boten, den Wind, erwecken und hinstellen lässt den Sturm סֻרָה, וַיֹאמֶר וַיּוֹעֶד רוח נְגִילָה. — Bald himmeln, bald abgrundtief steigt und sinkt das Schiff, und es kreisen, יְהֹוָה, und taumeln die Schiffer wie ein Drunken, und ihre ganze Weisheit verhüllt sich, תִתְבָלַע. Da, den Hilferuf der Bedrängten erhörend, bringt Gott den Sturm zum Stillstand, und die brüllenden Wogen der kommen zum Schweigen: וַיָּחַשׁ נְגִילָה.

Es ist schwer mit נְגִילָה auf die יְרָדֵי הַיּוֹם zu beziehen. Vielmehr scheint נְגִילָה in V. 25 und in V. 29, der in V. 23 gebrauchten Doppelbezeichnung מִים רַבִּים יְמִים zu entsprechen. קַם סֻרָה לְדַמְתָה bedeutet wohl: Er stellt den Sturm auf den Grad des leisen Windes.

Dessen freuen sich die Schiffer, denn sie bedürfen des Windes, um an ihr Ziel zu gelangen: וַיָּנַחַם אֶל מְחוֹן חֲפָצָם. — Die Wogen sind zum Schweigen gebracht worden; nun freuen sich die Fahrer, daß diese fortgesetzt ruhen יְשַׁתְקֹו und bei günstigem Winde die Fahrt gestatten. — Der Dank der geretteten Seefahrer wird auch hier wie oben bei den andern Dankeschuldigen, in offener Versammlung abgestattet עַם בְּקָהָל, ja hier wird den dankenden Verkündern des Gottesruhmes der Beratungssaal angewiesen, in dem die Richter und Berater des Volkes tagen. Das hat wohl darin seinen Grund, weil ja diese יְרָדֵי הַיּוֹם oft im Interesse der Gemeinde oder des ganzen Volkes ihre gefährliche Reise unternehmen und bei der Heimfahrt vom Ergebnisse des erstrebten und erreichten Zweckes, מְחוֹן חֲפָצָם, Rechenschaft zu geben haben. Nun da mögen sie בְּקָהָל עַם וּכְמוֹשֵׁב זְקִינִים Gottes Ruhm verkünden!

מוחוֹן חַזְוָן kommt nur an dieser Stelle vor. Es wird gewöhnlich von abgeleitet und mit Meeresküste oder Hafen übersetzt. (Vgl. Gesen. Wurzel חַזְוָן und מְחוֹן). Indessen dürfte mit אַחֲזָן zusammenhängen und mit dem vorgesetzten stabilisierenden מִם den Punkt bezeichnen, an welchem man nach langem, unsicherem Schwanken

auf dem Meere sicheren, greifbaren, festen Boden gewinnt. Davor hängt jedes Gewinnen des Ziels nach unsicherem Streben ab. —

33—41) **וַיְשִׁנֵּב** — Nachdem der Psalmlist die vier Zeugen der Gottesgnade — **אֲרָבָעָה צָרְבֵּן לְחוֹדֹת** — als die Typen der aus der Befreiung aus Wüsten-Krankheits- und Meerestrauer wie aus Kerkerschmach erwachsenden Dankesschuld hingestellt, faßt er, zur Wüste zurückkehrend, das Ganze in einer die Gotteswaltung im Weltgeschehen überblickenden Betrachtung zusammen.

Gott wandelt Wasserquellen in schmachtende Dürre — wie dies das schöne Wortspiel **וְמַצְאֵי מִם לְצַמְאֵן** sagt — und wieder die Wüste und die dürre Steppe in wasserreiches Fruchtland, jenachdem der moralische Verfall der Menschen dieses oder jenes Landes und der ganze Fortbestand der Weltkultur dies bedingen. Gott führt Hungernde an Plätze, die durch Sein Wort für die Urbarmachung fähig geworden. Da sollen die Menschen die bewohnbare Stadt gründen, **וַיְבָנֵנִי עִיר מִושָׁבֶת**. Das bildet das menschlich soziale Ziel. Dazu sollen sie gesäet, gepflanzt und Früchtertrag erzielt haben. Und Gott hat sie gesegnet und vermehrt, und ihren Viehstand, den Gradmesser des Wohlstandes, läßt Er nicht geringer und weniger werden. — **וּבְחַמְתָּם לֹא יִמְעַיט**.

Bedeutsam ist der Übergang von B. 38: **לֹא יִמְעַיט** zu B. 39: **וְיִמְעַט**: Sie selbst, die Städtegründer, Gutsbesitzer und Viehzüchter, sie werden gering und minderwertig unter dem Joch der Tyrannie, **וַיְשַׁחַד בָּעֵץ** sie werden in ihrer Menschewürde niedergedrückt und körperlich und seelisch in **רֻעָה וַיַּנְחַת** versezt. **עֵץ** bedeutet hier den Herrscher im üblen Sinne des Druck übenden und jeder freiheitlichen Regung „Gehalt“ gebietenden Gewalthabers. Gott schüttet Verachtung aus über verächtlich gewordene Edle und läßt und ließ so ganze Völkerhaften von dem Wege abtreten, den die reiche Produktivität ihrer Länder, der Reichtum ihrer Mittel und ihre eigene edle Begabung ihrer Entwicklung zu Hohem und Großem vorzeichnen, **וַיַּתְעַם בָּהֶזְבָּן לֹא דָרְךָ**.

Dann kommt wieder die Zeit dazu, daß die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes einsetzt, daß Er **יְתִה** den in Niedrigkeit Schmachtenden in sich erstarken und sich herausarbeiten läßt aus Schmach und Elend, **וַיְשִׁנֵּב אֲבִין מִצְוָנוִי**. Ein gerechtes, Segen bringendes Verhältnis greift Platz zwischen Besitz und Besitzer, zwischen den erworbenen Herden und den ihres Besitzes frohwerdenden und über ihn mit

selbstüberwürfter Menschenwürde gebietenden Menschenfamilien. Diese Familien wissen sich selbst in der Hut Gottes, als Herde unter der Hut des Weltenhirten ייְשָׁם בֶּצְאָן מִשְׁפָּחוֹת! So hält der Psalmist, von der wunderbaren Geschichte seines Volkes ausgehend, seine Schau über den ganzen Weltgang, wie er durch all die Engen der an einander rückenden, auf die freie Entschließung von Menschen und ganzen Völkerfamilien drückenden Natur- und Geschicksgewalten hindurch der durch Recht und Wahrheit ausgeglichenen Ebene zustrebt.

Niedrige, durch Gottes Gnade erhöht, Tyrannen, durch Gottes Gerechtigkeit gestürzt, Elende in ihrer Beglückung, Beknechtete in ihrer Befreiung, so stellen sich ganze Geschlechter und Völkerschaften zur Musterung hin vor Gott und zur Heereschau vor seinen Gesalbten. Der Stab des Weltenhirten berührt sie Haupt für Haupt — בֶּצְאָן מִשְׁפָּחוֹת und sie rufen und verkünden es: Gott ist unser Hirt!

42) וַיֹּאמֶר Daß das Recht das letzte Wort behält, und das sonst so vorlaute, den Lebensmarkt beherrschende Unrecht den Mund verschließen muß — וְכֹל עֲולָה קְפָזָה פֵּיה — darob mögen die rechtlich Gesinnten sich freuen. Hierin liegt die endliche einheitliche Lösung aller Zwiespalt und Widerspruch erzeugenden Weltfragen. Völkerfamilien geben als eine geeinigte Herde des einig einzigen Hirten Antwort auf die entzweiernden, von Einzelinteressen erhobenen und gewaltsam erhaltenen Fragen, die zwischen vermögensrechtlichen Besitz und Besitzer, zwischen Anspruch und Genuss, Thron und Volk, Mensch und Mensch sich trennend hingestellt und das ganze Menschenglück zerstört und in einander widerstrebende Bruchteile aufgelöst hatten. —

43) מִי Dieser die von Gott gewollte Einheit erfassende Blick ist der Blick des Weisen, des "חָכָם". Diesem Blicke offenbaren sich diese "אֱלֹהִים", diese Bielheiten im sozialen und im Völkerleben, die auf eine — Göttervielheit zurückzuführen sind, als die Einheit, die der Menschheit Endziel bildet.

So mögen sich die Gnaden Gottes, die חָסְדֵי ה' darstellen. Der חָבֵב halte den einheitlichen Faden all der einander entgegenstrebenden Lebenserscheinungen fest und reiche ihn den יִשְׂרָאֵלern, damit sie sich denkend vertiefen in die „Gnaden“ Gottes, die, zusammengenommen, sind: die Gottesgnade — וַיְהִיבָּונָה חָסְדֵי ה'!

Kap. 108.

Allgemeines:¹⁾

In unserem Psalm fehlen, mit kleinen Veränderungen, ganze Verse aus Ps. 57 und Ps. 60 wieder. So V. 2—6 aus Ps. 57 und V. 7—14 aus Ps. 60. Nur die Überschriften mit der Bezeichnung der Situationen fehlen in unserem Psalm. In Ps. 57 vernahmen wir aus der „Höhle“ in die David vor Saul geflüchtet war, (I. Sam. 23) das „Vertilge nicht“, אל תשחית, das sich der auf den Tod Verfolgte, entgegen seinen Ratgebern, zum Wahrspruch, und das sein Lied zum „kleinod“, מכחה, gemacht. In Psalm 60, ebenfalls einem, מכתה, war der auf dem in II. Sam. 8, 3, 12—15 berichteten Siege des David'schen Feldherrn Joab gegründete Triumph enthalten. Es war gelungen, das feindselige Edom, das den im Norden von den Syrern geführten Kampf zu einem Einfall in Israels Land vom Süden her benutzt hatte, zu überwältigen und im Innern die auseinander gehenden und darum unverlässlichen Stämme מנשה, אפרים einerseits und יهודה anderseits zu einer fest zusammenhaltenden Stütze des Hauses David zu verschmelzen. Moab und Phäistäa waren niedergeworfen und Mesopotamien zinsbar gemacht. Darob stieg Israels Dankesjubel zu Gott empor, zu ihm ית', der allein Sieg verleiht, und der „unsere Feinde werden wird“ זה הוא יבום צדינו! Dieses „Er wird“, mit dem auch unser Psalm ausklingt, gibt diesem Psalme sein Gepräge. Hier ist die Harfe unseres lieblichen Sängers auf die Zukunft seines Volkes gestimmt. Israel ist nicht gewesen, es wird sein, und was seine Geschichte des Vergangenen als gewesen vermerkt und der Sang seiner Sänger besungen hat, das Werdende lässt erneut und verjüngt die Macht der Tat und des Liedes erstehen. Auch in unserem Psalme, der auf die endliche Erlösung Israels aus allen Feindes Gewalten und seine Wiedererhebung zum gotterkorenen Volke hinschaut, hören wir das אלקים שמיות רוחה לע, das „Hoch über allen Himmel, Gott, und über der ganzen Erde Deine Herrlichkeit“ ertönen. In dieses „Hoch“ stimmt aber eine zu ihrer Höhe emporgehobene Welt des Friedens und der Gerechtigkeit, stimmt die ihr wahres Ziel begrüßende Menschheit ein. —

¹⁾ Vgl. das zu den Kpp. 57 und 60 Bemerkte.

Wenn auch unsichtbar im geschriebenen Worte, so doch in der Tendenz des Psalms erkennbar, schwebt über unserem Psalmeingang das „Vertilge nicht,“ אל תשחית, das uns in den Ps. 57 den Edelmuth und die Seelengröße des Dulders David bewundern ließ. Hier vernehmen wir denselben, wenn auch unausgesprochenen, Herzenswunsch des den einstigen Triumph seines Volkes in ein Danklied kleidenden Königs.

„Ich will danksing Dir unter Völkern, und spielen Dich unter Nationen!“ (V. 4.)

Völker und Nationen wünscht sich der Sänger als freudig mitfeiernde Umgebung, und ihr geläutertes, gehobenes Gedanken- und Gefühlsleben wünscht er sich zum Resonanzboden seines Liedes. Liegt in diesem Wunsche nicht die an Gott gerichtete Bitte: vertilge nicht!?

Wir sehen, unser Psalm will auch der äußeren Form nach den Charakter des — מִשְׁנָה תַּהֲלִים zur Geltung bringen. —

Was wir nun im einzelnen im Psalm zu bemerken hätten, findet sich zum größten Teile bei der Besprechung der Ps. 57 und 60 angegeben. Wir können daher das Einzelne in Kürze erledigen.

Einzelnes:

5) רֹמֶה וְעַד שְׁחוּקִים מֵעַל שְׁמִים בַּי נְדוֹל סימchi treffend, daß die Liebe, חסד, die alle Berechnung übersteigend keine Grenzen, also kein "עד", kennt, auch die Himmels-höhen übersteigt, daß aber die Wahrheit, אמת, Ausgangs- und Endpunkt, Maß und Ziel einhalten und im einzelnen wie im ganzen genau stimmen müsse, daher bei אמרתך das eine Grenze setzende עד angewendet wird.

6) רֹמֶה Dein eigentliches Wesen, יְהוָה, wird von Menschen nie bemessen, und begriffen werden. Es ist לְעַלְלָה erhaben. Doch was Dich unter den Menschen verherrlicht, Deine Waltung nach Wahrheit und Recht, כבּוֹדֵךְ, schwebt über der ganzen Erde, den Erdbevohnern zum großen, nachzuahmenden Beispiel.

Man sieht, daß in V. 6 der Ausbau des in V. 5 Gesagten enthalten ist. —

7) לְמַעַן Die Konstruktion הושיעה ימינו erinnert an Ps. 44, 3 und Ps. 83, 19. Auch kann hier mit ימינו affusativisch König

David und in weiterer Linie das Volk Israel gemeint sein. יְמִינָךְ wäre demnach so aufzufassen wie הַרְבֵּךְ in Ps. 17, 14, und es bedürfte nicht einer einzufügenden Präposition durch den Buchstaben ב' (ב').¹⁾ Die Annahme, daß hier wie in Ps. 60 das בְּתִיבָּה in צַעֲנָנוּ auf die Gesamtheit Israels hinweise, hat Berechtigung.²⁾

11) פִּי In geistreicher Weise hat Cesario aus diesem Verse den Hinweis auf die dem Sänger noch fernen Zeiten der ersten und zweiten Zerstörung Jerusolams und des jüdischen Staates herausgelesen. Dasselbe Edom, über das der König in Ps. 60 triumphierte, brach den Stolz Juda's und hielt und hält Israel tief darnieder im Galuthzwange, so daß Edom die Grenze des Tiefstandes bezeichnet, bis zu welchem Israel und das Haus Davids gelangen konnten — פִּי נָחָנִי עַד אֶדְוֹם!

14) בְּאֱלֹקִים In Gott unsere Macht von innen, und von Gott unser Sieg von außen! נָעֹשָׂה חִילָּךְ bedeutet nicht so sehr die tapferen Waffentaten als das in der Erfüllung des göttlichen Willens sein Ziel suchende Tatenleben.

Kap. 109.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalms scheint auf den ersten Blick eine der Tendenz des vorhergehenden Psalms entgegengesetzte zu sein. — Ps. 108, an den mit אל תשחת, überschriebenen Ps. 57 so deutlich, teilweise wortgetrennt anklängend, ließ in seiner begeisterten Zukunftsschau das „Verüilge nicht“ = לֹא תִשְׁחַת nicht außer Acht. Die durch Gottes Beistand bezwingenen Völker sollten nicht verüilt, sondern erhoben werden, und Israel mit seinem König aus David'schem Hause an der Spitze wollte in der Mitte der Völker und Nationen Gottes Lob und Preis anstimmen, und diese Völker und Nationen sollten den Haß aus ihrer Mitte bannen und der Gotteserkenntnis und der Menschenliebe Raum und damit dem Gottes Israels die Ehre geben. So in Ps. 108.

Und unser Psalm 109 ist ein Sang des Fluches. Der Sänger steht da wie ein Priester der Vernichtung, der sich kaum genug tun kann an haßverfüllten Verwünschungen, um sie gegen das Haupt

¹⁾ Vgl. Sachs Ps. 108 Anmerkung.

²⁾ Vgl. Hirsch's Psalmen, im Sinne des מִתְּהָבֵב עַרְתָּה.

des bösen יְשָׁרֶת zu schleudern. Auch hier nimmt des Psalmlisten Lied, dem Adler gleich, einen hohen Flug; doch scheint es von gar schwarzen Schwingen getragen, und die sonst so freundlichen, sonnenhellen Triisten des „lieblichen Sängers Israels“ bedecken sich mit finstern Todesschatten. — Nicht der יְשָׁרֶת allein, auch sein Vater, seine Mutter, auch die Witwe und die Waisen, die er hinterläßt, werden von dem schwerem Fluche getroffen, an den die Flüche der תּוֹכַחַה kaum hinanreichen.

Wer ist der Böse, der יְשָׁרֶת, dem es gilt, und wo in diesem von schaurigem Fluche widerhallenden Kapitel ist der hochsinnig edle Gedanke, das fromme Gebet: „Vertilge nicht,“ לֹא תשחַת, anzutreffen? Das ist die Frage. —

Sollte mit dem יְשָׁרֶת, der hier verflucht wird, überhaupt keine bestimmte Person, also nicht der Böse, sondern das Böse gemeint sein, wo und durch wen immer es ins Werk gesetzt wird? Gegen eine solche Unpersönlichkeit des Gefassten spricht der leidenschaftliche Ausbruch des Hassenden. Eine bloß doktrinäre Verurteilung bedient sich zu ihrem Sprache nicht der in diesem Psalme vor kommenden Worte, die nicht wie die Psalme des letzten Gerichts ertönen, sondern den Bösen auf Schritt und Tritt begleiten, um ihm jeden Schritt im Leben zur Marter zu machen, und ihm im Grabe noch die Ruhe zu rauben. Das ist die Sprache des Hasses, Mann gegen Mann. — Nach Raschi sind hier שׁוֹעָב und לִשְׁמָנָה gemeint, die Erbfeinde Jakobs, die in ihren späten Nachkommen durch assyrische, babylonische und römische Gewalt Jakobs Haus zerstörten und sein Land verwüsteten. Es ist der Galuthhammer der im Laufe der Zeiten von religiösem Wahns und politischer Vernichtungswut verfolgten und niedergetretenen Exilierten, der im Aufschrei unnambaren Weh's und in bittern Flüchen sich Lust macht, und den König David vorgeahnt — und vorempfunden hat. —

Das hat vieles für sich. Doch müssen wir ein solches Vorempfinden stets an die Gegenwart unseres Königs und an eine bestimmte der Lebensgeschichte unseres Königs entnommene Situation anknüpfen können. Es muß ein Gegenwartsmoment gefunden werden, von dem aus der Seher seinen Blick in die Zukunft seines Volkes richtet, um diese Zukunft mit nationalem Geiste zu durchdringen und im beschwingten Liede zu verkörpern. Und dieses Moment muß ein so starkes, in das ganze Dichten und Streben

des Sängers eingreifendes sein, daß es sein Denken und Empfinden und darum auch sein Wort beherrschen konnte, ja mußte. —

Welches Moment war dies?

Nach andern Erklärern, und zu diesen gehören die meisten neuern Interpreten der Psalmen, sind die in diesem Psalme vorkommenden Flüche nicht Ausbrüche des Psalmisten, sondern sie sind den Feinden Davids, des Dulders, in den Mund gelegt, und die Person, die getroffen werden soll, ist nach dem Wunsche der Feinde, David selbst. — Der größte Teil des Psalms wäre demnach ein vom Sänger angeführtes Zitat, gegen das er sich dann mit seinen Schluszworten wendet. —

Obgleich nun einige Verse im Psalm wie V. 6, 20 und 28 für diese Ansicht zu sprechen scheinen, können wir ihr dennoch nicht bestimmen. Ein solcher Aufbau des Psalms ist zu wenig natürlich, um vor der Wahrheit Stand zu halten. — Überdies ist bei dieser etwas stark dramatischen Aussöhnung, nach der der Psalmist im Namen seiner Feinde die ausgesuchte bitterste Flüche über sein eigenes Haupt ausschüttet, eine Hauptchwierigkeit im Verfolge des Kapitels noch immer nicht gehoben. Diese besteht in dem plötzlichen Übergange zur gebietenden Singularform in der zweiten Person, wie er in V. 6 עליך קדש vor sich geht, wobei unklar bleibt, an wen der Wunsch: קדשך, gerichtet ist, und auf wen sich das עליך bezieht. —

Wir werden nun bei der Besprechung der einzelnen Verse sehen, daß diese im ganzen Kapitel Richtung gebende Stelle etymologisch zu einer andern Deutung berechtigt, und daß sich dieser Deutung noch andere an sich schwierige Verse in besserer Verständlichkeit einfügen.

Hier möge zur besseren Erfassung der Tendenz unseres Kapitels folgende kurze Betrachtung eine Stelle finden:

Unser Psalm bildet die Fortsetzung des vorhergehenden Ps. 108, der, wie bereits erwähnt, aus der in Ps. 57 mit לנצח אל תה שחט gezeichneten Situation heraus gesungen ist. —

In unserem Psalme 109 finden sich wenn auch nicht ganz, so doch fast wörtliche Parallelstellen mit I. Sam. 24, das ist mit eben dem Kapitel des Buches Samuel, das die ergreifende Schilderung der Flucht Davids in die Höhle, seiner edelmütigen Tat daselbst und

namentlich seines mit Saul gehaltenen Zwiegesprächs enthält. Das erste an Saul gerichtete Wort Davids lautet dort im Buche Samuel: **לְמֹה תִשְׁמַע אֶת דְבָרַי אָדָם, לְאָמֵר הַנָּה דָוד מַבְקֵשׁ רֻעַתךְ** (שם פסוק י') und dieser "אדם" ist kein anderer als Doeg, der Edomite.¹⁾

מְרַשְׁעִים יִצָּא רְשָׁע (פסוק י' ז') וה' ה' לְדִין (פסוק י' ז') finden sich auch im Psalms 3, das die Kluft zwischen dem Gerechten und dem Sünder ausdrückt. Und es ist nicht ohne Interesse, daß wir hier wieder eine Analogie zwischen dem Psalms 3 und dem Psalms 132 finden. In Psalms 3 ist die Kluft zwischen dem Gerechten und dem Sünder so offenkundig, daß wir kaum noch zweifeln können, daß das dort im Buche Samuel mitgeteilte Ereignis auch für unsren Psalms den Grundton bilde, daß ferner hier wie dort der Edomite Doeg, dem ja auch im Talmud der Anteil am jenseitigen Leben abgesprochen wird, der angeklagte und vom Glühzorn Davids getroffene רְשָׁע sei, und daß endlich der durch schonende Verschwiegenheit verhüllte Lingemann ein anderer sei als Saul, der König Israels, selbst.

Wir kennen ja dieses die innern Seelenvorgänge unseres Sängers so bezeichnende Verschweigen des Namens der Hauptperson der auf ihn, den von Weh ergriffenen Sänger, einstürmenden Ereignisse von früher her. In Psalms 3, das die Kluft zwischen dem Gerechten und dem Sünder ausdrückt, kommt gleichwohl im ganzen Kapitel der Name אֲבָשְׁלָם בָּנו oder eine Bezeichnung, die den — Unbenannten verraten würde, nicht, vor. Nur die Feinde, deren Zahl so groß, und deren Einfluß auf den schlecht beratenen Sohn so verderblich: ה' מֵה רָבוּ צָרִי, nur sie werden angeklagt und gegen sie richtet sich der Zorn des unglücklichen, aber noch immer gegen den Sohn liebeerfüllten Vaters.

Nun, in unserem Psalme, der die auf die Seele Davids einwirkenden Reflexionen, „zur Zeit, als er vor Saul in die Höhle floh“ — בְּכָרְחוּ מִפְנֵי שָׁאֹל בְּמִעֵד — enthält, ist es naturgemäß Saul, wie es dort (Psalms 3) Absalon ist, der dem sein eigenes Los betrachtenden und beklagenden David im Mittelpunkte des ihn schwer treffenden Geschickes steht. Doch David nennt seinen Verfolger Saul nicht, wie er dort seinen Verfolger Absalon nicht nennt. Er fühlt sich trotz allem als Sohn dieses Saul, wie er sich dort als Vater dieses Absalon fühlt.

Genannt, oder doch unverkennbar bezeichnet werden wie dort (Psalms 3) die vielen Widersacher, מֵה רָבוּ צָרִי, so hier die die Wohlfahrt des Volkes, die Sicherheit des Thrones und das Lebensglück Davids

¹⁾ **לְמֹה תִשְׁמַע לְמֹה תִקְבַּל עַלְיָ לְשׁוֹן חָרָע שֶׁל דָוָג (רְשָׁע שֵׁם).**

unterwühlenden Volksverderber, jene „Politiker,” die kein sittliches Gebot kennend und von der Sucht nach einer selbstischen, glänzenden Rolle getrieben, der Lüge und der Gewalttätigkeit dienen, jene feilen Sklavennaturen, die den König zum gekrönten Sklaven ihrer Wünsche machen. Diese waren im Volke zahlreich vorhanden, und sie hatten ihren Mann, ihren **הָאָדוֹתִי דֹאָג** gesunden, den sie auf den Schild ihrer Partei gehoben, damit er hoch stehe und als Berater des Königs diesen schwachen, von Gott heimgesuchten König beherrsche und zu all den gegen David gerichteten wütigen Verfolgungsakten verleite. —

So ist es zu verstehen, wenn David sagt:

„Statt meiner Liebe befehlen sie mich, und ich bin ganz Gebet“ (V. 4) und wenn er weiter sagt: „Und sie legen mir (an der entscheidenden Stelle) gegen mich Böses für Gutes an und Haß für meine Liebe.“ (V. 5). **וַיִּשְׁטַח עַלְיֵ רֶעֶת** „Ich in einen Bösewicht als Vorsehung überzuordnen und einen hindernden Verderber, daß er ihm zur Rechten stehe“ (V. 6). **חֲפֹקֶד עַלְיוֹ רְשֻׁעַ וְשָׁטָן יַעֲמֹד לְיִמְנוֹ.**

Zudem sie, die Lüigner und Verleumder, ihm, dem König Saul, einen Doeg zum Vormund geben, sichern sie sich den Mund, der an hoher Stelle ihr Lügenwort spricht, und den Mann, der ihre gegen mich gerichteten Ziele fördert.

Und gegen diesen Mann, diesen **רְשֻׁעַ**, den sein böser Unhang über den König gesetzt, und der dem König als Hinderer jeder edelmütigen, gottgefälligen Handlung zur Seite stand, gegen diesen Doeg und sein Geheimregiment richtet nun David die Blitze seines gerechten Zornes. Er wienscht dem bösen Berater und Unwalt, daß er selbst als verurteilter Bösewicht aus dem Gerichte hervorgehe, das der höchste Richter über ihn halten wird, daß sein Gebet als Sünde angerechnet werde, so wie er dem in Gebet aufgehenden Opfer seiner Feindschaft die Liebe als Haß angerechnet.

Die hohe Stellung und das Amt, das Doeg dem ränkewollen Treiben seiner Partei verdankt — **הַחֲפֹקֶד עַלְיוֹ** — möge ein anderer ihm entreissen **אָחֶר יְקַדְּתָהוּ פְּקַדְתָּנוּ** und alles, was sonst Menschen beglücken, versöhnen, trösten und unsterblich machen kann, möge ihm entzogen und ins Gegenteil verlehrt werden!

Es ist aus dem Bisherigen ersichtlich, daß dieser V. 6: **הַחֲפֹקֶד עַלְיוֹ רְשֻׁעַ** einen Wendepunkt bilde im ganzen Psalm, und

dass es bei der Feststellung der Tendenz dieses Psalms sehr darauf ankomme, welche Bedeutung wir diesem עלי הפקד beilegen.

Wir glaubten dieses הפקד als den Infinitiv der Hilfssubstantivform auffassen zu sollen, weil sich in dieser etymologisch gerechtfertigten Weise der ganze Zusammenhang der vorhergehenden und nachfolgenden Verse mit einander in einem viel klareren Lichte zeigt, als dies bei der gewöhnlichen Auffassung des Wortes הפקד als Imperativum der Fall ist, und weil in dieser Weise der mächtige Einfluss gewahrt erscheint, den die in I. Sam. 24 gegebene Situation auf unsrer auf diese Situation zurückgreifenden Psalm ausgeübt haben muß. Bei der Einzelbehandlung der Psalmverse wird diese unsre Auffassung in noch manchem sonst schwer verständlichen Worte ihre Stütze finden.

Hier haben wir von der grammatischen Einzelerklärung nur so viel vorweg genommen, als uns zur Allgemeinbetrachtung des Psalms von wichtigem Interesse zu sein schien. —

Im weiteren Verlaufe unseres Psalms dehnt sich der Fluch wie eine öde Wüste vor unsrer Bangen, oft entsetzten Blicke. An einigen Stellen jedoch, wie in den Versen 16, 17, 18, tauchen Dosen auf, an denen sich das Auge weidet. Diese Stellen zeigen, wie sehr dem so furchterlichen Flüche schleudernden Psalmisten das Fluchen und Verwünschen — verwerflich und als des sittlich gehobenen Menschen unwürdig erschien. Der fromme König nahm nur dort das Fluchwort in den Mund, wo ihm das Gebet auf den Lippen im Fluch und die Liebe im Herzen in Hass verkehrt wurde. וְאַנְיִת פָּלַח bleibt der Grundzug auch des fluchenden Sängers. — Den Gegnern, die von Gott ihres Wirkens Lohn empfangen, stellt sich David, um die Gnade Gottes bittend, gegenüber.

Dieser Bittende erscheint uns von V. 21 an in einer so überaus großen Bescheidenheit und Demut, dass wir davon tief ergriffen werden und uns fragen: Ist das derselbe Mann, der im Vorhergegangenen so scharfe, vernichtende Worte des Grossen und der Bitternis gefunden hat?

Und merkwürdig! Dieser im Staube liegende, vom Fasten entkräftete, sich in einen Schatten seiner selbst verflüchtigende, geächtete David blieb sich dennoch seiner Aufgabe und der Bedeutung der ihm zuteil gewordenen Berufung durch Gott bewusst. Er

blieb dessen eingedenkt, daß die Rettung seiner Person die Rettung einer großen Sache, der Sache Gottes bedeute, die nicht zur Erde fallen dürfe. Dies geht für jeden, der in den Geist unserer heiligen Sprache einzudringen versteht, aus der einer feierlichen Proklamation gleichkommenden Bekündigung in B. 27 deutlich hervor. —

„וַיַּדְעֻ בָּי יְדָךְ וְאַתָּה ה' עִשְׁתָּה!“

„Und erkennen müssen sie, daß Deine Hand dies, Du, Gott, hast die Sache vollbracht!“

Dies sagt mehr, als, daß ein armer Flüchtlings seinen Häschern entkommen und sein Leben retten konnte. Dies besagt, daß die Sache dieses Flüchtlings eine Gottesache sei, und daß dieses Leben der Zukunft Israels angehöre, die Gott bedachte, als Er Seinen Diener, den Sohn Jischai's, zum König salben ließ.

Wenn wir nun noch den Schluß unseres Psalms: לְהֹשִׁיעֵנוּ וְהִיא ה' לְרֹנֶן וּשְׁבַט בְּנֵינוּ וּבְנֵינָנוּ מִשְׁפְּטֵינוּ נִפְשֹׂו mit dem in I. Sam. 24, 16 zusammenhalten und das „alte Gleichnis“: מְרַשְׁעִים יִצְאֶנֶּה רַשֵּׁעַ וַיַּדַּי לֹא הָהִיא בָּךְ הַבָּקָר עַלְיוֹן רַשֵּׁעַ inhaltlich verbinden, so wird es uns immer klarer, daß in diesem „über mich“ und „über ihn“ = עַלְיוֹן – עַלְיוֹן das Merkwort eines zwischen David und Saul sich abspielenden Duells liegt. Nur, daß dieses Merkwort nicht lautet: König, dich fordert ein König! sondern: König, dich bemitleidet ein König! —

Daß aber die in diesem Königsduell zwischen dem Verfolgten und dem Verfolger so wirksam zur Geltung kommenden Momente auch in dem nun Jahrtausende währenden Zweikampf zwischen dem verfolgten Volke Israel und seinen Verfolgern zu erkennen seien, wird jeder einsehen, dem die Verfolgungsgeschichte Israels und die treibenden Faktoren in derselben kein Geheimnis geblieben, und der gewohnt ist im Lebenslaufe unseres Königs David die Grundlinien der spätern und spätesten Entwicklung unseres Volkslebens zu suchen und zu finden, —

Einzelnes:

1) **לְמִנְצָחָה** Der hiermit angestimmte Psalm greift ins volle Leben, in das Leben des Sängers selbst, das so viel von erduldeter Menschentücke und von empfangener Gottesgnade zu erzählen weiß. Die Wahrheit und Lebendigkeit des Liedes erfordert es, daß meine

Person in den Vordergrund trete. Doch soll's ein Loblied sein, das nicht mich, sondern Dich, mein Gott, singt und erhebt, denn Du bist der Gott meines Lobliedes, אַלְכָן תִּהְלֹתִי. Darum אל תחרש schweige nicht und laß das Liedeswort mir nicht versagen!

2—5 כי וַיְשִׁמוּ (נ) Ich bedarf so dringend dieses Wortes, um es dem Lügenworte entgegenzusetzen, das im Munde eines zu Lüg und Trug berufenen, gegen mich bestellten an gefährlichem Orte so mächtig wirkt. עלי רשות . . . כי רשות heißt mehr, als: sie lügen. Es bedeutet: sie haben dafür gesorgt, daß der רשע am geeigneten Orte seinen Lügennmund öffnen könne, und daß er gehört werde, daß er das Ohr des Königs habe. Als Mittel hierzu bedienten sie sich der Henchelei, des mich täuschenden fremdschäflichen Verkehres mit mir אמרו אֶתְיוֹ לְשׁוֹן שָׁקָר. Die Bezeichnung אמרו weist auf diese Intimität hin.

Während sie mir intime Freundschaft vorlogen und mein innerstes Fühlen und Empfinden zu erlauschen suchten, umgaben sie mich von außen mit den Worten und Scherzen ihres Hasses: וּדְבָרֵי שְׁנָאָה סְכֻנוֹנִי. — Sie, die betrügerischen Freunde, hasten mich, den vertrauenden, liebenden Freund, unter **אתה אהבתו ישתנוני** und was meine Seele als ihr Geheimnis in ein zum Himmel emporsteigendes Gebet hineinlegte, das erlauschten und verrieten sie als ein staatsgefährliches Geheimnis. Sie zogen mich, den Betenden, und mein reines Gebet vom Himmel zur Erde nieder in den Pfuhl ihrer gemeinen, gehässigen Gesinnung — **וְאַנְיַתְפֵּלָה!**

Und sie taten mehr als dies. Sie befahlten mich nicht nur persönlich vermöge ihres gemeinen aus Neid und Scheelsucht erwachsenen Hasses, sondern, sie wußten auch an maßgebender Stelle mein Tun und Lassen als bitterböse darzulegen und alles, was ich für die Ehre meines Gottes und zum Wohle meines Volkes verdienstlich Gutes tat, in ein böses, mit agitatorischem Hintergedanken unternommenes, königfeindliches Handeln zu verkehren, sodaß das Gute als Böses auf mir lasten, und meine Liebe mir den Vorwurf des Hasses eintragen mußte: **וַיִּשְׁמֹו עַל רָעָה תְּחַת טֻבָּה וְשְׁנָאָה** **וְאַהֲבָתוֹ**.

6) **הַפְּקֵד** All dies konnte geschehen „indem man über ihn setzte einen Gottlosen, und einen Hinderer, daß Er zu seiner Rechten stehe.“

הַבְּקָר in der Bedeutung als Infinitivum der **הַפְעִיל**-Form = walten zu lassen, als Verwalter einzusezen, hat diese Bedeutung auch ohne vorgesetzte Hilfsbuchstaben (כְּבָלֶכֶת) wie beispielsweise in Jer. 9,24: חַשְׁבֵּל וַיַּד עֲוֹתִי —

Daß wir mit vielem Rechte יְלִיעָה, auf König Saul beziehen dürfen, ist bereits oben unter „Allgemeines“ dargetan. „Er“, dieser König war es ja, dem der so arg verleumdet und so bitter verfolgte David in der Höhle zu Engedi das Leben gerettet, dem er, der als Todfeind des Königs hingestellt, den Zipfel vom Mantel abgeschnitten und diesen vor Augen gehalten, um ihm zu zeigen, wie arg und böse er von seinem ersten Ratgeber beraten und belogen sei. Und König Saul hatte unter Tränen sein Unrecht gestanden, hatte David seinen geliebten „Sohn“ genannt, um ihn dann von neuem zu hassen und zu verfolgen. „Er“, dieser König Saul, der zur Zeit des Ereignisses, das unserem Psalm als Hintergrund dient, das Denken und Fühlen Davids ausfüllt, „Er“ ist's, an den David in diesem Psalm unausgesetzt denkt, und wenn David zartsinnig יְלִיעָה, sagt, so ist „Er“ gemeint. —

7) בְּהַשְׁפָּטו Möge dieser Böse, der als oberster Rat des Königs mir ein נָשָׁם, ein Ankläger ist, selbst gerichtet werden und als רְשִׁעָה aus dem Gerichte hervorgehen, und sein Gebet sei seine Sünde.

8) יְהִיו אֱקָדוֹת Es leuchtet ein, daß dieses בְּקָדוֹת im Verse mit הַבְּקָר, in B. 6 korrespondiert. Die hohe Rangstellung, die ihm, nämlich Doeg, durch die Stärke seines Anhangs und die Schwäche des Königs verliehen worden, möge ihm nur für kurze Lebenstage verbleiben und durch einen andern entrissen werden. Auch diese Korrespondenz spricht für unsere Auffassung des B. 6.

9—20) יְהִיו - זֹאת Schauer erregende Flüche ertönen aus dieser finstern Reihe von Versen. Vor der Person des gesalbten Königs Saul hat sich der Psalmist einen Damm gesetzt mit der Auffrischung: אל תְּשַׁחַת, „vertilge nicht“. Desto reißender ergießt sich die Zornesflut über den Königsverderber Doeg. Hier hat sich der Psalmist ein anderes Leitwort gewählt, und das lautet: יְהִי אָהָרוֹת לְהַבְּרִית בְּדוֹר אַחֲרֵי יְמֵה שָׁמָם (B. 13) Vernichtung bis zu Ende! zertrümmerte Paläste, und aus diesen heraus irrende Waisen (B. 10) und eine dem Wucherer preisgegebene Witwe (B. 11), und keiner, der dem lieblosen Maune Liebe bewahrt und seiner bösen Brut Erbarmen zuwendet (B. 12). Von der Erde hinweggetilgt sei das Andenken

der ganzen Sippschaft (V. 13); hatte er, der Böse, ja kein Gedenken für Liebestat und nur blutige Verfolgung für den armen, elenden, herzenskranken, zum Sterben wunden Mann! (V. 16).

Mit diesem איש עני ואבון ונכאה לבב למותה ist nicht das typische Bild eines Unglücklichen gezeichnet, sondern ein Mann, in dem der Schmerz lebendig ist, lebensvoll hingestellt, und dieser Mann ist — David. Und wer ist das arme, so oft gehezte todeswunde Volk?

וַיַּאֲחַת קָלְלָה Er liebte den Fluch. So kam er an ihn heran. Den Fluch liebt, wer selbst fluchwürdig ist und seiner Natur nach vom Segen gemieden werden muß. In V. 18 und 19 wird die Entwicklung einer solchen Natur im kurzen Umriss gezeichnet. Den Grundzug eines solchen dem Fluchen mit der Leidenschaft der Liebe fröhnerden Mannes bildet die aus Neid und Misogynie erzeugte Gier nach dem Falle und dem Unglück des Gefassten. Dem innerlich verrohten Manne ist es Bedürfnis über Andere, über die Besten und Edelsten mit seinem Fluche herzufallen. Der Fluch ist dem Manne der rohen Leidenschaft notwendig wie dem Nackten das Hemd, die Blöße zu bedecken — **וַיַּלבֵשׁ קָלְלָה כִּמְדוֹן**. Der Fluch dient ihm dazu, an dem Gefassten sein Mütchen zu fühlen und den inneren Wutschmerz zu lindern. „Der Fluch dringt wie Wasser in sein Inneres und wie Öl in seine Gebeine“ (V. 18). Diese Fluchausbrüche, in denen sich die Wut des haßesfüllten Mannes Lust macht, werden dann mit teuflischer Kunst zur Sprache einer fein politisch und edel sein sollenden Entrüstung über die Fehler und Verbrechen des Gefassten erhoben. Die notdürftig bekleidete Roheit wird salonsfähig gemacht. Der Mann mit dem Öl an seinen ekelhaften Gebrechten hüllt sich in sein Staatskleid und umgürtet sich wie ein Held und erscheint als ein Héros, von der Wahn des Volkes und die Schwäche des Königs mit dem fluchumwohlenen Kleide bekleiden. Mag er der Priester des Fluches bleiben und beständig **קָלְלָה** als Gürtel am Leibe tragen! (V. 19). — **וְלֹמַדְתָּ יְהִנְמָה**

20) **זֶה תָּהַ** So ist das Wirken und dies das Erwirkte meiner Hinderer von Gott und der von meiner Seele Böses Redenden. Nach dem zu den Vs. 18—19 Bemerkten enthalten diese Verse nicht bloß die gegen den Fluch verbreitenden und fluchwürdigen Mann erhobene Anklage, sondern auch den psychologischen Hinweis auf die

Entwicklung dieses Mannes aus innerem Triebe heraus zu dem Charakter, den der Fluch umgibt und der Fluch trifft. — Diese Entwicklung nun, dieses Sichherausarbeiten des Mannes zu dem, was er geworden, aus den rohen Trieben, die unter dem Firnis der Staatspolitik und im Kleide des hohen Beamten nicht seiner und besser geworden, dies ist שְׁתִּינִי פָּעַלְתָּה, das Erwirkte, Erarbeitete meiner Hasser. Gott hat den Trieben der Leidenschaft und der Gier in diesen Sklaven ihrer Leidenschaft Raum und Gelegenheit gegeben zur verderblichen Entfaltung, weil es dem Menschen selbst überlassen sein soll, in der Selbstzucht die Triebe zur Selbstsucht zu meistern und sich vom Sklaven zum Herrn seiner Leidenschaften zu erheben. Die פְּשֻׁלָּה, die im Innern meiner Feinde, Böses zeugend und wirkend, gezeitigt wird, lässt Gott geschehen, und was sich die שְׁתִּינִים für das in die Welt gesetzte Verderben und dem Unschuldigen zugefügte Böse als Lohn und Folge der Bösen Tat erwirken, das geht wieder von Gott aus, denn Er יְהִי lässt die böse Tat reisen und vergilt sie dem Täter. Die פָּעַלְתָּה שְׁתִּינִי ist darum in doppelter Beziehung תָּאת ה' zu nennen.

21) Wie mit פָּעַלְתָּה שְׁתִּינִי אתה (עֲשֵׂה אַתִּי לְמַעַן שְׁמָךְ) das ganze innere Werden der Hasser gekennzeichnet werden sollte, so ist in die Bitte enthalten, Gott möge ihm, dem Gehäxten und Verratenen, zur Seite stehen, nicht nur dem Feindesangriff gegenüber — dies ist mit הַצִּילְנִי ausgesprochen — sondern auch beim schweren Werke der Selbstüberwindung und Selbsterziehung. Daher ist auch nicht עֲבֵד sondern אתה, gewählt. — Sie, die Feinde, sind die Feinde meines Seelenlebens, sie sind דֹבְרִים רַע עַל נִפְשִׁי, nun so hilf Du mir ה', wenn ich aus allen Kräften, die Du mir verliehen, und nach Deinem mir vorleuchtenden Gesetze an der Veredlung und Erhebung meiner Seele arbeite.

22) Denn ich fühle es, meine Kraft reicht für diese Arbeit nicht aus. Ich bin nicht nur äußerlich arm und elend, auch das Herz in mir ist — getötet und es fehlt ihm die Lebenskraft, wenn Du ה', sie nicht weckst und zu Deinem Dienste lebendig erhältst: וְלֹכֶד הַלְּכָרְבִּי!

27) Das mit diesem עִשְׂיוֹת אתה (וַיַּדְעַ) mehr als die augenblickliche Errettung aus Feindeshand gemeint sei, daß hiermit vermehr die Berufung Davids, seine Erwählung und Salbung als

die von allen anzuerkennende Gottesstat hingestellt werden soll, ist bereits oben (unter „Allgemeines“) bemerkt worden. —

28) **וְיַקְלִילוּ** Wenn ich, so spricht David, gegen den Feind meines Volkes, der mir ein böser Hasser ist, Worte des Fluches ausgestoßen, so gehörte dies mit zu meiner Wehr gegen diesen Feind, und ich machte mich zum Organ des göttlichen, in der Thora verzeichneten Eidbündnisses, das in seiner **תֹובָה** die dem Feinde Gottes und seines Volkes angedrohten Strafen enthält.¹⁾ Wenn aber sie, die Feinde, fluchen, so tun sie es aus sich und ihrem bösen Herzen heraus **וְיַקְלִילוּ הַמָּה** — und dieses **הַמָּה**, ist bedeutsam. — Nun, so mögen sie es tun, mögen sie im Strome des Fluches den Ursprung enthüllen, aus dem er fließt. Du, **הָנָה**, wirst segnen! Jenen, die sich gegen den Willen Gottes erheben, die Schande, und Deinem Diener die Freude!
כִּמוֹ וַיְבָשׁוּ וְעַבְדָּךְ יִשְׂמַח

29) Unter **מַעַיל** ist speziell das Kleid zu verstehen, das den Menschen ganz einhüllt. Zu diesem Kleide werde ihner ihre Schande.

30) **אָזֶד**) Der Dank, der mich so ganz erfüllt, muß nach Worten suchen, die dem ungemein starken Dankgefühl auch ungemein wirksamen Ausdruck geben, **אָזֶד ה' מְאָד בְּפִי**, denn der Gottesruhm soll in der großen Öffentlichkeit vernehmbar sein: **וּבְתוֹךְ רַבִּים אֲהַלְלֵנוּ!**

31) **כִּי** Wer diese Seelenrichter, **שְׁפָטִי נְפָשִׁי**, sind und wie dies Seelengericht an das in I. Sam. 24 von David angerufene Gottesbericht erinnert, ist bereits oben unter „Allgemeines“ gezeigt worden. —

Kap. 110.

Allgemeines:

Abgesehen von der agadischen Auslegung (**דרוש**) dieses Psalms, die auf die Geschichte Abrahams und seiner Kämpfe hinweist und der wir auf dem Wege des **פְשָׁת** nicht folgen können, sind es zwei von alten und neuen Erklärern erwähnte Auffassungen, die, wenn sie auch hypothetischer Natur sind, unsere Beachtung verdienen. Indem wir hier beide anführen und die eine oder die andere aus dem Wort Sinn des Psalms und seinem Zusammenhang mit den

וְאַם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוֹרִים הִم לְפָנֵי ה' כִּי:
1) Vgl. I. Sam. 26, 19: **גַּרְשׁוֹנִי הַיּוֹם מַהְסַתְּפֵח בְּנָחֲלַת ה' לִאמְרָךְ עַבְדָּךְ אֱלֹהִים אֲחֶרְיוֹ:**

vorausgegangen Psalmen heraus zu begründen versuchen, begeben wir uns des Rechtes, zwischen beiden eine Entscheidung zu treffen. Vielleicht gelingt es uns im Lichte der beiden Erklärungen in den dunklen Inhalt dieses Psalmes eine klare Einsicht zu gewinnen. Klarheit muß uns aber hier doppelt willkommen sein, weil, wie bekannt, die Christologie es nicht veräumt hat, im Dunkel dieses Psalmes ihr Gebilde zu gestalten und mit einem Glorienscheine zu umgeben. —

Nach Raschi¹⁾ ist der Psalm von David gesungen. יְנַדֵּג bedeutet: „in Angelegenheit meines Herrn“, nämlich des Königs Saul, der mich verfolgt. Im weiteren Verlaufe des Kapitels wird David ermutigt auf die ihm sicher zuteil werdende Hilfe Gottes, „auf die Rechte Gottes zu harren“, שׁב לִימִינִי, und ihm Sieg und von Zion ausgehende Herrlichkeit verheißen.

Nach Kimchi und den meisten ältern und neuern Interpreten ist der Psalm eine König David dargebrachte Huldigung. Diese knüpft speziell an den von Joab und dessen Bruder Abischai erfochtene Sieg vor der Hauptstadt der Ammoniter, Rabbath, an. David war von seinem Volke beschworen worden, diesmal dem Kampfe fern und in Jeruscholajim, seinem Königssitz, zu bleiben. (II. Sam. 21, 17; 11, 1; 12, 26—31).²⁾ Dies tat David. Er blieb in seinem Hause in Jeruscholajim, das dem Gotteszelte zur rechten Hand gestanden haben, und worauf sich möglicher Weise das Wort שׁב לִימִינִי beziehen soll. Das Volksheer bewährte in glänzender Weise seine Tapferkeit und Königstreue und wird dafür in diesem Psalm mitgefeiert.

Nach allen Auffassungen enthält der Schluß des Psalmes eine Schau in die Zukunft des davidischen Königshauses, das sich einst unter Chiskia und wieder einst, in der messianischen Zeit, auf blutgetränktem Felde wieder aufbauen und auf seiner hohen Zinne die Fahne der Weltversöhnung tragen wird. —

Rufen wir uns in unsere Erinnerung zurück, daß Ps. 108 im Wesentlichen, der Natur des תְּהִלָּתֶךָ, gerecht werden, die in Ps. 57 und Ps. 60 besungenen Geschichtsereignisse, nämlich die Flucht Davids in die Höhle Engedi und sein edelmütiges Verhalten

¹⁾ In seiner zweiten mit בָּרוֹדָה überschriebenen Erklärung z. St.

²⁾ Bezuglich der hier gegebenen, die Reihenfolge der Kapitel nicht enthaltenden Belegstellen vgl. Raschi zu II. Sam. 21, 19.

Saul gegenüber einerseits, und anderseits die Kämpfe und Siege Joabs um Aram-Zoba und vor Rabbath wieder aufgenommen, ja mit denselben Worten wie in Ps. 57 und Ps. 60 aufgenommen hat.

Erinnern wir uns ferner dessen, daß wir im Ps. 109 den Ausbau des im ersten Teile des ihm vorhergegangenen Ps. 108 auf „die Flucht in die Höhle“ bezüglichen Gedankens und ein Correlat des in dieser Höhle zur Geltung gekommenen davidischen Merkwortes **אל תשחת**, nachweisen konnten. Wenn wir uns diesen logischen Zusammenhang der beiden Psalmen 108 und 109 ver gegenwärtigen, können wir es nur natürlich finden, daß nun unser Psalm 110, diesen Gedankenausbau ergänzend, den zweiten Teil des Ps. 108, die Verherrlichung des Sieges vor Rabbath bespricht, indem er ihn **ה' צוֹנָה** zueignet, Jhvi, dem Erlöser und Befreier Israels, des Volkes tausendjähriger Kämpfe und — ewiger Wahrheit. —

Ebenso natürlich können wir es auch finden, wenn der erste Vers im Psalm das Ereignis **בְּכָרְחוּ מִפְנֵי שָׁאָל בְּמַעֲרוֹת** nochmals kurz berührt und der Psalmist sodann mit **מִצְוֵן הַיּוֹשֵׁלֶךְ** zum zweiten Ereignis vor Rabbath übergeht, wo, während der König selbst in der Zionsburg weilte, die Scharen Israels, Jung und Alt, für ihren Gott und ihren König kämpften. — Auf diese Weise können die Auffassungen Raschis und Kimchis in schöner Vereinigung zur Geltung kommen.

Schon jetzt möchten wir uns folgende eigentlich zu den „Einzelheiten“ der Psalmerklärung gehörige Vermutung gestatten:

Wenn wir — mit Raschi — unter **אדני** den König Saul zu verstehen, und **לאדני** (V. 1) mit „betreffs meines Herrn“ zu übersetzen haben, so liegt es für uns nahe, daß mit **ימני** ebenfalls Saul, aus dem Stämme **בני** gemeint sei. **שֵׁב לִימִינִי** (V. 1) würde also bedeuten: „Harre aus dem Benjamiten!“ Man wird gestehen, daß dieser als **נָאָם ה'**, als Gottespruch gekennzeichnete Zuruf sehr wohl in die Situation und zu der Gemütsstimmung des sich so heldenhaft überwindenden Flüchtlings in der Höhle Engedi paßt. Harre ihm aus und lege Deine Hand nicht an ihn!

Ethyologisch spricht nichts dagegen, daß wir gleichbedeutend mit **בְּנִימִינִי** nehmen.¹⁾ Eine solche Auffassung hat den großen

¹⁾ Vgl. II. Sam. 9, 4; 20, 1. Vgl. das Targum z. St. **אוֹרֵךְ**
לְשָׁאָל דָּמָן שְׁבַטָּא דְבָנִים.

Vorzug, daß wir das Psalmwort davon fern halten, wenn auch nur figürlich eine — zu weit gehende menschliche Körperlichkeit beizulegen und dadurch gewissen der Inflationssidee freudlichen Ausdeutungen den Boden entziehen. —

Einzelnes:

1) **לְדוֹד** Bei den mehrfach auseinandergehenden Meinungen über **אָדָנִי**, in unserem Verse (S. „Allgemeines“) möge es gestattet sein, hier noch einer dieses Wort betreffenden Deutung Raum zu geben, die, wenn nichts anderes, so doch eine geschichtliche Tatsache für sich haben dürfte: Die Könige von Schalem, später Jerusahalem, hießen abwechselnd **אָדָנִי-צֶדֶק**, wie der in Jos. 10. 1 erwähnte König, und **מֶלֶכִי-צֶדֶק**, der I. B. M. 14, 18 als der „Priester des höchsten Gottes“ und Verehrer unseres Vaters Abraham genannt wird. Schon (daz.) stellt die Behauptung auf, daß diese Bezeichnungen nicht die Eigennamen der betreffenden Herrscher, sondern die den Königen von **שָׁלוֹם** beigelegten Ehrentitel darstellen. Um angeführten Orte wird auch dargetan, daß **צֶדֶק** den obersten Grad der Vollkommenheit bezeichne auf der Stufenleiter der Königstugend, deren tiefer liegende Sprosse der **אָדָנִי-צֶדֶק** einnimmt. Es ist der Aufstieg vom „Regenten“ = **אָדָנִי** zum „Könige“ des Rechts und der Stadt, in der das Recht seine Stätte haben soll, **צֶדֶק יִלְןֵ בָּה**. — In B. 4 unseres Psalms wird nun dem Könige David die von Gott beschworene Verheißung: „Du sollst Priester sein für ewig, nach der Weise des **מֶלֶכִי-צֶדֶק**.“

Da liegt die Annahme nicht fern, daß mit **אָדָנִי** in B. 1 die Unterstufe bezeichnet ist, die vom Regenten zum König, vom **אָדָנִי-צֶדֶק** zum **מֶלֶכִי-צֶדֶק** emporführt. Diese Steigerung der Königswürde mit den ihr entsprechenden Bezeichnungen hatte sich aus uralten Zeiten im Lande typisch eingelebt, und da braucht es nicht Wunder zu nehmen, wenn der dem Könige David huldigende Sänger oder David selbst, indem er die bis zur Vollendung steigende Höheit der Königswürde zeichnen will, sich dabei des Terminus: **אָדָנִי-מֶלֶכִי-צֶדֶק** bedient, und daß er, die Verbindung der beiden Begriffe im Auge behal tend, das Wort **צֶדֶק**, nur an das Ende des ihm zu einer Einheit werdenden Vorstellungsbegriffes setzt. — Überdies mag gerade **אָדָנִי**, ohne das ergänzende **צֶדֶק**, gewählt sein, damit der Doppelsinn entstehe, der den poetischen Reiz des Psalms erhöht. —

2) מִתְהָ Das dir von Zion aus verliehene Szepter der Macht läßt dich nicht nur über deine Feinde siegen; es gibt dir Herrschergewalt und Mut mitten unter deinen Feinden רֹדֶה בְּקָרְבָּ אַיְכֵךְ —

3) עַמְךָ Dieses dein Volk, das am Tage deiner sieghaften Machtentfaltung in freier Hingebung und in heiliger Würde sich als dein treues Volk bewährt, es war ja dein von Anfang an, denn seine Größe und seine Wohlfahrt schwebten dir in deiner frühen Kindheit schon als das vor, was du als Mann und als König, was du vor allem als der erkorene Diener Gottes zu erstreben habest. Vom Mutterschoße, von des Morgens Frühe an war dir dieses Volk mit der Erinnerung aus seiner Vergangenheit und der Hoffnung in die Zukunft der Tautropfen, der des Knaben Haupt betaut, die Taufrische, die die Jugendblüte so zauberisch schön macht. Das war dir der Volksgedanke Israels, für dessen Ehre als Gottesvolk, du, der Hirtenknabe, gegen den Riesen auszogst und siegtest! מְרֹחֶם מְשֻׁחָר לְךָ טַל יְלָדֶתךָ. Wir haben demnach zu "ךָ טַל", als Subjekt zu nehmen. Dies dir so ergebene Volk schwebte dir ja von frühester Jugend in seiner Größe vor, es war dir Tau auf die Blüte deiner Tage! Die große Idee Israels hat deine Jugendknospe mit ihrem Geistestau getränkt, bis sie sich der Sonne öffnete!¹)

4) נְשָׁבָע Gott nimmt seinen Schwur nicht zurück, auch nicht, wenn menschliche Verfehlung die Zeit seiner Erfüllung in die Ferne rückt. Gottes Schwur reicht in die Fernen der Ewigkeit. Du sollst das Ideal eines Königs der Gerechtigkeit sein, und dadurch ein Priester des Rechts und der Liebe für die Menschheit werden. קָדָךְ צַדְקָה כָּהֵן לְעוֹלָם עַל דְּבָרָתִי מַלְכִי²)

Im Sinne des zu B. 1 Bemerkten würde dieses על דְּבָרָתִי mal an das נָאָם ה' (B. 1) anknüpfen und sagen: gemäß in einem

1) Und hier, gerade an dieser so wundervollen Stelle hat die Bibelkritik die ihr sonst so willig zu Gebote stehende — Phantasie verlassen, sodaß einer ihrer neuesten Priester (Ehrlich) die Stelle als — unmöglich bezeichnet und von abgeschmackter „Fingeunterpoesie“ redet!! Es gibt eben etwas, das man noch leichter lächerlich machen kann, als eine Bibelstelle, nämlich — sich selbst. —

2) Wir sind hier der Auffassung des Targum gefolgt, das die Stelle mit על דְּבָרָתִי בְּנֵין זְכוֹת אַדְחוֹתָא מַלְךָ זְכָרֵי auch bedeuten: da ich den Auspruch getan: ein מלכי-צדקה soll es sein!

getanen Aussprüche, daß du nicht nur ein יְהוָה,
sondern ein אֱלֹהִים צָדִיק sein solltest.

5) אֲלֹהִים Deiner Rechten bediente sich der Herr, יְהוָה, am Tage seines Zornes Könige zu zerschmettern. Dein Heldentum steht zweifellos da, auch wenn du diesmal in Jerusolajim weilst und dein Feldherr die Schlacht schlägt.

6) יְהוָה Nach der bereits angeführten Auffassung, daß dieser Psalm auf den Sieg über יְהוּדָה und die Eroberung der Hauptstadt רְבָה hinzielt, folgt unser Psalm hier in den vv. 5—7 genau den Vorgängen, die sich nach dem Berichte im Buche Samuel II vor und nach diesem Kampfe abgespielt haben.

In II. Sam. 11, 19 heißt es: „Als nun alle diese Könige, Untergebene Hadarefers, sahen, daß sie vor Israel auss Haupt geschlagen wurden, machten sie mit Israel Frieden, und unterwarfen sich ihnen. Aram fürchtete sich, den Kindern Ammons künftig beizustehen.“ Und ferner das. 11, 1: „Zum Anbeginn des neuen Jahres, zur Zeit, wann die Könige ins Feld rücken, schickte David den Joab mit seinen Untergebenen und ganz Israel hin, die Kinder Ammons aufzureißen, und sie belagerten die Hauptstadt Rabbah. David selbst blieb in Jerusolajim.“ Also alle die dort im Buche Samuel aufgezählten Könige hatte Gott durch das Schwert Davids auss Haupt geschlagen: אֶל יְהוָה מֵחַן בַּיּוֹם אֲלֹהִים צָדִיק.

Diese Könige waren aber nur Lehensträger des Königs Hadarefer; sie eine Fülle von Leibern, und Hadarefer das Haupt dieser „Welt“, und dieses Haupt wurde durch David zerschmettert.

Und nochmals ging Aram den Söhnen Ammons zu Hilfe (II. Sam. 10) und abermals wurde Aram mitsamt Ammon auf dem Felde um Rabbah und zuletzt in Rabbah selbst zu Boden geschlagen אֲלֹהִים צָדִיק. Die Könige, die nur Leiber eines Hauptes, dann das Haupt und dann Rabbah.

7) פְנַחַל Dieser Vers mag dann Bezug haben auf den strategischen Zug Joabs, der der Stadt und Festung Rabbah die Wasserversorgung abschnitt, wie er dies triumphierend dem Könige David sagen läßt: נַחַתְתִּי עַיר הַטִּבְמָן לְבָדְךָ אַתָּה (das. 12, 27). Der Belagerte mag nun von Wegbächen und Pfützen trinken, da er so stolz das Haupt erhoben.

Noch in anderer Weise können diese Verse 5—7 auf einen geschichtlichen Vorgang hinweisen. Dieser läge aber in der vom Sänger erschauten Zukunft und hätte nicht David selbst, sondern seinen späten Enkel Chiskia zum Mittelpunkte.

Sanherib, der König von Assyrien, war auch ein solches „Haupt“ für „eine Fülle von Leibern“. Könige waren, wie er selbst in seiner Sendung an Chiskia sich rühmte, seine Satrapen, und dieses „Haupt“ wurde zerschlagen, und sein Heer bedeckte mit seinen Leichen den Erdboden.

Und Sanherib hatte sich gebüsstet: „Ich grabe Quellen auf und trinke das Wasser und trockne mit den Sohlen meiner Füße die Seen der Festungen aus!“ (Jes. 37, 25.)

Nun mag er trinken vom Bach auf dem Wege. Der darob so groß getan **מן חל בדרכּ ישתח על כנ ירים ראש!**

Kap. 111.

Allgemeines.

Die Verse in diesem Kapitel sind Einzelperlen, an der Schnur des Alphabets gesetzt. Sie stehen in nur losem Zusammenhang miteinander und scheinen den Versuch, in dies mit lautem „Halleluja“ hinaus gesungene Loblied eine strenge Gedankenfolge hineinzubringen, abzuwehren. Perlen haben ihren individuellen Eigenwert und geben von diesem nur selten zugunsten einer Gesamtbewertung etwas ab. Zudem ist das Alphabet ein niederhaltendes, ordnendes Richtmaß, das eine aus ausgeglichenen Konflikten der Größen und Farben entstehende Harmonie des Ganzen nur schwer aufkommen lässt.

Dennoch scheint es uns, daß an der Tonleiter unseres Psalms eine Stufenfolge und in seinem Inhalte ein Fortgang in aufsteigender Linie wahrzunehmen ist. Wir möchten folgendermaßen einteilen:

V. 1: Einleitung.

V. 2—4: Die Welt schöpfung in Hinsicht auf die Zweckdienlichkeit der geschaffenen Wesen und auf die würdevolle, gerechte und gnadenreiche Fürsorge Gottes, die in ihrer Wechselwirkung von Kraft und Stoff und in ihrem Gesamtwirken zur Erscheinung kommen.

V. 5: Die dem Menschengeschlechte als dem Träger der göttlichen Sittlichkeitsidee besonders zugewandte göttliche Fürsorge.

B. 6—9: Die dem Gottesvolle gewordene Offenbarung des göttlichen Willens, wie er sich in der Schöpfungsordnung, in der Verteilung der Erdengüter und in der Gesetzesverkündung hund gegeben, und die Bestreitung dieses Volkes, das zum sittlich freien Bewahrer des Bundes und zur Verherrlichung des Namens seines Gottes berufen ist. —

B. 10: Zusammenfassen der im Vorausgegangenen gegebenen Gottes- und Weltanschauung, die in Einklang gebrachte Geistes- und Herzenstätigkeit, die eine solche Anschauung bedingt und aus der das Loblied Gottes herauslöst. —

Einzelnes:

1) **הַלְלוִיָּה** Aus dem vertrauenssinnigen Einverständnisse der Männer, die das Rechte redlich wollen, wächst die Gemeinschaft heraus. Die **עֲדָה** soll nur die Ziele sichern und mit vereinten Kräften anstreben, auf die die **יִשְׂרָאֵל** im trauten Kreise und im geheimen Herzensverlangen sich geeinigt haben.

Es heißt nicht **וּבְعָדָה**, damit die Gemeinde nicht als eine neben den **יִשְׂרָאֵל** bestehende Sonderinstitution, sondern als ihr Gesamtbegriß erscheine. Das 'ב' von **בְּסֹוד** bezieht sich auf **יִשְׂרָאֵל** und **עֲדָה** zugleich (Vgl. **רְדִיק** z. St.) und zeigt damit, daß den einzelnen **יִשְׂרָאֵל** und der gesamten **עֲדָה** dasselbe Geheimnis innenwohne. Diese Einmütigkeit im Rate findet nur da ihren Platz wo das ganze Herz mit seinem Wünschen und Verlangen vom Gottesgedanken und vom Diente gegen Gott erfüllt ist. **אִזְדָּה** **ה'** **בְּכָל** **לְכָבֵד** ist Bedingung für **יִשְׂרָאֵל** **וְעֲדָה**.

2) **נְדָลִים** So groß die Werke Gottes sind, so zweckdienlich bis ins einzelste sind sie eingerichtet; sie sind gefördert für alle ihre stofflichen Entwicklungszwecke. **דְּרוֹשִׁים** **לְכָל** **הַפְּצִיחָה**

3) **הַוּד** Die von Gott geschaffene Natur, in jedem einzelnen Wesensgebilde so sehr dem Nutzen dienend, zeigt als Ganzes, als Großes nach Plan und zu weit gehenden Zielen angelegtes Gotteswerk **פָעָלָה**, daß ihr der Stempel der Höheit und Würde **הַוּד** **וְהַדָּר** aufgedrückt und die Sittlichkeit zum Gebote gemacht sei **וְזַדְקָה** **עוֹטָדָה** **לְעֵד** —

¹⁾ Über das Verhältnis der **תְּנַשֵּׁי** **ה'** zu **בְּעָלָו** vgl. unsere Bemerkung zu Psalm 104, 23.

4) **זבר** Das lebendige Wissen und auch das dafeinerhaltende Gedächtnis der Schöpfung wohnt im Menschengeschlecht. Gott hat die Wunder der Natur nicht nur geschaffen, sondern ihnen auch ein Fortleben im Gedenken, eine Spur des Bleibens gesichert. Er ית' hat Sein Volk nicht nur mit dem mächtigen Zuge sittlicher Reinheit ausgestattet, sondern auch den Menschen in diese Welt hineingestellt, damit er diesen Zug empfinde, sich seiner bewußt werde und im Gotteswirken den ewigen Schöpfer als gnadenreich erbarmungsvoll erkenne. **זבר עשה לנפלוותיו חנון ורchrom ה!**

5) **טרף** Die Natur ist die Nährquelle des irdischen Menschen, und sie ist die Quelle der Reinheit dem sittlich gehobenen Gottesfürchtigen. **טרף נתן ליראו.** — Gott hat zwischen Stoff und Geist einen Bund geschlossen, und gottesfürchtige Menschen sind die Bundessträger: **זבר לעולם ברותו!**

6) **כח** Gott gab seinem Volke die Schöpfungsurkunde in die Hand, damit sie ihm als Legitimation seines nationalen Besitzstandes diene.¹⁾

7) **מעשי** Wahrheit und Recht sind die Grundlagen der aus der Gotteshand hervorgegangenen Schöpfungswerke. Die dem Menschen und vorzüglich Israel erteilten Weisungen der **תורה**, entsprechen treu dieser Grundlage **כל פcordio גאננים כל**. —

8) **סמכים** Diese Weisungen wollten und wollen nicht einem durch momentane Zeitaufgaben hervorgerufenen Bedürfnisse Rechnung tragen; sie sind nicht Diktate des Zeitgeistes und der zeitweilig geltenden Anschauungen von Recht und Wahrheit. Die **תורה** hat bei ihren Weisungen die Ewigkeit im Auge, sie ist über jeden Wechsel der Zeiten und Meinungen erhaben und stützt sich auf das, was fort und fort für ewig wahr bleiben muß: **סמכים לעד לעולם**, und darum sind diese Weisungen nach der Richtschnur der absoluten Wahrheit gemacht und müssen für jeden Geradlinigen gerade bleiben: **עשויים באמת ויישר**!

9) **סדרות** Frei sollte Israel sein, und so in den Bund eintreten, dessen Satzungen der Gott der Freiheit mit Flammentafel geschrieben. Von Urbeginn waren die Präliminarien des auf sittlicher Grundlage ruhenden Bündnisses zwischen Himmel und

¹⁾ Vgl. die im Namen des Midrasch gemachte Bemerkung Rashi's zu I. B. M. 1, 1.

Erde in Zeichen und Denkmal niedergelegt. Die Wolken am Himmel trugen das Zeichen im Regenbogen. Abraham trug das Zeichen der Gottangehörigkeit am Leibe. Gott will ewig seines Bundes gedenken בְּרוּתָה לְעוֹלָם יִזְכֶּר (V. 5). Darum sei die Welt, sei die Abrahamsfamilie, aus der Heidenwelt heraustratend, der Bundeszeichen eingedent — זַבֵּר.

Nachdem jedoch ה' Sein Volk aus der Tyrannei in die Freiheit geführt und zwischen Mizrajim und Israel, einen freien Raum geschaffen, in dem der Mensch sich der Menschenwürde bewußt werden, frei atmen und frei das Haupt erheben konnte, da nahm das Thoragefäß das frei gewordene Israel in seinen Dienst. Jetzt wurde der große Gedanke, der das Leben der Vorfäder zum Gehorsam gegen Gott und zur Empfänglichkeit für den mehr geahnten als deutlich erkannten göttlichen Willen erzogen hatte, in das Wort der streng gemessenen Satzung gekleidet. Dem יִזְכֶּר בְּרוּתָה לְעוֹלָם folgte nun: צַוְה לְעוֹלָם בְּרוּתָה. — Lag ja in der Göttlichkeit dieser Satzung und in der Betätigung, die sie im Volke Israel finden sollte, die Gewähr für die Heiligkeit und Furchtbarkeit seines Namens!

10) רָאשִׁית) In der Betätigung der תְּצִוָּה liegt für den Menschen das Mittel sich trotz des unüberbrückbaren Abstandes zwischen Gott und Mensch dennoch seinem Gottes zu nähern. Es ist die Beziehung der Gotteshörigkeit, die ihn Gott näher bringt. Diese Beziehung, die den Sterblichen aus dem Staube erhebt, mildert die „Furchtbarkeit“, die als Vorstellung von der göttlichen Allmacht auf des Menschen Denken und Empfinden lastet. Der Begriff נָרוֹא wird in יַרְאַת ה' umgesetzt. Dies ist das Geheimnis, das den Vätern nicht enthüllt sein konnte — וְשִׁבְיָה ה' לֹא נָדַעֲתָי — und das erst den Kindern in ihrer wunderbaren Geschichtsentwicklung und in der Offenbarung auf dem Berge Sinai aufging. Auf dem Grunde der יַרְאַת ה' baute sich die Weisheit, die חַכְמָה הַתּוֹרָה auf. Das Furchtbarkeitsgefühl wurde von חַכְמָה, vom geschärften Blicke der Wissenschaft durchdrungen, und so wich der lähmende Eindruck des Furchtbaren vom Menschengeist, dem Gott die Freiheit und mit ihr zugleich das Gebot gab zu glauben und zu wissen. — Darum muß für alle Zeiten יַרְאַת ה' der Anfang der חַכְמָה sein und bleiben. Nur so kann der praktische Menschenverstand mit seiner guten Wirkung einsetzen und das theoretisch

Aufgenommene in einem Tatenleben, wie es Gott gefällt, verwirlichen: **שֶׁכֶל טוֹב לְכָל עֲוִישָׂתָם**. — So wird aber bei allem Fortschreiten des Menschengeistes, sei es auf dem Gebiete der **תּוֹרָה** oder auf — sogenannten weltlichen Wissensgebieten, **סֵין לֹב**, der Ruhmespreis **חַנִּיל**, dem der Psalm bei seinem Anfange ein Halleluja angestimmt, bestehen bleiben: **הַהֲלֹעַ עַמְדָת לְעֵד**!

Kap. 112.

Allgemeines:

Auf den ersten Blick sehen wir, daß dieser Psalm an den vorhergegangenen Ps. 111 anknüpft. Mit der rechten Art der **יראת הָנָה** als dem Ausgangspunkt der **חַכְמָה** und dem Fundament des werktätigen **טוֹב** hat Ps. 111 geschlossen. Mit dem Manne, der **אָתָה יְרָא אֶת הָנָה** ist, beginnt Ps. 112. Hat uns Ps. 111 gezeigt, wie die Erkennungszeichen der Gotteswaltung aus der Beobachtung des Naturlebens heraus sich auf das Geschichtsleben des Menschen übertragen und wie unter allen Menschen das Volk Israel dazu berufen worden, die von den Vätern gewonnene Erkenntnis im deutlichen Gottesworte und in dem nach Wort und Sätzung gestalteten Wirken und Schaffen festzuhalten, so zeigt uns dieser unser Psalm, wie ein solches Wirken und Schaffen, getreu den Bedingungen seines Entstehens rein, wahr und segensreich ist. —

Der Psalmist verfolgt mit psychologisch geschärftem Auge und der ganzen ihm eigenen Naturtreue die Spuren des Weges, den der Gottesfürchtige wandelt; er läßt unter dem Lichtstrahl von **תּוֹרָה וּמִצְוָה** das Innенleben des **יְרָא אֶת הָנָה** sich entfalten und weist auf die große Gewähr hin, die ein solches von innen gesegnetes Leben für die sittliche Reinheit des eigenen nachlebenden Geschlechtes und für die Humanitätsziele der mitlebenden Menschengesellschaft bietet.

Der durch die alphabetische Reihenfolge den Versen auferlegte Zwang ist ihrem frei und klar sich gebenden Inhalte, ja auch ihrem logischen Zusammenhange nicht anzumerken. —

Um das vom Psalme dargebotene Bild eines segensreich wirkenden **יְרָא אֶת הָנָה** noch eindrucksvoller zu machen ist am Schlusse mit einem einzigen Verse im **עַשְׁרֵה** diekehrseite gezeichnet und dem Betrachtenden zum Vergleiche vor Augen gehalten. —

Einzelnes:

1) Vorbedingung all des Guten und Herrlichen, das dem 'אִישׁ יְרָא אֶת ה' in diesem Psalm verheißen wird, ist, daß er als Mann einen starken Willen habe, und daß sein ganzes Wollen und Begehrten uneingeschränkt den Gottesgeboten gelte. Das Leben nach dem Gesetze gehört zu seinem Glücke, ja macht den Hauptteil seines Lebensglückes aus. — **בְּמַצּוֹתָיו חֲפֵץ מָאֵד**

2) **נָבוֹר** Wie im stofflichen, so auch im ideellen Leben ist es die Kraft, die Fortpflanzungsfähig macht. Ein mattherziger Glaube mit seiner Bigotterie und gewohnheitsmäßigen Übung wird höchstens das lebende Geschlecht zu Grabe geleiten und mit ihm zu Grabe gehen. Ein neues Geschlecht zu demselben Glaubensleben wecken und stärken wird er nicht. Dazu fehlt die Kraft der inneren Überzeugung und fehlt vor allem die Verständnisinnigkeit für das Gottesgebot und der mächtige Zug im ganzen Charakter des Gottesfürchtigen, der ihn zwingt, mit der elementaren Macht der Natur zwingt, daß, was er für Gott tut, auch mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu wollen. —

Das Psalmlied nennt den Mann, den es verherrlichen will, nicht 'הִיאָשֶׁר יְרָא אֶת ה', sondern 'אִישׁ יְרָא אֶת ה'; es will hier nicht so sehr den fertigen, mit dem Namen 'יְרָא ה' bezeichneten Mann, als den Mann rühmen, der an sich arbeitet und heldenhafte kämpft, um 'הִיאָשֶׁר יְרָא אֶת ה' im wahren Sinne zu werden. Diese arbeits- und opferreiche Selbstziehung, die sich in der Begeisterung für **בְּמַצּוֹתָיו**, kundgibt, die am Manne hauptsächlich zu loben ist, sie ist es auch, die im nachlebenden Geschlechte wirksam bleibt. Nicht die Frömmigkeit ist erblich, sondern das willensstarke, heldenhafte Streben in Wahrheit gottesfürchtig und gottgefällig zu sein. Dieses Heldentum, obwohl persönlicher Natur, geht auf die Nachkommen über und macht die Nachkommenschaft zur bleibenden Gewähr der in einem Geschlechte von Redlichen fortlebenden Traditionen. Bedeutsam ist darum hier die sonst nur dem Einzelpersonum zukommende Bezeichnung **נָבוֹר**, für die Nachkommenschaft **וּרְעֵב**. Es soll damit die Eigenschaft genannt werden, die, von der von ihnen gehenden Person auf die nachlebende Generation übergehend, die Kontinuität des lebendigen, kraftvoll verfochtenen Prinzips verbürgt, die **וּרְעֵב** den Namen **וּרְעֵב** und zwar **דוֹר יִשְׂרָאֵל** beilegt und dieses dem Segen der Welt empfiehlt — **יִבְרָךְ!**

3) Wie der **ה' הָןָן וַיַּרְא אֶת** in seiner religiös sittlichen Tätigkeit nicht impulsiven Wallungen sondern nur den in der innern Überzeugung wurzelnden und durch diese gefestigten Entschlüssen Folge gibt, so ist seine Hauseswohlfahrt eine geregelte, auf festem wirtschaftlichen Grundsätze beruhende. Durch **הָןָן וַיַּעֲשֵׂר** soll die gesicherte Fundation des Vermögens bezeichnet werden. Dem entsprechend ist auch das Wohlthum dieses Mannes kein sprungweises, sondern ein stetiges, von der **מִצְוָה** aus geregeltes und darum fort und fort bestehend. **וַיַּצְרֹךְ הוּמְרָת לְעֵד!**

4) **וְרֹחֶם** Auch von Natur gütige Menschen können, von Leidenschaften beherrscht und momentanen Zeitströmungen beeinflußt, im Finstern tappen und so unbewußt Gutes in Böses verkehren. Dem **ה' אִישׁ וַיַּרְא אֶת** leuchtet in den **מִצְוֹת ה'**, die er vor allem erfüllen will, der Leitstern, der ihn den rechten Weg leitet. Er wird nicht je nach subjektiver Neigung und Abneigung und nach den beeinflussenden Meinungen und Redekünsten heute gnädig und erbarmungs- voll und morgen grausam sein. Ihm leuchtet in das Dunkel ein Licht **בְּחַשֵּׁךְ אָרֶר לִישְׁרָוִם** und dieses Licht trügt ihn nicht. Er ist darum gnädig und voll Erbarmen und all dies in gerechtem Maße. **חָנָן וְרֹחוֹם** geben noch keine Gewähr für **צַדִּיק**. Umgekehrt aber wird der **צַדִּיק**, der in **מִצְוֹת צַדִּיק** sein normgebendes Regulativ erblickt **חָנָן וְרֹחוֹם** sein, und er wird es zu jeder Zeit und in rechtem Maße sein. Daher so bedeutsam dieses **חָנָן וְצַדִּיק!**

Der erste Halbvers ist ein Zwischensatz, der den nachfolgenden Hauptvers begründet, dessen Subjekt der **ה' אִישׁ וַיַּרְא אֶת** ist.

5) **טוֹב** Die Denk- und Handlungsweise dieses „**אִישׁ**“ wird in diesem Verse noch deutlicher dargelegt. Die Gesetzlichkeit prägt sich nicht nur in den milden Gaben, die er gibt, und in der Art, wie er sie gibt und wie er Darlehen gewährt **חָנוֹן וּמְלוֹה**, aus, sondern sie gehört zu seinem ganzen Wesen, und alles, was er tut und läßt, hat das Recht und das **תּוֹרָה=Gesetz** zur Richtschnur **כָּלְכָל דָּבְרֵינוּ בְּמִשְׁפָט**. Damit soll jedoch nicht der nüchterne „Normalmensch“, der, unter dem Drucke des Paragraphen stehend, die Begeisterung für eine große Sache in großen Momenten nicht kennt, als das Ideal menschlicher Erhabenheit hingestellt werden. Es soll aber der Enthusiasmus als im **תּוֹרָה=Gesetze** vorgesehen seine Legitimität und damit Richtung und Ziel erhalten. Einen Enthusiasmus, der

sich über die Schranken des **תורה**-Gesetzes hinweghebt und der, dem Strohfeuer gleich aufflammt und in nichts verfliegt, kennt und will das Judentum nicht. —

Das Richtmaß des **תורה**-Gesetzes ist auch für die höchste Begeisterung hoch genug. Es will aber die höchste Kraft des Mannes für die höchsten von der **תורה** gestellten Aufgaben aussparen, und darum soll der Mann nach dem Sinne der **תורה** haushälterisch sein im Verbrauche seiner Kräfte, seines Vermögens und aller ihm verliehenen Gaben. Was ihm von Gott verliehen ist, sei ihm Wegzehrung auf dem in seinem Ausgangs- und Zielpunkte von Gott und seiner Weisung bestimmten Lebenswege: **יבלבל דבריו במשפט!**

6) **כ**) Denn auf die Stetigkeit eines im ganzen Charakter des Mannes sich ausprägenden Lebensprinzips kommt es an. Fest für die Dauer, ohne Wanken **לעולם לא ימוט** — diese Ausgeglichenheit in allem, was das Leben fordert und bietet, sichert die Ruhe der Zufriedenheit und ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem gewohnheitsmäßigen Einerlei, das nach einer Frist von Jahren durch den Tod, das gewöhnliche Los des Sterblichen, abgelöst — abgebrochen wird. Der Mann, von dem hier gesagt wird, daß er ewig nicht wankt, hat für ein Gedanken über den Tod hinaus gesorgt **לזבר עולם יהוה צדיק**. Nicht die Macht der Gewohnheit und des pedantischen Gleichschrittes, sondern die Macht der den **צדיק** in seinem Tun und Lassen bestimmenden Gottesgesetze gründet **זבר עולם**. Im lebendigen Gedanken liegt die Bürgschaft ewigen Gedenkens!

7) **בשותעה** Sein Herz ist gerichtet. In der programmatischen Lebensweise des „Gerechten“ sind auch die Herzensangelegenheiten verankert auf festem Grunde. Die Verstandes- und die Herzenssache ist gegeneinander abgewogen nach dem Gewichte dessen, der Herz und Verstand so gebildet, daß sie mit einander in Einklang stehen. Da verliert das Dunkel der ungelauten Zukunft mit seinen Ubertreibungen und Übertreibungen seinen Schrecken, und das böse Gerücht bringt das Herz nicht aus seiner Richtung und seiner Ruhe. — Das ist die Sicherheit in Gott **במה בה**. —

8) **סתען** Diese Herzens- und Seelenruhe ist gestützt nicht nur durch die festhaltenden Pfeiler des Glaubens, sondern auch durch die Erfahrung, die jeder Tag und jede Stunde in konkret greifbarer

Weise bietet. Die Mosaik der Lebenserscheinungen und Erlebnisse, die dem Zufälligkeitsglauben in zusammenhangslose Kleinigkeiten zerfällt, wird dem Mann mit dem auf Gott gewandten Sinne und nach Gottes Geheiß auf das wahre Ziel „gerichteten“ Herzen zur granitenen Stütze. Er hält sich an diese und fürchtet nicht und harrt aus, bis er alle noch so böse Gegnerschaft überwunden sieht. — von **נָנוּ לְבוֹ** von der einen, **בֵּתֶה בְּה'** von der andern Seite, und in der Mitte **אִישׁ יַרְאָ אֶת־ה'**!

9) פָּזֶר Dieses Programm hält, was es verspricht. Es wirkt wohlstuernd auf den Mann und wohltätig für die der Wohltat Bedürftigen. Der Mann, den unser Psalmlied feiert, leistet, spendet und gibt in reichem Maße ohne sich ganz zu verausgaben. Seine Tugend und sein Wohltun ist nicht von heute auf morgen, sondern für alle Zeiten. Was er leistet und was er tut entspricht nicht der Eingebung eines Augenblicks, der eine Ernüchterung und Erschöpfung folgt; es hat Bestand für die Dauer **לִעְדָּת**!
哉可乎! Die Ehre, die dieser Mann anstrebt, ist nicht die Scheinehre, die in den Augen der Mitwelt glänzt und schimmert. Der Mann strebt überhaupt nicht nach der Ehre, sondern „sein Horn erhebt sich von selbst, es wird erhöht in Ehren“.

10) רְשָׁעִים Dem herrlichen Bilde des in Gottes Gesetz und Lehre gefestigten, seine Seelenruhe gewinnenden und erhaltenden Mannes wird der Gesetzlose entgegen gehalten. In ihm wählen die Leidenschaften des Neides und des Rachegelüstes. Er ist Sklave, während er kein höheres Gebot anerkennen will. Der Gebieter der **רְשָׁעִים** ist der Tyrann, der in ihnen selbst wohnt. Und diese Tyrannie schmälzt dahin und fällt der Vernichtung anheim!

Kap. 113.

Allgemeines:

Mit diesem Psalm wird das aus den sechs Psalmen 113—118 bestehende „Hallelpsalm“ des Volkes Israel eröffnet. Nach einer Auffassung im Talmud ist dieses Lied so alten Ursprungs wie das von Mosche und Israel gesungene Meereshlied und ist den **תְּהִלִּים** Liedern einverleibt worden. Ein Talmudweiser wirft die Frage auf: Sollte Israel — lange vor David — sein Pessachopfer

dargebracht oder seinen Lulanfstrauß zur Hand genommen haben, ohne Gott geweihten Sang des Jubels? (Vgl. בְּסָחִים ק' י'.)

Ob der Jubelsang in dieser uns im תְּהִלִּים ansprechenden Form und in denselben Worten wie unserem Psalmisten erklingen, bleibt unentschieden. Jedenfalls hat dies Lied seit Israels Volksgründung über seinem Zeltlager geschwebt, wenn auch als Lied ohne bestimmte Worte. —

Es hält nun schwer in diesen sechs Psalmen eine Stufenfolge der sich entwickelnden Dankesempfindung nachzuweisen, und es ist fraglich, ob es hier am Platze wäre, dem freien Atemzuge des seinem Gotte dankenden Volkes die ihm begleitenden Seelenschwingungen nachzurechnen und dem jubilierenden Volksgeiste die Etappen vorzuzeichnen, auf denen er sich künstgerecht fortbewegen soll.

Das Lied feiert Gott, Israel und die Natur. Gott, zuerst und zuletzt und allerorten. Israel, den aus Not und Elend befreiten Verkünder des einzigen in die Menschengeschichte eingreifenden Gottes. Die Natur, wie sie im Dienste dieser Gottesverkündung den göttlichen Willen als ihren obersten Gesetzgeber bekenn. Und Völker und Nationen werden zu Zeugen dieser Feier herbeigerufen, damit sie das durch alle Reiche tönende Bekennnis als wahr anerkennen. — Dies ist die Tendenz des Halleliedes im allgemeinen und unseres Psalms insbesondere. —

Einzelnes:

1—3) חַלְיוֹת - בְּצֹרֶחׁ „Sonnenaufgang und Niedergang“ will hier die Weltgrenzen nicht nur räumlich durchmessen, sondern auch die unter den Heiden am meisten verbreitete Verehrung der Sonnengottheit mit ihrem Kultus in ihrer Richtigkeit hinstellen. Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter, aber der Name des ewigen Gottes bleibt gepriesen für und für. —

4) רָם Die Größe Gottes ist nicht nach dem Maße der Verehrung zu messen, die Er unter den Völkern findet. Seine Höhe ist absolut, über allen Völkern und deren Urteil erhaben. בְּבוֹזֵז steht, unabhängig von der Anerkennung, die ihr auf Erden im Kreise der Menschen zuteil wird, über allen Himmeln hoch.

Dieses רָם im ersten Halbvers ist nicht auf בְּבוֹזֵז zu beziehen. Vielmehr soll dieses הַשְׁבִּיבָה לְעֵד anzeigen, daß das רָם, nicht in komparativischem Sinne zu nehmen sei.

5) מֵ Das Absolute der Gottesgröze wird dadurch dargetan, daß es ja keine Göttermacht gibt, die ihm, dem Alleinigen יְהָוָה, vergleichsweise zur Seite gestellt werden könnte. Er thront hoch, weil Er die Höhe ist, und

6) המשפלי Er schaut tief, weil Er die Tiefe ist. Das Absolute in Höhe und Tiefe soll wohl durch das überflüssige, einer Suffixierung ähnliche i in המנבייה - המשפלי hervorgehoben werden. Es ist der Höhe- und Tiefebegriff, der sich selbst genügt und vom Wesen des göttlichen „Ich“ untrennbar ist, wie der Gottesbegriff keine Teilung zuläßt. —

7) מִקְיָמִי Nach der geistreichen Auffassung Almuschnini's will dieser Vers nicht sagen, daß Gott den Armen reich mache und den Dürftigen von seiner Notdurft befreie. Auch als armer Mann wird der לְ aufgerichtet, und der אֲבִיוֹן kann sich trotz seiner Notlage moralisch und sozial emporgehoben fühlen. Diese Auffassung wird uns zur Gewißheit, wenn wir die Parallelstelle in I. Sam. 2, 8 vergleichen. Dort, im Liede Chanahs, lautet der Vers fast wörtlich so wie unser Vers: ח' מַרְיוֹשׁ וּמַעֲשֵׂיר מַשְׁפֵּיל דֶּל מַאֲשָׁפֶת יוֹם אֲבִיוֹן, und dort ist diesem Vers ein früherer Vers vorausgegangen, der lautet: ח' מַרְיוֹשׁ וּמַעֲשֵׂיר מַשְׁפֵּיל אֲפָם מְרוּומָם = „Gott macht arm und reich, erniedrigt und erhebt.“

8) לְהַשְׁיבִּי Hier zeigt das Suffix am Ende des Wortes, daß der Sänger eine bestimmte Person im Auge habe, und diese Person wird in erster Linie er selbst und in weiterem, umfassenden Sinne das Volk Israel sein.

9) עַמְּנוּדִיבִּי Um den oben angeführten Parallelstelle (Sam.) ist der Inhalt dieses Verses weggelassen und durch כסא כבוד ינחוּם ersetzt. Hierin ist wohl ein Zeugnis für die nationale Fortgeschrittenheit des Volkes zur Zeit Davids zu erblicken. Überdies war das Verhalten der Söhne Elis, also der hochgestellten Hohepriestersöhne, in den Tagen Chanahs wenig dazu geeignet, daß sich bewogen gefühlt hätte in ihrem Liede die נְדוּדִיבִּי עַמְּנוּדִיבִּי rühmend hervorzuheben. —

10) מַוְשִׁיבִּי In der Parallelstelle (Sam.) ist der Inhalt dieses Verses prägnanter und in erster Reihe der Versfolge mit gegeben. War ja auch für hierin das Hauptmotiv ihres Danßliedes enthalten. — Halten wir dieser בְּרִית הַבָּיִת die עֲקָרָה לֹא יָלְדָה von Jes. 54 und die ähnlichen Stellen in Jes. 49 u. a. gegenüber, so werden wir in dieser

אֵם חַבְנִים die Mutter Zion erkennen, die ihr frommer, gottbegeisterter Sohn in seinem herrlichen **שָׁלֹח-**Gesange bedacht und freudig begrüßt hat.

Kap. 114.

Allgemeines:

Ein Sang voll Lust und Freude. Israels Auszug aus Mizrajim wird gefeiert. Israel ist frei. Das Haus Jakob ist nicht mehr dem Volke mit fremder Zunge als Knecht untertan. Jakob darf sein Haus bauen und in seinem Hause seine eigene Sprache sprechen und sein eigenes Leben leben. Zwar wird dies Haus nur eine Hütte sein und die Sprache wird wie das Lallen eines in der Kindesentwicklung befindlichen Volkes klingen. Allein was tu's? Wolkenwände werden das Zelt umschließen und von Horeb herab wird Israel die Sprache seines Gottes, das Wort seines Herrn vernehmen, und Lehrer und Meister werden sie ihm verdolmetschen.

Jakob soll zu Worte kommen und Israel soll als ein hervorragender Faktor mitsprechen, wenn Gott Seine Waltungen über Seine Herrschaftsgebiete ergehen lässt. Eine Neuordnung der Dinge und Geschehnisse ist auf Erden entstanden. Sie ist geworden = **חיַתָּה!** Die Erde ist neu geworden und ihre alten Grundgesetze können aufgehoben werden und müssen sich gegen sich selbst kehren, sobald Juda als das „Heiligtum“ Gottes und Israel als „das Reich der Gottesreiche“ dies erfordern.

Bei dieser den Naturelementen gewordenen Botschaft flieht das Meer, und der Jordan wendet sich im Laufe rückwärts, und Berge und Hügel hüpfen und tanzen vor Schrecken und — vor Lust. Und auf die Frage des Mandanten Judas und Israels wird die Antwort: „Vor dir und von wegen des Herrn kreise, o Erde!“

Geworden ist die Erde — **חיַתָּה.** und nach Gottes für Juda und Israel getanem Spruch muss „der Fels zum Wassersee und der Kieselstein zur Wasserquelle werden!“

Einzelnes:

1) **בְּצִדְקָתָה** Für Israel, die im Verden begriffene nationale Existenz, bildet der Auszug aus dem alten Kulturland Mizrajim, das seine politische Macht tyrannisch missbrauchte, die Grundlage.

Für das Haus Jakob mit seinem angeerbten Stammesleben war es das Wichtigste, daß es frei wurde von dem Volke mit fremder Sprache und Sitte, יְהוָה מֶלֶךְ, von all dem fremden Wesen, das die innige Familienträumlichkeit so kalt und störend berührte und den Familientraditionen des Hauses Jakob so verderblich ist. —

2) **הַיּוֹתָה** Bereits unter „Allgemeines“ ist angedeutet worden, daß dieses feminine **הַיּוֹתָה** sich nicht direkt auf und **ישראל** zu beziehen braucht, sondern auf das **אָרֶן**, das in B. 7 ganz unvermittelt angesprochen wird, hinzielen kann. Auch ist dort der Sinn des Neugewordenseins, den dieses **הַיּוֹתָה** enthalten dürfte, nahe gelegt. Außerdem kann dieses **הַיּוֹתָה** in dem Sinne wie **הַיּוֹתָה זֹאת** in B. 23 genommen und mit „so ist's geworden“ übersetzt werden. Über den in **מִשְׁלֹחוֹתֵינוּ** angewandten Plural ist ebenfalls unter „Allgemeines“ das Rötige bemerkt. —

3) **הַיּוֹם** Das Meer sah, daher seine entsetzte Flucht, der Jordan wird seinen Flußlauf darnach einrichten und rückwärts fließen = **אַחֲרֵי יְמֵנוּ**.

4—8) **הַהְרָם - הַחַפְּצִי** Nicht nur Meer und Fluß, die beim Meeresdurchzug Israels zunächst Betroffenen, auch Berge und Hügel, die ganze Natur ist in Aufruhr. **חוֹל** kann wie **מִחְלָל**, **חוֹל**, **חוֹל** substantivisch gebrauchtes Verb mit angehängtem **י** sein (**ישׁ**). Es kann ferner die Nennform mit dem Suffix „**וּ**“ und endlich Imperativform sein (**קְרֻבֵּוּ**). In der Bedeutung entsteht dadurch keine wesentliche Änderung.

Im Midrasch hat ein Agadist das zwischen Mosche und dem Meere geführte Zwiegespräch belauscht und uns daraus sehr Sinnreiches mitgespielt. Das Meer berief sich auf seine Priorität in der Schöpfung. Bin ich nicht vom Schöpfer früher ins Dasein gerufen, als du, Sohn Amrabs? Und du willst mir gebieten, daß ich mich, entgegen der Schöpfungsordnung, spalten solle! Auch die Zeichen am Stabe in der Hand Mosches konnten den Einwand des Meeres nicht bewältigen. Was Gott geschaffen und nach seiner Satzung geordnet, weicht und verändert sich nur vor Gott und seinem Spruch! Da erschien dem Meere die Herrlichkeit Gottes, und da floh das Meer. Das Midraschwort will offenbar den Satz betonen: Nicht einem Statthalter Gottes huldigt die Naturmacht und nicht vor den Insignien seiner Größe beugt sie sich in Gehorsam, sondern vor Gott allein, und nur wenn Gottes Herrlichkeit sich im Volke

offenbart, im Volke lebt und ihm voranzieht, da stehen diesem Volke die Wege offen, und wenn sie durch gespaltene Meere und niedergezwungene Naturgewalten hin führen. (Vgl. Jaltut z. St.)

Kap. 115.

Allgemeines:

Was der von uns am Schlusse des vorigen Kapitels angeführte Midrasch allegorisch sagen wollte, das sagt nun unser Psalm deutlich mit seinem ersten Worte: Nicht uns, sondern Deinem Namen, Gott, gilt es! Was zur national politischen Erhebung und sozialen Lebensgründung Israels geschieht und geschehen soll, muß zur Erhöhung Deines Namens und zur Gründung Deines Weltideals auf Erden dienen. Die Faktoren politischer Berechnung erhalten erst ihren Wert, wenn sie dem Maßstabe höherer Potenzen entsprechen und von Gottes gutheißen dem Willen ihr Recht und ihren Wert herleiten können. — Die Gründe für die vor unseren Augen sich entwickelnden Geschichtssfolgen liegen oft, ja zumeist soweit zurück und so tief verborgen im Urgrund der Zeiten und des Werdens, daß uns die greifbaren und menschlich faßbaren Zeichen fehlen, um sie zu erkennen. Den heidnischen Völkern muß alles greifbar sein: die Welt, die sie leben und der Gott, den sie glauben. Welch ungeheure Gegensatz zwischen dieser Anschaunng und unserer erhaltenen Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes!

Wir dürfen den Gottesnamen in seiner Vollständigkeit nicht nennen, weil uns selbst der Lufthauch, der den Sprachlaut bildet, zu greifbar körperlich ist, um das göttliche Wesen, das der Gottesname bezeichnet, damit zu bekleiden. — Und die Völker fragen: wo ist doch ihr Gott?

Dass unser Gott, unsichtbar im Himmel, dennoch alles und jedes vom Kleinsten bis zum Größten in allen Reichen der Natur und der Geschichte nach Seinem Willen vollbringt, davon können jene Völker keine Ahnung haben, die sich ihre Gotttheiten in Stein, Erz und Holz körperlich gestalten. Auf dieser reinen Lehre Israels von der Unkörperlichkeit, Unsichtbarkeit und Allwesenheit Gottes beruht das unbegrenzte Gottvertrauen, wie es in Israel lebt, und wie es unser Psalm R. 9—10 so rührend darlegt. Wenn alles, was auf Erden Glück verheißt, erst von Ihm, dem Höchsten, seine

Bestätigung erhalten und alle noch so kluge Berechnung der Glück und Unglück bewirkenden Faktoren im göttlichen Grundplan ihre Probe bestehen muß, so werfen wir unser ganzes Hoffen und Vertrauen auf Ihn, der des Menschen Geschickesplan und Lebensziel in Händen hat! Diese gänzliche Hingabe an Gott entbindet jedoch den Menschen nicht von der Pflicht aus allen Kräften hier auf Erden zu wirken und zu schaffen und sich seine Selbsttätigkeit durch kein den Menschenwillen lahm legendes Datum verkümmern zu lassen. — Im Gegenteile. Nirgends ist die Erde mit allem, was sich auf ihr durch menschliche Tatkraft entwickelt, so ganz dem willensfreien Menschen überantwortet wie im Judentumе. **וְאַרְבָּה אֶדְם בְּנֵי נָתָן.** Nach jüdischer Anschaung steigen keine Götter zu den Menschenkindern herab, und es gibt keine Phantome und Schemen, die der Willensfreiheit des Menschen hindernd entgegen treten. Es gibt keine Gottesfamilie, keine Gottesmutter und keinen Gottesvetter. Frei steht der Mensch auf seiner Erde da, und er kann nach allen Seiten frei und rüstig die Arme bewegen, ohne fürchten zu müssen, daß er an ein der Gottesfamilie angehöriges, mit diesem und jenem Attribute der Göttlichkeit ausgestattetes Wesen anstoßen könnte.

Frei ist der Mensch. Er sorge nur dafür, daß seine Freiheit die sittliche Freiheit sei, die Gott gebietet. Diese hochwichtige Lehre enthält unser Psalm an seinem Schluß. Da tönt uns der Ruf entgegen: Nicht im Tode und durch Selbststötung ehrt man Gott, und nicht in die Stille der Gruft hinein soll das Halleluja tönen. Leben fordert Gott und das Lob und den Preis der Lebenden, damit sie segnend ihre Welt durchschreiten und der Welt zum Segen werden für und für!

Einzelnes:

1) **תִּנְכֹּז לֹא נָשָׁר** Ob die Bitte **תִּנְכֹּז** auf den ersten oder den zweiten Halbvers oder auf beide Teile zugleich zu beziehen sei, bleibe dahingestellt. Der Accent läßt jede dieser Möglichkeiten zu. **חֲסִידָךְ** und **אַמְתָּךְ** sind sonst stets durch das verbindende Waw, **וְיַחֲciּoּr**, mit einander verbunden. Hier sind sie mit Bedacht als selbständige Beweggründe des göttlichen Eingreifens in die Völkergeschichte angeführt. — **הַסְדָּךְ** und **אַמְתָּךְ** ergänzen einander, weil die

strenge Rechtswaltung nach Maßgabe der absoluten Wahrheit, des **אָמֶת** an sich, ohne die mildernde Beigabe des **חַכְמָה** den Menschen mit seinem Geschick und seinem ganzen Bewußtsein zermalmen würde. Hier aber handelt es sich gerade um die zermalmende Wirkung des **אָמֶת**, wie es sich um die beglückende Wirkung des **חַכְמָה** handelt. Das Gnadenwalten, das Dein Volk groß gezogen und gehütet, und der Wahrheitsspruch, der die Lüge der Heiden niederschmettert — beiden gilt's, und um dieser beiden von einander losgelösten Gottesegenschaften willen gib Deinem Namen die Ehre! Deine Gnade auf der einen, Deine Wahrheit auf der andern Seite mögen sich beide ganz ausleben und vor aller Welt den Beweis erbringen, daß Dein die Ehre!

Ein Analogon für dieses absichtliche Auseinanderhalten zweier sonst zusammengehöriger, einander bedingender Begriffe findet sich in **י' י' חַקּוֹן וּבָلֵה**, wo es heißt: **שִׁבְטָשׁ יְרֵה עַמְּדָה** mit Weglassung des **חַקּוֹן**. Auch dort, wo auf das Wunder bei **נָבָעַן אֵילָן** in den Tagen Josuas hingedeutet wird, **שִׁבְטָשׁ בְּנָבָעַן דָּם** (י' י' בְּנָבָעַן אֵילָן יְהוֹשֻׁעַ, soll auch sprachlich dem Umstände Rechnung getragen werden, daß das Abhängigkeitsverhältnis des Mondes zur Sonne in dem Momente gelöst wurde, da die Sonne sowohl als der Mond zu Mittlern des von Gott verliehenen wunderbaren Sieges erkoren wurden. „Sonne, Mond — stand still in der Wohnung“, jeder allein, für sich festgebauet, jeder ein Zeuge der Gottesmacht!

לְפָה - בְּמֹתָם Unser Gott ist uns **אֱלֹקִים**, weil uns Sein Allmachtswesen in Eins zusammenfaßt, was nach heidnischer Anschauung in eine Vielheit von selbstherrischen Kräften aus einandergeht. Sein Wille beherrscht das All. Er selbst, in den höchsten Höhen, ist uns gegenwärtig in den Myriaden von Einzeltästen und Entwicklungen. Aus der Vielheit und Einzelheit spricht uns der Eine, Vollkommene an, der mit seinem Namen **אֱלֹקִים** die Vielheit auf den Ursprung des Gesamtganzen zurückführt. **וְאֱלֹקִים עֲשָׂה בְּשִׁבְטִים בְּלָאשֶׁר הַפָּנִים** Er, den die Heidenvölker mit ihrem **אֵיה'**, suchen und dem sie eine an Ort und Zeit gebundene Stelle anweisen möchten, Er ist ihnen unsfindbar **בְּשִׁבְטִים** und darum unerfindlich in den Reihen all der einzelnen Machtentfaltungen auf Erden. Bringet erst diese Vielen unter ein **כָּל** und unterstellest dieses **כָּל** Ihm, dann wunt Ihr auf das **אֵיה' נָא אֱלֹהִים**

eine Antwort finden. In dieser Antwort wird dieses aber **אלקייהם** קָרְשׁ und unaussprechlich sein. Die Heidenvölker haben ihre Gottgestalten — **עַצְבִּים**. Auch von diesen kommt eine Singularform **עַצֵּב** nicht vor. Dort hat aber die Pluralform der Götternamen darin ihren Grund, weil die Namen eben solche Gebilde bezeichnen, deren Formung und Gestaltung von der Phantasie und dem Formensinn all der vielen Künstler ab hängen, aus deren Händen die Göthenwerke hervorgehen. **אלקינו** be herrscht die Bielheit. **עַצְבִּים** sind der Bielheit untertan. Sie sind ja und **כְּסֻפָּוֹתֶךָ יְהִי אָדָם** —

פָּה, **אָזְנוֹנִים**, **עֵינִים**, **אָף**, sind menschliche Organe, die zur Vermittelung körperlicher Verrichtungen und der Empfänglichkeit äußerer Eindrücke dienen. Sie sind Sinneswerkzeuge, die es ermöglichen, daß der Schall, das Licht und der Hauch dem betreffenden Sinne zugeführt und von diesem wahrgenommen werde. Daher **פָּה לְהָם** **אָף לְהָם**, **עֵינִים לְהָם**, mit **לְהָם** die Mittelbarkeit bezeichnend. **יָדִים** und **רְגִלִּים** sind Werkzeuge, die unmittelbar in Tätigkeit gesetzt werden. Die Hand hantiert, der Fuß schreitet. Daher **יָדִים לְהָם**, **רְגִלִּים לְהָם** ohne **לְהָם**. Die weitere Ausführung des **לֹא יִהְנוּ בְּנָרוּנִים** ist: **פָּה לְהָם וְלֹא יִדְבְּרוּ**. Daher die veränderte, die Ergänzung des bereits Gesagten andeutende, abschließende Form. —

Wie die Bilder, so die Bildner. Auch sie sehen, hören und sprechen Wahn und Torheit, obwohl sie Mund, Ohren und Augen besitzen. Auch Denkkraft ist ihnen gegeben, und sie können sie nicht richtig und wahr anwenden. — Noch mehr, gerade die Meister, die die Götterbilder anfertigen, glauben am wenigsten an ihre Göttlichkeit. Da wird dieser und jener Naturkraft, die man wegen des Segens oder des Schreckens, den sie verbreitet, vergöttert, ein Altar der Verehrung errichtet. Das Bild soll nur der sichtbare Ausdruck eines in den Planetenhimmel oder auf Olymps Höhen versetzten Idols sein, an dem das Auge des Sterblichen haften kann. Das Gussbild soll nicht der Gott sein, sondern den Gott in Erinnerung bringen, den Gott, wie der Künstler sich ihn vorstellt und formt. Doch dem Volke fehlt die Gabe zu abstrahieren und zu phantasieren. Der Übergläubische liegt ihm näher. So wird der großen Volksmenge aus der Apotheose und aus dem Holzkloß der Gott, vor dem es auf die Kniee niederfällt. Also: Die die Götter machen, glauben nicht an sie, und die, für die sie gemacht sind, sind die betrogenen

Tröpfe. **כְּלָאֵשֶׁר בְּתַח בָּהּ עֲשִׂيهֶם** ist also nicht Erklärung für **בְּתַח**, sondern eine parallele Bezeichnung. Die Einen sind die Schöpfer des Gottes, die Andern sind die Anbeteter desselben, und beide lügen und sind betrogen!

9—11) **יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר** In Israel ist für dieses Rästen- und Klassenswesen kein Raum, wo die Anbetung und vertrauensvolle Verehrung Gottes in Frage ist. Israel — Haus Aharon — Gottesfürchtige. Fundament — Haus — Giebel. — Von unten bis oben der gleiche Geist und die gleiche Forderung: **בְּתַח כָּה עֲרוֹם וּמְגֻנָּם הוּא!**

12—15) **ה' בְּרוּכִים** Gott gedachte unser noch ehe ein Sohn aus dem Hause Aharon vor Ihn hintrat, um uns bei Ihm in Erinnerung zu bringen, und Er allein segnet und wird segnen zur Zeit, da ein Ahronide seine Hände segnend erhebt. Noch ehe das Haus Aharon stand, war das Haus Israels da **רְאֵי ה' הַקְּטָנִים עַם הַנְּדָลִים**, und wo Gottesfürchtige, Klein und Groß, sich zusammenschließen zur Verehrung Gottes, da steht, ungenannt und unsichtbar, ein Haus, und Gottes Segen ruht auf dem Hause!

So verstehen wir es, daß zuerst und nicht angeprochen wird, daß sodann das Wörtchen vor **בֵּית יִשְׂרָאֵל** gesetzt wird und daß dieses **בֵּית**, vor den **יְהִי רָאֵי ה'** gänzlich fehlt. —

Da, wo unter dem Segen einer Gott und seinem heiligen Gesetze zugewandten Erziehung die Kleinen sich gerne an die Großen schmiegen: **עַלְיוֹנִים עַלְיוֹנִים עַל בְּנֵיכֶם** und das Vätergeschlecht mit der ihm von Gott verliehenen sittlichen Kraft in das Geschlecht der Kinder und Kindeskinder hineinwächst: **יְסַף ה' עַלְיוֹנִים עַלְיוֹנִים עַל בְּנֵיכֶם**, da ist die Stätte des Wachseins und Gedeihens, da wohnt — wenn auch ohne Wände und ohne Dach — ein Geschlecht, das gesegnet ist vor Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde: **בְּרוּכִים לְה' עֲשֵׂה שְׁבִיטִים וְאַרְצִים אַתֶּם**!

16—18) **וְאַנְהָנוּ הַשְׁבִּיטִים** Ein ersterseits eine ernüchternde Lehre, die das Himmelstrümmen und Himmelsschmachten in das Reich der Chimäre verweist und dem Menschen für die praktische Tätigkeit seines Menschentums seinen Standort auf der Erde anweist. Die Erde ist der Boden, auf dem Menschenfleiß und Mämmesarbeit wachsen und Früchte tragen können. Der Talmud geht soweit,

dass er diesem Satze: „Die Erde dem Menschen“ eine greifbare, den Besitz von Grund und Boden betreffende Anwendung gibt, indem es R. Elasar ausspricht: Der Mensch, der keine Spanne Bodens besitzt, ist — kein Mensch! denn es heißt ja: „Die Himmel Gottes Himmel, und die Erde gab er den Menschenkindern.“ (יבמות פ"ח.)

Wir sagten „einerseits“, denn anderseits haben gerade unsere so nüchternen Weisen aus diesem **לְבָנֵי אָדָם** und die Idealisierung des irdischen Besitzes und Genusses herausgelesen. Erst wenn der Mensch über das, was er auf Erden genießt, den Namen Gottes nennt, indem er **יְהִי** in der **ברכה** preist, Jhn, der die Erde dem Menschen gegeben, erst da erwirbt sich der Mensch das Besitzrecht am irdischen Gute! (ברכות פ'ז.)

Auf diese Weise wird dem frohmüttigen Genießen auf Erden sein Recht. Der Mensch, die Erdengabe von Gott empfangend und im Geiste der Gotteslehre verwendend, steht fest auf seinem Boden, auf der Erde, und ragt hoch hinauf und stimmt seinem Gotte das Halleluja an. Das können die Toten nicht. Wir können es, und wir wollen es von nun an bis in Ewigkeit!

Nap. 116.

Allgemeines:

אַהֲבָתִי Ich liebe! ist das erste und auch das Hauptwort in diesem Psalm. Die Hallelpsalmen wollen einen Liederfranz bilden um den Altar, an den der Psalmlist und mit ihm seine Gemeinde herantritt, um vor **ה'** die Opfer des Festes und des Dankes darzubringen — „inmitten Dein, Jeruscholajimi!“ (19). „Allmächtig ist Gott, und Licht schafft er uns.“ „Bindet das Festtier mit Seilen an des Altars Ecken!“ (118, 27) ist die Handlung, zu der dieses „Hallel“ am Schlusse aufruft und zu der es von Anfang an schrittweise vorbereiten wollte. Furcht und Liebe sind die Stufen zum Altar der Gottesverehrung. Im vorhergehenden Psalm nun wurden die **ירְאֵי ה'** wiederholt apostrophiert und sie wurden ermutigt auf der den Menschenkindern gegebenen Erde ihren Standort einzunehmen und festzuhalten, weil ja Gott nicht von den Toten und von den durch Furcht und Schreck Gelähmten, sondern von den Lebenden, im Lichte Gottes Wandelnden das lobpreisende Halleluja vernehmen will. Die Furcht hat sich zur

Ehrfurcht gemildert. Der von Ehrfurcht erfüllte Sänger fühlt es in seinem Innern so innig warm strahlen. Er fühlt es, daß zwischen dem Unermesslichen, Ewigen und ihm, dem Winzigen, Sterblichen dennoch eine Beziehung bestehet, die — sonst zwischen menschlichen Personen persönlichen Charakters ist und in Suchen und Finden, Sehnsucht und Erfüllung, Rufen und Gehören sich ausdrückt. Der Sänger, der sich mit seinem Liede auf die Stationen der Furcht und der Ehrfurcht begleitete, ist beglückt von dem in seinem Innern aufgehenden, zu den Stufen des Gottesaltars hinleuchtenden warmen Strahle, und eine Stimme, nur ihm vernehmbar, ruft es ihm zu: das ist Liebe! Und, wie mitten im Sange von Glückseligkeit überrascht, ruft der Sänger das eine Wort: Ich liebe! אהבת!

Dß es der Allmächtige ist, den er, der schwache Mensch, lieben darf und lieben soll mit ganzem Herzen und ganzer Seele, daß Er ית es ist, der von ihm, dem Zagenden, Flehenden nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt werden will, und daß Er ית diesen Willen darin fund gibt, daß Er hört, noch bevor das flehende Wort die Lippen des Menschenkindes verläßt, und daß Er ית diesem Kinde den Drang ins Herz gepflanzt, ein Wort, an ית gerichtet, auf die Lippen zu nehmen — all dies überkommt den frommen Sänger mit einer solch überwältigenden Kraft, daß er das ganze große Glück dieses Bewußtseins nur in das eine Wort zu kleiden vermag: אהבת!

Man suche für dieses Wort nicht das zugehörige Objekt. Es gibt ein Empfinden, für das die Sprache nicht reicht, und da erlischt auch das Forderungsrecht der Sprachregel. — Erst im weiteren Verlaufe dieses unseres herrlichen Hallelpsalmes, erst nachdem der Sänger das große, ein ganzes Lebens- und Glaubensprogramm enthaltende Wort אהבת, vom Herzen herunter hat, da erst erschließt sich in psychologischer Selbstvertiefung der Grund, dem diese Liebesquelle entspringt. — Der Psalmist will es nicht bei einer in Verzückung getaunen Liebesbeteuerung bewenden lassen. Er gibt sich davon Rechenschaft, wie diese Liebe geworden und was zu erringen und zu überwinden war, damit sie werden konnte.

Ein in seinem bittern Leid Verzweiflender kann nicht lieben. In einem Herzen voll Bitterkeit ist für süße Gefühle nicht Raum. In der Urmarmung des Todes wird die Hoffnung und mit

ihr die Liebe erstickt. In dem Schreckensrufe: ich bin von Gott geächtet! verhallt der süße Laut: ich liebe! Der Sänger hat aber selbst im Todesschatten und in der drohenden Unklarierung der Unterwelt sich der finstern Wolke der Verzweiflung erwehrt und dem Lichtstrahl des Gottvertrauens den Weg ins zagende Herz offen gehalten מות . . . וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא (3—4). — Der Sänger hat in seinen schlimmsten Tagen sich nicht von lähmenden Todesgedanken zur Untätigkeit verdammen lassen, und war auch das Auge tränenumflort, so blieb doch der Blick auf den Weg der Pflicht gerichtet, und trotz alledem war lebensvolles Streben vor Gottes Angesicht der heiße Wunsch des Schwankenden, den Gott immer wieder vor dem Falle bewahrt: אֲתַהֲלָךְ לִפְנֵי ה' בָּאֶרֶץוֹת הַחַיִים (9). Unter ארץות החיים versteht der Psalmist die heimatlichen Tristen Palästinas, an die sich die heiligsten Erinnerungen und die beglückendsten Hoffnungen des Volkes knüpfen. Wie dies Land seinen großen Sohn an den Banden der Liebe in seine Gemarkung zieht!

David hat den Glauben an die Zukunftsbestimmung seines Volkes, innerhalb welcher sein eigener Daseinszweck, sein Ruhm und seine Größe liegen, nicht verloren.

Auch den Glauben an die Menschheit und ihre hohe Bestimmung hat sich der von so vielen Verleumdeten, Verratene und Verfolgte gerettet. „Ich stand fest im Glauben, wenn ich sprach: „ich, ich leide ungemein große Pein. Doch in meiner Übereilung hatte ich gesprochen: der ganze Mensch ist lügnerisch!“ (10—11) Der ganze Mensch, mit seiner Endbestimmung — eine Lüge! Das ist das gefährlichste Resultat, zu dem ein Mensch in seinem Raisonnement gelangen kann. Und David gesteht, daß ihn die Übereilung zu diesem Irrtum geführt, daß er sich aber die Kraft bewahrt und den Mut errungen habe, sein Geschick, und wenn es noch so hart — אני עַנִּיתִי מָאָד — als das ihm zukommende Los zu tragen und wegen der ihm widerfahrenen Unbill nicht die ganze Menschheit anzuladen und dieser nicht die inhaltsleere Nichtigkeit als beschämendes Merkmal anzuheften.

„כָּל הָאָדָם כּוֹב“, ist das härteste Urteil, das der Menschenverächter über die Menschheit, über die Welt und über — Gott fällen kann. Aus der Menschenverachtung des Geächteten erwächst der Haß, aber niemals ein Heim der Liebe. Der Psalmist wollte

uns aber die Geschichte seiner Liebe, seines „**אהבתִי**“, geben. Darum erzählt er uns, daß er auch im schwersten von Menschen erduldeten Leid, die Menschheit mit ihrem sittlichen Gehalte hoch, und den Nichtigkeitsgedanken von ihr fern gehalten habe. Die Wegwerfung des „ganzen Menschen“ mit seinem ganzen Daseinszwecke war die Irrung eines „übereilten“ Augenblicks, die der eines Bessern belehrte Dulder wieder richtig stellte, indem er mit einem Herzen voll Liebe zu Gott, dem Verteiler der Menschengeschickte, mit seinem ergebungsvollen **האמנה כי ארבן אני עניתי מאד** das ihm gewordene Geschick und die Verantwortung für dasselbe auf die eigene Schulter nahm. —

Von da (V. 12) ab bricht das Lied dankensfüllter Liebe in vollen Klängen aus. Es ist, als ob der Sänger sich nun befreit fühlt vom verneinenden, die Dankesschuld mit der Lebensfreude zugleich vernichtenden Gedanken der Weltverachtung, und als ob nun seine Seele freier und höher schwinge, getragen vom erhabenen Bewußtsein der Gottesangehörigkeit und von der Liebe, die zur Erfüllung heiliger Gelübbe zum Opferaltar hinfängt.

Das ganze Gottesvolk soll Zeuge sein, wenn sein treuer Sohn sein Gott gewidmetes Opfer darbringt. „**נדחה נא לבל עמו**“. Auch die hingeschiedenen Seelen der Frommen sollen gegenwärtig sein beim Feste der ihrem Gotte sich offenbarenden jüdischen Volksseele: „**יקר בעני ה' המותה להסידין**“, und der opfernde Priester ruft das Teuerste und Liebste in Erinnerung, woran sein Herz in liebestreuer Verehrung hängt: Das Gedanken seiner Mutter!

„**אני עברך-בן אםתך**!“ Der süße Mutternname umschwebt die beende Harfe des sangsgewaltigen Sohnes, der für sein Volk vor seinem Volke steht, in den Vorhöfen des Gotteshauses, „in deiner Mitte, Jeruscholajim“, um mit kindlich liebendem Herzen und freudig bewegter Seele hinauszujubeln: **הalleluja**!

Einzelnes:

1) **אהבתִי** Im Sinne des unter „Allgemeines“ bemerkten steht **קולֵי תחנוני** nicht im Verhältnis des stat. constr., sondern **ישבע** begründet schon an sich das **ה' את קולֵי אהבתִי** und ist wie eine weitere, die Apposition darstellende Aussführung. Gott hört meine Stimme. Darum kann ich nicht bloß fürchten, sondern auch lieben, und darum wagt sich mein Flehen hervor.

2) בְּיִתְהָלֵךְ Das Bewußtsein, daß Er יְהִי mir das Ohr neigt, ermutigt mich, in meinen (schweren) Tagen zu rufen אַקְרָא. וּבִימֵי

3—4) אַפְפּוֹנִי - וּבְשֶׁם Von dieser Art, das inhaltlich Zusammengehörige in zwei Versen zu geben, war im Laufe dieser Arbeit bereits die Rede. Es ist, als ob dem Sänger am Ende des V. 3 vor lauter schwerem Kummer der Atem ausginge, sodaß er erst nach einer Pause in V. 4 den begonnenen Satz zu Ende führen kann.

5—8) חֲנוֹן - בְּיִתְהָלֵךְ Als den Liebe und Gnade spendenden Gott der Welten suche ich Jhn, sucht das Geschöpf seinen Schöpfer, und als unsrern Gott finde ich Jhn, im Mittelpunkte meines Volkes stehend, als unsrern Gott, der sich erbarmen will. וְאַלְקִינו מָרָחָם Wie sich hier der Sänger von der Weltallgemeinheit zur speziell jüdischen Nationalwelt wendet, so hält er mit reizvollem Übergange in V. 7—8 Einkehr bei sich selbst. שׁוּבוּ נְפָשֵׁי Nachdem das Liedeswort den Weltengott mitten im Weltreiche in der dritten Person gefeiert, spricht es nun, bis in die Nähe des Allliebenden vorgedrungen, diesen in der trauten Form der zweiten Person an, בְּיִתְהָלֵךְ. Meine Seele, kehre zu deiner Ruhe zurück! Dein Wohltäter ist dir nahe. Du bist es ja, mir ewig nahe gebliebener Gott, der Du meine Seele rettest, meine Tränen trocknest und meinen Fuß vor dem Sturze bewahrest.

9—11) אַתְהָלֵךְ - אַנְיִי Diese schwierige Stelle hat bereits oben unter „Allgemeines“ ihre Würdigung, vielleicht auch ihre Klärung gefunden. — Diejenigen Erklärer, die in בְּלַאֲדָמָה כֹּזֶב nur den Hinweis auf den unsicheren Beistand und infolgedessen die Unzuverlässigkeit der Menschen erblicken, weil die Behauptung der Lügenhaftigkeit des ganzen menschlichen Wesens ein Pasquill auf die Menschheit häre — haben es übersehen, daß der Sänger selbst seine „in der Übereilung“ ausgesprochene oder gedachte Behauptung korrigiert, indem er das irrite בְּלַאֲדָמָה כֹּזֶב als einen mit אַמְוָנָה אַחֲבָת הַעֲנִיטִי מָאָד unvereinbaren Satz verwirft und אַנְיִי עֲנִיטִי מָאָד als die innerhalb des Rahmens des „האמנה“, statthafte Klage bezeichnet.

Die Auffassungen, die „האמנה“ in dem Sinne von „ich meinte“, „ich dachte“ nehmen, haben wenig Berechtigung, weil es nicht im Geiste der hebräischen Sprache liegt dem Worte אַמְוָנָה die Bedeutung des bloßen Meinens und Dafürhaltens beizulegen.

Auch שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ hat in seinem קְהֻלָּת mit seinem so oft wiederholten חֲכָלָה den Glauben an den Menschenwert

überhaupt vernichten wollen, bis er am Ende seines Buches sein großes: **אֶת אֱלֹקִים יְדָא וְאֵת מִצְחָתוֹ שָׁמַר כִּי וְהַכְלָמָד בְּכָל הָאָדָם בְּזָבֵב כְּכָל הָאָדָם** ausdrückt und damit das widerlegt. —

12) Als Ergänzung zu מה ענקי במאד kommen, wie zur Gegenrechnung, all die Gnadenpenden Gottes, die als Schuld auf mir lasten. — Bei allem Leid, mit dem sie oft einhergehen, werden sie dennoch in ihrer vollen, beglückenden Wirkung von mir empfunden. Zum Zeichen dient der Pleonasmus, der sich in der Schreibweise des Wortes **הַגְּנוּלָהָרִי**, ausdrückt. „Wie kann ich Gott vergelten? Lastet ja die ganze Fülle seiner Gnadenweisungen als Schuld auf mir!“ Man sieht, soll nicht Objekt zu אֲשֶׁר, sondern Subjekt in einem zweiten zum ersten in einem Kausalverhältnis stehenden Satze sein. —

13) כום Schon Kimchi tut der Doppelbedeutung des Wortes כום Erwähnung. כום = Teil, wie in פָּנָת הַלְקִי וּבָסִי כום = Becher. Den Becher zum Lobe Gottes emporhebend, halte ich mir mein Geschickeslos vor Augen. Es ist ein Heilesbecher.

14) נָדָר Was ich im Stillen gelobt, es hatte Gott zum Zeugen und meine ganze Beziehung zum Gottesvolke zum Gegenstande. So rufe ich denn den Gottesnamen an, da ich mein Gelübde erfüllen will, und das Volk Gottes sei dessen Zeuge. —

15) יְקָר Dieser Vers dient einerseits dem vorhergehenden V. 14 zur Ergänzung und anderseits dem nachfolgenden V. 16 zur Einleitung. —

With **לְכָל נָדָה נָא** ist das ganze Volk, sein Volk eingeladen, Teilnehmer an der festlichen Erfüllung der vor Gott getanen Gelübbe zu sein. Auch die Seelen der Dahingeschiedenen in Israel umschweben den Gottesaltar, da der König Israels vor ihn hintritt, um zu opfern. Der Tod der Frommen ist in den Augen Gottes nicht ein Aushören und Verschwinden für immer, sondern der Eingang in ein höheres Sein, und die höchsten Momente im Leben der Nation sind diesem höhern Sein nahe, und über die durch **מִוָּתָה לְהַסִּידָיוֹת**, gebildete Grenzscheide verbindet sich das lebende Geschlecht mit dem gewesenen zur Dankesfeier vor Gott.

Teuer vor Gott ist der Tod Seiner Frommen. Daraum wird es dem Sänger in so feierlichem Augenblicke gestattet, ja geboten erscheinen, an das Gedächtnis seiner frommen Mutter anzuknüpfen, die ihm gelehrt hat, ein treuer Diener Gottes zu sein.

16) **אָנָה** Kimchi bezieht dieses **פִתְחַת לְמוֹסֵרִי** auf die dem flüchtigen David zuteil gewordene Befreiung und Rettung bei **סֶלָעַ המְהֻלְקֹות**. (I. Sam. 22, 3—4 und 23, 28.)

Bedenkt man, daß David gerade in jenen Tagen seinen Vater und seine Mutter in die Obhut des Königs von Moab gegeben, und daß dieser König die Eltern Davids sowie seine Brüder bis auf einen töten ließ (vgl. **רְשֵׁי** zu I. Sam. 22, 4 im Namen des **מֹדְרֵשׁ תְּנַחּוֹמָא**), so gewinnt dieses „**אָנָי עֲבָדָךְ בֶּן אַמְתָּךְ**“, das der schmerzgebeugte Sohn dem Danke für seine Befreiung vorausschickt, an tragischer Bedeutung.

Über auch, wenn wir unter **אַמְתָּךְ** die Stammutter Davids, nämlich Ruth, die Moabiterin, zu verstehen haben, ist es rührend, wenn sich der Sänger als der hausgeborene Diener Gottes hinstellt und Gott dafür dankt, daß er ihm die Fessel der Leibeigenschaft abgenommen und das Bewußtsein des freien Mannes verliehen, damit er, der Freigelassene, aus freiem Antriebe sich dem Dienste seines Gottes und seines Volkes ganz hingabe. Die moabitische Abstammung selbst konnte ja, wie dies in Talmud und Midrasch hervorgehoben wird, als eine hindernde Fessel für den zum König Israels Gesalbten angesehen werden. Doch der Geist der göttlichen **תּוֹרָה** hat durch die mündliche Erläuterung (**מוֹאָבִית**) den Gesetzesparagraphen von der Fessel des Buchstabens und damit den König Israels von dem beengenden Hindernis befreit.

17) **לְךָ** Das **וּבָשָׂם ה' אַקְרָא'**, von B. 13 findet in den gleichen Worten hier in B. 17 seine nähere Bestimmung. Oben kam die Jubelstimmung durch **כָּסֶף יִשְׁעוֹת אֲשֶׁר** im allgemeinen zum Ausdruck. Hier wird dieser Stimmung in **תּוֹרָה** **לְךָ אָוֶחֶת וּבָחָת** mit Genauigkeit Richtung und Ziel gegeben. — Ein Dankopfer soll es sein, und Dir soll es dargebracht sein!

18) **נָדְרֵי** Ebenso ist in diesem B. der B. 14 wörtlich wiederholt, was der Stelle den Charakter eines Refrains im Liede verleiht. Zugleich soll näher dargelegt werden, welche Art Volksöffentlichkeit mit **עַמּוֹ נָא לְכָל נְגָדָה** gemeint ist.

19) **בְּחִזְרוֹת** Es ist die Öffentlichkeit, deren Mittelpunkt das Haus und die Stadt Gottes bilden. Um das Gottespalladium auf Erden geschart, wartet das Volk mit seinem Könige an der Spitze auf den Gnadenwink des Allheiligen, der sich Israel zu Seinem Volke und David zum Könige dieses Volkes erkoren. Hier sind

wir alle in der Mitte Dein, Jeruscholajim, zu Gottes Lob und Preis vereint, Halleluja!

Kap. 117.

Allgemeines:

Gesamtisrael ruft es aus den Vorhöfen des Hauses des Ewigen, aus der Mitte Jeruscholaims allen Völkern der Welt zu: kommet! Erkennet in der Gottesresidenz den Einigungspunkt für alles Denken, Empfinden und Schaffen der ihrem Bestimmungsziele zu strebenden Menschen, und keine nationale Schranke halte die Nationen אַמִּים davon ab, mit uns vereint Gott zu loben und zu preisen. Hier, im Mittelpunkte der Geisteswelt soll der Ton vernehmbar werden, der allen Menschenherzen zugänglich und von der Menschheit anzustimmen ist. — Seht, hier habt ihr die Ausgeglichenheit der sonst trennenden Momente in den Anschanungen von Gott und Welt vor euch. Über uns, die nun gesammelten Israelsscharen, ergoß sich Jahrhunderte — Jahrtausende lang der göttliche Zorn, und nun hat die Gnade Gottes den Sieg. Die Gottesgnade hat dem Zorne Einhalt getan, damit wir die Kraft und — die Zeit gewinnen könnten zum Werke der Selbsterziehung. Wie viele Klagen und Zweifel stiegen in der langen Zeit des Niederganges und der Gesunkenheit unseres Volkes himmelwärts! Wie schlug der Aufrschrei der in ihren Edelsten blutenden Nation an die Stützen des göttlichen Richterthrones, all der Lüge gegenüber Wahrheitfordernd! Und Wahrheit blieb und bleibt der Untergrund, auf dem die im Geiste der Gotteslehre sich aufbauende Sittlichkeitswelt ruht. — Die göttliche Wahrheit rechnet mit grenzenlosen Zeitfolgen, für die der endlich begrenzte Mensch keinen Maßstab hat; sie rechnet mit der Ewigkeit, denn sie besteht für die Ewigkeit חַיָּה וְאָמֵת הַלְלוּיָה מְלֻעָה!

Einzelnes:

1) הַלְלוּ Bereits an anderer Stelle hatten wir Gelegenheit zwischen אֹם und אֹנוֹל zu unterscheiden. (Vgl. das zu Kap. 44, 4 bemerkte.) Wir fanden, daß mit אֹנוֹל die nationale Zusammengehörigkeit durch gemeinsame Sitte, Sprache und Körperbildung, also die im Stamme und — wenn man will — in der Rasse

liegende Eigentümlichkeit eines sich einem Hæuptling unterstellenden Verbandes bezeichnet wird, während mit dem Worte **מְלָאֵל** die durch innere Organisation und Verfassung geschaffene und erhaltene national-politische Einheit hervorgehoben werden soll. — **מִן** (mit Cholam) ist der Naturlaut, wie er an das nomadenhafte Beisammensein anklängt, wo das Mutterhaus, oder Zelt (**מִן** mit Zere) die ihm zugehörigen Kinder sammelt und eint. **מְלָאֵל** ist die höhere Potenz, die Nation, in der politischen Faktoren wirksam und nationalhistorische, in Traditionen erhaltene und durch die völkerrechtlichen Verhältnisse bedingte Ziele bestimmend sind. — **מִן** umstellt ihr Einheitszelt mit den Naturpfählen, die das Familienleben umschließen (Bgl. **רָאשׁ אֲמֹת בַּבֵּית אָבִ** 4. B. M. 25, 15), **לְאָמֵן** gibt sich in äußerer Repräsentation zu erkennen, sie hält ihr Banner hoch und sichert sich durch Tyrannie, und auch durch Parlamente und Armeen eine Stimme im Rate der Völker.

Hier ist es dem Sänger um die **אֱמִים** zu tun, daß sie trotz getrennter Sprache und Sitte einstimmen in das von Jeruschołajim aus ertönende Halleluja, und daß sie sich einfügen der Menschheit, die, es mögen in ihrer Mitte noch so viele soziale Abstände und politisch organisatorische Sonderheiten bestehen, nach dem einen großen Gedanken und dem einen erlösenden und versöhnenden Worte strebt, die sie als die geeinte Menschenfamilie bezeichnen, in deren Mitte Gott, Er, **ה**, allein!

בַּי Die Gottesgnade ist Siegerin geblieben, und sie hält, bei Israels Fahnen treu aushaltend, ihren Einzug in Jeruschołajim, die von der Gnade so lange verlassene Stadt. Jeruschołajim wird für diesen Triumphzug zu eng. Die Gottesstadt muß sich nach dem Worte der Propheten ausweiten. Die ganze Gotteswelt soll eine Gottesstadt sein, in deren Mitte der Hochaltar des ewigen Gottes der Wahrheit, umgeben von der feiernden Menschheit!

Kap. 118.

Allgemeines:

Es ist der letzte Psalm im Hallelgesange, der nach unserer im Talmud wiederholt erwähnten Tradition im **בֵּית הַמִּדְשָׁא**, auch zur Zeit des zweiten Tempels, zur Begleitung der Opferhandlungen und zur Begrüßung der **גָּלִיל רָאֵעַ**, der Wallfahrer an den drei Festen und der **מִבְיאֵי בְּכוּרִים**, der die Erstlingsfrüchte des Landes Dar-

bringenden am Tage des „Festes der Erstlinge“ angestimmt wurde. — Es sind Grüße und Gegengrüße, die zwischen den Aharoniden und dem Volke, sowie zwischen den Bewohnern Jerscholajims, den Hütern des Tempels und den an die Tore der heiligen Stadt anllopfenden Gästen gewechselt wurden. —

Es fehlt in diesem Hallelchlusse sowie im ganzen Hallelied nicht an Anhaltspunkten, die auf eine bestimmte Geschichtsperiode im Hause Davids und zwar speziell auf die wechselvollen Geschichte des Königs Chiskia hinweisen. Chiskia's Erkrankung und unverhoffte Genesung, seine Bedrängnis durch Sanherib und dessen übermütigen Sendboten, sowie seine und Israels wunderbare Errettung durch den Untergang des Heeres Sanheribs — alle diese Momente können in manches dieser Kapitel hinein, und aus manchem ihrer Verse herausgelesen werden, so daß es zu verstehen ist, wenn R. Elasar es ausgesprochen: Das Hallelied haben Chiskia und sein Freimedesbund gesungen — אָבָר ר' אַלְעָזֶר בֶן עֲזֹרִיה הַלְל הַזְקִי (פסחים ק'ז).¹⁾

Dennoch hieße es zu weit gehen und dem das gesamte Israel und seine Zukunft umfassenden Geiste, der aus diesen Psalmen spricht, Gewalt antun, wenn wir die ganze Tendenz dieses erhabenen Nationalgesanges auf die Einzelgeschichte eines Mannes, und wenn es auch König Chiskia wäre, beschränken und dem entsprechend dem Hallelgesange jenen Zeitausschnitt aus der Geschichte Israels als Ursprung seines Entstehens anweisen wollten. — So war der Ausspruch R. Elasar's nicht gemeint, und wenn er aus der in Dankesjubel ausbrechenden Stimmung Chiskias die Hallelstimmen heraußvernahm, so wollte er damit der sichern Tradition, die dem Hallel einen auf David und eine noch frühere Zeit zurückreichenden Ursprung zuteilt, nicht widersprechen. —

Zwei Punkte wollen wir in diesem unserem Psalm als charakteristisch festhalten: Mehr als sonst in den Psalmliedern verschmilzt hier die Person des Sängers mit der Allgemeinheit des ganzen Volkes. Dies ist in dem Formenwechsel von sing. und plur. erkennbar, und schon im Talmud wird diesem Wechsel eine unserer Aussäffung das Wort redende Bedeutung beigelegt.¹⁾

¹⁾ שיזות ותשbezחות האמורות בלשון יהיד כננד עצמו האמורות
בלשון רבים כננד ציבור ניזיה ונינע לעתיד לבא (פסחים ק'ז).

Es drängt den Psalmisten aus seinem subjektiven Denken und Empfinden den Übergang zu finden zum großen Volksgedanken und zum nationalen Empfinden und Handeln. Dieser Übergang vollzieht sich so, daß die Subjektivität des Königs in den Daseinszweck seines Volkes aufgeht.

Ebenso — und das ist das zweite charakteristische Zeichen unseres Psalms — ist der Gemeingeist an den Schranken tätig, die das Volkslager Israels von andern Völkern und Nationen trennen. Nicht als ob dieser Geist mit nivellierender Gewalt die Höhepunkte menschlicher Erhabenheit niederrücken und nach einem Prinzipie der Verflachung das geistig und sittlich Hohe, wie es im Lager Israels emporragt, dem Niedrigen gleichmachen wollte. Im Gegenteile. Was in Israel hoch und erhaben ist, wird in alle Weite hin sichtbar, weil die Nebeldünste des Missverständnisses und des Misstrauens schwinden, die dem Blicke des Menschen seine Klarheit rauben. Der Altar, an den der Psalmist herangetreten und dem mit Gaben und Liedern zu nahen er sein Volk aufrufen, ragt höher und höher und wird zum Hochaltar der dankerfüllten, dem einzigen Gottes opfernden Menschheit. Dabei wird diese Menschenverbrüderung nicht mit einer der Welt entrückten Sentimentalität als ein im Reiche des Wunders entstandener märchenhafter Zustand geschildert, sondern wir vernehmen den Kampfesruf und den Waffenlärm, die dem Weltfrieden vorausgegangen. Wir erzittern bei dem Hass, mit dem „alle Völker mich umgaben“ — כל גוים סבבוני — und wir erheben selbstbewußt das Haupt bei dem dreimaligen כי אמילים „ich vernichte sie“, mit dem der mutige Mann — das gottesmutige Volk dem Hass entgegentritt. —

All dies verleiht dem verkündeten und besungenen Ereignis die Farbe frischer Lebendigkeit, und diese wird durch לא אמות כי אחים und durch ולוות לא נתנני vor ankränkelnden Todesgedanken und farbloser Schattenhaftigkeit bewahrt. Das Leben feiert die Verwirklichung seiner Ideale, und frisch pulsierendes Völkerleben umgibt den vor Gott errichteten Hochaltar; Israel ruft als Hohepriester sein ברוך הבא בשם ה“ und Israels Hallelied umschwebt und grüßt die Kommenden vor Gott!

Einzelnes:

1—4) **הַזָּהוֹ - יִאמְרוּ** Nach dem, was wir Pf. 117, 1 unter **הַאֲמִים** verstehen zu sollen geglaubt, ist es nicht zu verwundern,

wenn einige Erklärer der Meinung sind, daß mit den hier aufgerufenen אֶחָד בֵּית יִשְׂרָאֵל die nach ihren Bestandteilen spezialisiert seien. Das werden jedoch alle zugeben, daß mit diesen Einzelbezeichnungen der Gesamtbegriff אַמִּים nicht erschöpft ist, und daß dieser auch Nationalstämme und Verbände außerhalb Israels umfaßt. —

5—7) ל' ח' ט' Diese drei Verse bezeichnen die Steigerung des Gottvertrauens von Stufe zu Stufe. „Aus der Enge habe ich Gott gerufen. Gehört hat Er mich in Weite.“ Wir wissen, daß mit עֲנָנוּ nicht so sehr die Gewährung dessen, worum der Bedrängte bittet, ausgedrückt, sondern hauptsächlich betont werden soll, daß Gott den Bedrängten hört. In dieser Gewißheit liegt der tröstende, austrichtende Bescheid = עֲנָה: Du stehst nicht allein, so eng es Dir in der dich einkreisenden Not wird, so weit hin und so hoch hinauf dringt dein aus dem Herzen kommendes Wort und so genau beachtet wird jede Regung deiner geängstigten Seele. — In der unermesslichen Weite — Gott. In diesem weiten Raum mir unsagbar nahe — Gott: ל' ח'! Ist mir Gott so nahe, trotz aller Weite, so wird Er mir auch helfen, trotz aller meiner Feinde: ח' ל' בְּעֹרוּ!

8—9) ט' ט' טוב-טוב Mit הסת wird bezeichnet das Schutzsuchen auch dort, wo der Schutz nicht ausdrücklich zugesichert worden. בטה heißt auf das gegebene Wort vertrauen. Das nicht zugesicherte Schutzdach, das Gottes Hut gewährt, ist aber besser als die von Menschen, auch von edlen Menschen zugesicherte Hilfe. So erklärt sich die Entgegenstellung von הסת und בטה in diesen beiden Versen.

10—12) ל' סבוני סבוני und סבוני סבonyi ist wohl so zu unterscheiden: סב von סב bezeichnet das Machen oder Herbeiführen einer Wendung, die das Umlangen einer Person oder Sache zum Zwecke hat. In diesem Sinne bezeichnet סבתי (mit Cholam) auch das ursprüngliche Herbeiführen einer Wirkung wie in I. Sam. 22, 22: אָנֹכִי סַבְתִּי בְּכָל נְפָשׁ בֵּית אָבִיךָ Ich bin Schuld daran, daß die Sache diese Wendung genommen.

סבכ von סבכ bezeichnet das örtliche Umgeben und Umlingen, nur daß es, allein stehend, nicht gerade ein völliges Umlingen, sondern auch ein teilweise bedeutet, wie in I. B. M. 2, 11. 13.

So leuchtet es ein, daß סִבְכֹּנֵי גָם סִבְכֹּנֵי auf die Wendung gebende Kraft und die vollzogene Umschließung zugleich hinweisen, Ursache und Wirkung in ihrer vollen Macht darstellen will. V. 11 enthält demnach eine Steigerung des in V. 10 Gesagten.

Wie schon Kimchi bemerkt, tritt mit diesem סִבְכֹּנֵי כְּדָבָרִים und besonders mit dem סִבְכֹּנֵי in V. 12 Gesamtisrael als redende Person in den Vordergrund. Auf das Einzelgeschick des Königs David angewendet, enthielte diese in den Refrain כי אַמְלָמִים auslautende Stelle einen zu großen Apparat feindlicher Mächte. In der Verfolgungsgegeschichte des Volkes hingegen trifft die Schilderung des von „allen Völkern“ erfolgten Angriffs und der im Gottvertrauen ihre Stärke suchenden Abwehr vollständig zu.

סִבְכֹּנֵי כְּדָבָרִים Sie umringten mich wie Bienen Schwärme, sie verglommen — verrauchten wie Dornenfeuer, im Namen Gottes — ich schneide sie ab. (V. 12.) Den mancherlei uns bekannten Versuchen, in diese ihrem Wesen nach einander sehr fern liegenden Bildern einen Zusammenhang zu bringen ist dies wenig gelungen. Irren wir nicht, so haben wir hier eine treffliche Zeichnung der Situationen vor uns, in welchen sich das Königreich Juda sowohl während seiner Kämpfe gegen das Brüderreich „Israel“, als während der Angriffe seitens Assyriens, Babyloniens und später noch so vieler feindlicher Mächte befunden, und in welchen das exilierte, zerstreute Volk Israel bis auf den heutigen Tag sich befindet. Da kam und kommt es so oft vor, daß das unglückliche, von den verschiedenen Herrschern und Völkern gemeinsam gehafte und mit dem Untergang bedrohte jüdische Volk dem Umstande, daß diese Herrscher und Völker sich unter einander befehden, sein Entrinnen verdankt.

So war es zur Zeit Achas, des Königs von Juda. Da hatten sich Rezin, der König von Uram, und Pekach, der König des Israelsreiches, zeitweilig zum Angriff gegen das Haus Davids vereinigt und das Herz des schuldbewußten, von Gott abgesunkenen Achas erzittern gemacht. (Jes. 7, 1—2.) Doch der Prophet erblickte in den beiden, sich sonst unter einander befehdenden Feindesmächten „זֶבֶן שְׁעָרֵי סְתֻמָּפֶת רָאָשֵׁן דְּרוֹרְבָּרְאָן“ — שְׁנֵי זְנוּבֹת הַאֲדֹוִים הַעֲשָׂנִים (das. 7), die bald verrauchen werden. Das Ähnliche ergab sich aus der Rivalität zwischen Aschur und Mizraim zur Zeit Sanherib's. Und auch der römischen Weltmacht gegenüber spielte der Kleinkrieg zwischen Ägypten, Syrien und

andern asiatischen Stämmen eine Zeit lang eine — die Vernichtung Judas aufhaltende Rolle. Und so wiederholte und wiederholt sich im Galuth die Gotteschickung, daß die Entzweigung und tödliche Besiebung der Judenhasser unter einander dem Judentum zur Rettung gereichen, indem die feindlichen Mächte von einander abgeschnitten, und die Kolosse im Zinner zerbrockelt werden — בְשֵׁבֶת ח' נִ אֲמִילָם!

Diese Rettung finden wir nun treffend dargestellt in dem Bilde von den Bienen Schwärmen und dem rauchig qualmenden Dornenfeuer. Der dem Bienenzüchter oft gefährlich werdende Bienen Schwarm wird nämlich, wie dies allen Imkern wohlbekannt, durch Rauch vertrieben und unschädlich gemacht.¹⁾

Nun, so geschah und geschieht es mit den Feinden Israels. War der eine Feind der Gefahr drohende Bienen Schwarm, so kam der andere dazu als das Rauch erzeugende Dornenfeuer, um den Schwarm fernzuhalten. Die Einen = סְבִינִי בְּדָבָרִים, die Andern = דַעַכְנוּ כָאשׁ קַוִּיצִים — so bin ich im Namen Gottes vor beiden geborgen! Ganz so wie damals, vor den „beiden rauchigen Feuerbränden“.

Vergleichen wir Jes. 7, 18—19: „Und an jenem Tage wird's geschehen, daß Gott herbeilocken wird die Fliege, die am Ende der Ströme Mizraim, und die Biene (Wespe), die im Lande Aschur — וְלֹדְבוֹרָה אֲשֶׁר בָּאָרֶן אֲשֶׁר. Und sie kommen und lagern sich alle in den verödeten Tälern und in den Rissen der Felsen und in allen Dornenhecken und in allen Gesträucheln — וְכָל הַגְּעֻצּוֹת וְכָל הַנְּהָלָלִים.“ Also: die Fliege Mizraim und die Biene Aschurs gegen Israel verbündet. Dornenhecke und Gesträuch geben dem Schwarm Zuflucht und Nahrung. Und nun fängt — nach dem Bilde an unserer Stelle — die Dornenhecke zu brennen und zu rauchen an und vertreibt den bösen Schwarm. Die Bilder ergänzen einander und lassen kaum einen Zweifel an ihrer Bedeutung im oben angeführten Sinne.

¹⁾ Vgl. die folgende Stelle in der Mischna nebst der Erklärung des „Bartenora“:

כלים פ' ב' ט' ט' ט' ו': והבדקה של דבריהם פ' ר' מברטנורה:
בדקה של דבריהם כל שיטשיטים בו אש זוללי בקר וטענים כדי
шибרכו הנחילוי של דבריהם פ' הטבורה ויקח הדבש טלשן אשר
תרפנו רוח (תהלים א').

13) **דְּחָה** Nach unserer Auffassung der Ps. 10, 11, 12 und namentlich des Ps. 12, der das Hinundherdrängen gegensätzlicher Elemente darstellt, gewinnt dieses **דְּחָה דְּחִיתָנִי** seine besondere, dieses „Hinundherdrängen“ darstellende Bedeutung. Auch wird es erklärlich, daß das bisher gezeichnete Kampfgetriebe als ein ganzer gegen „mich“ gerichteter Angriff personifiziert und in der zweiten Personensform angeredet wird. Ist es ja nicht selten und auch im Deutschen poetisch zulässig, daß einzelne Faktoren lose aneinander gereiht und dann einheitlich zusammengefaßt werden, und daß diese Einheit als die präzisierte, in der zweiten Person angeredete Größe dem Redenden gegenübertritt. —

14—16) **קֹל־יְמִין־עַזִּי** Wie wir es in den Psalmen und besonders in diesem unserem Psalme beobachten können, daß der Psalmist für sein subjektives Einzelempfinden die Verallgemeinerung und darum den Punkt sucht, auf dem es in das ganze Volksempfinden aufgehen, und die Seele des Volksvertreters mit der Volksseele schwingen kann, so teilt sich hier wieder, umgekehrt, der an das Nationalbanner geknüpfte Triumph den Zelten der begeisterten Frommen und jedem ihrer einzelnen Bewohner mit. — **עַזִּי וּמְוֻרָת יְהָ** erinnert an das Meereslied und die nationale Höhe, auf der Israels Dank in Sang und Saitenspiel sich Ausdruck gibt. Von dieser Höhe steigt der den Gottes Sieg feiernde Geist Israels unter Jubelflängen — **קֹל רָנָה וַיְשׁוּעָה** — hinab in die **אֲהֵלִי צְדִיקִים** und verkündet von da aus Jhn., den Sieger, dessen Rechte allein den Sieg schafft. —

17) **לֹא אֶמְוֹת** Wird auf diese Art die einzelne Hütte vom Gemeingeiste der Nation und der ganzen Menschheit durchzogen, und vererbt sich die Vergangenheit mit allem, was sie Großes, Erhabenes enthalten und gefeiert, auf die Zeit, die wir in der Gegenwart leben, so erhält dieses Leben hohen Wert, und es stellt im Hinblick auf die Zukunft große Aufgaben an uns, denen wir uns durch Lebensverachtung nicht entziehen dürfen. Der Einheitsgedanke, der das Gesamtziel mit dem Einzelstreben verbindet, die Ewigkeitsidee, die uns aus dem innern Zusammenhang der Zeiten und ihres Geschichtsinhaltes anspricht, sie wehren dem Zerfall des Zeitbaues in verschwindende Teilchen, und sie halten den Todesgedanken fern von der Hütte und bannen ihn aus der Brust der wahrhaft Frommen: **כִּי אֶחֱיוֹת לֹא**!

18) יִסְרָאֵל Krankheit, Schmerz und Tod können nicht Selbstzweck sein! Die Endbestimmung der Menschheit und des Menschen muß über den Punkt hinausgerückt werden, an dem Gruft und Unterwelt ihre Pforten schließen. Dieser Punkt kann nicht den Schlusspunkt des wahren menschlichen Seins bedeuten.

19) פֶּתַח Au wen richtet sich diese lebensmutige Aufründerung? Zunächst wohl an die Leviten, die als Pfortner der heiligen Stadt und der heiligen Gotteswohnung den Einlaß begehrenden Pilgerscharen die Türe öffnen und mit תְּלַבְּשׁוּ נִזְמָן auf den Haupteingang hinweisen.

Dann ist es aber auch das Volk Israel auch in den Galuthzeiten, da die Tore Jerusalems „in den Boden versenkt sind“, Israel, das, von Leid und Weh umschlossen, von den herrschenden Gewalten, vom Tyrannensitz wie vom Tribunal der Kultur sein Recht fordert, das Recht durch die Pforte der Gerechtigkeit einzutreten und Gott zu preisen. — Israel mag in schwerer Zeit der Verfolgung sich in seinen engen und engsten Kreis zurückziehen und hinter sich die Türe schließen bis der Sturm vorbei. Israel wird und kann aber nie und nimmer abdizieren und auf sein Recht und seine Pflicht verzichten, da, wo es gilt, unter dem Schirm der Gerechtigkeit das Ideal des sittlich Großen und Erhabenen hochzuheben und in die Tat zu übersetzen, auf dem Plane zu erscheinen. Dieses Recht wird der Genius der Geschichte, oder — sagen wir lieber — der Gott Israels seinem Volke nicht streitig machen lassen. Israel ist „nicht dem Tode hingegeben“. Wunderbar muß es uns berühren, wenn wir nach den die Tore der Unterwelt und der Ghettos sprengenden, die Hallen des Rechts eröffnenden Ausrufungen des Psalmisten: „Ich sterbe nicht!“ und „ich bin nicht dem Tode hingegeben!“ und „öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit!\", wenn wir da die Stimme des späteren Davidspropheten Jeschajohu vernehmen, wie sie in die Reihen einer unter schrecklichen Galuthleiden sterbensmüde werdenden Generation hineintruft: Jes. 26, 19—20:

„Es leben Deine Toten!“ „Meine Leichen erstehen!“ „Erwachet und jubelt, Staubbewohner!“ „Denn Du auf Kräutern ist Dein Tan, die Erde gibt ihre Schatten wieder!“ „Auf, mein Volk! Geh' in deine Gemächer, und verschließ' die Türe hinter dir, verbirg dich kurze Augenblicke, bis vorüber ist der Zorn.“

Ist's nicht, als ob an die hinter Israel verschlossene Türe, die der Enkel Jeschajohu geschlossen, immer wieder der Urahn David pocht und ruft: „öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit“?!

20) Die Pforten der Gerechtigkeit שׁעַרְיָצֵדֶק werden in זה ה שׁער einheitlich zusammengefaßt und als das eine Tor bezeichnet, durch das der Weg zu Gott führt. In koncretem Sinne genommen, sind es, wie bereits erwähnt, die Leviten, die als Haushbeamten im Gottestempel das Tor zum Eintritt bezeichnen. In idealem Sinne ist es die Antwort, die der angerufene Geist der Gerechtigkeit dem Einlaß Begehrenden erteilt. Die Pforte der Gerechtigkeit erwartet von den Eintretenden, daß sie sich durch ihr Leben und Wirken für die Ideale des Rechtes und der Sittlichkeit erzogen haben, daß sie seien. Das fortwährende Streben nach Einlaß in die שׁעַרְיָצֵדֶק ist an sich ein Haupteingang, ist זה שׁער לה', den wahrhaft Gerechte nicht verfehlten werden. Durch diese Pforte muß einst der messianische Geist einziehen, der das in der Leidenschule gehärtete und erprobte Volk von צדיקים heimführt — לה'!

21—29) אודך-הוּדוֹ Von da ab bis ans Ende des Psalms steigt der Dankesgruß hoch gen Himmel. Erinnerung und Hoffnung, Verheißung und Erfüllung, die wehmütige Bitte und das dankbare Bekennen wechseln mit einander ab, bald Gott, den Retter und Erlöser, in der zweiten Person anredend (Vv. 21, 25, 28) und bald von Ihm ית' in der dritten Personform berichtend, bald mit den eigenen Brüdern Jubelgrüße tauschend und bald alle Welt zur Teilnahme am Jubelfeste ladend. Es ist Gottes Haus, das seine Pforten aufstut, und es ist Gottes Welt, die in dem durch diese Pforten flutenden Lichte ihre Klarung und Wartung finden soll. (Vgl. zu V. 24 „Hermon“ S. 324.)

Die ganze Welt und vor allem die ganze Menschheit soll es sein! So erhebe ich, Israels König, und so erhebe ich, Dein Volk Israel, meine Lebensmacht, meinen Gott, den mit mir an den Stufen des Festaltars die Menschheit preisen soll!

So schließt dieser Psalm, wie er begonnen, mit הוּדוֹ לה'.

Kap. 119.

Allgemeines:

Alte und neue Erklärer haben es versucht, in die große Menge der gnomenartigen Aussprüche, die den Inhalt dieses unter dem Namen תְּמִנִּיא אֲפֵי, bekannten Psalms bilden, Zusammenhang und Gliederung hineinzubringen. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß bei dem besonders großen Gewichte, das schon im Talmud einem jeden alphabetisch geordneten Psalm hinsichtlich des mnemonischen Festhaltens und der rituellen Verwertung im Volke bei gemessen wird, daß dabei gerade dieser das Alphabet achtsach enthaltende Psalm dieses Gewichtes auf der Waagschale der logischen Erkenntnis und psychologischen Vertiefung nicht entbehren dürfe. —

All diesen Versuchen, unter welchen die zu diesem Kapitel gegebene Einleitung Kimchis besonders hervorzuheben ist, dient das regelmäßige in allen Versen (bis auf einen, nämlich V. 122) Vorkommen der die Wege, Gesetze, Rechte, Zeugnisse, Aussprüche Gottes bezeichnenden Worte: חָקָקָת, אָמֵן, דָּרֶךְ, אָוֹרֶר, מִצּוֹת, עֲדֹת, פָּקוּדִים, מִשְׁפָּטִים zur Leitschnur.

Ein geistreicher Erklärer der Neuzeit (Hirsch) nimmt diesen Psalm „das Tagebuch eines nach richtiger Erkenntnis und sittlicher Vollendung ringenden jüdischen Jünglings und Mannes“. Derselbe Erklärer geht dann daran, dieses „Ringen“ in seiner dem Vollendungsziele zugewandten Stufenfolge zu entwickeln und die hiebei wirksamen Faktoren der Ethik in den einzelnen Absätzen und Versen des Psalms deutlich erkennbar anzumerken. Ein früherer, ebenfalls der Neuzeit angehöriger, sehr bedeutender Interpret (Moses Mendelssohn, angeführt von בריל יוזל ב' will in diesem Psalme sogar ein Kalenderarium erblicken, nach dem in früheren Zeiten die Juden ihr Tages- und Monatsdatum bestimmt hätten. — Demnach wäre in unserem Psalm nichts weiter als ein frommes mnemotechnisches Mittel zur Tagesbestimmung geboten. — Gestehen wir es, daß diese und ähnliche Versuche uns wenig befriedigen können. Vgl. ברכות ד' מהרש'א ד' ה' הלה, der mit Hinweis auf פְּנַחֲדָה אֲבֵי תְּמִנִּיא אֲפֵי für פְּהֻקְדָּן דָּבָר כִּשְׁעָבֵד will, daß es acht Vokale gibt, die die Aussprache eines jeden Buchstabens im אַב עַב שַׁחַד אַב אַהֲרֹן אַב אַב modifizieren: שְׁמַנְה אַב עַב שַׁחַד אַב אַהֲרֹן אַב אַב. — Indessen findet sich dort in פְּנַחֲדָה בְּשַׁנְיִי מִזְכָּרוֹת

chor שְׁמַנָּה עַזְנֵי יְעָקֹב שְׁמַנָּה Ausgaben und auch im עַזְנֵי יְעָקֹב anstatt שְׁמַנָּה die Lesart: שְׁמַנָּה עַשְׂרֵה שׂוֹרוֹת לְאֶחָדָיו. Nach dieser Lesart würde aber die ohnedies schwer verständliche Annahme des מַהְרֵשָׁא זְלִי ihre Stütze verlieren. —

Wir selbst sind nun weit davon entfernt, bezüglich dieses das Alphabet in achtmaliger Variation aufweisenden Psalms und seiner Tendenz eine sichere Behauptung aufzustellen zu wollen. Auch wir können hier nur vermuten. Doch hat unseres Dafürhaltens unsere Vermutung, wenn nichts anderes, so doch die Einfachheit und den zwischen unserem Psalm und dem ihm vorausgegangenen Schlusspsalm des Hallelledies bestehenden Zusammenhang für sich. Es ist die folgende: Ps. 118 hat mit dem Opferfeste geschlossen, zu dem das vor dem Angesichte seines Gottes erschienene Israel alle Menschenbrüder eingeladen. Der Altar auf dem Berge Zion erhob sich zum Hochaltar der feiernden, Gott erkennenden Menschheit, und Hallelpsalm begleitete die Opferhandlung der Kommenden und Feiernden. Das Fest, von dem dort das Lied singt, ist das siebentägige Sukkothfest, an das sich unmittelbar das Schlussfest, שְׁמִינִי עַצְרָה, reiht. Es sind die Schmona יְמֵי הַחֲנִינָה, die Israels von weit her pilgernden Scharen um ihren Gott geheiligen Mittelpunkt sammelten und mit einem Jubel, der nach der Versicherung der talmudischen Überlieferung seinesgleichen auf Erden nicht hatte, begangen wurden. Mit אָסְרוּ חָנָן בְּעָתִים עַד קְרֻנוֹת הַמּוֹבֵחַ werden da — nach der talmudischen mit der historischen Tatsache übereinstimmenden Erklärung (מס' סוכה מ"ה) die Opfernden aufgerufen, nebst dem vorgeschriebenen Festopfer קָרְבָּן הַחֲנִין, die freiwilligen Opferwidmungen der Einzelnen, שְׁלָמִי שְׁמַחָה, mit grünen Baumzweigen und Blättergewinden zu schmücken. Auch wird dort dem Opfernden mit אלְǐ אַתָּה וְנוּרָךְ und נָנוֹר der Dankesspruch in den Mund gelegt, mit dem er sein Opfer darbringt.¹⁾ Und nachdem der Opfernde seinen Spruch gesprochen, ertönt aus dem Munde der der wonnevollen Gegengruß כָּהֲנִים וּלוּיִם in כָּהֲנָה לְהָרָן.²⁾

¹⁾ אלְǐ וְנוּרָךְ זה יאמר הבא הוא המביא החנן וכו' (הראב' זיל).

²⁾ הָרוּן לְהָרָן זאת היא השמחה שהזכיר בתחילת נnilah ונשמחה בו בספר זה המעשה (הראב' זיל).

Es liegt hierin offenbar die Tendenz, daß das Wonne- und Dankgefühl, das die Nation bei der Erfüllung ihrer Pflicht durchzog, auch in jedem Einzelnen bei der Darreichung seiner Gabe an das Heiligtum speziell zum Ausdruck kommen sollte. In diesem אֱלֹהִים, wird die Pflichttreue und Gottesangehörigkeit der Nation nach dem Denken und Empfinden jedes einzelnen Bekenners individualisiert. Jeder Einzelne steht seinem Gotte gegenüber, mit dem Bekennnis im Herzen, mit der Gabe in der Hand und dem Sprüchlein auf den Lippen!

Ist dem so, so hindert uns nichts daran, in dem nun folgenden eine Art Spruchbuch zu erblicken, das der aus seinem eigenen wechselvollen und Gott geweihten Leben schöpfende Psalmist seinem Halleliede und namentlich seinem Opferspruche אֱלֹהִים וְאֶתְהָ anfügen wollte.

In diesem תְּמִינַה אֲפֵי soll dem Herzensverlangen eines jeden Einzelindividualis in Israel entsprochen und die Möglichkeit geboten werden, an jedem der acht Festtage sein Einzelopfer mit einem Geleitspruch zu versehen, der den Anfangsbuchstaben seines eigenen Namens von א' bis ה' an seiner Spitze trägt. — Daß nun jeder Spruch in dieser einen Anhang zu הַלְל bildenden Sammlung eines der Worte אֶתְנָה, דָרָה, הַקִּים, מִצּוֹת, מִשְׁפְּטִים, עֲדֹת, פְּקוּדִים enthält, soll wohl bewirken, daß die individuell auseinander gehenden Wünsche und Hoffnungen der Einzelnen durch die dem Gesamtjudentum heiligen und Richtung gebenden Prinzipien dem Mittelpunkt alles religiösen Lebens bildenden Nationalheiligtume zugewandt werden.

Für unsere Auffassung scheint auch der Umstand zu sprechen, daß alle im תְּמִינַה אֲפֵי vorkommenden Verse — bis auf sehr wenige, vielleicht zu begründende Ausnahmen — im Singular lauten und ein rein persönliches Verhältnis zum Inhalte haben.

תְּמִינַה אֲפֵי bietet sich auch in der Liturgie überall dort dar, wo eine drückende Privatsorge eines Einzelnen um einen Kranken — — — die geängstigte Seele zu einer — Privataudienz vor Gott, dem Helfer und Retter, hindrängt. Es ist die weiter ausgestaltete Form des — intimen אֱלֹהִים וְאֶתְהָ geworden. —

Diese unsere Auffassung des תְּמִינַה אֲפֵי, die wir, wie erwähnt, durchaus nicht als unbestreitbar hinstellen, wird uns bei der Behandlung der einzelnen Verse nicht von der Pflicht entbinden,

dieselben, wenn sie auch unseres Erachtens aphoristischen Charakter haben, dennoch mindestens versuchsweise so viel wie möglich in einen logischen Zusammenhang zu bringen.

Einzelnes:

.א

1—8) **אֲשֶׁר־אַת** Über den Unterschied zwischen den in diesem Psalm so vielfach variierten Kategorien der göttlichen Gebote, Zeugnisse, Bestimmungen, Sätze **מִצּוֹת**, **פְּקֻדּוֹת**, **חֳקִים** **תְּרוּת** haben sich ältere und neuere Erklärer (Vgl. Kimchi z. St.) so ausführlich ausgesprochen, daß es sich erübrigert, hier auf diesen Unterschied näher einzugehen und den Gebrauch dieser oder jener Bezeichnung jedesmal dem Zusammenhange entsprechend zu begründen. — In den ersten drei Versen des Psalms ist der Plural angewendet. V. 4 enthält den Leitsatz der Göttlichkeit der Bestimmungen, deren Befolgung das Heil der in den Wegen Gottes Wandelnden gewährleistet. Mit dem Wörtchen **תָּא,** in V. 3 sollen auch diejenigen in das vorausgegangene **אֲשֶׁר־אַת** einbezogen werden, die nur das negative Verdienst haben keine Tat des Unrechts geübt zu haben. Wir möchten dem entsprechend übersetzen: „Auch denen Heil, die Unrecht nicht geübt, weil sie in seinen Wegen gingen.“

Mit V. 5 **אַחֲלֵי** erst beginnt das Gebet des Psalmisten, der nun aus den vorausgeschickten Postulatsätzen für sich selbst die Konsequenzen zieht. —

.בָּ

9—16) **בָּמָה - בְּחַקְתִּיךְ נָעַר** weist darauf hin, daß in diesem Absatz von der erziehlichen Einwirkung des Thorawortes auf das jugendliche Gemüt und der Nachhaltigkeit dieser Wirkung für die späteren Altersperioden des Mannes die Rede sein sollte.

בָּמָה זָכָה ist die einzige richtige Frage, die der Erzieher an sich zu richten hat. Denn Lauterkeit = **זָכָה** ist die Grundbedingung der Jugenderziehung. Von der reinen Kindesseele muß jeder Hauch der Lüge fern gehalten werden. Nur so wird das Empfindungs- und Gefühlsleben des Kindes die empfangenen Eindrücke in wahrhafter Treue widerspiegeln, und nur so werden die Schriftzeichen, mit welchen das Leben das unbeschriebene, weiße Blatt der Kindesnatur versieht, heilige Schriften sein. Darum ist „die Hut

nach Deinem Worte", das ist die Hut vor unreiner Verführung, die erste Aufgabe des Jugendbildners.

Der Mensch fängt beim Herzen an. Das Sehnen, Suchen und Wünschen des Herzens geht dem Suchen und Forschen des Geistes weit voraus. Dich, mein Gott, suche ich, und mit meinem ganzen Herzen suche ich Dich, בְּכָל לִבִּי דְרַשְׁתָּךְ. Lange bevor ich mit meinem Geiste in die Grinde Deines Seins und Deiner Bestimmungen einzudringen suche, suche ich Dich selbst mit meinem Herzen, um Deine Allwesenheit zu fühlen, ehe ich Dein Wesen begreife und Deine Sätze verstehe. Erst nachdem ich von Kindheit an den Schatz Deiner Gebote im Herzen bewahrt und geborgen, darf ich es wagen, den Schatz an das Licht der Vernunft zu ziehen und Dich, den ich für die treue Hut zu lobpreisen habe, zu bitten: lehre mich Deine Sätze verstehen! בָּרוֹךְ אַתָּה ה' לִפְנֵינוּ הַקְּדוֹשָׁה —

Und nun folgt ein Erzählen und freudiges Erkennen des Weges, auf dem Gottes Zeugnisse die Meilenzeiger sind; es folgt einverständnisinniges Beschauen und Prüfen „Deiner Pfade“, bis Deine Sätze, auch die tiefgründigen, in Dunkel gehüllten Sätze mir Gespielen der Lust und der Unterhaltung geworden **עֲשַׂתְיָךְ אֲשֶׁתְּחִתָּךְ**. So bin ich denn sicher, daß ich Dein Wort nimmer vergesse!

.:

17—24) **נַעֲלֵם - נַעֲמֵן** Laß mich leben! Laß mein Auge schauen! Laß mich die Gelegenheit wahrnehmen, Deine Gebote praktisch zu üben! Das aus der **תּוֹרָה** Erlernte und geistig Erfasste zur rechten Zeit und am rechten Orte pflichttreu anzuwenden — ist der heise Wunsch des Thorabeflissenen, der im praktischen Leben ein Fremdling sein kann und zu sein pflegt. **נַר אֱנוֹבָה בָּאָרֶץ** ist durchaus nicht der Proselyt, dem das Land und sein Branch fremd sind. Dagegen sprechen die Stellen, an welchen David selbst sich **נָאֵן** nennt. (Psal. 39, 12; 120, 5.)

Die Seele reibt sich in Sehnsucht auf **לְהַזְוִיהָנָשִׁי**, wenn ihr in der praktischen Erfüllung der göttlichen Rechtsordnungen nicht ein Genüge geschieht.

Das Gegenteil ist bei den übermütigen **זָרִים** der Fall. Der **זָר** wird von König Salomo (**טָשְׁלִי כִּיְאָ**) mit den Worten definiert: „**זָר יְהוָה לִין שְׁטוּ עֲשֵׂה בְּעַבְרָתָה זָרָן**“ „Der Übermütige, Vermessene — Spötter genannt — handelt mit dem ausschweifendsten Übermut“

(das. 24). — Den זְדִים ist nichts heilig, und sie kennen nicht den Ernst der Gesinnung, der zur entsprechenden folgerichtigen Tat drängt. Man nennt sie Spötter und findet ihren Spott oft geistreich, während er eine Entrücktheit des Geistes und eine Entwürdigung dessen bedeutet, was im Menschen heilig ist und dem Menschen heilig bleiben soll. Dieses frevelhaftes, fluchwürdige, אֲרוּרִים, Getändel mit der Lehre und dem Leben macht die zwei zu, zu hin und her Irrenden, nicht weil sie in diesem und jenem Punkte einen Irrtum begehen, sondern weil sie die Irrung und das Blendwerk anstatt der Wahrheit erwählt, und es keinen moralischen Mittelpunkt gibt, der ihnen fest steht.

Mich soll der Spott der Spötter, die Schmach und Schande, die sie mir zugedacht, nicht treffen. Weiß ich es ja, daß in ihren Augen meine ganze Schuld darin besteht, daß ich Deine Zeugnisse treu pflegend gewahrt habe כִּי עֲדָתֵךְ נֶצֶרְתִּי! Und wenn es Fürsten sind, die sich dazu gedrängt fühlen, mich zum Zielle ihrer gehässigen Unterredung zu machen — — — so habe ich eine edlere Unterhaltung, die ich ihrem Gerede entgegensetze: Dein Diener unterhält sich und spricht mit Lust von Deinen Sätzen: עַבְדָּךְ יֹשִׁיחַ בְּחַקִּיךְ. Fern steht mir solcher Fürstenrat und solche Spöttertagung. Ich habe andere Ratgeber, die mich durch die in ihrem Umgange liegende Wonne für all die erlittene Unbill schadlos halten נִמְעָדָתֵךְ שְׁעָשָׂעִי אֱנֶשִׁי עַצְתִּי!

. 7.

דְּבָקָתִי מִתְּדָבְּכָה - דְּבָכָה Mit דְּבָכָה und דְּבָקָתִי beginnt, mit דְּבָקָתִי und דְּבָכָה schließt dieser Absatz. „Um Staube klebt meine Seele, belebe mich nach Deinem Worte.“ Dieses Wort hat seine Kraft bewahrt, als ich vor Deinem Heiligtume erschien, um den Urim und Tummim von meinen Wegen zu berichten, von meinen Schritten Rechenschaft zu geben und für die ferneren Schritte mich Rates zu erholen. Da warst Du es, Gott, der auf meine Frage antworten ließ und dadurch meine in den Staub gesunkenen Seele wieder erhob.

Mir sollen fürder Deine Sätze und Verordnungen, wie sie mich in der תורה ansprechen, die Urim und Tummim sein, die ich befrage, und in deren Sinn ich mich vertiefe. (Bgl. רְדָק zu B. 26.) — Meine Seele, die Dein Wort neu belebt und vom Staube erhebt, wird aber aufs neue von Kummer getroffen, und sie ist hingegossen

ohne Halt. Sei Du ihr Halt, o Gott! Sei Du mein Halt, nach Deinem Worte, das nicht nur belehrt, sondern auch verheit קַרְבָּנִי כֶּדֶבֶן!

Der Weg der Lüge דָּרֵךְ שָׁקָר und der Weg des erziehlichen Glaubens דָּרֵךְ אֲמֹנוֹת werden einander gegenüber gehalten. Da tritt die Ausgeglichenheit der geläuterten und gehobenen Seele zu Tage, die zwischen der in der תורה wirkenden Gnade: חַנְנָה und der Strenge Deiner Urteilsprüche den ausgleichenden Mittelweg findet: מְשֻׁפְטִיךְ שְׁוִיתִי!

Ich klebe nun nicht mehr am Staube, sondern ich bin innig vereint mit Deinen Zeugnissen, bin selbst ein Zeuge Deiner Gnade und Deines Rechtes. Laß es mich in Ehren und in Wahrheit sein und laß mich nicht zu Schanden werden: אל תִּבְישֵׂנִי! Haben mir einst Lrim und Tumim die Schritte zugemessen die ich von Fall zu Fall auf dem vor mir liegenden, gefahrvollen Wege einzuhalten hatte, so ist mir durch die Vertrautheit mit Deinen מִצְוֹת der Weg geläufig und sicher gebahnt worden. Ich eile unaufhaltsam fort auf diesem Wege, denn Du weitest mit mein Herz! דָּרֵךְ מִצְוֹתִיךְ אַרְוֵן כִּי תַּרְחֵיב לְבִי!

.ה.

33—40) „הוֹרֵנִי־הַנָּה“ „Lehre mich, Gott, den Weg Deiner Sitzungen, und ich will ihn bewahren bis zum letzten Schritt.“ Was es nun bedeute, den von Gott gelehrtten Weg bis zum letzten Schritt, עַד, einhalten, und was die Kraft verleiht zu solcher gegen Gewinn und kalmierende Beschnönigung unerbittlicher Konsequenz — das ist der Inhalt dieses Absatzes. Die Hoheit der Gotteslehre verbietet es, sich zugunsten eines noch so wichtigen Selbstinteresses und in Verücksichtigung einer öffentlichen Meinung, einer falschen Scham nachgebend, mit der Halbheit abzufinden.

„Neige mein Herz Deinen Zeugnissen zu und nicht dem Gewinn!“ (36.)

„Wende ab meine Blicke vom Falschsehen. Zu Deinen Wegen belebe mich!“ (37.)

Das „Falschsehen“, sei es der eigenen Handlungen und sei es, und dies ganz besonders, des Gesetzeswortes, es ist falsch und täuscht über die Tragweite der eigenen Handlung und über den heiligen Ernst des Gesetzes hinweg. Das Falschsehen fälscht die Tat und

die Bewertung der Tat durch das Gotteswort. Ein solches "ראות שׂוא", verhindert durch hunderte Sicht auf dynastische, politische und soziale Interessen den ehrfurchtsvollen Aufblick zu der reinen Höhe, von der aus Dein hehrer Spruch, o Gott, Deinen Willen verkündet.

Der Psalmist, eingedenkt der an ihn herangetretenen Versuchung, durch „Falschsehen“ Fehl und Vergehen in einem das Urteil der Welt täuschenden Lichte erscheinen zu lassen, betet hier (38) in tief ergreifender Weise:

הַקְמָה לְעֹבֶדֶךְ אִמְרָתֶךְ אֲשֶׁר לִירָאֶתךְ

Laß Deinem Diener Deinen Ausspruch aufgerichtet hoch sein, wie dies allein dazu führt, Dich in Wahrheit zu ehrfürchten!

Mit diesem Gebete begegnet der Psalmist der Gefahr, die Höhe des Gottespruches könnte durch die Niedrigkeit der menschlichen Gesinnung verringert oder verdunkelt werden. Diese Auffassung scheint uns dem ganzen Zusammenhange entsprechend zu sein, ohne daß dadurch die Auffassung Shimchis, der die Stelle auf die dynastische Festigung des davidischen Thrones bezieht, ausgeschlossen wäre. (Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 17, 2, 3, 4.) Dieser von mir angestrebten Höhe und Unbeugsamkeit der rechtlich sittlichen Forderung gegenüber verschwindet die Furcht und Scheu vor Beschämung. Hoch, riesig hoch soll mir die Forderung stehen, die יְנַרְתִּי hindringt. In demselben Maße verliert seine Schrecken. Man sieht, daß hier אשר לִירָאֶתךְ und אשר יְנַרְתִּי einander gegenübergestellt sind.

Und wenn auch. Wenn mich auch die Folgen meiner Handlung schmerzlich treffen sollten, nun, so sind es die Folgen Deiner Rechtsordnungen, und sie sind gut:!
כִּי מְשֻפְטֵיךְ טוֹבִים
 „Siehe, so begierig bin ich nach Deinen Anordnungen, durch Deine Gerechtigkeit belebe mich!“

.1.

41—48) "Alle Deine Gnaden ziehen übereinander mich." Darin gibt sich Deine mir verheißeene Gnade zu erkennen, und Deine Rettung nach Deinem Worte.

Dieses Überkommen, ohne daß ich in jeder einzelnen Notlage um gnädige Hilfe flehe, führt all die Einzelgnaden auf die eine Hauptgnade zurück, daß Du meine Rettung sein willst. Demnach

rechtfertigt sich die Verschiedenheit zwischen dem בְּתִיב und im Worte הַסְּדָךְ.¹⁾

Du sendest Deine Gnade, damit mein Vertrauen in Dein Wort sich bewähre in der Sicherheit, mit der ich meinen Schmähern Rede stehe.

So möge dieses Wort in meinem Munde stets das Wort der Wahrheit sein, der Wahrheit bis aufs äußerste: דְּבָר אֶמְתָּה עַד מֵאָד. Und so möge ich Deine Tora behüten in jedem Augenblicke und bis in Ewigkeit.

Nicht um den momentanen Sieg über schmähende Feinde handelt es sich, sondern um die Wahrheit an sich und um jeden Preis.

Ich will frei, gehobenen Hauptes den Weg der Pflicht gehen. Diese Freiheit gibt die innere Überzeugung, diese Pflicht zu kennen und nur diese zu üben.

Ich will ohne Scheu auch Königen gegenüber Deine Zeugnisse vertreten können. Solchen Mut gibt das Bewußtsein, selbst ein beglaubigter treuer Zeuge zu sein für Wahrheit und Recht auch dann, wenn die eigene Königswürde in Frage kommt.

Zu dem tiefen Ernst, mit dem ich meine Aufgabe als Kinder des Gotteszeugnisses erfaße, geselle sich die traurliche Innigkeit der Liebe zu Deinen Geboten. Ich will meine Herzenslust und Freude an diesen Geboten finden.

Und so will ich diesen von mir so sehr geliebten Geboten meine Tatkraft weihen. Ich erhebe meine Hände zu Deinen Geboten, und das bedeutet den Schwur, tren in ihren Diensten zu stehen.

Zugleich locken mich Deine tiefgründigen Satzungen zu wonniger Lust und gemütserheiternder Unterhaltung וְאֲשִׁיחָה בְּחַקֵּךְ!

.7

49—56) זָהָר - זָבָר Zum Merkwort ist Deinem Tiener geworden, daß Du und worauf Du mich hast hoffen gelehrt. Wir möchten dieses זָבָר in V. 49 nicht als Imperativ auffassen. So aufgefaßt findet man für דְּבָר an dieser Stelle keinen rechten Sinn. Hingegen nimmt dieses זָבָר eine den ganzen Absatz des

¹⁾ Merkwürdigerweise ist diese Verschiedenheit zwischen בְּתִיב im Worte הַסְּדָךְ, wie sie in סְכָרָאֹת נְדוּלָה festgehalten und vom קְרָב angemerkt ist, in sonst korrekten תְּהִלִּים-Ausgaben vernachlässigt worden.

Buchstaben זֶה beherrschende Bedeutung an, wenn wir für den Infinitiv und die Verbindung זֶה - דָבָר für den substantiierten Begriff des sachlichen Merk- und Gedenkzeichens nehmen. Die ähnliche Konstruktion bietet sich in הַלְךָ מֵה (Psal. 89, 48), und dort wie hier wird der Vers durch das in kausativem Sinne gebrauchte לְ ergänzt: מֵה שׁוֹא בָּרָא תִּחְלְתָנִי לְ מֵה שׁוֹא בָּרָא. Man möchte sagen: זֶה ist die persönlich reflexive Betrachtung, die leicht zu dem jedes Hoffen vernichtenden führt. זֶה aber ist das sachliche Gedenken und Festhalten der von Gott in Seinem Walten und in Seiner Geistes- und Wortesoffenbarung gegebenen sicheren Momente, das Gedenken der Tatsachen und der Taten bedeutenden Worte, durch die Gott Seinen Diener erziehen und es ihm einprägen will, was es heiße: auf Gott allein hoffen!

Ein solches Merkwort wirkt mächtig. Es stärkt und tröstet und es lässt Vergangenheit und Zukunft durchzogen sein vom Geiste der Einheit, der immer wieder auf die Einheit Gottes hinweist.

„In meinem Elende ist dies mein Trost, denn Dein Spruch belebt mich“ (50).

„Der Spott der Übermütigen — und wenn er bis aufs äußerste steigt, er kann mir nichts anhaben, da ich von Deiner תורה nicht abbiege“ (51).¹⁾

„Deiner Strafgerichte gedenke ich, Gott, von Ewigkeit, und ich tröstete mich“ (52).

„Zornesglut überkam mich vor den Bösen, die Deine Lehre verlassen“ (53).

„In משפטיך ה' reicht mir die Kette Deiner Rechtsprechung in uralte, vergangene Zeiten zurück. Sie ist ohne Bruch und ohne Riß, und sie ist Deiner Hand nie entfallen — und dies ist mein Trost, wenn משפטיך dräuen.“

Die רשותם bedenken ihre Zukunft nicht. Ihnen fehlt jedes Merk- und Mahnwort, das sie vor ihrer Zukunft zurückdrücken ließe. Darob mein Schrecken und meine Zornesglut!

Mir fehlt es nicht an der harmonischen Ausgeglichenheit, der Folge Deiner Sätzeungen, die mir während meines Erdendaseins zur

¹⁾ Dieses הליצני bestätigt wieder die bereits erwähnte משל ב' entnommene Definition: זֶה יְהִי לְ שָׁמוֹ.

Richtschnur dienen. Auch die Nacht mit ihrem Dunkel trübt die Klarheit meines Blickes nicht. Mein Auge hütet Deine Lehre. Die Stille der Nacht ist erst recht für meinen Sang und mein Spiel geschaffen, mit welchem ich Deinen Namen verherrliche זברתי בלילה ה' שטן. Siehe dies ist mir geworden, dieser Gleichklang der Seele, angeflichs der Vergangenheit und der Zukunft, bei Tag und bei Nacht, weil ich Deine Verordnungen wartend und pflegend gehütet habe כי פקדיך נזרתי! (Vgl. Sachs Anmerk. z. B. 56.)

ה.

57—64) **הַלְכֵי-חֲסִדָךְ** Gott mein Teil! Das ist mein Vorsatz und mein Glück. Ich siehe Dich mit ganzem Herzen an, sei mir mit Deiner Gnade zu Hilfe, daß mein Lebensvorsatz zur Wahrheit werde. „Mein Teil“ — alles was ich denke, empfinde und tue ist unvollständig und im innersten Wesen lückenhaft, wenn dieses Teil darin fehlt. Der Name Gott ist mir nicht etwas Angelerntes, mit Mühe und durch die Kunst der Forschung meinem Wesen Eingefügtes. Mein ganzes Wesen hat vielmehr dieses Denken des Gottesgedankens und dieses Leben im Gottesgeiste zur Natur angenommen. Ich mag gehen und stehen und meine Wege im irdischen Dasein verfolgen wo und wie immer, stets drängt es mich zu Dir, zu den Stätten Deiner Zeugnisse. Dahin wendet sich mein Schritt, denn dort ist mein Teil zu finden: **חַשְׁבָתִי דֶּרֶבִי וְאַשְׁבָתִי רַנְלִי אֶל עֲדַתֶּךָ** (59).

Im Midrasch wird diese zur Natur gewordene Macht des inneren Dranges durch herrliche Beispiele illustriert. Vgl. **וַיַּקְרֵב לְהַ** —

Da gibt es kein Säumen und Zögern (60). Da verliert der Menschen Druck und Lockung jede Gewalt (61). Die Mitternacht mit ihrer Stille ist mir eine Mahnerin, die Stille mit meinem Gottes preis zu unterbrechen, und das leise Erbeben in den Saiten meiner gottgeweihten Harfe ist das harmonische Vorspiel dieser Mahnung (62). Ich kann ja nicht anders, als mich allen Gottesfürchtigen zugesellen (63). Das ist das Werk Deiner Gnade, Gott! Sie füllt ja die ganze Erde aus, und sie erfüllt mein ganzes Denken und Sinnen, und sie mahnt und weckt mich und legt mir das Gebet auf die Zunge: „lehre mich Deine Satzung“ **חֲסִדָךְ ה' טֹלַאת הָאָרֶן הַקּוֹדֵשׁ לְפָנֶיךָ**, denn: „Gott mein Teil!“

.ב'

65—72 טוב ל' (טוֹב־טוֹב ל') Du hast nicht nur Deinem Knechte Gutes getan — das würde durch לְעָבֵדְךָ ausgedrückt sein —, sondern all Dein Tun an und mit Deinem Knechte war Gutes: טוב עַשְׂתָּה עַכְדָּךְ. Auch wenn Deine Schickung mich schmerzlich traf, wollte und bewirkte sie das Gute, denn ich selbst wurde gut und besser. Das entsprach Deinem durch Prophetenmund zu meiner Besserung gesprochenen Worte: ה' כִּדְבָּרֶךָ! Es kommt nur darauf an, daß ich Dein Wort seinem wahren Sinne nach, טעם, mit Kenntnis erfasse, דעת. Darin liegt das Beste des Guten — טוב, das sonst dem Menschen verborgen bleibt; sonst, wenn Du es ihm nicht lehrst, und er dieser Lehre nicht sein durch praktische Ausübung der מצות gestärktes Glauben und Hoffen entgegenbringt. Darum לִמְדָנִי כִּי בְּמִצּוֹתֵךְ הַאֲמָנָתִי.

‘אענה’, in B. 67 wird von רְשִׁי, רְדִיק, רְאַבְּעַד in der Bedeutung von Bescheid geben, das Wort ergreifen (וַיַּעֲנֵד אַיּוֹב) aufgefaßt. Die gegen Lehre und Gesetz sich richtenden Fragen und Zweifel unterdrückend, war ich ein Frender. Mir fehlte die Klarheit, denn ich fand keine Antwort auf solche Fragen, und ich glaubte nur daß mit der Tat üben zu sollen, was ich mit dem Worte vertreten könne. וְעַתָּה — Nachdem Du mich in den Geist Deiner Lehre eindringen und die Kraft der מִזְוָה, der erziehlich wirkenden Gesetzesübung empfinden liehest, jetzt weiß ich es anders. Ich behielt Deinen Ausspruch in Lehre und Leben. Das ist die beste Antwort auf alle Fragen und Zweifel.

Doch auch die andere, von anderen Erklärern angenommene Auffassung des Wortes ‘אענה, als „gedenktigt sein“ ist trotz der ungewöhnlichen ח=Form zulässig, denn es finden sich Analogien in Jes. 25, 5; 31, 4; Hos. 5, 5. Darnach enthielte unser Vers den Hinweis auf die bessernde Kraft der Leiden.¹⁾ —

Du bist die Güte, und was Du dem Menschen zuschaffst, will das Gute. Der Mensch lerne dies aus Deinen Satzungen erkennen. So lehre es mich! טוב אתה ומטיב למדני חקיך!

Zwischen den Lebensperioden eines Mannes, die mit ihrem Inhalte an tatsächlichen Ereignissen und subjektiven Anschauungen wie Grenzpunkte einer tief innern Verarbeitung und Entwicklung

¹⁾ 1) scheint diese Auffassung zu unterstützen.

aus dem Einerlei der Lebenstage heraustragen, ist Raum für die gewagteste Vermutung und Andichtung. Der Charakter steht noch nicht so gesättigt da und bildet noch nicht die in allen Teilen und Teilchen zusammengehörige Einheit. Da findet der Verdacht und die Völkerei ihre Rigen und Spalten, um einzudringen. Der Charakter ist eben noch nicht der Fels, an dem jeder äußere Anwurf abgleitet. In der Dämmerstunde der sich zur Klarheit durchringenden Wahrheit schleicht sich die Lüge ein und hestet sich dem mit sich selbst und mit der Falschmeinung der Welt kämpfenden an, als ob sie zu seinem Wesen gehörte. —

Im Leben unseres Sängers gab es solche Lebensperioden. Es gab da ein „Vor“ und „Nach“, ein טרם ועתה (67) und es war damit die Spalte gegeben für die Lüge und für die זרים, die bereit waren mit שקר anzuhesten.¹⁾

בבָל לֹב אַצְר פְּקִידֵך!
Ani shoneg bbel lob, Derselbe, der sich als אני שנג bekannte, er findet das nie versagende Mittel, die זרים zu entwaffnen: פקידך! Ungeteilt, mit ganzem Herzen!

Nun die Entgegenstellung, die in keinem der Absätze des תמניא אפי fehlt. Mein Herz gehört ganz der treuen Pflege und Hut der Gottesvorschrift. Ihr Herz ist fühllos für höhere Pflicht und hohe Wonne, es geht in Genußsucht auf — ein fetter Muskel im üppigen Leibe. Meine Lust und Wonne ist Deine Lehre:
אני תורה שעשתי!

Nach all den überstandenen Leiden: טוב לי wohl mit! Die Leidensschule hat mich gebessert, und darum steht mir die Lehre Deines Mundes höher als alle Schäze der Erde. Indem ich Deinen Willen erkenne, Deine Absicht ahne und in den mir erteilten Lehren die Lehre Deines Mundes vernehme, wird diese Weltlehre die mir zugedachte Erziehungslehre, die unmittelbar von Mund zu Ohr geht, vom Munde des Gebers der תורה zum Ohr und zum Herzen des Lehrlings. טוב לי תורה פיך מאלפי זהב וככז!

¹⁾ Vielleicht soll durch die Wortstellung: שקר זרים (und nicht: זרים שקר) der auf psychologischem Grunde beruhende Unterschluß des שקר an das טרם ועתה, angedeutet werden. Dem ist ja das טוב אתה וטטיב זרים das das טרם ועתה mit einander in Einklang bringt, unbekannt. Ihnen, den זרים, tritt dann der Sänger mit seinem י'נש, Mann gegen Mann entgegen. Wir erkennen in diesem י'נש den י'נש שונן aus V. 67.

ב'

73—80) יְהִי־וָדַיִם Deine Hände haben mich gemacht und mich bereitet; gib mir Verstand, daß ich lerne Deine Gebote!" Du hast mich physisch und geistig mit den nötigen Organen versehen, Dich zu denken, Dein Wort zu vernehmen, Deinen Namen auszusprechen und Dein Gebot auszuüben. So hast Du mich bereitet, und so bin ich bereit dazu. Die Dich ehrfürchten und die in mancher Stunde an der Bereitwilligkeit und Fähigkeit Deines erwählten Dieners vielleicht irre geworden — durch den Einfluß der „**זְדִים**“ irre gemacht worden, sie mögen es mit Freuden erkennen, daß sie selbst sich geirrt, und daß ich Deines Wortes geharrt und ausgeharrt habe, bis es sich an mir erfülle (74). Was zu seiner Zeit mich schmerzlich traf, ich trug es und gewann immer mehr das Bewußtsein, daß alles, was Du schickst und fügst, nur Recht und Billigkeit, und daß der Zweck der Schickung und Fügung nur die Erziehung zur Gottestreue **אֶמְנוֹנָה** und die Festigung in ihr sei. So trefse auch Deine Gnade zu meiner Tröstung ein, die Du ebenfalls verheißen (75—76). So überkomm' ich, יְבָאֹנִי mich, ohne daß ich weiter darum kämpfen und ringen müßte, Dein Erbarmen als der mein Leben ausmachende Teil, als der von Deiner **תּוֹרָה** mir beschiedene Wonneteil. — **תּוֹרָתְךָ שָׁעַשְׁתִּי**.

Das **עוֹתָנוּ** in B. 78 gibt in verstärktem Ausdruck den Begriff des unrechtmäßigen gewaltsamen Druckes, den der Sänger in B. 61 mit **עוֹדָנִי** bezeichnet hat. Dem **יְשֻׁבוֹן** steht das **יְבָשָׁו** der **זְדִים** gegenüber. Es ist dies ein Wortspiel, das vom Psalmlisten oft — so auch Ps. 6, 11 — angewendet wird. Diese Genugtuung soll mich nicht zur Überhebung führen: **יְהִי לְבִי תְּמִימָה בְּחַקֵּין** Mein Herz bleibe ungeteilt Deiner Satzung geweiht. Zemehr die **זְדִים** zu Schanden werden, desto mehr muß ich mein Herz bewachen, daß ich es nicht werde: **לֹמַעַן לֹא אֲבוֹשָׁ**

כ'

81—88) **כָּלְתָה - כְּחַפְדָּךְ** Ein Moment der höchsten Lebensgefahr und der Seelenspannung aus der Zeit der schlimmsten Verfolgung, die David von Saul, Absalom und ihren Helfershelfern zu erdulden hatte, ist der Gegenstand dieses Absatzes. Die einzelnen Aussprüche, so lose sie aneinander gereiht sind, verraten doch eine fast bis zur Unerträglichkeit reichende Ungeduld, die angesichts der bösen **זְדִים**, die dem Verfolgten Gruben graben, und der Kurzlebigkeit des Dulders,

die ein Ende der Leiden und eine Genugtung für dieselben kaum absehen läßt, sich fortwährend steigert (81—85).

Und inumer wieder ist es das **תורה**-Wort, das Mut, Trost und Hoffnung verleiht. —

Die Lebenstage Deines Dieners sind so kurz gemessen, und die Langmut mit den auf meine Vernichtung ausgehenden Bösen soll so unermeslich sein!

Das Tun und Treiben der übermüttigen Feinde geht bis zur Unnatur, und diese Unnatur wird in fast naiv klingender Weise damit gekennzeichnet, daß sie ja gegen den Geist Deiner **תורה** geht: **אשר לא בתורתך**!

Die Midraschweisen haben in dieser grausamen Unnatur den bitterbösen Hass erkannt, der den im Galuth zerstreuten Kindern Israels fallen stellte und Blutbäder bereitete. Die **תורה** schreibt vor, daß man die Tiermutter und ihr Junges nicht an einem und demselben Tage schlachte. Sie aber haben ganze jüdische Generationen, Väter, Mütter und Kinder an einem Tage und in derselben Stunde vernichtet. Das **תורה**-Wort verlangt, daß das vergossene Blut von Vogel und Wild mit Erde bedeckt werde. Sie aber häuften die Erschlagenen und ließen ihre Leichname um Jeruscholaim frei umherliegen. All dies war und ist — wie der Psalmist in so rührender Einfachheit klagt, **לא בתורתך**. — Eine entartete, von zügeloser Leidenschaft beherrschte, politischen Zwecken dienende Philosophie mag auch für die Ausgeburen des Hasses irgend einen stolzen Namen und eine Art Berechtigung finden. Die **תורה** kennt solche Namen und Rechte nicht und deckt sie nicht mit dem Worte ihrer auf die Veredlung der Menschen abzielenden Vorschrift.

Alle Deine Gebote sind in ihrem Wesen erziehlicher Natur **כל מצותיך אמונה**, und sie lassen sich weder in ihrem Grunde noch in ihrer Folge von der edlen Menschlichkeit loslösen. Was gegen diese oberste Tendenz vestößt, ist **אך בתורתך**, und ist Lüge, **שקר**. Diese Lüge verfolgt mich, mit dieser Lüge verfolgen sie mich, o hilf mir! **שקר רדפני עזרני** Sie mit ihrer selbstgeschaffenen Moral — **אשר לא בתורתך** — kannten in ihrer Verfolgungswut keine Grenze. „Beinahe hätten sie mich vernichtet im Lande“ (87), während ich auch bei der Abwehr „Deine Verordnung nicht verließ“.

Mir blieb auch in den Momenten der gebotenen Notwehr das aus Deiner Lehre mich ansprechende Gebot die Schranke für die

Wiedervergeltung. Der Hauch der Gnade, der in Deinen Verordnungen weht, belebte immer wieder den Atemzug der edlen Menschlichkeit in mir.

„So belebe mich ferner nach Deiner Liebe, daß ich bewahre das Zeugnis aus Deinem Munde!“ (88.)
בְּחִסְדָךְ חַיָּנִי וְאַשְׁמָרָה עֲדוֹת פִּיךְ!

.ל.

89—96) **לְכָל־לְעוֹלָם - לְכָל־הָעוֹלָם** „Für ewig, Gott, ist Dein Wort, festgestellt am Himmel.“ Das Gotteswort ist nicht ein Produkt der Zeit und Menschheitsentwicklung. Noch ehe eine Erde da war, auf der Menschen wandeln und in ihrer sozialen und politischen Betätigung die „Fälle“ für die in Anwendung zu bringende Gesetzeslehre schaffen konnten, war Dein Wort, das Wort der Lehre, da. Dieses Wort war fertig in sich und wahr an sich; es war **נֶצֶב בְּשָׂמִים**, gleichviel, ob es eine Erde gäbe und Menschen darauf oder nicht.

„Für Geschlecht und Geschlecht Deine Treue; Du hast aufgerichtet die Erde, und sie steht.“ (90.) Damit die Lehre erziehend und erhebend auswirken könne, dazu mußte sie zur Erde niedersteigen und Lebensgut der Geschlechter werden, und dazu mußte sich auf Gottes Geheiß die Erde gründen und mit Menschen beleben, die eines solchen Lebensgutes bedürfen.

„Nun stehen sie, Deiner Rechtsprüche harrend, da, denn alles ist Dir dienstbar“. (91.)

Sie stehen da, in Eid und Pflicht genommen: die Geschlechter, der Himmel und die Erde, sie alle, den Namen Weltall, **הַכָּל**, tragend, Deine Diener. (Vgl. 89, 3.) So erscheint die **תֹּורָה** nicht als die Folge, sondern als der Grund des Weltbestehens. (Vgl. **מִשְׁלֵי כ'**) So ist auch mir, dem Vielgeprüften, Deine **תֹּורָה** Bedingung meines Bestehens geworden. Ohne die Freude, die mir Deine Lehre bietet, wäre ich in meinem Elend zugrunde gegangen. (91.)

Deine Verordnungen sind mein Lebenselement. Ich will ihrer nie und nimmer vergessen! (93.)

So bin ich mit meinem innersten Wesen, mit meinem Können und Wollen — Dein! (94.)

Auch hier fehlt diekehrseite nicht. Die **זְמִינָה** stellen sich ein mit ihrem Sinn und Trachten auf meine Vernichtung. Das

Wörtchen יְלֵךְ, in B. 95 ist dem יְלֵךְ, in B. 94 gegenüber gestellt. Was können die Vösen mit ihrem Sinnen und Trachten mir anhaben, da ich doch Dein bin und in der Kraft Deiner Zeugnisse die Kraft meines Lebens suche. So tiefgründig Deine Zeugnisse sind, in die ich mich vertiefen will, um Zweck und Ziel meines Daseins zu verstehen, so hoch erheben sie mich über alle von **רִשְׁעָיו** gegen mich gerichtete Angriffe.

Dein Gebot ist weltumfassend weit und groß. Es übersteigt die Grenzen der Endlichkeit im Raume, wie es keine Endlichkeit in der Zeit kennt. Was endlich ist vergeht, לְכֹל הַבָּلָה רָאִיתִי קָצֶן, unendlich in Zeit und Raum ist Dein Wort, Dein Gesetz. Das lehrt dieser Absatz des Buchstaben ל'פָד bei seinem Beginn und Schlusse: רַהֲבָה מִצְוָתְךָ נָצַב לְעֵילָם הַדְּבָרָךְ מָאֵד! Wer dem Ewigen, Unendlichen nachstrebt, wird von all dem Kleinlichen, Verschwindenden nicht erreicht!

.ט

97—104) מה-מִפְקוֹדֵךְ Unendlich wie die Gotteslehre in ihrem Wesen ist, weder von Zeit noch von Raumesgrenzen beschränkt, so unendlich tief ist meine Liebe zu dieser Lehre. בְּהַאֲהָבָתִי תּוֹرָתְךָ כָּל חַיִם הִיא שִׁיחָתִי „Wie liebe ich Deine Lehre. Den ganzen Tag ist sie meine Unterhaltung!“ (97.) Das tut nicht die Lust am Forschen allein, sondern der Trieb in ihr zu forschen und über sie zu sinnen שִׁיחָתִי הִיא! Die Ewigkeit der תורה erweist sich mir nicht nur aus der Beständigkeit meiner Liebe zu ihr an jedem Tage und zu jeder Stunde. Auch in der Art, wie die תורה, Streben fördernd und Zweck bietend, Grund und Folge in eins verbindend auf mich wirkt, liegt das Zeugnis ihrer Ewigkeit. Was gab und gibt mir den Mut und die Kraft gegen all die ersonnenen und sein gesponnenen Verführungs- und Verleumdungskünste, gegen die Verderben bringende Klugheit der Feinde zu bestehen und auf dem eingenommenen Standpunkte fest und unbeugsam zu verharren? Das Bewußtsein, daß dieser Standpunkt mir von der תורה und ihrer Satzung vorgeschrieben ist. Und welche Lehre ziehe ich daraus, daß der Standpunkt, den mir die Weisheit der תורה angewiesen und die Treue, mit der ich dieser Weisheitslehre folge, die einzigen Schutzmittel gegen jeden klug ersonnenen Feindesangriff seien? Die Lehre, daß die תורה aller Weisheit Anfang, daß sie tiefer reiche als alle tiefgründigen Menschenpläne und höher als die Spitzen der

von Menschenverstand aufgefiihrten Bauten. Die תורה führt mich zum Siege, und der Sieg führt mich zur תורה! „Von meinen Feinden“ — (die ich durch mein Festhalten an Deiner Satzung besiegt, vielleicht auch überzeugt habe) „macht sie mich weise“ — מאובי תחכמוני מצורך. — Ist dieses Feinanderlaufen von Ursache und Wirkung, dieser Ring ohne Ende nicht wieder ein Beweis für die Unendlichkeit der תורה?

Fürwahr, mir ist der Beweis erbracht, daß sie, Deine, ewig ist und sein wird כִּי לְעוֹלָם הִיא לִי! Wir möchten dieses מאובי (98), wie aus Obigem zu ersehen, nicht als Komparativ, sondern als Präposition mit kausativer Bedeutung auffassen. Hierzu bewegt uns schon das folgende מכל (99) und מזקנים (100), das nur sehr schwer, und das הארץ רע (101), das durchaus nicht eine andere Auffassung zuläßt.¹⁾ —

„Von allen meinen Lehrern gewinne ich Einsicht, denn Deine Zeugnisse bleiben mir mein Sinn.“ (99.) Der Psalmlist hatte einen Achitofel und einen Schimei zu Lehrern und mußte bei der Aufnahme ihrer Lehren vorsichtig sein. Doch ihm stand über den Personen die Sache. So gewann er in positiver und negativer Weise die Einsicht und wurde durch eimunterndes oder warnendes Beispiel dariüber belehrt, was er zu tun und streng zu meiden hatte. Die Erfahrung stellte mir in ihren Meistern, den זקנים, die Wegweiser, denn sie hatten mich nur darin zu bekräftigen, was mir in Deinen Verordnungen Richtung gebend war. (100.)

So blieb mein Lebenspfad vom Bösen weit entfernt. Das Böse meiden ward mir zur Natur. Ich hatte den Drang in mir, die Füße vom Ausschreiten zurückzuhalten, wo ein הארץ רע vor mir lag (101), und ich hatte die Scheu, von Deinen Rechtsprüchten abzuweichen, denn „Dein Wort wollte ich hüten“, und hoch über den Lehrern mit ihren glänzenden Gaben und oft bestechenden Weisheitslehren stand mir die Liebe, die Du mich gelehrt (102), die ich stets hüten, und von der ich nimmer weichen wollte. —

Deine Sprüche und Satzungen sind mir bei all ihrer Strenge nicht die dem Menschen beigegebenen unduldsamen Wächter des

¹⁾ Vgl. Sachs „Psalmen“ 3. St., dem wir nicht bestimmen können. Vgl. Hirsh, der in der Übersetzung zwischen מכל und מזקנים unterscheidet. Was die Bibelskritiker aus diesem — machen, bleibe hier unerwähnt.

Lebensgenusses, und sie klingen mit nicht hatt und spröde als Diktate einer unbeugsamen Theorie. Sie sind mir süß und köstlich schmackhaft, mehr als Honig. Die Prosa des Gesetzes entbehrt des poetischen Anhauches nicht, der ihr den besonderen Reiz gibt und sie so sanft herabgleiten lässt. (103.)¹⁾

In positiver und negativer Weise sind mir Deine Vorschriften richtunggebendes Lebensgesetz. Es wird mir traut und süß, und es mahnt mich ernst und streng. Mein Lieben und mein Hassen hat darin seinen Grund. (104.) Ich kann den Pfad der Lüge, jeden Pfad der Lüge, in welcher Gestalt immer er sich darbietet, nicht anders als hassen. Das ist mir zur Natur geworden, weil es die heilte Natur Deiner Lehre so fordert. — **עַל כֵּן שְׁנָאָתִי כָּל אָרֶחָ שְׁקָר!**

.5.

105—112) **נָר - נְבִירִי** Schon im Talmud wird anknüpfend an die Stelle in Spr. 6: **כִּי נָר בָּצֹוָה וְתוֹרָה אָוֶר** zwischen **נָר** und **אָוֶר** so unterschieden, daß die Urkraft des Lichtes und **נָר** den stofflichen Träger des Lichtes, wie er in der Leuchtfiamme dem praktischen Lebenserfordernisse zugute kommt, bedeutet. (**בְּבֵב' סֻמָּה פ' א'**) **אָוֶר** überflutet die Lebensbahn und macht sie zur Lichtbahn. **נָר** regelt jeden einzelnen Schritt, den der Mensch, der **בָּצֹוָה** gehorrend, auf der von **תּוֹרָה** beschienenen Bahn zu tun hat. Ich behielt beides im Auge: **נָר** für den Schritt und **אָוֶר** für die ganze Bahn. (105.)

Dabei sank ich nicht zum willenlosen Wesen herab, das die Lichtwoge über sich ergehen und zu **מִצְוָה**-Schritten sich drängen lässt. Vielmehr wahrte ich meine Subjektivität in allem, was ich nach Deinem Willen tat. Die **מִצְוָה**-Tat war mir jedesmal eine Widmung meiner Seelenstrafe. Ich trat jedesmal selbstbewußt in Erid und Pflicht: **נְשָׁבָעָתִי וְאַקְרָבָה**, um so der Hüter Deiner der Liebe nie entbehrenden Rechte zu sein. (106.)

Noch so sehr gedemütigt und bedrückt — Herr! ich bete zu Dir: belebe mich, wie es Dein Wort verheiht und wie es Deinem Leben gebenden Worte entspricht. (107.)

¹⁾ **מָלֵן** verw. mit **טָלֵס** = schmeichelisch eindringen oder entgleiten. (Gesen.) Es sei auch an Hiob 9, 25: **נְכַרְצֵנוּ אֲפָדֵי יִשְׂרָאֵל** erinnert, wo durch die Verwandlung der **ט** in **נ** die Heftigkeit, also das Gegenteil der Sanftheit, bezeichnet wird.

Die Widmung meines Mundes, das Gebet als Erfaß des Opfers, ist nicht durch die Not erpreßt. Sie, die **נדבות פי**, sind die freiwilligen Erstattungsgaben, die mir das Gelöbnis meiner Seele — **נסכעתה** — auferlegt. Nimm sie wohlgefällig an, Gott! und lehre mich Deine Rechtsforderungen kennen und erfassen, damit das, wozu mein Herz mich antreibt, Deinem Gebote, mein Wollen dem Sollen entspreche und als Deine Forderung an mein ganzes Können mir stets vor Augen sei. (108.)

Meine Gabe ist meine Lebenshingabe an Deine Lehre. Ihrer will ich nicht vergessen! (109.)

Der Geist der Lehre tritt, in strengen Verordnungen verkörperzt, mir gegenüber. Diese sind mir so deutlich und ins ganze Leben eingreifend, daß ich von ihnen nicht abirre, ob es auch die Bösen mit ihren mir gelegten Fallstricken auf dieses mein Errewerden abgesehen haben. (110.)

Deine Zeugnisse in Wort und Schrift sind mein Erbe für immer, für frohe und trübe Zeiten, denn sie sind meines Herzens Wonne. (111.)

So ist mir stets die Richtung gegeben, wohin ich mein Herz zu neigen habe. Sie weist mich dahin, wo es gilt Deine Gesetze auszuüben für immer und bis auf den letzten Punkt: **עקב לעולם**. (112.)

Im Hinblick auf die Eigenart der **חיקם** kann dieser B. 112 noch folgendes sagen wollen: **חיקם** sind jene Sätze, für die in der Regel der menschliche Verstand keinen ausreichenden, sichern Grund findet. Sie können nicht nach dem Maßstabe von Grund und Folge bemessen werden. Dennoch neigt sich das gottgläubige Herz der Ausübung der **חיקם** hin, denn es ahnt, daß eine Zeit kommen werde, in der die verborgenen Gründe dieser **חיקם** sich enthüllen und vor dem suchenden Verstände sich aufzulären werden. Dieses Kausalitätsverhältnis, dessen Enthüllung einem im Schoße der Ewigkeit ruhenden Zeitpunkte aufgespart bleibt, ist durch **עהב עקב לעולם עקב**, enthält den Hinweis auf diesen Zeitpunkt der Enthüllung. Mein Herz neigt sich der Ausübung eben dieser Sätze hin: **נתיתי לב לעשות הקיין** in dem sicheren Glauben an diesen Zeitpunkt und seine Enthüllung von Grund- und Folge **על כל עולם עקב!**

. ס.

113—120) Auf die Unregelmäßigkeit der Form **סעפים** — **סמר** haben bereits alte und neue Grammatiker aufmerksam

gemacht. Einchi will, entgegen den Erklärern (Ubu Esra), die das Wort **כְּעֵפִים** als Adjektivum auffassen, diesem Worte den Charakter eines nomen wahren. Vielleicht kann **לְנִימָה**, **נִימָה** als Analogon angeführt werden, nur, daß nach dem Gesetze für die Gaumenlaute das **ע** in **כְּעֵפִים** eine Dehnung durch den Halbokal **ה** erfahren. — Jedenfalls soll hier das Zweighäste, Zweifelhafte der Zweifler bedeuten und zu der selbstausopfernden Bestimmtheit, die im vorhergehenden Absatz B. 109—112 ausgedrückt war, in einen Gegensatz treten. Vgl. **עַד מִתְּהִ אַתָּה פָּסָחִים עַל שְׂתִּים חֲכֹעֶפֶּיִם**. — Ich hasse jene Künstler der Halbheiten, die sich bald an diesen, bald an jenen Zweig des Stammes klammern, und dabei Stamm und Wurzel außer Acht lassen. Ich liebe Deine **תֹּרְהָה** — das ist mir die Wurzel des mächtig und gerade aufstrebenden Stammes, den ich, unbekümmert um die Ausläufer und Verzweigungen, festhalte. (113.)

Mein mich bergender Schirm und mein Schild im offenen Kampfe und **וּמְגַנֵּנִי** bist Du. Gilt es vor den aus den Zweigen und Dicichten kommenden Pfeilen sich zu bergen (**כְּעֵפִים**), und gilt es meinen Wahlspruch **תּוֹرְתָךְ אַהֲבָתִי** offen mit allem Mut zu vertreten, Du bist es, der mich dazu fähig macht **אַתָּה!** So bewährt sich Dein Wort, auf das ich hoffe. (114.)

Ihr bösen Gesellen — **מְרוּעִים** — stören schon durch eure Nähe mein trautes Zusammensein mit meinem Gotte. Darum, fort! weichet von mir, ihr **מְרוּעִים**, damit ich pflegend und wartend bewahre das Gebot meines Gottes. (115.)

סְמֻכָּנִי in B. 116 unterscheidet sich von **סְמֻכָּנִי** in B. 117 so, daß ersteres die direkte, im gegebenen Moment eingreifende, sichtbare Stütze bedeutet, während letzteres die indirekte, äußerlich weniger bemerkbare, aber um so bleibendere und das ganze Seelenleben beeinflussende Stärkung bezeichnet. **צַדְקָה לְבָבָכֶם** (**כְּעֵדוֹ יְשָׁהָדִי בְּמִרוּמִים**) und auch von der die Wahrheit stützenden Zeugenkraft gebraucht (Hiob 16, 9).

„Stütze mich Deinem Aussprache gemäß, damit ich lebe und nicht zu Schanden werde in meiner Hoffnung.“ Und nicht nur der Außenwelt sichtbar, mein Hoffen und Glauben bewährend, mehr noch nach innen stütze mich, damit mir innerlich Heil werde und ich stets hinschau auf Deine Sätze. (116—117).

Die **אֲשָׁעָה** in B. 118, die sichtlich dem **מַחְקִיךְ** in B. 117 gegenübergestellt sind, müssen wir in demselben Sinne wie die **אֶרְוּם הַשׁוֹנוֹים מִמְצֻחָתֵךְ** in B. 21 auffassen. **שָׁנָה** bedeutet demnach hier nicht einen aus Vergeßlichkeit begangenen Fehler, sondern ein fortgesetztes Abirren vom Wege der Gottesfatzung. Mit **שׁוֹנוֹים** sind jene gemeint, die von dieser Satzung gänzlich absehen, während mit **אֲשָׁעָה בְּחַקֵּיךְ תְּמִיד** das unverwandte Hinsehen auf diese Satzungen betont war. Es ist ein Irren im Kreise, dem die Wahrheit als Mittelpunkt fehlt, der durch die in Trugschluß und Trughandlung verdichtete Lüge ersezt wird: **כִּי שְׁكָר תְּרִミּוֹת**. So erklärt sich hier die im Niedertreten, gegen die angewandte Härte, wie sich diese denselben gegenüber in **גָּעָרָת וְדִים אֶרְוּם רְשָׁעֵי אָרֵן** mit ihrem verschleierten Angriff auf Wahrheit und Recht, die die Lüge in den Scheintrug eines Prinzips hüllen, die Prinziplosigkeit in ein System bringen — und mit ihren Fragen und Zweifeln — das Edelmetall der Wahrheit durchsetzen — sie sind die Schlacken der in Sittlichkeit gegründeten Gesellschaft und sind mit ihrem das kostbare entwertenden Gemisch der Menschengesellschaft gefährlicher als die unverhüllte Schlechtigkeit.

Fort mit den Schlacken! So steht Dein Zeugnis rein und sehr da, und ich liebe es! (119.)

Doch angesichts dieser schlackenlosen Steinheit in Gesinnung und Tat, die ich im Namen Gottes von den Menschen fordere, überkommt mich der Gedanke: wie kann ich selbst vor dieser Forderung bestehen? Solche Hehre umgibt Dein Wesen, Gott! „Aufsträubt sich vor Angst mein Fleisch, und vor Deinen Gerichten fürchte ich mich.“ (120.)

.ע.

121—128) **עֲשִׂיתִי-עַל כָּנָ** „Geübt habe ich Gebühr und Rechtschaffenheit: lasse mich nicht meinen Unterdrückern!“ Was Deine große Forderung, o Gott, den Menschen an Tatenübung auferlegt, das habe ich als König, als Schirmer des Rechts und der Billigkeit treu zu vollführen gesucht, und schon darum wirst Du mich meinen Bewältigern nicht überlassen. Dem offenen Unrecht der Feinde steht meine durch Taten bewiesene, offene Rechtsliebe gegenüber. (121.) —

Doch ist mit der äußern Tat, mit **עֲשִׂיתִי**, Deine Forderung, Gott, nicht erschöpft. Die Frage ist, ob gegen den Tatenausdruck

nicht das ganze innere Seelenleben, der ganze innere Mensch im Rückstande ist? Deine Forderung, Gott, trifft ja in erster Linie das Wollen des Menschen, daß es schlackenlos rein sei. Das in der Tat sich äußernde Können ist eine nach außen sichtbare Teilzahlung auf die große, hehre Summe der uns auferlegten Pflichtschuld. Und wer soll Bürge sein für den großen, dem menschlichen Urteil sich entziehenden Rest, für das ganze der hohen Gottesforderung dienende Wollen der Seele und Empfinden des Herzens? Daß Dein Diener so ganz dem Guten, dem von Dir, Gott, gewollten טוב, diene und angehöre! Sei Du, o Gott, der Bürge! Auch jene leichtlebigen Freveler am Heiligen, die nicht wie die die יְשִׁׁים mit der Art, sondern mit ihrem jeden sittlichen Ernst verleugnenden Spotte ins Heiligtum einbrechen, auch die die זְדִים sollen das von Gott verbürgte innere Heiligtum eines wahrhaften Gottesdieners ehfürchten lernen, und sie sollen mich nicht bewältigen. (122.)

Auch nach der Aussäffung Rimchis, der עַדְבָּבָב von עַדְבָּב = angenehme, mildernde Mischung ableitet und auf עַשְׂכָּה לֵי עַרְבָּנִי mit der Art, (זְעַמְּ) hinweist, finden wir in unserem עַדְבָּב עַדְבָּב לְטִיבָּה den treffenden Gegensatz zu . . . סִינִּים הַשְּׁבָתָה in V. 110. Mische mich ganz und gar, ohne rückständige Schlafe der Gesinnung dem Guten und nur diesem bei.

Meine Augen schmachten nach Deiner Hilfe und nach dem, was Dein Wort der Liebe und des Rechtes über die Rettung bringende Hilfe hinaus als bleibendes Heil Israels und der Menschheit verheißt. (123.) Darum ist mein Flehen nicht: Hilf Deinem Diener in Deiner Gnade und rette ihn, sondern ich flehe: „Handle mit Deinem Diener nach Deiner Gnade und lehre mich Deine Satzungen“, das heißt: laß Deine Gnade meine erziehende Weiserin und Deine Satzung meine Lehrerin sein. (124.) Und immer mehr bestärkt sich der Flehende in dem Bewußtsein: ich bin Dein Diener! עַבְדָּךְ אֱנִי und aus diesem Bewußtsein heraus tönt es wie ein der Bitte sich anschließender Anspruch: הבִּגְנָנוּ וְאֶדְעָה עֲדַתְּךָ so laß mich mit Verständnis und wissend Deine Zeugnisse erfassen! (125.) Ich habe dies nötig. Um dieser in Deiner תורה eingeschlossenen Zeugnisse selbst willen ist es dringend nötig, daß ich, mit dem Geiste dieser תורה innig vertraut, für sie einstehen könne. Es ist eine Zeit, und immer wieder kommt eine Zeit, in der es gilt für Gott Taten zu tun,

weil sie Deine תורה zerstören, ihren Inhalt fälschen und ihr Gebot aufheben. (126.) Ja es kann eine Zeit kommen wie die Zeit Elijahus, der am Berge Carmel, um dem Ansturm der Propheten Baals zu wehren, vom festgefügten Gesetzesbau der תורה selbst die Steine loslöste, damit sie in עעה חוראת, in der augenblicklichen Sturm- und Drangperiode als Barricade der Abwehr dienen. In solcher Zeit, an die die Midraschweisen, an unsere Stelle V. 126 anknüpfend, erinnern, ist es um so dringender geboten, daß der dem Elijahu nacheifernde Prophet oder Lehrer seiner Zeit, indem er diese oder jene Thoravorfchrift ad hoc preisgibt, die Integrität des grünen, ungeschmälerten תורה-Inhalts sich vor Augen halte, daß er die ganze תורה in sein Herz schließe und das „Eingerissene“ bessern mit fester Hand an ihrem Schutzwalle baue! (126.) Darum, im Hinblick auf solche Seiten und Aufgaben, liebe ich ich Deine Gebote mehr als Gold und Kleinod. (127.) Darum muß ich, von dieser unendlichen Liebe getrieben, das Gesamtganze der תורה festhalten, und ich muß gerüstet und befähigt sein, Fragen und Zweifel, die in dieses Gesamtganze den Keil des Zwiespaltes und des Widerspruches treiben, zu bannen und den Weg zu ebnen, der solche Zwiespältigkeit ausgleichend, zur Einheitlichkeit der תורה führt. Diese Integrität der תורה-Weisungen in ihrem Gesamtganzen wird durch כל פקדוי כל ישרתי in hier besonders hervorgehoben. (128.)

.פ

129—136) Mit dem כל פקדוי כל, am Schlusse des vorhergehenden Absatzes waren in den Lehrgehalt der תורה auch die Beziehungen inbegriffen, die über den Kreis des inneren Volkslebens Israels hinausgehend, die ganze Außenwelt in ihrer natur- und völkergeschichtlichen Bedeutung berühren. Es sollte damit gesagt sein: Zwischen dem, was Gott in Seinem Gesetze Seinem Volke Israel zur Grundlage des Bestandes und zur Richtschnur des Denkens, Empfindens und Handelns bestimmt hat, und dem, was Er, der Schöpfer, der ganzen Naturwelt nach Gesetz und Maß an Kraft zugemessen und der ganzen Menschewelt als Bedingung der kulturgegeschichtlichen Entwicklung hingestellt hat — kann es in Wahrheit keinen Widerspruch geben. Das Gesamtganze der תורה tritt zum Gesamtganzen der Welt nie in einen Gegensatz, und wenn ein solcher dennoch gefunden wird, so wird er nur auf dem Pfade

falscher Voraussetzungen, auf dem אָרֶה שְׁקָר, gefunden. Und darum: בְּאָרֶה שְׁקָר שְׁנָאָתִי!

Und nun stellt sich der Psalmist am Anfang unseres Absatzes gleichsam an den Weltanfang hin, da dem Gesamttall das Gottesgeheiß geworden ins Dasein zu treten, und da Israel das Volk der Lehre geworden seinem dem Weltall in deutlichem Gesetzesworte sich offenbarenden Gotte.

Die Schöpfung und die Gesetzesoffenbarung, die Zeugnisse Deiner Schöpfermacht und Deiner die sittliche Weltordnung erhaltenden Kraft, sie sind beide Wunder. Mit einem Wunder fängt das physische Weltdasein an, und ein Wunder ist des Sinaiwortes Anfang. Und da will der sich weise dünktende Grübler dem Schöpfer und Gesetzgeber mit nüchternen Regeln und Zahlen nachrechnen und mit dem Lichtstümpfchen der Vernunft in die Tiefen der „Anfänge“ hinableuchten, um am Anfang, das heißt dort, wo der Mensch mit seiner Weisheit noch nicht vorhanden war, einen Rechenfehler zu entdecken!

פָּلֹאות עֲדוֹת Wunder sind Deine Zeugnisse, darum berechnet und bekriftet sie nicht mein Verstand, sondern bewahrt sie pflegend und wartend meine Seele! (129.)

בְּרָאֵשִׁית פָּתָח דְּבָרִים Am Anfang schuf Gott! Dieser erste Bericht göttlichen Schaffens und weltlichen Werdens ist die Lichthülle, in die der Weltschöpfer sein Schöpfungsgeheimnis gekleidet. Es leuchtet und kann es den Einsältigen einleuchtend machen, daß bei all ihrer aufgewandten Menschenweisheit und bei allen Errungenchaften dieser Weisheit das Gottesgeheimnis in seiner Hülle verborgen bleiben müsse und die Gotteszeugnisse פָּלֹאות sein werden: מבן פתאים! (130.)

„Meinen Mund öffnete ich und nahm sie begierig in mich auf, denn nach Deinen Geboten hatte ich mein Verlangen.“ (131.) Diese Gier darnach, die am Eingange der durch den Gottesiptuck entstandenen Sinnewelt laut werdenden „Zeugnisse“ anzunehmen, wird hier durch einen an die sinnliche Natur des Genießens erinnernden Ausdruck bezeichnet: פִּי פֻּעָרָה וְאַשְׁאָפָה Die wunderbar geschaffenen Tatsachen will ich in mich aufnehmen, wie der vor Hitze Verschmachtende den kühlenden Hauch in sich aufnimmt, ohne erst nach dem Woher und Wohin dieses Hauches tritisch zu fragen.

Diese Tatsachen sind Zeugnisse für die Wahrhaftigkeit Deiner Gebote, die an den gegebenen Bericht sich knüpfen, und nach diesen Geboten ist mein Verlangen, und dieses Verlangen findet wieder in einer vom gewöhnlichen "תָּאכַל", abweichenden, in ganz תְּנַךְ nicht wiederkehrende Form: יִאָבֵתִי seine auffällige Bezeichnung. —

Eine solch unaussprechliche Liebe zu Deinem Namen, Weltschöpfer und Lenker! die nur Dir vertraut und nur auf Deinen Namen baut, hat ein Unrecht auf Deinen Gnadenblick; versage ihn mir nicht! פָּנָה אֶלְיוֹן נָשַׁפֵּט לְאַהֲבוֹ שָׁמָךְ. (132.)

Nun das Gebet: Laß meine Schritte im Leben mit meiner innern, Deinem Zeugnis und Gebot zugewandten Herzensneigung die gleiche Richtung einhalten þכמי הָבָרָה, damit im Orte der Zeiten und Verhältnisse nicht das Unrecht eine Macht über mich gewinne. (133.)

Laß mich frei und erlöst sein von drückender Menschengewalt, damit ich unentwegt Deine Vorschriften bewahre! (134.)

Zur Stärkung meiner innern, allem Unrecht Widerstand leistenden Seelenkraft ruft Dein Diener Deine Erleuchtung und Belehrung an. (135.)

Für die Ungerechtigkeit Anderer habe ich nur Tränen. Dies nicht so sehr, weil die Ungerechten mich vernichtend treffen wollen, als weil sie Deine Lehre so sehr mischachten können. (136.)

.צ'

137—144) צָדִיק - צָדָק Um vorhergegangenen Absatz waren es die Wunder der physischen Welt, die vom frühesten Anfang an das Dasein und die Waltung Gottes bezeugten und zu dem Glauben hindrängten, daß das Heer der geschaffenen Dinge bei allen Wundern des Anfangs nach Gesetz und Ordnung sich bewege, und daß Gott allein der Gesetzgeber der Naturwelt sei, die eine sittliche Grundlage bedinge. In diesem unserem Absatze ist es wieder das absolute Dasein Gottes, des Urhebers des von Sittlichkeit und Recht getragenen Weltgedankens, das für eine gehobene, von Rechtsge setzen und Sittlichkeitsnormen beherrschte Welt zeugt. Du bist der Gerechte, o Gott. Darum muß jedes einzelne Gebot Deiner Rechtsordnungen gerade und mit dem Gesamtganzen im Einklange sein. (137.)

Der Geist der Billigkeit und Rechtlichkeit ist nicht der individuellen, von Neigung und Abneigung abhängigen Ausgestaltung

anheimgegeben, sondern dieser das Weltall durchziehende Geist hat in fester Satzung seine bestimmte Form angenommen. Du hast das קְדוֹם in בְּצִוָּה gesformt und festgelegt, auf daß es in תְּזִוָּה וּבְצִוָּה Deine Zeugen stelle, עֲדַת יְהָוָה, und im Herzen der Menschen den Glauben an Deine Weisheit und Gerechtigkeit ungemein sehr stärke, וְאמֵנָה וְאֶמְנָה. (138.)

Die Weltschöpfung und die Gesetzesoffenbarung, und diese letztere durch die schriftliche und mündliche Lehre unverfälscht treu und lebendig erhalten, sie gewährleisten den Glauben an Dich, und Du allein bist die Gewähr für eine solch schöne, nach ewigen Gesetzen geleitete und ihrer Bestimmung zugeführte Welt. — Und an all das konnten meine Widersacher vergessen! Sie konnten das אֲנָכִי ה' אֱלֹהִים בְּרָא und das אֲנָכִי הַקָּדוֹשׁ, die Eingangsworte der Schöpfung und der Offenbarung überhören und sich selbst Götter dünken in einer Welt ohne קְדוֹם und אֶמְנָה. Darob zehrt mich die Eifersucht auf. (139.)

Ich habe keine Worte dafür, daß sie Deiner Worte vergaßen. Der Eifer macht mich — stumm (חֲסָדָה), und ich möchte das Mu erhörte einer ewig starren, stummen Vernichtung übergeben.

Deinem Dienst ist Dein Ausspruch geläutert, ob er nun der Schöpfung das „Werde“ zufügt oder der Menschenwelt ihre Satzung kündet. Zwei Momente wirken zusammen, Deinen Spruch über allen Zweifel erhaben und jedem Widerspruch gegenüber sicher hinzustellen:

Das Bewußtsein, daß Dein Ausspruch geläutert ist und nicht anders als aufs reinste und beste geläutert sein kann, צָרוּפָה אָמֵרָה פָּאָרָה

und die Liebe Deines Dieners, die dieses Geläutersein so sehr wünscht und Deinen Ausspruch zu ihrem teuersten Gegenstand hat, יְעַבְּדָךְ אֶחָדָה. (140.)

Die in V. 140 hervorgehobene Subjektivität des den Gottes spruch so sehr liebenden Dieners wird in V. 141 herabgemindert. Ich bin ja so jung an Jahren und so gering an Wert עַזְיָזָה אֲנָכִי וְנָבוֹה und mein ganzes Verdienst besteht darin: אַפְּדוּן לְאָזְבָּהוּ שֶׁבְּהָזֵבְּרִיךְ צָרִי, daß ich, im Gegensatz zu דְּבָרִיךְ צָרִי, Deine Weisungen nicht vergessen habe und nicht vergessen kann.

Der Rechtsgedanke, den Du, vereint mit dem Willigkeitsgefühl, dem ganzen sittlichen Weltbau zur Unterlage gegeben, reicht in die

Ewigkeit hinein, und Deine Lehre, die diesem Denken und Fühlen Norm und Satzung schuf, ist Wahrheit. Wie könnte da ein Vergessen Platz greifen? (142.)

Diese Sicherheit in Dir, dem ewigen Gott, ist so tröstlich in allem und jedem Leid, und sie nimmt der Norm und Satzung ihre Schärfe und wandelt den strengen Ernst in Wonnegefühl. **מצוותך שעשועך.** (143.)

In B. 144 wird nun dem im Anfange des Absatzes (137—138) begonnenen Gedankengange, der von der absoluten Wahrheit: daß Gott der Gerechte sei, **צדיק אתה ה'**, zur Normierung der Rechtlichkeit in Gebot und Satzung, **מצוות צדק**, übergeleitet, der Abschluß gegeben. So besteht denn Dein von Rechtlichkeit und Billigkeit erfülltes Zeugnis für immer und ewig. Lehre mich, es verstehen und darnach zu leben! **הביני ואחיה!**

• ק

145—152 קראתי-קדם קראתיך-קדמו קדמתוי-קדמו Der innere Drang Gott, den Helfer, anzurufen, zeigt sich uns in diesem Absatz nicht nur in seiner Wirkung, sondern auch in seiner Entwicklung. **קראתי-קראתיך-קדמו** bezeichnet eine aufsteigende Linie der Vertraulichkeit mit dem immer mehr persönlich zum Bewußtsein kommenden Gotte, dem der Mensch mit seinem Empfinden sich schrittweise zu nähern wagt. Vom ganzen Herzen rufe ich — antworte mir, Gott! Ich will Deine Satzungen wahren. (145.) Dich rufe ich, hilf mir; hüten will ich Deine Beugnisse. (146.) Du, ewige, höchste Weltmacht, die ich geahnt, da ich überhaupt mein Leid dem rufenden Laut übergeben, **קראתי**, um aus höchster Höhe ein Zeichen zu erhalten, daß dieser Laut vernommen wird, Du hast Dich mir als mein Gott enthüllt, und ich rufe Dich, und so antworte nicht nur, sondern hilf mir auch, **קראתיך הוישעני**. Und so treibt es mich in früher Morgendämmerung zum innigen Flehen **קדמתוי**. (147.) Und so teilt sich diese Dienstbereitschaft den körperlichen Organen mit. Der Auffschlag meiner Augen kommt der Morgenwache zuvor, damit ich mich mit Lust ergehe in Deinen Aussprüchen. (148.) Deiner Gnade entspricht es nun, daß Du meine Stimme hörst; Gott! Deiner Rechtswaltung gemäß belebe mich. (149.)

Wenn Jene, die dem Laster nachjagen, sich zu diesem, dem Laster nämlich, immer näher hingezogen fühlen, so **קרבו רדף זמה** ist's, weil sie sich von Deiner **תורה** entfernt haben.

Für Den, der der Gotteslehre nahe bleibt, verliert das Laster seine Werbekraft. (150.)

Wir folgen hier gern der Auffassung Raschi's, nach der das קרבן das folgende זמינה und nicht ein hinzuzudenkendes וְ, zur Ergänzung hat. Auch Ibn Esra hat so interpretiert. Den Gedanken der Rückkehr, den Hirsch in diesen Vers hineinlegt, wollte Raschi erst dem folgenden Vers קרוב אהה zum Inhalte geben. Vgl. Raschi das. —

Nahe, dem menschlichen Ahnen und Empfinden nahe, bevor der Menschengeist Dich aus Deinem Dein Wesen offenbarenden Worte erkannt hat, und erst recht nahe dem Wissenden, dem die Wahrheit und die lebenserhaltende Kraft Deiner Gebote erkennenden Menschen — das bist Du, Gott! קרוב אהה ח' ובל מצותיך נתת. (151.)

Dieses den Menschen und die Menschheit in den Anfängen ihres Beobachtens und Denkens umgebende Urdasein Gottes — בָּם, hat sich in Gesetzen geäußert, die den Zeiten und Verhältnissen, für die sie gegeben worden, vorausgeseilt. Die תְּשׁוּבָה- und יִגְבַּל-, die תְּרוּמָה- und מְצֻנָּשֶׁר-Gesetze waren da, lange bevor Israel eine Huſe Alterslandes besaß. Das Gesetz war da als ein בָּדָק, dem die späteren Ereignisse seine der Außenwelt verständliche Verwirklichung gaben. Die Gesetzgebung entsprach dem Gesetzgeber, dessen Ursein der in die Erscheinung tretenden Welt, der ahnenden, empfindenden und erkennenden Menschheit zum Bewußtsein kam. Der Schöpfer war da, ehe die Schöpfung die Schöpferhand verriet, und die Niederschrift des Gottesgesetzes existierte, bevor die physische Welt ihr die Steintafel zur Unterlage und den Altenboden und das Gewerbsleben zum Gegenstande gab. Das sind aber nicht die Schriftzeichen der Endlichkeit. Eines solchen Griffels bedient sich nur die Ewigkeit: קָדוֹס יְהוָה מְעִדָּתֵךְ בְּלֵעָלָם יִסְדָּתֵךְ. (152.)

Wie die Menschheit im großen, so hat der Mensch im kleinen seine Urzeit, seine Periode der ungeschriebenen sittlichen Gesetzgebung und seinen noch nicht durch Wissen und Forschen entdeckten Gott. Auch ich, sagt der Psalmist, hatte mein בָּדָק, und Deine Zeugnisse bezeugten mir immer mehr und wahrhafter seine Ursprünglichkeit.

Dieses בָּדָק, mit dem der Absatz schließt, gibt uns gleichsam die ganze Geistesverfassung und Herzensstimmung an, aus welcher

heraus die am Anfange des Absatzes hervorgehobene Steigerung des "קְרָאתִיךְ" zum "קְרָאתִיךְ" sich vollzog.

. 7.

153—160) **רָאֵה - רָאֵשׁ** Auch in diesem Absatz ist eine Steigerung der vom Sänger angestrebten und erreichten Gottesnähe bemerkbar, die sich in der Art, wie der bedrängte Rettungsbedürftige die Hilfe Gottes (in V. 153 u. 154) aufruft, kund gibt.

חַלְצָנִי von חַלְצָנִי = herausreißen, entspricht dem hereingebrochenen Elend, עֲנֵנִי, das nicht Zeit lässt zu rechtlichen Erwägungen und Abmessungen der für und gegen den rettenden Eingriff Gottes sprechenden, auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit des betroffenen Unglücklichen beruhenden Gründe. Es gilt meine augenblickliche Rettung, damit ich nicht völlig vernichtet werde, und ich habe doch Deine Lehre nicht völlig vergessen לא שְׁבַחֲתִי. Es ist etwas an — in mir, was rettenswert ist.

נָאֵל נָאֵלִי von נָאֵל = einlösen, wünscht, erbittet mehr als die bloße Lebensrettung. Der Psalmlist ruft seinen Sachwalter herbei für die große Sache, die Gottessache ist und sich nur insoweit an die Person des Bedrohten knüpft, als diese von Gott zur Trägerin Seiner Sache erwählt ist. Ich bin Dein, so lösle mich ein als den Deinen, führe meine Sache, damit ich Deinem mir aufgetragenen Sprüche leben kann לא אָמַרְתָּ חִינִּי!

Den Gottlosen ist die Hilfe fern, weil ihnen fern ist der Gottesgedanke und das Bewußtsein Dir anzugehören. Aus Deinen Satzungen spricht dieser Gedanke und stärkt sich dieses Bewußtsein. Sie aber wollten und wollen diese Satzungen nicht beachten. (155.)

An das Erbarmen und an die Rechtswaltung Gottes zugleich appelliert nun der Psalmlist. (156.) Ich wende mich an Dein großes, so vielseitig sich knüpfendes Erbarmen רְחִמָּךְ רְבִים הֵן, denn groß ist die Zahl und vielfamig sind die Ziele meiner Verfolger רְבִים רְדָפִים. Mich von Deinen Zeugnissen abzudrängen, mich von Deinem mir aufgetragenen Wort abtrünnig zu machen — das ist ihr Bestreben, und das soll ihnen nicht gelingen. Mich erfüllt schon der Anblick der Abtrünnigen mit Abscheu אֶתְקֹעַטְתָּה נְפָשִׁי. (Vgl. רָאֵב ע.) Dieser Abscheu in seiner Stärke kommt nur meine Liebe zu Deinen Weisungen gleich. Und darum, o Gott, entspricht es Deiner Gnadenwaltung, daß Du mich leben läßt, um Deinem Werke zu leben. (156—159.)

Dein Wort, in seinem Ursprunge Wahrheit, begründet es eine Welt der Rechtlichkeit und Liebe, die sich für die Ewigkeit aufbaut. So wird Dein Verheißungswort, das Deinen Diener zum Träger der in die spätesten Zeiten hineinleuchtenden Nationalidee Deines Volkes bestellt hat, der Erfüllung nicht entbehren. Ungezählte Geschlechter hindurch wird der davidische Geist die schlummernde Nationalkraft wecken und das süß klingende Psalmenwort das erlahmende Bewußtsein stärken, bis der veredelnde und vereinende Geist des Rechts und der Liebe all die zerstreuten und Entzweiten um den Mittelpunkt sammelt, der Zion heißt. —

Das Grundgesetz von Anfang an wird die Grundlage bleiben für alles Hohe und Erhabene, das dem vergänglichen Sterblichen ein Recht gibt auf Ewigkeit! (160.)

Mit wunderbarem Feingefühl hat der Talmud aus diesem unserem Verse: רָאשׁ דְּבַרְךָ אֱמֶת וּלְעוֹלָם בְּלֵדֶשֶׁפֶט צַדְקָה die Offenbarung herausgelesen, die mit der fortschreitenden Kultur und dieser dringenden Einsicht der ganzen — auch nichtjüdischen — Menschenwelt über das Grundgesetz der Gotteseinheit und die weltveredelnde Sittenreinheit aufgeht und immer mehr aufgehen muß. Im ersten Grundworte des Dekalogs אֶלְקֹנִין ה' möchten die heidnischen Völker die Proklamation eines herrschsüchtigen „Obergottes“ erblicken, mit der dieser ein seine Unnahbarkeit sicherndes starres Dogma schaffen und jede Möglichkeit eines menschlichen Nachstrebens abschneiden wollte. Doch die weitern Gottesprüche: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“, „Du sollst nicht morden“, „Du sollst nicht stehlen“ . . . belehrten und belehren sie eines andern. Sie erkennen, daß die Autorität Gottes die Grundlage bilden soll für das autoritative Ansehen der Eltern, und daß die Gotteshoheit hineinragen will in die rechtlich sittlichen Verhältnisse der Menschenwelt, um diese zu erheben. (Vgl. רָשׁׂ י. St. auf Grund קִידוֹשָׁן לְאַמָּה.) In der einheitlich ausgeglichenen Geistes- und Körperwelt offenbart sich die von Anfang an als feststehende Wahrheit verlündete Gotteseinheit. רָאשׁ דְּבַרְךָ Der Anfang Deines Wortes spricht dem Rechte und der Sittlichkeit die Unendlichkeit zu צַדְקָה בְּלֵדֶשֶׁפֶט וּלְעוֹלָם!

.ש.

161—168 טרייס - שמרתי Dem ganzen Sinne nach ist es schwer anzunehmen, daß mit טרייס König Saul und der empörerische

Sohn Absalon gemeint sein sollen. Wahrscheinlich ist hier שרים nicht in der Bedeutung von Fürsten nach Geburt und Machtstellung, sondern in der uneigentlichen, nicht selten vorkonumenden Bedeutung von Großen nach Wissen und Ansehen zu nehmen. Auch אֲחִירָתֶל und אַגְּדָה gehörten zu diesen Großen, und sie ließen es an Verfolgung nicht fehlen. Wußte ich mich auch frei von der Schuld, um derentwillen sie mich verfolgten, so erzitterte doch mein Herz vor der Heiligkeit Deines Wortes, die ich zu wenig gewahrt, und vor der ernsten Mahnung, die mir durch den Mund des Propheten (נתן) geworden. (Vgl. רְדָם עַרְמָה und מָהָרָם.) (161.)

Es ist dies jedoch keine Furcht, die nur der Scheu des Entsezens Raum gibt, jede Freudigkeit der Seele aber ausschließt. Der Gedanke: Dein Wort gebeut es! erfüllt mich mit Zagen, und derselbe Gedanke erfüllt mich auch mit Wonne. „Dein Wort.“ Ich wende jede edle Seelenkraft, die Du mir verliehen, an, um diesem Worte gerecht zu werden, und ich kämpfe jede Neigung in mir nieder, die diesem Worte widerstrebt. Und wo meine Kraft fürs Rechte und Wahre zu kämpfen nicht ausreicht, da lässest Du, o Gott, mich das Rechte finden ohne Kampf. So gewinnt mir jede mir durch und auf dem Wege der Selbstzucht zuteil werdende Errungenschaft den Doppelcharakter der Beute und des Fisches, und ich freue mich ihrer רב לֵל בְּמוֹצָא.

Wenn im Talmud (שבת פ' ט) in diesem B. 162 ein Hinweis auf מוצאת מילה erblickt wird, so erscheint der Gegensatz von מוצאת und ליל auch dadurch ausgeglichen, daß diese מוצאה am achttägigen Kind vollzogen wird und der Erwachsene gesetzespflichtige בן ברית ohne sich dessen bewußt zu sein, daß er ein Opfer vom eigenen Blute gebracht, sich im Besitze des Bundeszeichens findet. בְּמוֹצָא של דם בן ברית ist durch בְּרִית מִילָה errungen, und der רב ist durch בְּרִית errungen!

— Furcht — und Freude — diese den Menschen beherrschenden Gefühle finden ihren betätigenden Ausdruck in der Scheu vor der Sünde und in der Liebe zur gottgefälligen Handlung. „Ich liebe Deine Lehre!“ Das ist alles. (163.) Diese Liebe sucht sich im offenen Bekennnis der GottesEinheit und in allen das Leben erhaltenen Berrichtungen zu befunden. Siebenmal am Tage pries ich Dich wegen Deiner Rechtsordnungen.“ (164.) Es ist nun bedeutsam, daß nach der Auffassung eines Talmudweisen diese Siebenzahl sich aus dem täglich zweimaligen

Bekenntnis im שְׁמַע קָרִיאַת שְׁמֹעַ, aus den dreimaligen Gebetsverticierungen מְנֻחָה, מְעֻרֵב und aus den regelmäßigen zweimaligen Mahlzeiten am Tage mit dem darauf folgenden Dankgebet, בְּרִכַת הַמִזְוֹן zusammensetzt.¹⁾

Aufknüpfend an das תְּזַরְתָךְ אֲהָבָתִי in V. 163 wird nun den Freunden der תורה, der beglückende Friede verheißen, der den inneren Zerfall fernhält und jede Störung verhindert. Es ist viel, was dem אהָבִי תְּזַרְתָךְ zugesagt wird. (165.) Doch ist es auch viel, was von ihnen gefordert und in V. 166—168 als durch den Sänger in seinem ganzen Harren, Tun und Lassen verwirklicht dargestellt wird. „Alle meine Wege sind vor Dir.“ Hiermit stellt der Sänger sein Lebensziel und seine Schritte, durch die er das Ziel erreichen will, unter Gottes allsehendem Auge.

.ת

169—176 תְּקֻרְבָּה - תְּعִיתִי In diesem letzten Absatz des Alphabets wird die eine Bitte variiert: Laß mein Flehen vor Dich, laß mich in Deine Nähe kommen, und wenn ich geirrt, mich verirrt habe, so suche Deinen Knecht auf!

Nochmals stellt der Sänger sein ganzes Können und Wollen in den Dienst seines Gottes. Ihm, seinem aus der Satzung tiefen Gründen und der Lebensweisung klaren Absicht immer mehr erkannten Gottes, soll das lebensvolle Seelenlied ertönen. Ihm, dem Verleiher der תורה, strebt das Herz mit seiner Sehnsucht zu, Ihm fließt von des Sängers Lippen die Lobrede, und die Zunge verkündet die Lehre seines Weisheitsspruches und der all seinen Geboten inne wohnenden Gerechtigkeit.

Und bei alldem stellt sich als letztes Ergebnis der Selbstprüfung in der letzten Zeile des תְּמִנְיָא אֲפִי das Geständnis hin: Ich habe geirrt! Das wird, wie das Midraschwort treffend bemerkt (שׁוֹיחַת), der Inhalt einer jeden Schlussbetrachtung des Menschen sein. Es kommt nur darauf an, ob der Verirrte, Verlorene es noch wert ist, daß sein Eigner, dem er verloren gegangen, ihn aufsuche, wie der Hirte das in die Irre gelaufene Schaf aufsucht und zur Herde zurückbringt. (176.)

1) ר' הנין בשיר נחמי שבע פעות עושה אדם בכל יום קריית שבע שני פעמים ומתפלל שלשה פעמים ואוכל וمبرך שני פעמים (ירושלמי ברכות פ"א ומדרש שוחנת).

Suche Deinen Diener, o Herr! Er ist des Suchens wert
geblieben, denn er hat Deine Gebote nicht vergessen בקש עבדך לא שכחתי
כבי מצותיך!

Kap. 120.

Allgemeines:

Mit unserem Ps. 120 beginnt die Reihe der fünfzehn „Stufenlieder“, die von jeher sowohl von den Grammatikern als den Homiletikern als eine durch Gleichartigkeit im Rhythmus, in der Sprache und im Inhalte charakterisierte zusammengehörige Sammlung von Liedern betrachtet wurde. — Man erkennt auf den ersten Blick, ohne erst von der Überschrift שיר המעלות, sich bestimmen zu lassen, daß man hier eine Serie von gleich gestimmten und dennoch durch inhaltlichen Wechsel und ein die Begeisterung weckendes Auf und Nieder mächtig wirkenden Gesängen vor sich habe. Ob diese Gesänge sämtlich oder nur zum Teil von David, dem lieblichen Sänger Israels, selbst gesungen worden, ob zeitgenössische Jünger die vom Meister überkommene Sangeskunst im Sinne des Meisters ihrem Volke und seinem Heiligtume gewidmet, und ob diese Widmung einer bestimmten Periode in der Volksbewegung Israels, ob sie der Übergangszeit zwischen Babel und Jerusolaim, ob sie den Pilgerzügen nach Jerusolaim oder dem Auf und niederwallen auf dem Stufengange des Tempels selbst gegolten — all dies kann wohl erwogen, aber nicht entschieden werden. Die Stufenlieder rufen eben die Erinnerung an all diese Momente im Volks- und Kultusleben Israels in uns wach. Wir vernehmen im terrassenförmig sich aufbauenden Rhythmus des einen Gesanges die Tritte der „in deinen Toren, Jerusolaim“ Halt machenden Pilgerzüge. Dann mahnt uns wieder ein lang gedehnter Seufzer an die verklungene Zionsharfe im Gezweige der Bachweiden „an Babels Bächen“. Wir hören „Meschach und Kedor“, die rauhen, kriegerischen Stämme Asiens, ihre rauhe Sprache reden und Israel mit seinem „Ich bin der Friede“ auf solche Rede Bescheid geben. Heimkehrende, von der Sehnsucht nach Zion erfüllt und vom zu erwartenden Glücke überwältigt, wagen es nicht zu jubeln, denn vielleicht ist es nur ein Traum! und ein Herrscherwort vom persischen Throne aus kann ja den Traum vernichten. Und

gleichwohl vernehmen wir den unterdrückten Jubelton aus der Brust des der Freude entwöhnten Gefangenen. Freilich dringt gleichzeitig der Ruf zu uns: „wenn Gott das Haus nicht baut, bemühen sich die Bauleute vergeblich.“ Dann mit einem Male steht das Haus des Ewigen hochragend auf Moria, die Leviten sind mit ihren Musikinstrumenten auf dem obersten Plateau des fünfzehnstufigen Emporganges postiert, und nach den süßen Weisen der von der Levitenchar angestimmten „Stufenlieder“ bewegt sich die feiernde Menge den die Männer- und Frauenhalle verbindenden Stufengang hinauf und hinab.

Wir sehen die wechselseitigen Vorgänge im inneren Geschichtsleben des Volkes in Bildern an uns vorüberziehen, ohne daß die diese Bilder umschwebende Poesie von einer ernüchternden chthonistisch ordnenden Hand berührt würde. Mehr noch können wir die verschiedenen, einander ablösenden Seelenbewegungen mitempfinden, die vom Euphrat bis zum Jordan, vom Jordan bis zum Moria und von der untersten bis zur obersten Stufe des heiligen Tempels sich unseres Volkes bemächtigten und mit der Macht der Begeisterung nach Ausdruck rangen. — Dieses Ringen mit den der Menschenveredlung und der Gottesweihe verderblichen Mächten, dieses Kämpfen gegen Trug und Heuchelei, gegen die „geschärfsten Pfeile“ der Helden der Lüge und gegen all die Verfolgung von außen und Erlähmung von innen, dieses Anstürmen gegen die Höhen falschen Ruhmes und Hinabsteigen in die Tiefen wahren Glends, und dann wieder dieses Hochheben des Siegespaniers, das die Menschen um den Gott der Wahrheit und sein Heiligtum auf Erden sammelt — all diese Auszerrungen der jüdischen Volksseele, in halb abgebrochenen Weisen erklingend und in aphoristischen Sätzen redend, stürmen in diesem **תְּהִימָה יְרִשָּׁה**-Gang auf uns ein. Es fehlt kein Akkord des Schmerzes und der Wonne, der Sehnsucht und der Erfüllung, der Gesunkenheit und Gehobenheit in diesem Liede. Es fehlt nur uns die Ruhe und die Unbesangenheit des Beurteilers, um diese Akkorde mit ihren gleichsam sprunghaften Einzelwicklungen zu einer harmonisch einheitlichen Gesamtwirkung zu verbinden.

Diese Ruhe des Unbeteiligten — die Hauptbedingung des Kunstritiklers — muß uns aber fehlen, weil wir selbst mit unserem Fühlen und Empfinden als Glieder des jüdischen Volkes Gegenstand dieses aus der jüdischen Volksseele heraus gesungenen

Stufenliedes sind, und jeder dieser wunderbaren Akkorde uns in unserem innersten Wesen berührt.

Eine Beurteilung, Einteilung und Gliederung dieser uns vorliegenden mit der Überschrift **שיר המעלות**, versehenen Psalmengruppe nach Maßgabe kunstichterlicher Kriterien liegt uns überhaupt so fern, wie uns die in unserem enthaltenen göttlichen Eingebungen vom Wesen und Charakter eines noch so gelungenen und vollendeten Kunstwerkes entfernt sind. (Vgl. Ausführliches hierüber in unserer Erklärung zu Kap. 68.) —

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß diese Psalmengruppe, wie bereits erwähnt, und wie dies von einem bedeutenden Grammatiker (Gesenius) hervorgehoben worden, in ihrer kompositionellen Beschaffenheit und im Rhythmus durch einen terrassenförmigen Überbau von dem sonst in den Psalmen vorherrschenden Parallelismus sich deutlich unterscheidet.

Ja, wir sagen noch mehr. Diese in Parallellinien hinlaufende Ausdrucksweise tritt nirgends in **תהלים** so auffällig hervor wie in dem unserem Ps. 120 vorausgehenden mit **תמניא אפי**, bezeichneten Kap. 119. Wenn nun unmittelbar darauf eine wesentlich andere „Dichtungsform“ Platz greift, die die Gedankenmassen auf staffelgleich übereinander geschichteten Versreihen aufwärts bewegt und zur erstrebten Höhe erhebt, so berechtigt uns dieser Umstand wohl zu der Annahme, der Psalmist habe für seinen aus bestimmtem innern Grunde staffelmäßig — **מעלות** — sich aufbauenden Gedankengehalt die Form des Stufenliedes — **שיר המעלות**, gewählt.

Wir dürfen aber noch lange nicht behaupten, dieser rhythmische Wechsel in der Komposition, der sich zwischen **תמניא אפי** und **שיר המעלות** unverkennbar geltend macht, bilde den ganzen Grund des Entstehens des als Monument einer besonderen Dichtungsform dienenden **שיר המעלות**-Gruppe und habe dieser Gruppe Namen und Bedeutung gegeben. —

Ein etwas tiefer dringender Blick auf den ganzen Tendenzunterschied zwischen **תמניא אפי**, **שיר המעלות**, zeigt uns, daß in **ת'א** uns eine Sammlung von Denk- und Merksprüchen vorliege, die in ihren zumeist von einander unabhängigen Sentenzen der Individualität der Einzelnen in weitem Sinne Rechnung trägt (Vgl. „Allgemeines“ zu Kap. 119.), während in **שיר המעלות** der große

jüdische Nationalgedanke über die hochragenden Spitzen der Individuen hinweg seinen schwunghaften Flug nimmt. —

In **תְּמִינָה אֶפְיָה** arbeiten sich die einzelnen Lehren, Mahnungen und Vorsätze aus dem ganzen Innenleben des Individuums heraus und tragen die Merkmale des Persönlichen an sich, bis sie sich als allgemeine Sentence von der Person löslösen. — Wir haben darum in diesen alphabetisch an einander gereihten Einzelgaben der Spruchweisheit die passenden Beigaben erkennen zu dürfen geglaubt, mit welchen der Einzelne sein Opfer der geheiligten Stätte seines Gottes und seiner Nation zuführte. (S. „Allgemeines“ zu Kap. 119.)

Im **שיר המעלות** spricht uns der aus den Tiefen sich erhebende Nationalgeist Israels an, wie er, vom Volke getragen, das Volk trägt und den Weg durch die Diaspora bis in Morias heilige Hallen beschreitet. Wenn auf diesem großen, Israels Höhenziel anstrebenden Zuge die Namen Einzelner genannt, und, wie in den Kapp. 127, 128, 130, 131, 132, 133 David und Salomo Betrachtungen anstellen, die bald auf das Haus Davids und bald auf die Familienhütte eines jeden Einzelnen in Israel Bezug haben, so gehen diese Betrachtungen stets ins Gebiet der Allgemeinheit über. Sie entlehnen eben dem Gebiete des Einzelnen, Persönlichen nur so viel, als dazu dienlich ist, auf der Grundlage jüdischen Denkens und Handelns den Hochbau der Hoffnung Israels, die die Hoffnung der ganzen Menschheit ist, verständlich zu machen.

Bei dem durch kein sicheres historisches Faktum erhellesten Dunkel, das über dem Ursprung der mit **שיר המעלות**, bezeichneten Psalmenreihe herrscht, kann es nicht bestreiten, daß auch die Agada sich des interessanten Stoffes bemächtigt und um diesen vom Gewölk des Zweifels umhüllten „Ursprung“ ihre — legendenhafte Gestalten gestellt hat. Die Agada erzählt uns folgendes:

David grub tief in den Boden, um das Fundament zum Gottestempel fest und sicher legen zu können. Da traf er auf die Stelle, wo die unterirdischen Gewässer der Erde mit aller Macht aufwärts drängen und zum Ausbruch kommen wollen. Ein solcher Ausbruch aber bedrohte die Welt mit dem Untergange. Da sang David seine fünfzehn Stufenlieder, und die bedrohlich hochsteigende Flut senkte sich tief und immer tiefer. Der Agadist weiß noch ferner zu berichten¹⁾:

אֵלֹהִים חַבֵּשׁ עֲשָׂרָה ^{ו)} Nachdem der Einwand erhoben worden: **כְּעָלוֹת יְוָדוֹת טִיבָּע לְיהָ** da müßten die Lieder den Namen „Abstieglieder“ tragen? (**סֻבְּהָנָעַ טָבוֹת יְאָ**).

Um die empordrängenden Fluten des Abgrundes niederzudrücken, wollte David den heiligen Namen Gottes auf eine Scherbe schreiben und mit dieser Scherbe die Ausbruchstelle der Flut verschließen. Doch fürchtete David den Gottesnamen dem Verlöschenwerden durch die Flut auszusetzen. Auf seine diesbezügliche an die Gelehrten seiner Zeit gerichtete Frage antwortete Achitofel¹⁾: Wenn es erlaubt ist (bei der des Ehebruchs Verdächtigen: אֲשֶׁר כוֹתֵחַ) zur Herstellung des Friedens zwischen Gatte und Gattin den Namen Gottes durch Wasser abzulöschen, wie nun erst, wo es gilt, der ganzen Welt den Frieden zu sichern. Als nun David die mit dem Gottesnamen versehene Scherbe auf die Flut des Abgrundes legte, da sank diese sechzehntausend Garmid (נֶרְטִידִי) zurück. Das war aber zu viel. Auf diese Weise hätte der Erdkörper der nötigen Bewässerung entbehren, und die Erdoberfläche in Ermangelung der Frische und der Triebkraft jeden Pflanzenwuchs versagen müssen. — Da sang David seine fünfzehn שִׁיר הַמָּלָעַת Lieder, und die Flut hob sich wieder um fünfzehntausend Garmid, so daß nur eine eintausend Garmid große Abstandserne blieb von der Flut bis zur fruchtbaren Ackerkrume. So konnte die Erdenwelt bestehen, und aus der Tiefe der Erde, auf sicherem Fundamente gegründet, das Heiligtum Gottes sich erheben. (Tr. Sufkoh 53).

Es wird jeder erkennen, daß es sich in diesem agadischen Berichte nicht um geologische Messungen, sondern um Größen und Wertbestimmungen höherer Art handelt. Die Ausgeglichenheit zwischen der idealen und materiellen Welt, die den Weltfrieden bedeutet, wird hier gesucht und auf dem Punkte gefunden, auf dem das irdene Gewölbe, das die reißende Flut in sich schließt, eine Scherbe abgibt, die den geheiligten Namen Gottes tragen, und mit wunderbarer Kraft die Flut eindämmen und in ihre Schranken weisen soll. — In dieser Heiligung und ideellen Erhebung eines Teilchens der Welt der Materie liegt die Bürgschaft dafür, daß diese Welt fähig und würdig sei, das Fundament jener höhern Geisteswelt, die im Middasch ihre Verkörperung haben soll, zu bergen. Dieser Verschluß mit einem ihrem eigenen Wesen entnommenen Teile, der den Namenszug des erhabenen Schöpfers trägt, sichert gegen böse

¹⁾ Vgl. die von Rashi erhobene Schwierigkeit des in diesem Berichte liegenden Anachronismus (אָנוֹ מִכּוֹת דְּבָרִים) und die Lösung desselben.

Leidenschaft und tierische Gier und gegen die aus dem Innern der Erde hervorbrechende Flutengewalt. War ja auch der erste Hüter der Erde, der dieser den Charakter eines Paradieses wahren sollte, der erste Mensch, der Erde selbst entnommen und mit dem von Gott verliehenen heiligen Odemzuge versehen!

Ganz eigentümlich muß es uns berühren, wenn — nach dem agadischen Berichte — als Zeuge dafür, daß der Friede zwischen der Geistes- und der Erdenwelt auch dann zu wahren sei, wenn durch die Verschmelzung beider die absolute Reinheit und Deutlichkeit der göttlichen Namenschrift eine Einbuße erleidet, daß als Zeuge für diese den Weltfrieden erhaltende Wahrheit Achitofel auftritt und sich auf den ähnlichen, von Gott besohlernen Vorgang zur Herstellung des ehelichen Friedens zwischen Gatte und Gattin beruft. Achitofel! der Mann, der die Störung des Ehesriedens zwischen David und Batseba und die fortwährende Störung im Seelenfrieden Davids sich zur verdammenswerten Aufgabe gemacht. Achitofel, der Gewährsmann Davids im Ehestreite zwischen Geist und Materie, zwischen Heiligtum und Erde!

Wir fühlen uns ganz besonders von dem in der Algada hervorgehobenen Momente gesesselt, das uns die Grundlegung des Mildaš durch David gleichzeitig mit dessen Fürsorge für das Erdenwohl vor unser geistiges Auge rückt. Um Tausende von Garmid sinkt, und wieder um Tausende von Garmid steigt die Flut. Den Grundfesten des Mildaš soll der Platz gesichert sein. Doch soll darob die Pflanzendecke der Erde nicht verdorren und die segensreiche Triebkraft des Erdenlebens ihre Frische nicht einbüßen. Ein zu Gott hinstrebendes Heiligtum im frisch pulsierenden Getriebe des Lebens, das ist's was David will. Die hohe Sphäre, in die das Mildaš ragt, soll nicht durch viele Tausende „Garmid“ einer chaotischen Leere und Öde von den Strömungen und Katastrophierungen der Erde geschieden, und diese Strömungen sollen nicht Tausende Garmid tief vom Grundsteinen des Mildaš abgegraben sein. Darum hält David diesen Grundstein des Mildaš in der Schweb'e, bis die schwebenden Wagschalen des שְׁמָךְ, und des חַזּוֹן, sich ausgleichen und zwischen beiden, also zwischen Gottesheiligtum und Erdenflut, das Gleichgewicht hergestellt ist. —

Und wie David also sinnend und wägend auf die יְהִיא, auf die sich ein senkenden Grundfesten des Heiligtums, blickt, da

ertönt ein Sphärensang, wie von Himmelschören angestimmt, und die Tonwellen dieses Sanges mischen sich mit den Wogen des Äthermeeres oben und der Abgrundslutten unten, sie sind מִיעּוֹת וַיְרָדוֹת, sie steigen auf und nieder, und unter dem Zauber dieser Töne vermählen sich Himmelshöhe und Erdentiefe!

Und wie wir so staunend und tief ergriffen den Sphärentönen lauschen, da tritt der Agadist an uns heran und spricht: Kennst Du diesen Sphärensang? Das ist das שִׁיר הַמָּעוֹלָות = Lied unseres Sängers David!

Wir haben — ausnahmsweise — dem agadischen Berichte in seiner Ausführlichkeit hier Raum gegönnt, weil er, abgesehen von seinem grossen Reize, den er der hermeneutischen Deutung darbietet, uns geeignet erscheint, die einzelnen Auffassungen vom Inhalt und von der Bestimmung der mit שִׁיר הַמָּעוֹלָות bezeichneten Psalmengruppe zu ergänzen und die zeitlich abgegrenzten Phasen, die in diesen Liedern zum Ausdruck kommen, mit dem die Zeichen des Ewigen an sich tragenden Gewande der Durchgeistigung zu umhüllen. —

Einzelnes:

1) Der Psalm hat offenbar nationalen Charakter und ist gegen eine Schar von Verleumündern gerichtet. Die Annahme, daß der Psalm auf die Zeit Bezug habe, in der Esra von Babel nach Jerusalem hinaufzog, um das infolge der gegen Juda und Benjamin gerichteten Anklagen unterbrochene Werk des Wiederaufbaues des Tempels fortzusetzen, hat manches für sich. קָדָר und משׁׂא wären dann die von bekannten rauhen Stämmen entlehnten und auf die Mitbewohner Palästinas und ihre Angebereien übertragenen Bezeichnungen. —

... אל ה' בְּצִרְתָּה לִי bildet, wenn man das nachfolgende קָרָאתִי als Prädikat zu . . . אל ה' nimmt, eine umgestellte, nicht recht zu begründende Wortfolge. Anders ist's jedoch, wenn wir, wie dies ja auch der abschließende Accent unter לִי angezeigt, אל ה' בְּצִרְתָּה לִי als selbständigen Satz und יְעַנֵּנִי קָרָאתִי als den sich daran reihenden Folgesatz auffassen.

Zu Gott drängt es mich hin, wenn es mir in meiner Lebenslage als Person oder in meinem Geschickswandel als Nation enge — gar enge wird. Nicht der Anruf und die erflehte und erhoffte

Erhölung sind die Hauptbeweggründe, die mich in der Not zu Gott hindrängen. Das Erhörtwerden ist der weitere Zweck meines Hineilens vor Gottes Angesicht. In erster Linie ist es das Gefühl der Hingehörigkeit vor Gott, das zu stärkende Bewußtsein meiner Gottesangehörigkeit, das den Selbstzweck meiner Zufluchtnahme zu Gott bildet.

„Zu Gott hin in meiner Bedrängnis!“ So tuft es mir, dem hart bedrängten Einzelnen, und so tuft es dem hart bedrängten Volke Israel zu. Ich folge dem Rufe. Und so rufe ich Gott an, und Er erhört mich.

2) **ח' הַצִּילָה** Es ist bereits oben erwähnt worden, welche Verleumder und Ankläger hier mit שְׁבֵת רְבִיחָה gemeint sein können. Wir wollen es uns indessen nicht verhehlen, daß neben der dieser Stelle beigemessenen nationalen Tendenz, manches persönlich Erlebnis des Königs David darauf Anspruch hat, diese Stelle auf sich zu beziehen. Namentlich werden wir durch die „Pfeile des Helden“ mit ihrer Schärfe und Glut erinnert an jenen Helden des Verrates, an אֲחֹדֶבֶת, der den Besuch Davids im Hause des Achimbelch verraten und durch seine giftige Verleumündung die Vernichtung einer Priesterstadt herbeigeführt. In Ps. 52, der von jener schändlichen Tat des Toeg handelt, begeuen wir auch dem נָבוֹר, und der Junge רְבִיחָה מְלֻטָּשׁ עָשָׂה בְּתַעַר, haarschart und Trug und Arglist stiftend, ganz wie in unserem Psalm 120. (S. Ps. 52, 2—6.)

Das darf nun nicht wundern. Wissen wir es ja, daß fast überall der Fernblick des Psalmisten auf spätere, die Nation betreffende Geschehnisse von der Gegenwart und dem in ihr selbst Erlebten ausgeht. —

3) **מָה־לְ**, auf Gott, oder auf irgend jemand in der Menschengesellschaft zu beziehen ist, bleibe dahingestellt. Nach einem sinnigen Midraschwort wäre mit לְשָׁנָן die trügerische Junge (im Vocativ) selbst angesprochen, und der Sinn der Frage wäre: Was gäbe es denn noch für ein Verwahrungs- und Verschlußmittel, das Gott durch die Natur anwenden könnte, um die böse Junge unschädlich zu machen?

Fassen wir die Frage als an den Menschen gerichtet auf, so bildet sie in Verbindung mit B. 4 eine Paranthese zwischen B. 2 und B. 5.

Ganz unzulässig ist es aber, aus diesen beiden Versen 3 und 4 einen gegen die göttliche Weltleitung erhobenen sarkastischen Vorwurf herauszuleSEN, den der Psalmist im Namen seines leidenden Volkes wagen, und der darauf hinauslaufen würde, daß tyrannische Herrscher und grausame Menschen dem Schützen am Himmel oben zum „starken Schusse“ auf Israels armes Leben die Pfeile scharf und glühend machen! (Ehrlich, Psalmen.)

Nach unserer obenerwähnten Erklärung des V. 1 ergibt sich der Übergang zum folgenden ה' חצילה נפשי משפט שקר לשון רמייה, der trügerischen Zunge, von selbst. Ein Mensch, der ohne Gott im Herzen zu haben, den Namen Gottes auf die Zunge nimmt, wenn ihn, den Gott Entfremdeten, die Not treibt, einen Schrei nach Rettung auszustoßen, heuchelt mit der Zunge und läuft mit den Lippen. Rette, o Gott, meine Seele von solcher Heuchelei und Falschrede!

Ein sehr bedeutsames Agadawort möge zur Bestätigung dieser unserer Auffassung hier seine Stelle finden:

In Jes. 64 heißt es: „Und nun ה' unser Vater bist Du. Wir sind der Ton und Du bist unser Bildner!“ Hierzu bemerkt der Midrasch: Der Allheilige sprach zu Israel: „Zeigt mir euer Vater? Da ihr euch in der Not befindet ruft ihr Mich „unser Vater!““ Hierauf antwortet Israel: „Wohl!“ denn also heißt es: „Am Tage meiner Not, ית! suche ich Dich.“ (Rabb. 2. B. M. 46.)¹⁾ Der Midraschweise will offenbar damit folgendes sagen:

Wenn das schmerzgetroffene Herz uns drängt, und wir in unsern Nöten aufzählen und rufen: Vater!, so ist dieser Ruf Zeuge unserer Herzensangst, aber nicht unserer Herzengläubigkeit und Gotteszuversicht. Wenn wir aber in der Not Gott suchen, Jhn ית, nicht bloß seine Hilfe, Jhn selbst, unsern engen Anschluß an Jhn, an Seinen Geist und Sein Wort, so ist dies nicht bloß der Ausbruch der Verzweiflung, und wir werden, also suchend, weiter, tiefer dringen, als bis wohin uns Not und Furcht treiben. Wir suchen Gott und finden uns selbst, unser Herz, den weich gewordenen Ton, der des Bildners harrt. Solcher Ruf in der Not bildet Herz

¹⁾ ועתה ה' אבינו אתה, אנחנו החומר ואתה יוצרנו, אמר הקב"ה
ליישרל עכשו אני אביכם כשראים עצמיכם בצרה קראתם אותו
אבינו אל: הן! שנא' ביום צרתי ה' דרשתי! (שמ"ר פמ"ז).

und Seele und lehrt sie völlige Hingabe an Gott, den Retter und Bildner. Solcher Furcht haben wir uns nicht zu schämen, denn sie ist nicht erheuchelt und nicht erzwungen. „Jetzt rufet ihr Mich: unser Vater!?” „Wohl! am Tage meiner Not suche ich den meinen Gott!“ (Vgl. „Hermon“ S. 48.)

Nun, dieses Suchen und Finden, dieser echte, wahrhaftige Ton der völligen Hingabe an Gott, den Retter und Bildner, ist aus dem ל' בָּצְרָתָה אֶל ה' vernehmbar. Es ist die ehrliche Arbeit von Herz und Seele, und sie bleibe fern von falschem Lippens- und Zungenwerk!

Ich habe auch hier dem Agadaworte mehr als sonst in diesem Kommentare Raum gegeben, weil mir dasselbe für das Verständnis der שיר הטעלות-Kapitel in ihrer Eigenart von instruktiver Bedeutung zu sein scheint.

Wie, nach obiger Agada, in unserem ersten mit שיר הטעלות überschriebenen Kapitel dem ל' בָּצְרָתָה אֶל ה' gleichsam als minderwertige Gebetsformen שפת שקר und לשון רעה an die Seite gestellt werden, so können wir auch in den andern שיר הטעלות-Kapiteln eine Überordnung der in den betreffenden Kapiteln erwähnten Seelenvorgänge und moralischen Vorzüge, בדאות וטעלות, über gewisse minderwertige Abarten derselben wahrnehmen. Durch Gegenüberhalten des Negativbildes wird das Positive des empfohlenen moralischen Vorzuges deutlich erkennbar und zum Gegenstande unseres Nachstrebens gemacht. Auch das Aufsteigen einer individuell persönlichen Eigenschaft zur Volkseigentümlichkeit, wie es in einem Teile dieser שיר הטעלות-Gesänge bemerkbar, bezeichnet eine Steigerung oder innere Potenzierung dieser Eigenschaft. Wir können daher mit vielem Rechte sagen: Das gemeinsame Merkmal dieser in den שיר הטעלות-Viedern entwickelten Ideen ist die Komparation.

Damit wäre aber die gemeinsame Bezeichnung dieser Vieder mit שיר הטעלות, innerlich berechtigt. —

4) Die rechte Art des Verleumiders ist hier treffend gezeichnet. Wo Misstrauen und stille Verdächtigung den Boden für Haß und Zwietracht vorbereitet haben, da setzt der Verleumuder ein und heizt und schürt die schlummernde Glut zur Flamme an. Der Köcher für die Pfeile ist da; auch die starke Hand für den Bogen findet sich. Da kommt der Verleumuder und wegt und schärft den Pfeil

und sorgt durch glühende Ginsterkohlen dafür, daß auch die Fernwirkung des Schusses eine verderbliche sei. — Was tutرمיה? לשון Sie besorgt für die הארץ נבור das שנוונם רתמים נהלי!

5) Der Vermutung, daß — außer den mit und קדר zusammenhängenden persönlichen Erlebnissen des Psalmisten — mit diesem Verse auf die Mitbewohner Israels in Palästina zur Zeit der teilweisen Wiederkehr aus Babel hingewiesen sei, ist bereits oben Erwähnung geschehen. Mit משך, dem mit und תירם, also mit Medien und Persien verwandten Stämme (Abkömmling des יפתח), war Israel während seines babylonischen Exils in nahe Verührung gekommen. Nun sollte diesem zeitweiligen vorübergehenden Zusammensein mit ein, wie es schien, lange Zeit bleibendes Zusammenwohnen mit den Zelten des קדר folgen, das נרתי sollte in שכנתרי, seine Fortsetzung finden. Darob mit Recht der Ausruf: אוייה - ל!

6) Wenn wir, wie dies von uns geschehen, in B. 5 und קדר so auseinander halten, daß mit קדר die spätere Phase in der Geschichte der unter Esra Heimkehrenden berührt ist, so ist es ganz gerechtfertigt, daß hier vom קדר unterschieden wird. Underscits ist es

7) אני wieder ganz richtig, wenn mit המה ללחמה die beiden stamm- und naturverwandten Völkerstaaten und קדר משך mit dem Plural zusammengefaßt werden. —

Schon hier ist die terrassenförmige Bauart zu beachten, vermöge der die Verse einer vom andern ein Wort übernehmen, um es begrifflich weiter und — höher hinauf zu führen. So B. 3 das „שָׁלוֹם“, so B. 6 das „שְׁכִנָה“, und so B. 7 das „שָׁלוֹם“.

Cap. 121.

Einzelnes:

1) שיר למעלות Nach Kimchi ist hier gleichbedeutend mit אל ההרים und על המעלות soviel wie, da man doch von den Bergeshöhen aus umher zu spähen und nach Hilfe Ausschau zu halten pflegt. —

Wir möchten diesen Psalm als eng korrespondierend mit dem vorhergegangenen שיר המעלות und denselben inhaltlich ergänzend auffassen. Im vorigen Psalm vernahmen wir den Anruf des

Bedrängten zu Gott empor, und wir entnahmen aus dem eigentümlichen! בְּצַרְתָּה לִי, daß es den Sänger vor allem, noch bevor er an die Rettung denkt, zu 'נָ, seinem Retter hinzieht. אל ה' soll nicht Mittel zum Zwecke: קְרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי, sondern Selbstzweck sein. Ebenso wird nun die Unmittelbarkeit der göttlichen Hilfe in unserem Psalm betont. Der Sänger besteigt nicht erst die hohen Berge, um die Mittel und Wege zu erspähen, die ihm Hilfe bringen könnten. אל הַהֲרִים ist der Blick gerichtet, und das genügt, das Bewußtsein zu stärken: עֹזָרִי טַעַם ה' עֲשָׂה שְׁבִים וְאֶרְצִים! Die Ideenkorrespondenz zwischen unserem Psalm und dem vorausgegangenen Ps. 120 ist durch die Gleichartigkeit des אל mit אל הַהֲרִים auch äußerlich angedeutet, und die Eigenschaft unseres Psalms als Ergänzung zum vorhergehenden Psalm rechtfertigt zur Genüge die Präposition לְמַעַלּוֹת. —

2) עֹזָרִי (2) Der Vers greift das Schlußwort עֹזָרִי aus dem vorhergehenden Vers auf. Diese „Kettenverse“ wiederholen sich in den folgenden Versen in Bezug auf das Wort טַעַם. Wir haben, wie bereits erwähnt, in dieser eigenständlichen Versbauart die rhythmische Eigenart der שִׁיר הַמְּעֻלּוֹת-Kapitel zu erblicken. —

3) In עֹזָרִי טַעַם ה' — und nicht מה' — soll die Unmittelbarkeit der Hilfe von Gott hervortreten.

3) אל Er überläßt nicht dem Wanken deinen Fuß. Diese Unmittelbarkeit, mit der Gott in deinen Lebenslauf eingreift, schenkt alles fort, was dich auf deiner Bahn zum Wanken bringen kann. יְתִן אל steht zum vorhergehenden עֹזָרִי טַעַם ה' עֹזָר im Verhältnis der Kausalität, und diese wird durch אל zum Unterschiede von אַל ausgedrückt.¹⁾ אַל, ist nämlich das absolute bedingungslose „Nein.“ —

Wir verstehen es darum, wenn es der Talmud für nötig hält dem Wörtchen אל die bindende Kraft des Verbotes beizumessen — הנָה השָׁמֵר פָּנָן וְאַל אַיִל אַל תַּעֲשֵׂה — was bei אַל, selbstverständlich ist. — (פְּנָחוֹת דְּלִזְבָּחָה)

4) Nach dem vorausgegangenen wunschkönig ausgedrückten אל יְמִם wird hier die sichere Behauptung mit dem feierlichen הנָה eingeleitet. אל יְמִם שְׁמָר war die Aussprache des

¹⁾ אל mit dem futurum für: nicht, aber nicht ganz gleichbedeutend mit אַל, sondern bloß für die abhängige und subjektive Verneinung, wo der Redende nach eigener Ansicht und eigenem Gefühl spricht. (Gesenius.)

Sängers an sich selbst. Hingegen bezieht sich **הנה לא ינום** auf ganz Israel. Der Übergang von der eigenen Person zur ganzen Nation erklärt sich aus dem lebhaften in Leid und Freud zum Ausdruck kommenden Bewußtsein des Sängers, daß er den ganzen Inhalt seines Lebens in den Dienst seines Volkes stelle, und daß seine eigene Größe und die Zukunft seines Hauses von der Zukunft seines Volkes abhänge, wie dieses Volk im einstigen Erstehen des davidischen Königshauses das Ideal seiner Zukunft erblickt.

5) **ה' שמרך** Vom Allgemeinen kehrt der Sänger wieder zum Einzelnen zurück. Der Sänger ist **שומר ישראל**, er ist und in

6—8) **יְשִׁמְרָה יּוֹם־קָדֵשׁ** geht der Sänger speziell auf die Art der Behütung des Einzelnen ein. Dies leuchtet besonders aus dem **ישמר את נפשך** in B. 7 hervor.¹⁾

Kap. 122.

Einzelnes:

1) **שיר** Der Psalm klingt mit Ps. 84 und besonders mit Ps. 48 zusammen. Die Bezeichnungen **ארמנותיך** und **ארמנותיך** in B. 7 finden sich sogar wörtlich in Ps. 48, B. 14. — Und doch ist unser Psalm David zugeeignet, während die beiden genannten Psalmen von den Söhnen Korachs stammen.

Der Psalm hält mit „**שמעתני**“, den von David geistig erschauten Moment fest, da das von ihm so heiß ersehnte Haus Gottes dastehen und die Stämme Israels sammeln wird. Dann nimmt der Psalmist den Faden der Geschichte da auf, wo die Tore der herrlichen Gottesstadt sich hinter dem ausgewanderten Volke Israel geschlossen haben und nur wehmüttiges Gedenken das Gewesene neu belebt und der Bewunderung der Mit- und Nachwelt überträgt.

2) **עמדות** Mit **היו** wird die durch ausgedrückte Tätigkeit des Stehens bleibend gemacht, stabilisiert. Die betretene Scholle innerhalb deiner Tore, Jeruscholaim! hielt unsere Füße gefesselt, damit wir uns weihen für den Eintritt und die erblickte Herrlichkeit auf uns wirken lassen. Auch hielt die große Menge der Kommenden unsere Füße am Tore zurück.

¹⁾ Auch aus diesen Stellen läßt es sich nachweisen, daß im Hebräischen die Anrede an sich selbst in der zweiten Person zulässig ist. Vgl. hierüber unsere Bemerkung zu Kap. 17, 5—4.

3) יְרוּשָׁלָם „Jeruscholaim, die Erbaute!“ Dies der Ausdruf des Staunens und der Freude, mit dem die am Tore Stehenden die Stadt begrüßen. Wir fühlen es, wie diese Stadt die Kommenden anzieht und sie sich verbindet, sie allesamt; בַּעֲדֵר שְׁחִבָּרָה לְהֵי יְהוָה! Stehenden Fußes begrüßten wir die Gottesresidenz, die zwischen Bergen gebettet, in sich alles vereinigen will, was eine Stadt zum erhabenen Mittelpunkte des Landes, seiner Größe und seiner Ehre, weil seiner politischen und religiösen Einheit machen kann. —

4, 5) Mit שְׁשָׁמֶן - כִּי שְׁמָה עַל שְׁבָתִים soll hier weniger das alljährlich dreimalige Hinausziehen der männlichen Glieder des Volkes, als das Emporsteigen, das Erscheintreten des stammeweise gegliederten Volkes in Jeruscholaim gezeichnet werden. Daher עַל שְׁמָה und nicht עַל שְׁמָה. Der Vers שְׁשָׁמֶן עַל שְׁבָתִים bildet einen Attributivsatz zum vorhergehenden V. 3 וְרוּשָׁלָם הַבְּנִיָּה, und so ist עַל שְׁמָה die Fortsetzung von לְהֵי. Es soll der gewaltige Eindruck geschildert werden, den das gleichzeitige Auftauchen der Stämme, die sich als „Stämme Gottes“ und als „Zeugnis für Israel“ erweisen, auf den in den Toren stehenden Beobachter macht. Nicht daß die Tausende aus allen Enden des Landes nach Jeruscholaim ziehen, sondern daß Jeruscholaim all die Tausende faßt und ihnen die Ruhe zur Sammlung, Weihe und Erhebung bietet, soll hier hervorgehoben werden. Und noch mehr soll es betont werden, daß in Jeruscholaim nicht nur örtlich Raum ist für die Tausende, sondern auch Raum für das individuelle Stammsleben, zu dem das ganze Volk sich entwickelt hat und das dieses Volk auch angesichts des in Jeruscholaim aufgerichteten davidischen Thrones nicht aufzugeben braucht und nicht aufgeben soll.

Es ist etwas Großes, politisch Hochbedeutendes, daß die in tausend Traditionen fortlebenden, von Vätern auf Kinder vererbten Eigenschaften, Gewohnheiten und Rechte der einzelnen Stämme nicht kollidieren mit dem herrschenden nivellierenden Geiste des monarchischen Systems.

Das kann nur darin seinen Grund haben, daß der Thron, auf dem der Herrscher sitzt, in erster Linie ein Richterstuhl ist, dem das Gotteswort an der geheiligten Stätte in Jeruscholaim seinen Platz angewiesen. (5. V. M. 17, 8.) Und wenn auf Gottes Geheiß das Haus Davids Geschlecht nach Geschlecht die Männer stellt auf den Königsthron in Israel, so ist es Hauptbedingung, daß

die Königsthronen den Charakter der Richterstühle nicht einbüßen, daß es **כָּסָאות לְמִשְׁפַּט** seien, die sich zu **בֵּית דָוד** emporheben. Diese königlichen Richterstühle, von welchen aus der Rechtspruch für das Volk ergehen soll, sind von ganz Israel zusammengefügt. Israel in seinen Stämmen, von den heiligen Gefühlen erfüllt, die ihm durch das Gotteswort und die Gottesmänner aller Zeiten eingepflanzt und anerzogen und durch das Familien- und Stammesleben lebendig wach erhalten werden, drängt mit seinem ganzen Lebensgehalte nach Zion hin, wo Gott seine Residenz auf Erden aufgeschlagen und wohin Er **יְתָה** das hohe Sanhedrin des Rechts und die Träger der Krone aus dem Hause Davids bestellt hat. Dort wird der Richter mit dem Rechtsstäbe, der König mit der Krone, und der Hohepriester mit der Stirnbinde **קֶדֶש לְהָ** belehnt, und dorthin drängt es die **שְׁבָטִים יְהָ**, ihr Zeugnis dafür abzulegen, daß sie zusammen ein geeintes Israel bilden **עֲדוֹת לִיְשָׂרָאֵל** und daß unbeschadet der angeerbten Stammestradiotionen von dem unter Gottes Auge stehenden Richterstuhl und dem unter Gottes Waltung gegründeten Königsthronen aus die Einheit des Volkes Israel gewahrt und gefestigt werde. —

Dieses Hindrängen und Hinzielen des Stammeslebens zu dem in Jerusalem und seinen heiligen Institutionen verkörpert dargestellten Volksleben findet sich in diesem bedeutsamen . . . **כִּי שְׁמָה יִשְׁבּוּ** unverkennbar gezeichnet.

שְׁשָׁם עַל שְׁבָטִים שְׁבָטִים יְהָ עֲדוֹת לִיְשָׂרָאֵל לְהָדוֹת לְשֵׁם הָ
כִּי שְׁמָה יִשְׁבּוּ כָּסָאות לְמִשְׁפַּט כָּסָאות בֵּית דָוד!

Dort steigen Stämme — Gottes Stämme — zum Israelszeugnis empor, dem Namen Gottes zu danken.

Denn dorthin haben die Stämme, von ihrem Glaubensleben und Hoffen hingezogen, die Stätte verlegt, wo die Stühle fürs Recht stehen und die Throne für die Königswürde, für das Haus Davids ragen.

Darum kann auch vom König Salomo berichtet werden: **וַיַּשְׁבַּ** **שָׁלֹמָה עַל כְּסָא הָ** **מֶלֶךְ תְּחִת דָוִיד אָבִיו . . . רְ'הָא בִ'ט. כְנ.**

„Da saß Salomo auf dem Throne Gottes als König an Stelle seines Vaters David.“ (Chr. I. 29, 23.) Wir erblicken in dieser durch die Heiligkeit des Königssitzes bewirkten Nationaleinheit die schönste Bewahrheitung des: **שְׁחַבּוּה לְה יְחֻדוּ!**

6—9) **שָׁאַלְוּ - יְהִי - לְמַעַן - לְמַעַן** Die Begrüßung Jerusolaims faßt nun in den Schlußversen des Psalms die Hauptmomente zusammen, die das Wohl der Stadt, die Liebe ihrer Anhänger, ihre Sicherheit und innere Ruhe ausmachen und die wahre brüderliche Einheit innerhalb des Volkes bedingen. Zuletzt, als Höchstes ist das Haus Gottes genannt, das die Stadt in sich birgt, und in dessen Schutze Stadt, Land und Volk sich geborgen fühlen. Auch hier ist die Tendenz des Stufenmäßigen, der **טֶעֳלוֹת**, gewahrt. —

Kap. 123.

Einzelnes:

1) **שִׁיר** Aus der Mitte Jerusolaims, dessen hochragendem Gottestempel und wundersam friedlich einigender Zaubermacht der vorhergehende Psalm ein Lied gesungen, versetzt uns unser Ps. 123 auf die Heerstraße des Galuth. — Israel ist dem Sklaven und der Sklavin gleich dem Druck und überdies dem Spott und der Verachtung preisgegeben, und der Gott Israels hat seinen Thronsitz auf Zion verschmäht, und die **שְׁבִינָה** weilt nicht mehr im **בֵּית הָאֱלֹקִים**, ange schaut und angebetet vom Volke Israel. Gott weilt in kalter, weiter Höhe und Ferne — im Himmel!

Dies sagt uns dieses bedeutsame **חִישְׁבֵּי בְּשָׁמִים** am Anfange des Psalms.

Gleichwohl erhebe ich zu Dir meine Augen, wenn auch die Erde kein **בֵּית הָ** mehr hat und der Himmel so hoch ist.

2) **אֶל יְד אֲדוֹנִים הַנָּה** Mit **אֶל יְד נְבָרָה** wird die Mittelbarkeit bezeichnet, die die Beziehung des Sklaven und der Sklavin zu ihren Gebietern einschränkt. Es ist die Macht der Gebieter, die das Los der dienenden Sklaven regelt. Diese Macht, **רַ**, fühlt der Dienende; auf sie ist sein Blick flehend gerichtet. Der Gebieter selbst ist dem Sklaven weit entzückt, und es fehlt jedes Mittel der persönlichen Annäherung, die in dem kalten Verhältnis einen wärmen, das Gefühl der Liebe weckenden Ton aufzunehmen ließe.

So ist es aber beim Ausblide Israels zu seinem Gorte n i d t. Da ist es nicht **אֶל קַעַם**, zu der wir den Blick erheben, sondern **אֶל הַאֱלֹקִים**, wenn Er auch **הַאֱלֹקִים**. **יִשְׁבֵּי בְּשָׁמִים**, so himmelhoch über uns thront und sein **טְהֻרָּה**-Thron auf Erden zerstört ist, dennoch Er selbst in Seiner Unmittelbarkeit und in Seiner Gnade, die wir anrufen **עַד שִׁיחָנוּ**!

3—4) **רְבָת חֲנֹנוּ - רְבָת** Mit **רְבָת** in V. 4 wird das in V. 3 **רְבָבוֹת** gesteigert. **רְבָת** in st. constr. ist nämlich durch oder zu ergänzen und bedeutet eine Vielheit von ungezählten Tausenden oder Hunderttausenden. Ein Analogon findet sich in **Kohelet 8, 12** in **מֵאַת אֲשֶׁר חָוטָא עָשָׂה רַע מֵאַת וּמִאַרְךָ לוּ** (mit Schewa unter מ) ebenso zu ergänzen ist.

בָּזָן שְׁבֻעָנוּ בָּזָן Zu **בָּזָן** in V. 3 bildet in V. 4 die näher erklärende Ergänzung, und nur weil in dieser Eigenschaft das den Artikel haben muß, ist auch dem vorangehenden **חָלָעֵן**, entgegen der grammatischen Regel, der Artikel vorgesetzt. **לָעֵן** = Hohn ist eine Vorstufe von **בָּזָן** = Verachtung.

שָׁאַנְן = Sich vollständig sicher fühlen und dadurch übermütig werden, finden wir in **תְּנַנְּךָ** zumeist bei Einzelnen angewendet. **יוֹנָה** = Bedrückung, findet sich in dieser Form nur zweimal in **תְּנַנְּךָ**, nämlich in **Jesaja 46, 16** und in **Zephaniaj 3, 1** und bezeichnet eine gewisse Allgemeinheit, von der die Bedrückung ausgeht: den Krieg mit seinem Drucke oder eine Stadt, die durch die von ihr ausgeübte Bedrückung charakterisiert wird. Wir werden daher kaum fehlgehen, wenn wir auch hier unter **לָעֵן הַשָּׁאַנְנִים** den Übermut Einzelner, unter **גָּאֵי יוֹנָהִים** (nach dem **קָרֵי**) aber den hochfahrenden Stolz jener Städte und Reiche begreifen, die in ihrem Ringen nach der Weltherrschaft so viele kleine Staaten niedertraten und sich den Namen **יוֹנָהִים**, Weltunterdrücker, verschafft haben. Wir brauchen hierbei nur an Babylonien und Rom zu denken, und wir können dem „**S t u f e n l i e d e**“ von **הָלָעֵן הַשָּׁאַנְנִים לְגָאֵן** in der Komparation seiner Klage folgen. —

לְגָאֵן sind jedoch hiebei weit davon entfernt, das Wort **Legionen** in von **לְגָאֵן**, abzuleiten und mit den römischen „Legionen“ in Zusammenhang zu bringen. Eine derartige Interpretation hat auf dem Boden der Massora, auf dem unser Kommentar steht, kein Heimatsrecht. —

Kap. 124. Einzelnes:

1) **שִׁיר** Der Vers bricht, ohne den Satz zu vollenden, ab. Es ist als ob der Gedanke: „**Israël ohne Gott**“, **לוֹلֵי הָהָרִים**, nicht auszudenken wäre. Der Fall ist unmöglich; aber — seze einmal den Fall:

2) **לוֹלִי** Ein Mensch, oder der Mensch hätte sich gegen uns erhoben, und Gott wäre nicht für uns, nicht mit uns gewesen. —

Mit der Bezeichnung **כָּדָא**, werden die gegen Israel gemachten Angriffe, ob sie vom Norden oder Süden anstehen, ob sie in früherer oder späterer Zeit stattfinden, im allgemeinen typisch zusammengefaßt. Immer war und ist es: der Mensch gegen Gott, denn Gott ist mit seinem Volke.

Immer liegen die Triebsfedern des gegen Israel gerichteten Hasses in der Niederung und Niedrigkeit der menschlichen Leidenschaften, im Neid, in Gewinn- und Ehrsucht, so viel auch von den Hassen Israels für ihr böses Tun und Wollen die höher liegenden Interessen der Politik, des Staats- oder gar des Menschenwohles angerufen werden mögen. —

Ein tief blickender Agadist — R. Nachman ben Jizchak — hat zur Erhärtung dieser Wahrheit einen Namen genannt: **הַמְּאָן!** Welch scheinbar wichtige, von der Königstreue, der Staatsräson und der sozialen Landeswohlfahrt bedingte Gründe wußte dieser hochstehende Minister für seinen auf Israels Vernichtung abzielenden Stat dem despotischen Herrscher vorzubringen. **וְלֹלֶךְ אֵין שׁוֹה לְהַנִּיחָם**. Und doch war es nicht der Politiker und Staatslenker und noch weniger der königstreue Mann oder der die Gesellschaft rettende Philosoph, sondern nur der böse, niedrige, von Ruhm- und Goldsucht beherrschte Mensch in diesem Haman, der für sein geplantes Vernichtungsverk all die falschen hochklingenden Motive erfunden hatte.¹⁾

Ist's nicht, als ob dieser Agadist für den Judenhaß späterer und spätester Zeit hätte ein Prototyp aufstellen wollen?

3) **אוֹזֵר** Mit **כָּאָן**, im Plural, werden alle die einzelnen Geschlechter und Personen, die durch das generalisierende **כָּדָא**, bezeichnet sind, als die Wütenden genannt, indem der brennende Zorn ihnen zugeeignet wird. Dem entsprechend wechseln in

(1) רְבָּנָהָן בֶּן יִצְחָק פָּתָח לְהָ פִּתְחָה לְהָ פִּרְשָׁתָא (ראסתור שיר המעלות להוד לויל ה' שהי לנו יאמר לנו ישראל לויל ה' שהי לנו בקום עלינו אדם אדם ולא טָלֵךְ): (פנילוח פ'א).

Mit diesem **וְלֹלֶךְ** werden die von Haman geltend gemachten, seine Königstreue betonenden Motive weggesetzt, und nur Haman, der böse Mensch, steht vor uns.

4—5 אַיִ-אַיִ in שְׁתְּפָנוּ und עָבֵר Singular und Plural mit einander ab.

Ob נָחָלה Krankheit (Raschi) oder Bach (Rimchi) bedeuten soll, muß unentschieden bleiben. Jedenfalls muß vor עָבֵר, in beiden Versen das unpersönliche Pronomen „es“ eingesetzt werden: „Es fuhr über uns“ . . . Daß wir aber das הָא in נָחָלה als nehmen sollten — dafür gibt es kaum eine Berechtigung. — Da ziehen wir es doch vor, dieses הָא mit Gesenius als parag. poët. zu bezeichnen, also לֹוֹפִי הַמְלִיצָה.

6—8 Mit חַפֶּךְ, טַרְפָּךְ, בָּרוֹךְ-עוֹרָנָךְ sind die Vernichtungsarten gezeichnet, die die rasende Wut, die Raubgier und die Hinterlist anwenden. Und doch gerettet! Unsere Hilfe ist ja aber auch im Namen Gottes, der Himmel und Erde gemacht!

Cap. 125.

Einzelnes:

1—2 שִׁיר־יוֹרָשָׁלָם (Berge umgeben schützend יְרוֹשָׁלָם, und Gott umgibt sein Volk. Der Berg Zion wird niemals wanken. So auch alle, die auf Gott vertrauen. Dein fester und tiefer als die Berge in der Erde wurzeln, wurzelt das wahre Vertrauen in Gott. Vom Berge Zion nehmen wir mit großer Beruhigung an, daß er nicht wanken und darum für ewig bestehen werde יְשַׁבֵּל עַל־עוֹלָם. Allein wenn auch irgend eine gewaltige Erdrevolution diesen Berg erschüttern und unsere Annahme umstoßen sollte, so hat das Gottesvolk einen noch stärkeren Wall zum Schutze: seinen Gott. — Von diesem heißt es unbedingt mit absoluter Sicherheit: מִעְתָּה וְעַד עוֹלָם!

3 כי Israels Stadt und die Gottesstätte sind zwischen Bergen eingebettet, zum Zeichen, daß hier das Zepter der Gewalttat keinen Raum und kein bleibendes Machtgebiet finden solle.

Ist ja dieses Erbe durch Gottes Spruch den Kindern von den Vätern zugefallen, ohne daß die im Auftrage Gottes handelnden Gerechten die Hand auszustrecken brauchten, um Länderraub zu begehen.

So bleibt denn diese bergumgürtete Stadt auch dann die Gottesstadt in Israels Land, wenn die Erdengewaltigen ihre Heiligtümer zerstören und zu Boden treten. Die Heiligtümer sind vernichtet, das Heiligtum bleibt!

So nach ר' שִׁיבָּה, der zwischen לְמַעַן לֹא יִשְׁלַחֲוּ dem Sinne nach das Wörtchen כִּי, einschiebt. Nach ר' יִצְחָק begieht sich das לְמַעַן לֹא auf die Zukunft. —

Israel soll und wird nie auf gewaltsame Eroberungszüge ausgehen. Sie sollen diese „freie Kunst“ von den Völkern nicht lernen. Daher soll über dem Vereiche der eingehedgten Stadt das Zepter des Unrechts keine bleibende Herrschaft erlangen.

4) **תְּבוּכִים** הַטִּיבָּה Gutes den Guten! Mit diesen sind aber nicht jene guten Menschen gemeint, die ihr weiches Herz der Mildtätigkeit und allen menschenfreundlichen Werken geneigt macht, die aber keine strenge, nach dem Prinzip des Rechtes gezogene Richtschnur haben, um danach ihr Tun zu bestimmen. Da wird das „weiche Herz“ leicht durch Überredung und sonstige Beeinflussung zu Taten verleitet, die nicht gut, die oft bei aller scheinbaren Herzengüte verderblich sind. **לִישְׁרָוִים בְּלֵבָותֶם**, Geradheit, der unabugsame Zug der Gerechtigkeit im Herzen, sie sind die Bedingungen für die wahre, Segen bringende Güte. Solchen **תְּבוּכִים** (שׁוֹחֵט). Hier sehen wir das zweite Versglied deutlich als die Bedingung des ersten aufgefaßt.

5) **וְהַתְּפִיטִים** Die ihre krummen Wege hingeneigt machen, das sind die Gelegenheitsmacher des Frevels, die durch Wort und Schrift das Grade beugen, sodäß sich die Übeltäter finden, die den bösen Gedanken in die böse Tat übersetzen, sie stelle Gott den Täteru gleich. פָּעֻלֵי חָנָן mit dem Artikel zeigt, daß bei den **מִתְּפִיטִים**, schon an die פָּעֻלִים gedacht wurde. —

Es sei scharf geschieden zwischen פָּעֻלֵי חָנָן und darum seien die **מִתְּפִיטִים**, die die zum אָן führende schiese Bahn angelegt, diese Bahn hinabgestoßen bis zu den פָּעֻלֵי חָנָן, zu denen sie gehören. So sei denn Frieden über Israel!

Kap. 126. Einzelnes:

1—3) **רָטוֹפְתָא חֹלוֹן פִּיכָּה** — או - חַנְדִּיל Nach dem Talmud (פ' ז) begieht sich dieser Psalm zunächst auf die Rückkehr des exilierten

Israel aus der babylonischen Gefangenschaft; außerdem aber auch auf die späteren Befreiungen aus dem Galuth. Auch die einstige endgültige Erlösung Israels und die Wiederaufrichtung des Tempels und des Reiches, sowie der anerkennende Gruß, mit dem die Völker diesen von Israel erhofften Zeitpunkt begrüßen, finden in diesem „Erlösung“ kündenden Psalm, wenn auch nur in kurzen Freudenlauten, ihre Erwähnung. Die aus dem Galuth Zurückkehrenden meinen ein erträumtes Glück zu genießen und halten dieses Glück selbst so lange für einen Traum, bis der anerkennende Ruf der Völker sie davon überzeugt, daß der vermeintliche Traum Wirklichkeit sei. Jetzt stimmen die Befreiten, das הנדי ה' לעשות der Völker aufnehmend, in den allgemeinen Freudenruf ein und setzen für das סם אלה, der Völker das selbstbewußte, dankerfüllte, umnoי, ein.

4—6) שובה - הורעים - הלוֹן (4—6) Israel will sein so wunderbar wiederkehrendes Glück nicht für sich allein genießen. Es will mit seinem im Exil bereicherten und vertieften Lebensgehalt überall erfrischend und segensreich befriedigend wirken, wie die aufquillenden Bäche im dürren Land. Die Jubelernte soll die Tränenersaat nicht verleugnen. Was sie, die vielen so lange Verfolgten, unter Tränen gesät, sie ernten es mit Jubel: יקצטו הורעים . . . und wo der einzelne seine Volksgemeinschaft überragende jüdische Mann weinend den Samenwurf getragen, הלוֹך ילך . . . da trägt er jubelnd seine Garben heim, נושא בראה נושא אלמתו!

Die Wonnenzeit der Erfüllung mehrtausendjähriger Verheißung, die גאולה, gleicht die Abstände zwischen Einzelgröße und Volksmenge innerhalb Gesamtisraels aus und läßt sie alle jubelnd am Erntefeste der Wahrheit und Gerechtigkeit teilnehmen. Dieser Kreis der Allgemeinheit weitet sich an jenem Tage und umschließt die ganze Menschheit. —

Kap. 127.

Einzelnes:

1) שיר Der Psalm enthält, wie dies schon aus dem ersten Verse hervorgeht, die Lehre, daß alles Glück und alle Sicherheit im menschlichen Leben von Gott allein abhängen. Nur wenn Gott das Haus baut und die Stadt behütet, bieten sie dem Einzelnen und der Gemeinschaft Schutz und Hut. In den weiteren Versen 3—5

wird dann das durch Gott beschiedene häusliche Glück durch den Segen ergänzt, den wohlgeratene Kinder in das mit Gott erbaute Haus und in die von Gott beschützte Stadt bringen. — So, im allgemein soziellen Sinne aufgefaßt, reicht sich sodann Kap. 128 mit seinem gleichen Inhalte unserem Psalm als Fortsetzung an.

Sehr alte Interpreten¹⁾ beziehen unsern Psalm auf die Erbauung des Tempels und die Verherrlichung Jeruscholaims durch König Salomo. König David oder ein anderer aus seiner Sängerschar hätte demnach bei seiner Geistesshau die Zeit und die Aufgabe Salomos im Auge gehabt. Für diese Auffassung, der sich auch Raschi, Ibn Esra und Kimchi angeschlossen, spricht einmal die Überschrift **בְּמִלְחָמָה**, und auch die gesonderte Behandlung von Haus und Stadt.

Ist mit dem Bau des Hauses der durch Salomo vollführte Tempelbau gemeint, so ist das im perf. ausgedrückte **שָׁוֹרֵעַ** und **קָרֵשֶׁא** bedeutsam mit Bezug darauf, daß es ja bereits der Wunsch Davids war den Tempel zu erbauen, daß er hierzu Silber und Gold bereit hielt, und daß er nur dem durch den Propheten **נָתַן** an ihn ergangenen Befehl Gottes gehorchte, den Tempelbau seinem Sohne Salomo zu überlassen. Der Sinn wäre: Die Vergangenheit müht sich umsonst um ein Werk, das Gott der Zukunft und dem Manne der Zukunft vorbehalten wissen will. —

2) **שָׁוֹרֵעַ** Schon Kimchi erblickt in diesem Verse eine Parallele zwischen den beiden Söhnen Davids, Absalon und Adonija, die als Thronprätendenten sich so viele und ungebührliche Mühe gaben zur Erlangung ihres Ziels. Dieses Ziel hat Salomo ohne jeden Müheaufwand erreicht, und was seinen stürmisch auftretenden Brüdern versagt blieb, fiel ihm, dem seinem Vater im Alter Gebotenen, wie im Schlaf zu. Kimchi erinnert auch daran, daß nach II. Sam. 12, 25 diesem Sohne Salomo der Name **יְדִידָה** = „Gottesliebling“ beigelegt wurde, und daher mit **לִידִידָה** Salomo gemeint sei.

Zur Ergänzung dieser trefflichen Bemerkung Kimchis sei hier noch auf I. Kön. 3, 5 verwiesen, wo es heißt:

¹⁾ **הָרָצָת יְרוּשָׁלָמִי, וְהָר פ' רְנוּמָה וְפ' פְּקוּדָה וְכֵן מִשְׁטָע יוֹמָא**
יְתַעֲבֵךְ זֶהָה אֲוֹתָרִים אֲסֵה ה' לֹא יְבָנָה בֵּית וְנוּ. —

„Zu Gibeon erschien Gott dem Salomo im Traume des Nachts und Gott sprach: Tue eine Bitte! was soll ich dir geben?“⁴⁾

die vom jugendlichen König Salomo im nächtlichen Traume getane Bitte wurde auch, wie ebendas. V. 12 berichtet wird, von Gott gewährt, und es wurde dem Bittenden weit mehr beschieden, als was er zu erbitten gewagt hatte. Gott gab ihm alles, was einen König und sein Reich groß, glücklich und herrlich machen kann.

Hiernach gewinnt unser בָּנֵן יְהוָה שְׁנָא in seiner buchstäblichen Bewahrtheitung historische Lebendigkeit.

Und die jüdische Königsgeschichte fügt bestätigend hinzu; Und Er hat es seinem Liebling im Schlaf gegeben!

3—5) Auch hier folgen wir gern der Auffassung Kimchi's, nach der mit den בְּנֵי הַנּוּרִים die übrigen Söhne Davids im Gegensätze zu Salomo, der ein בָּן זָקְונִים war, gemeint sind. König David hatte noch eine ganze Anzahl sehr trefflicher Söhne, die in priesterlicher Hoheit und Reinheit ihrem Vater noch in der Blüte seiner Mannesjahre heldenhaft zur Seite standen, wie dies aus II. Sam. 8 und I. Chr. 18 zu ersehen ist.

Diese trefflichen Söhne will König David in dieser seiner kurz gefassten Familiengeschichte nicht übergehen. Sie waren ihm ein „Gottesvermächtnis“. Sie waren ihm, dem נָבוֹן, die scharfen weithin treffenden, die gegebene Richtung einhaltenden Pfeile. Diese Söhne standen dem Feinde am Tore mit Wort und Tat ihren Mann. David hat neben תֶּלֶם, dem Sohne seines Alters, ihrer, der Söhne seiner Jugend, nicht vergessen!

Kap. 128.

Einzelnes:

1) שִׁיר War im vorhergehenden Psalm eine an den glorreichen Träger des dävidischen Namens, an Salomo, geflügelte Familien-skizze des Königshauses gegeben, so enthält dieser Psalm die uns traut anmutende Zeichnung eines einfachen, gut jüdischen bürgerlichen Hauses, dem ein Gottesfürchtiger, ein יְהָוָה als Gatte und Vater vorsteht. Hier soll nicht, wie in Ps. 112, die Selbstarbeit

¹⁾ בְּגַבְעָן נָרָא ה' אֶל שְׁלָמָה בְּחִלּוֹם הַלִּילָה וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים שָׁאֵל מָה אַתָּן לְךָ (מִלְכִים א' נ' ח').

und Selbsterziehung eines איש ירא את ה' dargestellt werden. Wir sollen hier nicht zu Zeugen des inneren Kämpfens und Strebens des sich zum herausarbeitenden Mannes, sondern zu Zeugen des glücklichen Wohlbehagens gemacht werden, die die ruhige Häuslichkeit in ihrer Entwicklung auf den geregelten Bahnen, die der mit sich einige ירא ה' החולץ בדרכו wandelt, ihm, dem ירא ה', das Leben verschont. — Es ist hier nicht eine jüdische Musterwirtschaft herausgehoben, sondern das jüdische Familien- und Gewerbsleben eines jeden ירא ה' im Durchschnitt geschildert. Daher auch das verallgemeinernde כל ירא ה' an der Spitze.

2) **מייע** Nur eine Gottesfurcht, die nicht durch eine fatalistische Abschauung des Menschen eigene Kraft und Arbeit lähm legt, sondern die im Gegenteil die fleißige Händearbeit zur Pflicht und zur Freude macht, kann in Wahrheit beglücken.¹⁾

3) **אשתך** Für die Fruchtbarkeit des Weibes und die Früchte des Ehelebens, für die Kinder, sind zwei verschiedene Baumplantanzen: Weinstock und Olive, als Bilder gewählt. Es soll von dem uns gezeigten Familienideale die reale Vorstellung, der materielle Zug der natürlichen Vermehrung fern gehalten werden. — Deine Kinder sind Olivenzweige um deinen Tisch herum. In der reinen Atmosphäre deines Hauses und in der Reinheit des Genusses, das dieses bietet, finden diese Sämlinge deines Gartens die Bedingungen einer kräftigen, segensreichen Entwicklung.

4) **תנה** Der Vers will offenbar das bisher Gesagte abschließen. Dieses abschließende Wort bringt uns mit seinem passivisch ausgedrückten כי כן יברך נבר eine Überraschung. Obwohl der mühsame

¹⁾ Nur in diesem Sinne ist es im Talmud heißtt: אֵיךְ חִיָּה מִשְׁמִיחָה דָעֹלָא נֶדֶל הַנְּהָנָה מִינֵיעַ כְּפֹו יוֹתֶר מִירָא שְׂמִים דָאָלוּ נְבֵי יְרָא שְׂמִים כְּתִיב אֲשֶׁרֶי אִישׁ יְרָא אֶת ה' וְאָלוּ נְבֵי נְהָנָה מִינֵיעַתוֹ כְּתִיב מִינֵיעַ כְּפֹיךְ כִּי הַאֲכָל אֲשֶׁרֶיךְ וּטוֹב לך, אֲשֶׁרֶיךְ בְּעֵחֶזֶן וּטוֹב לך לעזהב ולנבי יְרָא שְׂמִים לא כְּתִיב בֵיהֶן וּטוֹב לך (כְּךְ הַיְיָ שְׁנִי בְּנֵם בְּרוּכָת דָבָר) וּבוֹלְקוּט תְּהִלִּים קְבִיחָן נְקֻט קְרָא דְהַתָּם אֲשֶׁרֶיךְ בְּלִי יְרָא ה' וְלֹא הַךְ דְמוּמָר קְיִבְאִישׁ יְרָא אֶת ה' וְצַעַם אֲמָאֵן לֹא נְקֻט נְמִי בְּנֵם הַךְ קְרָא דְבָל יְרָא ה' דְהָא בְּתָרֵי נָאָמָר מִינֵיעַ כְּפֹיךְ וְנוּ).

Hier kann vom Händewerk nur als Ergänzung der in jedem Falle vorauszusehenden Gottesfurcht die Rede sein, denn ohne יְרָאת שְׂמִים kann keinerlei Vorzug beigemessen werden. —

Erwerb die Grundlage deiner Hauseswohlfahrt und Familienfreude bildet: . . . גַּנְעֵץ כְּפִיךְ, so sollst du dich dennoch nicht als den Schöpfer deines Glückes betrachten. Der fleißig arbeitende יְרָא ה' wird in dir gesegnet. Und wenn dieser יְרָא ה' ein Mann ist, ein גָּבָר, der mit aller Kraft und voll erhebenden Bewußtseins am Segen seines Hauses arbeitet, so hat er es um so mehr anzuerkennen, daß der ganze Segen, der in seinem Hause auf den Pflanzen der Wonne ruht, von oben, von Gott, komme, der den גַּנְעֵץ כְּפִיךְ bietet nach בַּיִן יְבָרֶךְ גָּבָר יְרָא ה'. גַּנְעֵץ כְּפִיךְ כִּי תָּכַל הַנְּהָה, eingeleitet. —

5) Ein Zionsgruß geleitet den auf den יְרָא ה' herabkommenden Segen. Dieses יְבָרֶךְ ה' מִצְוָן lenkt den Blick des Gesegneten wie in die unermesslichen Höhen, in denen Gott thront, so auf die Hoheit Zions, der heiligen Gottesstätte auf Erden.

Zum wahren Glücke, das dem יְרָא ה' in seinem Hause erblüht, gehört das Wohl Jerusolaims, טוב יְרוּשָׁלָם, und das gedeihliche Wohl der hohen Güter, die den nationalen Gehalt Israels und den Gegenstand seines Hoffens für alle Zukunft ausmachen. Diese Segnungen sprühen nur dann im Familienhause am Tisch und Herd empor, wenn sie in Verührung bleiben mit dem von Zion und Jeruscholaim kommenden Sonnenstrahle.

Im Hause, das der יְרָא ה' nach Gottes heiligem Gesetze gründet und leitet und in dem die Gattin die züchtige Sitte nach Art der frommen Mütter Israels wahrt, da wächst die Familie auf dem jüdisch heiligen Boden der Väterreligion und erstarken die Kinder in strenger Pflichtübung und unausgesetzter Gewöhnung zu Männern des Volkes, zu biedern opferbereiten Söhnen der Nation. — An die Aufgaben die im jüdischen Familienhause, an Herd und Tisch nach religiösem Gesetz und Brauch gepflegt werden, reihen sich die Nationalaufgaben, die auch im Galuth, da das Panier der jüdischen Nation im Staube liegt, mit Forderungen geistiger Natur an das Geistes- und Gemütsleben der am väterlichen Tische stark und reif gewordenen „Sezlinge“ (שְׁתִילִי זֹהֲרִים) herantreten. —

In der Familienstube geht die Nation, geht der Sinn für die Hoheit des jüdisch nationalen Palladiums auf.

Die Hausesreligion führt Israels Söhne und Töchter dein auf Zion stehenden — einst erstehenden Religionshäuser zu.

וְרָאָה בַּטּוֹב יְרוּשָׁלָם So siehst du in deinem Hause und Familienkreise das Wohl Jerusolams dein lebelang. Das Beste, das die Gottesstadt dem Gottesdienner bieten kann, die nationale Weihe seiner ganzen Lebensarbeit.

6) **וְרָאָה** Und so wie die häuslich jüdisch religiöse Erziehung dem nationalen Denken und Empfinden den Boden vorbereitet, so wirkt dann wieder der große nationale Gedanke mit seinem weiten die Zukunft umfassenden, die Menschheit überspannenden Horizonte, mit seiner das Gesamtganze des Volkes Israel dem ewigen Gottes verbindenden Tendenz erhebend, ermutigend und zu großem, edlem Denken und Tun zwingend auf die dem pflichttreuen Elternhause entsprossenen Kinder und Kindeskinder. — Die „Seylinge“ um den häuslichen Tisch strecken ihre Äste und Zweige hinaus, hinauf in Zions reine Lust. Da erblühen sie und tragen sie Früchte, und dieser Fruchtertrag kommt wieder dem Hause und den Kindern und Kindeskindern des jüdisch religiösen, jüdisch nationalen Hauses zugute.

In diesem Wechselspiel zwischen Familienhaus und Zion, zwischen religiösem und nationalem Judentum liegt die Bürgschaft für Israels Geschlechter. Aus dem im Tale stehenden Hause und aus dem einst auf Zions Höhe erstehenden Hause kommt der schöne Gruß: Friede über Israel! **שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל**.

Kap. 129.

Einzelnes:

1) **שִׁיר** Wie in Ps. 127, 1. findet sich auch hier die in V. 1. begonnene Aussage durch **נָא אָמַר נָא** unterbrochen und im folgenden V. 2 ausgeführt und durch **נָא לְאָמַר נָא** ergänzt. Es ist, als ob ein Seufzer die Rede des Psalmisten unterbräche, und als müßte er sich und seinem unglücklichen Volke Zeit lassen, von der Fronde aufzutun um das Trostwort „und dennoch könnten sie mir nicht beikommen“ zu finden. —

Über **רַבָּת**, vgl. das zu Ps. 123, 3—4. Bemerkte.

2) **רַבָּת** Es würde den Satzbau schwierig machen, wenn wir dieses **נָא**, auf **נָא יִשְׂרָאֵל אָמַר נָא** in V. 1 beziehen und mit „auch das sage Israel“ wiedergeben wollten. Vielmehr empfiehlt es sich, daß wir uns vor **נָא** das bedingende Wörtchen **כִּי**, denken

und übersetzen: „Biel haben sie mich angefeindet von meiner Jugend an, wenn sie auch nichts über mich vermocht haben.“ Auf diesen Gedankengang scheint zu deuten:

3) **לְמַעֲנִיתֶם נָבִי עַל** **הָאָרֵיכוּ** ausgedrückt ist, daß die Israel zugefügte Erniedrigung sich immer erneute und fortsetzte, daß für das schimpfliche Pflügen über Israels Volksdasein und Menschenwürde hinweg lang gedehnte Ackerfurchen vorgesehen waren. — Mochte sich das zu Boden niedergedrückte und getretene Israel noch so oft aufrichten, es wurde immer wieder niedergedrückt, und immer wieder fanden sich neue Pflüger, die im Namen und Interesse fremder Kulturen den Pflug „über meinen Rücken“ dahin führten so weit und lang die Furche sich hindern wollte.¹⁾

4) **צָדִיק ה'** Gott ist gerecht! Mit diesem Ausruf, der, wie dies auch der Accent zeigt, selbstständig dastehen soll, wird die Vergeltung eingeleitet. Mit einem Hieb hat Gott das Seil der Bösen durchhauen, und da

5) **יִבְשׁוּ** werden die Zionshasser zu Schanden, und sie weichen zurück.

יִבְשׁוּ Dieses **צַק**, „Er hat durchhauen“ ist stets die dem vorausgegangene Handlung und hat, in welche Zeit sie immer fällt, dieselbe Folge: **יִבְשׁוּ**

Ein Schnitt durch das von Tyrannen gewundene Geschlecht, und der Strick zerreißt, das Joch fällt nieder; die Völker und Armeen, die Despotenhand ins Joch gespannt, entwinden sich den selbstherrischen Pflügern einer Weltkultur, der die Welt und die Menschheit nur so weit gilt, als es den Pflügern gefällt. Die Zugtiere, vom Joch und Seile befreit, suchen die Freiheit, und auch der Rücken des unglücklichen Volkes, über den der Menschen Glück und Menschenwohl der Erde gleich machende Pflug dahingezogen, wird frei!

6) **וְיִחְיוּ יְהִינָּה** Aus dem zu B. 4—5. Bemerkten erklärt sich die fut. Form des **יְהִינָּה** im weiteren Anschluß an das perf. **צַק**. —

Ihr ganzes Lebenswerk ist ohne Frucht und ohne Friede. Gras der Dächer, das die Sonnenstrahlen auffaugen will ehe sie die weiten breiten des Gottessegens harrenden Fluren da unten erreichen. Für dieses Gras gibt es keine schöne Schnittzeit, kein frohes Mähen, wie es dafür kein mühsames Säen gegeben hat. Dieses Gras wird

¹⁾ Vgl. Talm. Tr. Sota 10. u. Midr. Tehillim.

nicht gemäht, sondern aus der dünnen dünnen Erdschicht herausgezogen = **שָׁלֵךְ** und die „Voransetzung“ = **קָרְמָת** (mit pathach unter dem ק) des Herausziehens ist, daß es vertrocknet ist = **בַּשְׁ!**

7) **שֶׁלֶא** Der Übergang zum perf. erklärt sich daraus, daß mit **חַצִּיר נִנְתַּחֲשָׂשָׁנָה** auf einen in der Vergangenheit des liegenden Moment zurückgegriffen worden ist. Dieser V. wie der nachfolgende

8) **אֲלֹוֹ** stellt recht auffällig den Gegensatz dar zu dem in Ps. 126, 5. 6. geschilderten Erntefest, das die aus dem Exil heimkehrenden Söhne Israels erhofften. Dort bringt der Säemann, der unter Tränen die Saat ausgestreut, mit Jubel seine Garben ein. Jene Saat war aber auch in die Erde und über die ganze Erde gestreut und war zum Wohle Israels und der Menschheit aufgegangen!

Kap. 130.

Einzelnes:

1) **שִׁיר** Die Vv. 1—4. haben das „aus den Tiefen“ emporsteigende Gebet zum Inhalte, und dieses wendet sich in der direkten Anrede des Betenden zu Gott, daher **קָרָאתִיךְ** und ebenso **שְׁטָעָה**, **אָזְנִיךְ, תְּשֻׁמְרֵךְ, עַמְךְ**.

2) **שְׁטָעָה** **א'** Wenn Du erst meine Dich rufende Stimme hörst wage ich es in den Ruf mein Flehen hinein zu legen, und Du mögest dies Flehen erhören!

Es heißt hier nicht wie sonst: **אָזְנֵב**. Das Gehörgeben wird hier als die dem Sterblichen gewährte Gnade vorausgesetzt und Gott wird darum angefleht, daß diese Gnade dem Sünder nicht entzogen werde und das auf Menschenelend hinhorrende Ohr auch ihm, dem Sünder, erschlossen bleibe.

3) **כָּנָ** „Wenn du (menschliche) Verlehrtheiten bewahren willst, Gott, wer kann bestehen?“ **עֲזָנּוֹת**, von **רְאֵי** verlehrt sein, Verlehrtes tun. Gerade auf diese Kategorie menschlicher Verschuldung ist die Frage: **תְּשֻׁמְרֵךְ** willst Du sie aufbewahren und festhalten? besonders anwendbar. Wer eine verlehrt Handlung begeht, kann diese rückgängig machen oder doch seine Schuld mindern durch die reuige Umlehr. Sollte es für einen verlehrten Schritt keinen bessernden, sühnenden Rückschritt, keine Rückkehr auf die gerade Bahn geben?

Die Verbindung des Wortes **רְאֵי** mit **שְׁמַר** findet sich nur hier an dieser Stelle. **עֲזָנּוֹת** findet sich in dieser Verbindung nirgends

und in bedeutsam abweichender Form in *Hiob* 14, 16: צפונה חטאתו לא תשמור על חטאתי und sinnverwandt in *Hos.* 13, 12:

4) Nur weil bei bei Dir die Vergebung, und der fehlende Mensch dies weiß, nur dadurch ist es möglich, daß der Mensch sich zur Gottesverehrung erzieht.

Aus derselben Ideenverbindung heraus mag sich zwischen den in seltsamer Weise aufeinander folgenden Versen in V. B. M. 4, 43—44: את בצד במדבר ואת נולן בבשן למנשי: זואת התורה אשר שם משה eine natürliche Verbindung herstellen lassen. Nur weil von vorn herein dem schuldlosen Mörder, dem רוצח אשר ירצה „ . . . את רעהו בכלי דעת ein sühnendes, rettendes Asyl zugesichert ist, ist diese mit ihren strengen Weisungen dem Menschen annehmbar. Diese Torah hat dem Sünder die Brücken zur Umkehr gebaut, wie sie ja sogar dem Mörder den Weg ins Asyl gebahnt hat!

5) Der Übergang vom Gebete zur Hoffnung wird durch die Anwendung der dritten Personform deutlich gemacht. Mit diesem Übergang vollzieht sich gleichzeitig die Übertragung der fernern Anrede von der Person des Psalmisten auf sein Volk, wie wir dies aus den Schlusversen 7—8 deutlich erkennen.

Auf den Unterschied zwischen קוה und יהל ist bereits aufmerksam gemacht worden. יהל bedeutet ein Hoffen auch da, wo ein Hoffnungsfaden bereits zerrissen ist und aus den wirklich bestehenden traurigen Tatsachen heraus kein solcher Faden oder gar eine Hoffnungsschnur (*תקוה*, כו) sich in die Zukunft hinaus zu spinnen scheint. immer von vorne anfangen mit dem Harren und Hoffen, das ist הוהלתי (verw. mit החל = anfangen), und דברו, Sein Wort allein gibt solchem Hoffen Grund und Berechtigung. —

6) Mit der Verdoppelung des קותה נפשי in B. 5 korrespondiert die Verdoppelung des שמרום לבקר in unserem Verse. (Nach R. Obadja Sesorno steht hier das erste in משמרום in der Bedeutung eines Substantivs und das zweite in der eines Verbums. Diese Auffassung vereinfacht den Sinn dieser Stelle. Nur scheint sie ihn auch etwas zu verflachen.) Die dem Morgen entgegen harrenden Wächter harren mit jeder Stunde, die sie dem Morgen näher bringt, mit um so größerer, mit verdoppelter Spannung und Wachsamkeit. Fühlen sie es ja, trotz des dem Morgenanbruch vorausgehenden tiefen Dunkels, daß der Morgen

naht. Je mehr sie **לְבָקָר שִׁמְרוּם** sind, desto mehr sind sie — **שִׁמְרוּם לְבָקָר**.

Nun, auch die Volksseele Israels erwartet ihren Morgen von Gott, dem Erlöser seines Volkes, und je länger dieses Hoffen und Harren währt, desto inniger und seelenvoller wird es, **קַיִוַתִי נֶפֶשִׁי**, weil ja der von Gott verheiße Morgen kommt und trotz all dem Dunkel des Galuth immer näher kommt. —

Einen besonderen poetischen Reiz erhält dieses verdoppelte **שִׁמְרוּם לְבָקָר**, wenn wir mit dem tief erregten, seine Seele Gott anheim gebenden Sänger und seinem Ausdruck suchenden Empfinden Schritt zu halten suchen:

„Gehofft habe ich, Gott, sie hat gehofft meine Seele, und auf Sein Wort geharrt habe ich,

meine Seele auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen“ — — —

Hier kommt dem Sänger sein Volk in den Sinn. Die auf Gott harrende Seele des Sängers will sich mit der Volksseele Israels verschmelzen. Bei den Worten „Wächter auf den Morgen“, da erscheinen vor seinem Geistesblitze all die gepeinigten und verfolgten, in der Galuthnacht irrenden Brüder und Schwestern, die in die Nacht hinausgestoßenen, Geschlecht nach Geschlecht. Und was waren und was sind sie anderes als Wächter auf den Morgen. Und da entringt es sich nochmals mit einem tiefen Seufzer der Sängerbrust:

„Wächter auf den Morgen!“

7) **יְהֹוָה יְשָׁרָאֵל** Auf das gesprochene Erkennungswort erscheint **יְשָׁרָאֵל**, um von seinem Sänger der Hoffnung zu verteilen, was es heiße hoffen und immer wieder von neuem und vom Anfang an hoffen **יְהֹוָה יְשָׁרָאֵל!**

„Hatte, Israel, auf Gott; denn bei Gott ist die Huld und viel bei Ihm ist Erlösung.“

Dieses „Biel“ schließt hier auch das „Vielerlei“ in sich. **פְדוּת וְהִרְבָּה עַמּוֹ** Erlösung nicht nur von Druck und Knechtschaft, die von außen kommen, sondern auch von Sünde und Fehl, die von innen entstehen und emporwachsen. Dieses sich Loslösen von den im Innern waltenden Mächten der menschlichen Leidenschaften ist dem Menschen selbst aufgetragen und überlassen. Es gibt im Judentum keine Mittelperson, die den einzelnen Sünder oder das

sündhafte Geschlecht von Sünde und Fehl befreien könnte. Jeder Mensch, jeder Jude ist, indem er als כוכש את יצור seinen inneren Trieb meistert und beherrscht, der גיבור, der Held, der Meister seines Seelen- und Gemütslebens. Dieses Heldenhum ist unübertragbar. Nur Er, ית' Gott, nur Gott allein in Seiner Gnade steht dem schwachen Menschen bei seinem innern Sühnswerk bei, wie dies die Weisen mit ihrem לוטה טהרה מסיעין לו ausdrücken. Bei Gott ist die Erlösung auch von Sünde, wenn der Sünder aus allen Kräften diese Erlösung anstrebt. Gott zerbricht die Fessel des Körpers, wenn die eigene Körperkraft erlahmt, und Gott löst die Seelenfessel, wenn die Willenskraft des Gefesselten schwankt. Daher der Lobpreis Gottes בָּרוּךְ אָדָם הַחֲסִיד וְהַרְבֵּה עַמּוּ פָדוֹת!

8) וְהַוָּא In der Tat findet sich im ganzen biblischen Schrifttum nirgends die Bezeichnung פָּדָה da, wo es sich um Vergebung von Sünden handelt. Höchstens dort, wo vom Erlassen der Folgen einer Straftat die Rede ist, kann auf dieses Erlassen der Begriff פָּדָה angewendet werden.

So in I. Sam. 14, 15: וְיִפְדֹּו הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלَا מֵת, wo jedoch das Eintreten des Volkes für יוֹנָתָן vor Allem bewirkte, daß der von שָׁאוֹל ausgesprochene Schwur in gesetzmäßiger Weise aufgelöst wurde. Nur so konnte erlost werden.

„Und Er wird und möge Israel von all seinen Fehlen erlösen!“

So groß ist die Gnade Gottes, auf den Du, Israel, hoffen sollst!

Kap. 131.

Einzeln:

1) שִׁיר Noch näher und enger als im vorhergehenden Psalm berühren sich in diesem aus bloß drei Versen bestehenden Psalm die innere Persönlichkeit Davids mit dem innersten Wesen seines Volkes. Bei all der Entzagung, ja „Entwöhnung“ der Seele Davids von der sie ernährenden Himmelskost gewahren wir die Erhabenheit seines Seelenlebens, das seinem Vorn, das ist der göttlichen Eingebung, so unmittelbar nahe ist wie der Säugling der Mutterbrust. —

נְכָה unterscheidet sich von רָמָה, Rom hoch sein als Zustand und räumlichen Standpunkt, רָמָה aber ein sich zur Höhe Erheben bezeichnet. Bei dem durch רָמָה ausgedrückten

Sicherheben sind oft körperliche, noch öfter aber geistige Kräfte tätig. Bei geistig hochragenden, sich erhebenden Größen finden wir **רָמָה**, **רוֹם**, bei leblosen Gegenständen zumeist **נְבָה** angewendet, wie **חֶרֶב נְבָה, עַזְן נְבָה**. --

רָמָה bedeutet ja auch werfen, nämlich etwas hoch heben und wegschleudern, wie **רָמָה בִּים**, was der erwähnten Definition entspricht.

לֹא נְבָה לִבִּי Klein Herz hat mit seinem Wünschen und Verlangen keinen hohen, menschlichen Wünschen und Wollen zu hoch liegenden Standpunkt eingenommen.

וְלֹא רָמַע עֵינִי Meine Augen haben sich darum zu überhohen Strebepunkten des Besitzes und der Erfenntnis nicht erhoben. **וְלֹא הַלְכָתִי** Und so habe ich mich nicht in Fragen und Forschungen ergangen, die über der Sphäre meines Verständnisses liegend mir zu groß und zu wunderbar sind. **הַלְכָתִי**, in dieser starken Form (mit i und Dagesch), bedeutet ein intensiv starkes, gewaltstames Eingehen in den Grund der Dinge.

Wunderbar war der ganze Weg, den Gott Seinen Diener David von der Hürde weg bis zum Throne Israels führte. Der Kampf, den der Knabe David gegen den Riesen Goliath führte, war nur der Anfang des Riesenkampfes, den der von Gott erwählte König gegen die im eigenen Hause erstandenen und gegen die von außen den Thron und den ganzen Bestand des jüdischen Volkes bedrohenden Feinde zu kämpfen gezwungen war. Dem lieblichen Sänger Israels wurde das Männer mordende Schwert in die Hand gedrückt, in dieselbe Hand, mit der er in die Saiten griff, um mit Gott geweihtem Liede den Morgen zu wecken. Und weil er so heldenhaft das Schwert geführt und seinem Sohne Thron und Reich gesichert, darum sollte nicht er, der Held David, sondern sein Sohn Salomo „der Mann der Ruhe“ dem Namen Gottes das hocherhabene Haus auf Erden erbauen!

So lesen wir es in I. Chr. 22, 5—10.

„Und David sprach: Mein Sohn **נְבָלָשׁ** ist noch ein Jüngling und zart, und das Haus, das dem Ewigen zu bauen ist, soll vorzüglich groß gemacht werden zum Ruhme und zur Pracht in allen Ländern, darum will ich ihm Vorrat schaffen. Und so schaffte David Vorrat in Menge vor seinem Tode. Und er rief seinen Sohn **נְבָלָתָה** und befahl ihm das Haus des Gottes Israels zu bauen.

Und David sprach zu Salomo: Mein Sohn! Es war in meinem Herzen, dem Namen des Ewigen, meines Gottes ein Haus zu bauen. Allein es ward mir das Wort des Ewigen wie folgt: Du hast Blut in Menge vergossen und große Kriege geführt; du sollst nicht Meinem Namen ein Haus bauen, denn viel Blut hast Du vergossen zur Erde vor Mir. Siehe, dir ist ein Sohn geboren, er wird ein Mann der Ruhe sein . . .

Er soll Meinem Namen ein Haus bauen"

"Es war in meinem Herzen, dem Namen des Ewigen, meines Gottes, ein Haus zu bauen!"

Und diese Herzensehnsucht erfüllte David Tag und Nacht, und sie durchzog sein ganzes Fühlen und Empfinden. Ein Haus meinem Gott! Dieser Gedanke heiligte sein eigenes Zelt und alles, was ihn im Zelte umgab. Es war eine Verheißung, an der er zehrte, die ihn nährte wie ein Born, der dem Heiligsten, der der Quelle der göttlichen Liebe entquillt.

Und diese Verheißung sollte ihm, der aus ihr seine beste Geistesnahrung sog, nie im Leben in Erfüllung gehen!

Mosche sah das Land der Verheißung mit Augen und betrat es nicht.

David schaute das Haus der Verheißung im Geiste und sah es nicht. — An der Lebensgrenze türmte sich dem Scheidenden eine Rätselfrage empor, und er mußte es sich versagen, die Lösung zu suchen, und er mußte die durstende Seele am Born ihrer Lust vertrösten und wie einen entwöhnten, von der Mutter im Arm gehaltenen Säugling in die Ruhe einwiegen.

2) וְאֵלֹהִים Und er hat das Schwere, kaum zu Bewältigende vollbracht. Darauf weist das וְאֵלֹהִים, mit seinem Tone der Bewunderung hin. Ich habe ausgeglichen, wo mich scheinbare Gegensätze von Lebensarbeit und Lebensziel, wo mich Widersprüche zwischen Verheißung und Erfüllung umgaben und mir auf dem Wege der Erforschung des Verhältnisses von Grund und Folge Halt! geboten war.

Es ist nicht jüdische Art, der Erforschung von Lebensproblemen und Gottesgeboten scheu aus dem Wege zu gehen und für Wissen und Erkennen dogmatischen Glauben und fatalistisches Erdulden zu setzen: וְאֵת אַלְקִי אָבִיךְ וְעַבְדָּהוּ (דָהֲא' ב' ח' ט). „Und du mein Sohn שֶׁלְמָה! erkenne den Gott deines Vaters und diene Ihm . . .“ (I. Chr. 28, 9) lautet das Vermächtnis

David's für seinen Sohn. Gotteserkenntniß ist Gebot, und Erkenntniß setzt Forschung voraus. Nur wo dem menschlichen Können auf dem Wege der Forschung die Grenze gezogen ist, da erschehe dir das Zeugnis der Väter, denen sich Gott geoffenbart hat, die Schlüsse der eigenen Vernunft. Es ist der Gott deines Vaters, diene Ihm! Der nach Gott forschende, gottgläubige Jude weiß an den Nahrung spendenden Brüsten der Wissenschaft sich Entzagung aufzuerlegen. Das ist der entwöhnte Säugling an der Mutterbrust.

So war und so ist mir meine fragende, dürrstende Seele. Ich weiß sie zu — stillen durch die Ausgeglichenheit meiner Gottes- und Weltanschauung **אֵם לֹא שִׁיתְיָ וּזְמַתְרִי נֶפֶשִׁי בְּנֵמֶל עַלִּי אָמֵן בְּנֵמֶל עַלִּי נֶפֶשִׁי!**

Und so sei die Volksseele Israels bei aller Entzagung und Entwöhnung im sturm bewegten Galith, bei aller Entbehrung des Hauses auf Moria, des Gottesaltars und Gotteslichtes im Mildaš, dennoch wie ein Kind an der Mutterbrust. Die Mildašidee, die von den Propheten verkündete Gottesbegleitung, die **שְׁבִינָה** ist die Mutter Israels, und Israel, das freudenentwöhnte Kind, denkt, fühlt und ist beglückt in der Mildašidee und in der Geborgenheit bei der verhüllten Gotteswaltung. Israel sei mit seinem Lebens gehalte untrennbar von der Gotteserscheinung, die einst auf Moria ihre so herrliche Stätte hatte und sie wieder haben wird. — Wann? — Wieso? — Der Fragegeist schweige still, und die durch den **רוּחַ תּוֹרָה**-Geist bewirkte Ausgeglichenheit wecke die Hoffnung und stärke das — entwöhnte Kind an der Mutterbrust, und wenn auch die Zeit sich zur Ewigkeit dehnt: **זִיהָל יִשְׂרָאֵל כִּי מִעֵתָה וְעַד עוֹלָם**!

Kap. 132.

Einzelnes:

1) Mit **כָל עֲוֹנוֹת שֵׁיר** wird all das Leid und all die Pein in Erinnerung gebracht, die sich für David an die Gründung einer bleibenden Gottesstätte auf Erden knüpften. War ja der erste Stein in der Tempel Arawnas, den David zum Gottesaltar verwandte und für das zu erbauende Haus Gottes bestimmte, zugleich ein Denkstein seines tiefen Schmerzes. (II. Sam. 24.)

2) Mit **נִשְׁבָּרָא** wird die Heiligung des subjektiven Ent schlusses und gesprochenen Wortes, mit **נִנְחָת** die sachliche Heiligung des für den Mildašbau vorbereiteten Schatzes bezeichnet.

3—4) **אָמֵן - אָמַן** Der Schlaf, den David seinen Augen entziehen will, ist der gemächliche Schlaf im eigenen Hauszelte. **שְׁנִית לְעִינִי** ist auf **בָּאָהָל בֵּיתִי** zu beziehen. Ein Geliebde jedoch, das dem Körper den zu seiner gesunden Erhaltung unentbehrlichen Schlaf dauernd versagen will, ist nach jüdischer Auseinandersetzung und jüdischem Gesetze sträflich.¹⁾ Auch ist **שְׁנִית** durch ein entsprechendes Wort — etwa **כְּבֻעַ** — in Gedanken zu ergänzen.²⁾

5) **עַד** Der Standort der Gotteswohnung wird stets derselbe bleiben, daher **מִקְומָם** im sing. Moria bleibt für alle Zeiten der Gottesberg, ob auch die auf diesem Berge erstandenen Gotteswohnungen, **מִשְׁכָנּוֹת**, bereits zweimal in den Staub gesunken sind. —

Außer dieser die späte Zukunft der Gotteswohnungen in Betracht nehmenden Erklärung der **מִשְׁכָנּוֹת** findet diese Bezeichnung auch in den von David miterlebten und beeinflussten Wandlungen der zeitweiligen Gottesstätte ihre Berechtigung. —

Zum ersten Male wird uns in Jos. 18, 1. die Überführung des Stiftszeltes nach **שְׁלָה** gemeldet. Diese geschah nachdem der Stamm **אֲפָרִים**, vom Hause **יוֹסֵף**, seinen ihm zugewiesenen Bergwald **עַר**, gerodet und bewohnbar gemacht hatte (das. 17, 17.) Diese Überführung geschah in feierlicher Weise von der ganzen Gemeinde der Kinder Israels, „und hatte die Bedeutung des Stabilmachens des wandernden Zeltes, wie es ausdrücklich heißt: **וַיַּשְׁכִּינוּ שֵׁם אֶת מִשְׁכָנֵנוּ אַחֲלָל מוֹעֵד**. Dort nahm also das **אַחֲלָל** den Charakter eines an. Es behielt diesen auch, obgleich der Psalmlist in seiner Klage über die Verlassenheit dieser Gotteswohnung dieselbe **יוֹסֵף** nennt (Pj. 78, 67.).“

Ebdas. B. 60 heißt es: **וַיַּשְׁכַּן שְׁלָה אַחֲלָל שְׁכָנָן בְּאָדָם**. Hieraus erklärt sich wohl die sonst schwierige und von II. Sam 7, 7. abweichende Stelle in I. Chr. 17, 5. **וַיָּחִיה מְאַחֲלָל אַל אַחֲלָל וּמְשִׁכָּן** womit wohl der Doppelcharakter dieses zum gewordenen **אַחֲלָל** **מְשִׁכָּן שְׁלָה** angedeutet werden soll.

Ungeachtet der feierlichen Erhebung Schilo's zur stabilen Stätte der Gottesverehrung scheint jedoch in der Folge, wohl wegen der vielen Verkehrsstörungen seitens der Philister und anderer Feinde; das **שְׁלָה** seine Anziehungskraft für die breiten Volkschichten

¹⁾ Vgl. **זְבָחוּם נֵהֶג שְׁמַתָּה מִקְוֶבֶצָת** (Wilna).

²⁾ Vgl. das zu **רְבַת** bemerkte (Pj. 125 und 129).

verloren und verhältnismäßig nur wenige Auserlesene von Zeit zu Zeit in seine Räume gesammelt zu haben.

Dies erscheint wir aus I. Sam. 1, 3. wo von Elana hervorgehoben wird, daß er sich alljährlich zur Aebetung und Evierung nach Schilo begab. Ein agadisches Midraschwort weiß sogar zu berichten, daß Elana jedes Jahr einen andern nach Schilo führenden Weg einschlug, um in weiteren Kreisen Israels den Zweck seiner Wallfahrt zu „verlautbaren“ und für den Schilokultus — Propaganda zu machen.⁴⁾

6) **הנה אפרה** Die Kunde ist in uns gedrungen. Dafür sorgten „Verlautbarungen“¹⁾ und Werbungen frommer Männer auf dem Berge **אפרים**, und später begrüßten wir die Gotteslade im waldigen Gefilde wie einen **פָּנִיד**. Das war zur Zeit, als die Lente von **בֵּית שְׁמַעַת**, eingesetzt über das Sterben, das die Enthüllung der Gotteslade im Gefolge hatte, den Bewohnern von **קְרִירַת יְהוָה** durch Boten sagen ließen: „Die Philister haben die Lade Gottes zurückgeschickt. Kommet herab, und holet sie zu euch hinauf! Und da kamen die Einwohner von **קְרִירַת יְהוָה**, und führten die Lade Gottes hinauf, und sie brachten sie in das Haus des **אֲבִינְדָּב** . . .“ (I. Sam. 6, 21. 7, 1.) Dieses überraschende Ein treffen der Lade wider Willen und Erwarten wird hier treffend mit **צָבָא** bezeichnet. —

7) **נָבוֹא** Während des zwanzigjährigen Aufenthaltes der Gotteslade in **הַבָּרוֹן** gewann das Volk Stetigkeit in der Gottesanbetung, die wieder auf die innere Einigkeit und Ruhe des Volkes einwirkte: **וַיָּנָהּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶחָדִיה** (I. S. 7, 2.) David regierte seit sieben Jahren in **הַבָּרוֹן** und wurde von den Stämmen Israels zur Thronbesteigung in **ירוֹשָׁלָם** eingeholt. (II. S. 5.) Da begann auch die Überführung der Gotteslade aus dem Hause des **אֲבִינְדָּב** zuerst in das Hause des **עֶזֶד אֲדֹם** und dann „in die Stadt Davids.“ (II. S. 6, 13.)

Und nun erwacht aufs neue mit aller Macht der heiße Wunsch Davids, dem Gotte Israels in **ירוֹשָׁלָם** das Hause zu erbauen, und

¹⁾ זָלַח חָאשׁ הַחַיא: וּמֵא: בְּדַרְךָ שְׁהִי עַלְהָ בְּשָׁנָה זוּ לֹא חַי
עלָה בְּשָׁנָה אֶחָדָת בְּדַי לְהַשְׁטִיעַ יִשְׂרָאֵל וַיָּעָשׂ כְּטוֹתָה (רַשִׁי ש' 18.)

Man vergleiche mit diesem das **לְהַשְׁטִיעַ** (V. 6.).

nur die durch den Propheten נָתַן an ihn ergangene Sendung hält ihn von der Ausführung zurück. (Ebdendas. 7.) Dieser innige Wunsch des Königs findet hier in in dem נְכֹזָה und נְשַׁתְּחֹוֹת seinen Ausdruck.

8) קִיבַּח Das „Sicherheben“ kann bei Gott nur in dem Sinne verstanden werden, daß alle Welt inne werde der göttlichen Majestät, die, alles Erdische hoch überragend, dem Menschen sichtbar, seinem Erkennen wahrnehmbar ist. Dies wird der Fall sein, wenn der Wechsel und Wandel des Dein Gesetz bergenden Zeltes einer stetigen Ruhe Platz macht, in der der suchende, vielbewegte Menschengeist seinen Haltpunkt findet. Das ist unter „Deine Ruhe“ לְמִנְחָה zu verstehen. Der Ruhe bedürftig und — fähig ist der Mensch, nicht Gott.

9) בְּחִנִּיקָה Das Kleid, das die Verührung mit der Außenwelt vermittelt, sei Recht und Billigkeit, und Deine Priester, deren ganzes inneres Wesen Dir zugekehrt ist, sie vor Allen mögen sich mit diesem Kleide schmücken. Und Deine Frommen sollen über ihre Frömmigkeit die Heiterkeit des Lebens nicht einbüßen. Strenge Rechtlichkeit und froher Lebensmut, sie sollen die Welt erfüllen, die im Hause Gottes aufgeht. In V. 16. findet dieses זֶדֶק mit dem die בְּחִנִּיקָה sich kleiden, seine Ergänzung in יִשְׁעָה, im wahren Heile, das ein wirkliches, bleibendes Sein verleiht, und der Jubel der Frommen, der die gottgeweihte Halle durchdringt, verstärkt sich und setzt sich fort, das יְרַנֵּנוּ wird ein רַנֵּן, weil Priester und Fromme sich als des göttlichen Wohlgefallens würdig erweisen. In II. Chr. 6, 41—42, wo wir König Salomo bei der Tempelweihe fast mit denselben Worten vor Gott beten sehen, wird dieses der Frommen definiert: וְחַדְרֵיךְ יִשְׁמַחוּ בְּטוֹבָה und deine Frommen freuen sich mit dem wahrhaft Guten.“

הַבִּידֵיךְ יְרַנֵּנוּ und בְּגִדֵּי בְּחִנִּיקָה auf יְלַבְּשֹׂו זֶדֶק g. St. der בְּקָרָב auf וּוְשְׁלַמְתִּי bezieht. Bgl. 10)

Es ist das stehende Gebet, das der Davidssproß, der Gesalbte Gottes, zu Gott emporsenden wird, wenn er als Träger der Dynastie seinem Volke voranschreitet und den Weg ins gottgeweihte Nationalheiligtum bahnt. Nach einem rührenden agadischen Berichte wollten sich bei der Einweihung des salomonischen Tempels die Sirenen für die Gotteslade nicht auftun, bis Salomo, nachdem er sich in Lobeshymnen erschöpft hatte, in die Worte ausbrach:

„Umwillen Davids, Deines Dieners, weise das Angesicht Deines Gesalbten nicht zurück!“ (Dr. Sabb. 30)

11) **נָשַׁעַת** **כְּמַה** Das **כְּמַה** ist wohl am besten auf **לִבְנָה** zu beziehen. Das Wort **כְּמַה** ist auch durch den Accent (**לִבְנָה**) als selbständige hervorgehoben. Bedeutung ist die Thronfolge nicht durch **לִבְנָה** sondern durch **לִבְנָא** **אֲשֵׁית לִבְנָא** ausgedrückt. Jeder Nachfolger hat an dich als seinen Erblasser anzuknüpfen und sich gegenwärtig zu halten, daß Ich, **תִּנְחַזֵּק**, es bin, der ihn in seine Königswürde, in die davidische Königswürde einsetzt.

12) **כָּא** Ganz so, wie dies der Prophet **נָתַן** im Namen Gottes an David ausspricht, ist die Gott bewahrte Bündestreue der Kinder die Bedingung für die Fortdauer der Thronfolge im Hause Davids. Jeder Träger der Krone in Israel hat das in der **תְּנוּנָה** enthaltene Gotteszeugnis, wie es von Geschlecht zu Geschlecht gelehrt wird, zu bewahrtheiten und seinem Volke durch sein Beispiel zu bestätigen.

13) **כִּי** Zion ist die erwählte Gottesstätte, und der Königsthron auf Zion soll nur den von Gott Erwählten tragen.

14) **שָׁלָחַ - נָבַע - נָבָעַן** Nach all dem Wandel und Wechsel: bis zur „Stadt des David“ ist mit **נָבָע** und **נָבָעַן** der bestimmte, bleibende Ruhpunkt bezeichnet, auf dem das religiöse und politische Leben der Nation sich einheitlich durchdringen, und in völliger Ausgeglichenheit das sittlich reine, geistig hohe und soziell gesicherte Heil des Volkes emporwachsen soll. —

15) **צִידָּה** Die Notleidenden sind **אֶבְרַיִת** ihre, der Zionsstätte, darbenden Kinder, und darum sollen sie als die Kostgänger des durch Salzung und Widmung gottgeheiligten Staates nicht darben.

16) **וְבוֹנָגָה** Erst nachdem draußen, außerhalb der Mildaats pfosten Not und Elend gestillt und die Darbenden gesättigt sind, walten innerhalb der Tempelpforten die berufstreuen **כְּרָנָבָן**, in geheiligte Gewänder gehüllt, ihres Amtes, und erheben die frömmen Leviten ihre Stimmen, um die den Altar speisenden Opfer mit ihren Gesängen zu begleiten. Sie sind **בְּבִידָּה** und **בְּבִידָּה** ihre, Zions, Priester und Leviten, und darum soll es keinen Gegensatz geben zwischen goldstrickenden Priestern kleidern, jubilierenden Levitenliedern und — darbenden Bettlern!

17) **כְּשָׁ** Dort die hochstrebende Königsherrlichkeit **נְטוּנָה** für David, denn geordnet habe Ich die Leuchte für meinen jedesmaligen

GESALBTEN, NR. L'MASHIHI. Diese Leuchte erhält ihre Nährkraft nicht aus der politischen Weisheit der Regenten und ihrer Ratgeber. Solches Licht ist oft trügerisch und wirkt verderblich. Die Leuchte Meines Gesalbten aber wird von תורה und מצוה gespeist, und sie ist ständig, ohne Wechsel und Veränderung, denn sie ist von Gott für alle Zeiten angeordnet und für alle Lagen des Herrschers und des Staates vom Ursprung beginn eingerichtet: **עַרְכָתִי נֶר אַצְמִיחַ קָרֵן** der Vergangenheit begründet das der Zukunft. —

18 „Seine Feinde bekleide ich mit Schande.“ Dieses אויבו steht dem in B. 16 gegenüber. Den Zionspriestern Heil! Den Königsfeinden Schande! Nicht besser kann die Solidarität zwischen dem Königtum und dem Priestertum in Israel zum Ausdruck gebracht werden. Beide stehen auf dem gottgeheiligten Boden Zions. Beide bestehen und werden groß und erhaben durch Gottes Wort und Gottes Leuchte. Und so strahlt blühend das Diadem auf dem Haupte des Gesalbten aus dem Hause Davids וּלְוִי יִצְיַן נָרוֹן!

Kap. 133.

Einzelnes:

1) **שיר** Die im vorhergehenden Psalm gewonnene Lehre von der einheitlich zusammenwirkenden Aufgabe des Königtums und des Priestertums, sowie der כהנים und der unter חסידים begriffenen לויים erhält in unserem Psalm ihr Gepräge. Das Kapitel feiert den herzinnigen Brudersinn der friedlich und lieblich bei einander wohnenden Brüder und weist ihn mit dem bildlichen Hinweis auf den kostlichen Öltropfen, der vom gesalbten Haupte Aharon herabfließt auf seinen nach dem Maße seiner Längen herabhängenden Bart **הַיּוֹרֶד עַל פִּי מִזְחָתָיו** und auf den erfrischenden Tautropfen, der, vom Hermon kommend, sich herniederläßt auf die Gebirge Zions, wo Gott den Segen festgestellt hat. —

Die weisen Algodisten haben bei diesen Brüdern an und **אַהֲרֹן** gedacht. Sie haben aber auch unter diesen treuen Geschwistern und ירושלים und ציון verstehen wollen.¹⁾

(¹) הַרְיוֹת פָג וּכְרִיתּוֹת פָא; תְּرֻנָם יְרוּשָׁלָמִי פָסוֹק א'.

Also: Gesetzeslehrer und Sünnenpriester, Königsburg und Gottestempel in treuer, gottergebener Einigung, Weihe und Segen von oben empfangend und weiter gebend dem Volle, das Gott geweiht und von Gott gesegnet sein soll. —

2) **בְּשָׁמָן עַל פִּי בְּדֹהֶת** Es ist unwahrscheinlich, daß „mit über die (obere) Mündung, über den Schlitz seiner Gewänder“ zu übersetzen sein solle. Wahrscheinlicher ist, daß es bedeutet: nach dem Maße seiner Längen und sagen will: so lang er herabwollen mag.¹⁾

3) **כִּל שֵׁם אַצְפִּיהַ כְּלָמִידָה** Dieses **כְּלָמִידָה** korrespondiert mit dem **כִּיל שֵׁם** in Ps. 132, 17 und zeigt uns, daß der wahre, volle Segen für Israel nur mit dem Emporwachsen des Davidssprossen und nur auf die Berge Zions herabsteigend und da lagernd gedacht werden könne.

שְׂרֵךְ הַרְרוֹת צִוְּנָה עַל הַרְרוֹת צִוְּנָה bedeutet hier nicht, daß der Tau vom Hermon auf die Berge Zions niederfließe. Das würde der ganzen Natur des Tales und des an der äußersten Grenze des Jordantal des mehr als dreitausend Meter hoch ragenden „Schneeberges“ Hermon (darum auch **שְׂרֵךְ הַלְּלָא** genannt) widersprechen. **רַע** bedeutet hier das Herabsteigen über Zion. Den waldbewachsenen Bergen Libanon und Hermon entsteigen die meisten Dünste; von da und vom Meere kamen die Niederschläge über die kahlen Berge Judäas, und so stieg der Tau Hermons auch auf Zion befruchtend nieder. (Vgl. Herder, Geist der hebr. Poesie und Winer, bibl. Realwörterbuch, Schlgw. „Hermon“.) —

Es soll also mit diesemilde dargestellt werden, wie die Bedingungen des Segens in unsichtbarem Zuge auf Zions Bergen sich zusammenfinden, um da wirklich bleibenden Segen zu erzeugen. Von den Kuppen hoher Berge steigt die Segensspende nieder und vermittelt sich und teilt sich mit den Niederungen, die aber auch Berge sind: Berge Zions!

Die Anwendung auf die einander in mancher Beziehung übergeordneten Stände im Volle und auf ihr Durchdringen vom selben von oben kommenden Geiste liegt nahe. Der Niedste im Volle grüßt den König, den Hohepriester und die Leviten, wie die Berge Zions den Berg Hermon grüßen! Hierin liegt Leben. So lebt sich der Gottesgeist für die Ewigkeit aus: **כְּחַיִם עַד חַיִל**!

¹⁾ Vgl. Sachs, Psalmen (nach Wölker, Proben p. 15).

Kap. 134.

Einzelnes:

1) Wie im vorhergehenden Psalm die Darstellung des lieblichen Zusammenwohnens von Brüdern mit הנה eingeleitet wurde, so will das הנה an der Spitze unseres Psalms auf die gemeinsame Pflicht des brüderlich geeinten Volkes, Gott zu preisen, ganz ausdrücklich hinweisen. Die Aufforderung zu Gottes Lob und Preis bildet den Schluß der die Überschrift שיר המעלות tragenden Psalmen. Sie ist das Endergebnis der Stufenlieder, in welchen der Psalmist immer höher hinaufsteigt zum gottgeweihten Heiligtum, und in welchen er, dieses auf dem Zionsberge stehende Heiligtum stets im Auge behaltend, seine Seele und die Volksseele Israels himmelan schwingen läßt. —

Der Inhalt dieser שיר המעלות = Gefänge will dem ganzen nach Zion wallenden, der Gottesstadt und Gottesburg gedenkenden Volke einen Tag auf Zion vor Augen halten.

Der Tag geht zu Ende; die Sonne sinkt nieder, und der Sänger grüßt mit seinem Liede die Wächter der Nacht auf ihrer Warte im Hause des Herrn! Ob der Gruß auch den Brüdern gilt, die in späteren Zeiten in den Nächten des Galuth, dem auf Zion aufgehenden Morgen entgegenharren werden? —

2) **כהנים שאו** Manche alte Erklärer wollen hierin die an die besonders gerichtete Aufforderung, segnend „die Hände zum Heiligtum zu erheben“, erkennen.

Ist dies zutreffend, so liegt darin das Bestreben, zum Schluße nochmals die כל עבדיו ה' **כהנים** zusammen zu fassen, damit ein innig geeintes Volk dasthe und den Segensgruß seines Sängers vernehme!

3) **יברכך** Gott segne dich von Zion aus, „Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde!“

Was Himmel und Erde der physischen Welt bedeuten, das bedeutet Zion der Welt der Ideale, der Glaubenswelt des Volkes Israel!

Kap. 135.

Allgemeines:

Den Dienern Gottes, **עבדיו ה'**, die im vorhergehenden Psalm aufgerufen worden, dem ewigen Gottes ein Loblied anzustimmen, wird in diesem Psalm das Lied in den Mund gelegt. Anderseits

enthält unser Psalm das Gesamtmaterial der Lobpreisungen, die im nachfolgenden Ps. 136 in ihren Einzelheiten zur Geltung kommen. In unserem Psalm erblicken wir die ganze Kette der Israel zuteil gewordenen Gottesgnade, während im folgenden Psalm die Glieder dieser Kette vorgezeigt werden. Darum wird auch von mehreren Talmudlehrern (פָּנָים פ' ז. רַבִּי יְהוֹנָן וְרַבִּי עֲקָבָה) dieser unser Psalm als der Anfang des folgenden, den Namen הַלְל הַגָּדוֹל = das große Loblied, oder הַלְל הַמִּצְרָי = das ägyptische Loblied führenden Psalms angesehen. Unser Psalm vereinigt alle im folgenden Ps. 136 aufgezählten und mit be-
גַּתְתֵּן אֶרְצָם עַמּוּ... grüsstenden Momente, bis er in V. 12 mit entsprechen-
נַחַלה לִישָׁרָאֵל עַבְדָו ent-
dend dem V. 22 in Ps. 136: diese in
Erinnerung gebrachten Momente abschließt. Dies hat aber darin
seinen Grund, daß die Verse 23—24 in Ps. 136 eben keine neuen
Momente, sondern das Resümee des Vorherigen vorbringen,
V. 25—26 aber nur wiederholend feststellen, was dort in V. 1
bereits enthalten war. (Vgl. unsere Besprechung des folgenden
Kap. 136.)

Nachdem der Psalm mit §. 12 die historischen Daten zum Abschluß gebracht, blickt er auf spätere Zeitalter hin, dies aber nicht eher, als er den Namen des Ewigen genannt und das Gedenken Gottes an den Ausgangs- und Endpunkt aller Geschlechter gesetzt hat.

Mit V. 13 tritt also ein Wendepunkt im Gedankengange des Psalms ein. Es kommen Zeiten, in denen fromme Diener, die ihres Gottes Lob und Preis verkündet hatten, von Hassern getroffen, in den Staub sinken. Gott wird richten und seinem Volle und seinen Dienern Recht verschaffen. Die Götzen und die, die sie versiegeln, werden vernichtet, und Israel in seinen Stämmen und Ständen wird fort und fort seinen Gott lobpreisen, Ihn, der auf Zion thront und in יְהוָה יְהוָה wohnt!

Einzelfalls:

4-7 בְּכִי־כִּי־כָל־צָלָה (In Jirmija Kap. 10, 12-16 finden wir denselben Ideengang, der hier verfolgt wird. Die Allmacht Gottes, veranschaulicht an der wunderbaren Erscheinung des Gewitterregens. Dieser gegenüber die Ohnmacht aller menschlichen Gebilde und ihrer Bildner. Jakob und Israel hinausgehoben über

den Dunstkreis der Lüge und Täuschung in die klare, helle Sphäre der von Gotteslicht und Gotteslehre durchleuchteten Erkenntnis. Gott, der Bildner des Alles, ist Israels Teil, und Israel ist Gottes Stamm und Erbe שָׁבֵט נְחַלֹת. Was Israel, das von Gott erwählte Volk der Welt, der Menschheit mitzuteilen hat, ist das Erbgut, סִנְלָתוֹ, in dessen Besitz Gott die Menschheit gesetzt wissen will. Merkwürdig ist hierbei die fast buchstäbliche Übereinstimmung von B. 7 in unserem Psalm mit B. 13 in Firmija Kap. 10 (Vgl. auch Hiob 37, 3—5) und B. 16, Kap. 51.

8—12) **שְׁחַכָה - שְׁלָח - לְסִיחָן - וּנְתַן** Das erste ist vom zweiten durch שְׁלָח getrennt. Die in Egypten vollbrachten Zeichen und Wunder hatten nicht bloß die Überwältigung der Tyrannie zum Ziele. Dazu hätte es nur eines von Gott ausgesandten Pesthauches bedurft — וְתַחַד מִן הָרִין (2. B. M. 9, 15). Egypten sollte bis in die innersten Tiefen seines abgöttischen Denkens und selbstvergötternden Empfindens getroffen und zur Anerkennung des ewigen Gottes gezwungen werden (ebendasf. 16). Dieses intensive Eindringen der göttlichen Zucht wird hier B. 9 durch בְּתוּכְכִי מִצְרָיִם gekennzeichnet.

Anders verhielt es sich scheinbar mit der Besiegung der in B. 10 genannten Könige und Reiche. Hier zog, nicht wie gegen Bְּכָורי מִצְרָיִם, der Würgengel aus, sondern es kämpften Männer gegen Männer, und das Schwert des Stärkeren oder Geschickteren entschied. Daß dem jedoch nicht so sei, daß vielmehr auch hier, wenn auch nicht ausgesprochen wie in B. 9, der Sieg durch אֲנוֹתָות וּמִפְתִּים errungen wurde, wird uns hier durch den Anschluß des שְׁלָח אֶתְהָות an שְׁלָח נְחַלָה deutlich gemacht.

Mit בְּנֵי אֶרְצָם נְחַלָה wird in erster Linie der vermögensrechtliche Charakter des an Israel zu vergebenden Landes bezeichnet. Dem Eigner der ganzen Erde stand es zu, die zeitweiligen Besitzer ihres Gutes zu enteignen und dieses Gut als augenblicklich herrenlos hinzustellen, bis es dem neuen, von Gott berufenen Besitzer zugeeilt wird.¹⁾ Daher fehlt hier das zueignende רְמֵם als

¹⁾ בְּנֵי מַעֲשֵׂי בְּנֵי הַנְּחַל עַלְיוֹן נָוִם (5. B. M. 52, 8) und הנְדִיד לְעַמּוֹ לְתֵת לְהָם נְחַלָת נָוִם (Psalms 111, 6) und die hierauf bezügliche, von רִשְׁיָה zu 1. B. M. 1, 1 angezogene Midraschstelle. Vgl. S. D. Enzzato (im 5. בְּכָורי הַעֲתִים תְּקִפָה, S. 190), der das Wort נְחַלָה mit נְחַלָה in eine sprachlich verwandte Beziehung bringt.

Vorzeigbuchstabe und heißt es: **הַלְלוּ**, während im folgenden Ps. 136, V. 21, **הַלְלוּ** steht, weil dadurch die chronistische Anfeinanderfolge der historischen Daten besser im Fluss erhalten wird. Läßt es hier **טוֹב** **לִישָׁרָאֵל עֲבֹדָה** heißen, dürfte damit zu begründen sein, daß hier in V. 4 **כִּי יַעֲקֹב בָּהֶן** **לִשָׁרָאֵל לְמַנְלָתוֹ** voraus gegangen ist, und daher die vornehme Bezeichnung passender erschien. —

13) **ה' שְׁמָךְ** Der V. bildet den Abschluß der in V. 5 mit **נְדוּלָה אֱנוֹדָתִי** feierlich ausgesprochenen Beteuerung. Dem **ה' נְדוּלָה** entspricht: **כִּי שְׁמָךְ לְעוֹלָם**: **ה'**, denn groß ist, was für die Ewigkeit ist. **ה'** **זֶבֶךְ לְדָר וְדָר**, Dein Gedenken, Ewiger! übergibt ein Geschlecht dem andern im ganzen Geschichtsinhalt seines Daseins. Was diesem Inhalte Zusammenhang und Dauer gewährt, das ist das Gedenken, das ihn und alles, was die vergänglichen Zeiten Bleibendes hervorbringen, auf Dich, den Herrn der Zeiten, zurückführt. Es mag eine jede Zeit ihren eigenen herrschenden Geist, in den Augen der Betörten: ihren eigenen herrschenden Gott, haben; ich weiß es: unser Herr ist hoch über allem, was auf Erden als Zeitgeist oder Geschlechts-gott herrscht, der einzige, ewige Gott, den das Gedenken der Menschheitsgeschichte feiert, indem es die Daseinsminute der Ewigkeit anreicht.

14) **כִּי** Gott ist ewig, und die Rechtsache, die Er führt, verjährt nicht. Er wird seinem Volke Recht schaffen, und wenn Jahrtausende schweren Unrechts darüber hingehen und so viele Seiner strommen Diener darüber in den Staub sinken sollten.

Unser Vers klingt vollständig an 5. V. M. 32, 36 an. Dort ist dem im Gegensatz zu 4. V. M. 23, 19 **לְאִישׁ אֶל זְבֹב בְּנֵי** beteuerten: **אָדָם וַיְתַהַנֵּם** die Begründung beigelegt: „**כִּי יַרְאָה וְנָהָ**“ wenn Er sieht, daß dahin geschwunden die Macht, dahin ist Bewahrtes und Festigtes.“

Diesen Nachsatz haben wir auch hier im Geiste anzufügen. Das Gedenken Gottes reicht bis ans Ende aller Zeiten, und darum sind wir sicher, daß Er sich wegen seiner Diener erbarmungs voll bedenken wird, wenn Er sieht, daß im Laufe der fast endlosen Erdzeit ihre Kraft zu dulden und das ihnen überlieferte ideelle Gut zu wahren — zu Ende geht.

15—21) **ברוך עצבי** Diese in Ps. 115, 4—11 fast gleichlautenden Verse sind bereits dort besprochen. Zu bemerken wäre, daß der Aufruf בטהו = „vertrauet“ von oben sich hier zu einem כרכו = „lobpreiset“ gesteigert hat. Hier nimmt eben der Psalmist den Standpunkt ein, von dem aus Israel sein gehegtes Vertrauen in seiner Bewahrheitung erblickt.

Es ist die Zeit der Erfüllung der so langjährigen Verheißungen, die der Sänger im Auge hat, und diese wird wieder von Zion aus begrüßt, und wieder ertönt dem ewigen Bewohner Jeruschiolams ein dankerfülltes Halleluja!

Kap. 136.

Allgemeines:

Der Aufruf, die ewige Gnade Gottes zu preisen, wendet sich in diesem Psalm an die ganze Menschenwelt, die um **בֵית יִשְׂרָאֵל** und **בֵית הָלֵי** ihre Kreise zieht, die nun selbst in den **יראי הָה** Bekänner des Gottes der Götter stellt, der die Welt führt und nährt. Es ist derselbe **ein Gott**, der in Seiner Güte Fürsorge trifft für die Lebenserhaltung eines jeden noch so kleinen Lebewesens auf Erden, und der hoherhaben in den Himmeln thront. Er hat Seinen Wohnsitz hoch über dem Getriebe der Welt, und all die mächtigen Faktoren der Weltgeschichte wirken, treiben und fördern die Ziele der Endbestimmung tief unten zu Seinen Füßen. Und dennoch ist die ganze Geschichtsentwicklung Zeugin dessen, daß der Himmelsthrone zu jeder Zeit das Kreisen des ganzen Geschehens auf Erden im Auge habe, und daß Er in die Steigräder der Natur und der Menschengeschichte persönlich eingreife. Diese Tendenz unseres Psalms erhellt aus dem Anfange und Schlusse desselben. Der Psalm beginnt mit **חֶדוֹת הָה כִּי טוֹב**. Die fürsorgende Güte Gottes wird am Schlusse durch **נָתַן לְהָם לְכָל בָּשָׂר** illustriert und als welternährend dargestellt. Und hierauf weist das Schlusswort des Psalms auf den allmächtigen Gott des Himmels hin, der der Erdenkinder und ihres Nahrungsbedarfes nicht vergißt.

Sehr treffend beantwortet R. Johanan die im Talmud gestellte Frage, warum wohl dieser Psalm den Namen „großes Loblied“ erhalten habe? damit: weil es in diesem Psalme ausgesprochen ist, daß der Allheilige über den Höhen der Welt thront

und dennoch jedem geschaffenen Wesen die ihm zufommende Nahrung zuteilt.¹⁾

Das sechszehnzwanzigmal wiederkehrende **בְּ לֹא־לִשְׁלָמֵה הַכֹּדוֹן** deutet darauf hin, daß diese Worte das Rezitativ bilden, mit dem die Gemeinde bei jedem Absatz des Sängers eingesallen ist. Es erklärt sich vielleicht hieraus, daß jeder Absatz, obgleich er die Ergänzung des ihm vorausgegangenen bildet, dennoch eine gewisse selbständige Form aufweist, damit durch die entstehende taktische Pause der Satz nicht unmittelbar seines Vaues abgerissen erscheine. Daher heißt es wohl B. 19 und B. 20: **אֵת סִיחָן לְסִיחָן וְלֹא־לִשְׁלָמֵה** anstatt **וְאֵת שָׁנָה וְאֵת שָׁנָה**, und wir hätten zu übersetzen: das gilt dem und das gilt dem **שָׁנָה**.

Es wäre damit gerechtfertigt, daß hier nach Art der Ausnahme im **רְשִׁיר לְאַבְנָר** (II. S. 3, 30) und in den das. von **רְשִׁיר** angeführten Stellen der Dativ anstatt des Accusativ angewendet wird. In Ps. 135, 11 haben wir aber die Dispositionen zu den in Ps. 136 ins einzelne zerlegten Ausführungen zu erblicken, und daher auch dort der Gleichartigkeit wegen das **שִׁיחָן** und **וְלֹא־לִשְׁלָמֵה**.

Einzelnes:

23) **שֶׁבֶשְׁפָלֵן** Wie bereits erwähnt, enthalten B. 23 und 24 das Meßianee der bisher einzeln aufgezählten göttlichen Gnaden Beweise. Dies macht sich auch dadurch kenntlich, daß hier das causale **ו** (mit Segol) vorgezogen und, abweichend vom bisher in der dritten Personenform gegebenen Berichte, die besitzanzeigende erste Person **ו** gebraucht wird.

Außerdem fällt der Hinweis auf die Erniedrigung des Volkes, in der Gott dieses Volkes gedacht hat und gedenkt, auf das vielfach wechselnde Geschick Bezug haben, das Israel nach der Besitzergreifung von seinem Lande **נַחֲלָה לִיְשָׂרָאֵל** zu tragen hatte.

24) **וַיִּפְרַקֵּן** Nach Kimchi enthält dieser Vers wie der vorangegangene einen Hinblick auf die späteren und spätesten traurigen Geschicke Israels in den **גָּלִילָות**, und die beiden Verben **זָכֵר** und **וַיִּפְרַקֵּן** haben — wie dies in der Poesie nicht selten — im perf. die Bedeutung des futurum. In diesem Sinne aufgesaßt sagt

¹⁾ **לְתַה נִקְרָא שְׁמוֹ הַלְּלָה גָּדוֹלָה אֶרְיוֹהָן טְפִנִּי שְׁוֹשֵׁב הַכְּבָה בְּרוּמֵי שֶׁל עַוְלָם וּמְהֻלָּק טוֹנוֹת לְכָל בָּרִיה** (**פסחים ק"ח**).

uns dieses bedeutsam gewählte, von פָּרֹק נַעֲמָה, **וַיִּפְרֹקֵנִי**, = herausreißen, Gott reißt uns heraus aus der Mitte unserer Bedränger, noch bevor Er uns durch נָאֹלֶה שְׁלֹמָה erlöst, damit wir mit unserem geistigen Gute nicht untergehen, und unsere Eigenart als Gottesvolk auch im Exil nicht verschwinde.

25) **נָתַן** Wie bereits unter „Allgemeines“ erwähnt, wird mit diesem selbständig herausgehobenen **נָתַן**, das טוב כי des ersten Verses interpretiert und die Tendenz des Psalms auf ihr ursprüngliches Ziel, nämlich auf die Allgemeinheit aller fleischlichen, der Gottesgnade bedürftigen Wesen, hinausgeführt.

26) **חוּדוֹ** Ihr geschaffenen Wesen allzunah und allen voran, ihr Menschen! Danket dem allmächtigen Gott des Himmels, der Seiner Geschöpfe auf Erden in Seiner Güte gedenkt.

Kap. 137.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalms leuchtet gleich aus den ersten Worten desselben hervor. Die stille, tiefe Trauer, die unterdrückte Klage um das verlassene, geliebte Heimatsland, sie suchen an Babels Strömen Ausdruck. Die Harfenklänge und die Levitengesänge sind verstummt, und nur die reichlich fließenden Tränen reden die Sprache einer unglücklichen Nation, an der sich das von ihren Propheten vorausgesagte Geschick erfüllt. — Der Hohn des übermütigen Sklavenhalters kann der bekommnenen, vom Selbstvorwurf zerwühlten Brust des Sklaven keinen Ton der Freude entlocken, noch weniger seinen Lippen ein nur in Jeruscholaim heimisches heiliges Lied abpressen. Die Leiber weilen an Babels Strömen; das innere Gedenken und das Wort auf der Zunge gehören Zion und sind in Schweigen gebannt. Nur ein heiliger Schwur und die hervorbrechende Zornesglut machen sich Luft: der Schwur gilt dem unvergesslichen Jeruscholaim, und der Zorn trifft Edom und Babel. Beide, Schwur und Zorn, wirken mit elementarer Macht erschütternd auf uns. Wir waren, von tief schmerzlicher Rührung ergriffen, neben unsern weinenden Brüdern lautlos niedergesunken: **שָׁם יִשְׁבְּנָנוּ גַּם בְּכִינָנוּ**. Jetzt haben wir uns mit unsern Brüdern erhoben zum heiligen Schwur und zum Manneszorn, und wir sind stolz auf unser Volk, das in seiner Erniedrigung und im tiefen

Glend emporblickt zu seinem Gotte, dem Herrn der Vergeltung, und sich hoch aufrichtet, um den in weiter Ferne heranziehenden Tag vergeltender Gerechtigkeit zu schauen.

Einzelnes:

1) **לְ** Durch das Wörtchen **בָּ** wird ausgedrückt, daß zwischen dem Sizzen an den Flüssen Babels und dem — Weinen ein natürlicher Zusammenhang bestehe. (Vgl. **מֵתָּה טוֹב וַתֵּה נָעִים שְׁבָתָה אֲחִים בָּם יְחִדָּה**.) Diese Flüsse berührten in ihrem Hauptstrom, dem Euphrat, die Grenze Palästinas und bespülten die geliebte Heimatserde. Auch stimmt die an den Uferhängen herrschende Stille zu innerer Selbstschau. Da erwachen Erinnerungen, die vom leisen Plätschern der Wellen die leisen Töne der Wehmutter borgen.

2) **לְ** Das Weidengezweige am stillen, lieblichen Bach — einst, in Zion, lud es die Sänger ein, ihre Lieder zu singen und dazu in die Saiten ihrer Harfen zu greisen. Hier in Babels Mitte, **בְּתֻובָה**, hingen wir unsere Harfen an den Bachweidensträuchern auf und wir schwiegen. Auch die Leviten, die Meister des Gesanges, schwiegen und ließen keine ihrer frommen Weisen vernehmen.

3) **כִּי** Wir hingen die Harfen auf, weil unsere Treiber Gesang verlangten, und wir nicht imstande waren ihren Wunsch zu erfüllen. **שָׁאַלְנוּ** ist hier so viel wie **שָׁאַלְנָהָן**, ähnlich wie **בְּנֵי יִצְחָאָן בְּנֵי יִצְחָאָן** anstatt **בְּנֵי יִצְחָאָן** (Jer. 10, 20). Das seltene Wort **רְשִׁיעָה וּרְאַבֶּעָה רְדִקְעָה** von **תְּלָה** ab, oder sie nehmen (wie **עַ**) eine in der Bedeutung mit **תְּלָה** synonyme Wurzel **הַלְּלָה** an. **הַתְּלִילָנָה שְׁמַחָה** fassen diese Erklärer als die Fortsetzung der von den Treibern gestellten Forderung der **דְּבָרִי שִׁיר** auf. Sie verlangen auch noch, daß diese unsere auf gehängten Harfen frohe Lieder begleiten und Freude erregen sollen.

Wir können jedoch dieses **וְתְּלִילָנָה שְׁמַחָה** als eine in Parenthese gesetzte Entgegensetzung zu **דְּבָרִי שִׁיר** auffassen. Der Sinn wäre dann: Sie verlangen Freudenlieder von uns, während uns doch gerade das Aufhängen unserer Harfen Freude macht, indem es uns eine innere Befriedigung der trauernden Seele verschafft.

In **וְתְּלִילָנָה שְׁמַחָה** wäre demnach schon eine stille Entgegning auf das Verlangen der **שׁוֹבִים** enthalten, und wir würden das Verlangen nach **דְּבָרִי שִׁיר צִוְּן** zu trennen haben. Zuerst

forderten sie lustige, weltliche Lieder von uns, שיר שיר. Da wir sie aber merken ließen, daß unser und unserer Harfen Verstummen uns eine Lust sei, da forderten sie: לֹנוּ מִשְׁיר צִיּוֹן! Zum Ziönslied werdet ihr doch wohl bei Stimme und in Stimmung sein! (Diese Erklärung stammt von meinem teuern Dr. Israel Hildesheimer זלמן.) —

4) **איך** Darauf nun die Antwort, in die das von Körper- und Seelenqualen gepeinigte Volk sein großes Weh hineinlegt. Dieses שיר ציון, nach dem ihr verlangt, ist ja **ה' שיר**, Gottes Lied, und wie könnten wir dieses auf dem Boden des Fremden anstimmen! Es ist nicht bloß ארץ נכורה, ein Land mit fremdem Namen, in dem wir uns befinden; der ganze Boden, jedes Stäubchen dieses Bodens gehört dem Fremden an, dem fremden Geiste und dem fremden Gotte. Das Lied Gottes ist eine Gottespflanzung; auf solchem Boden, auf אדרמת נכר, kann sie nicht emporwachsen und gedeihen. —

5—6) **אם-תדברך** Ob diese Verse eine Gelobung oder eine hypothetische Aussage enthalten, bleibe dahingestellt. Nach Kimchi und Ibn Ezra ist in B. 5 ימינו Subject im zweiten Versgliede und das Aussagewort תשכח ist durch ein Objekt, etwa durch מלאכת הומר, zu ergänzen.

אם לא אובבי in B. 6 bezieht sich natürlich auf ירושלים in B. 5. Wenn nun im Anschluß daran noch את ירושלים ausdrücklich betont wird, so muß das wohl einen nicht bloß in der Metrik des Verses liegenden Grund haben. Vielleicht ist es der folgende: **מי אשכחך ירושלים** ist Jerusolaim in seiner gegenwärtigen Lage gedacht, wie es dem exilierten Volke und jedem Einzelnen im Volke kurz nach der Auswanderung als zerstörte, in Trümmern liegende Stadt in trauriger Erinnerung ist. Diese Erinnerung drängt jedes Liedeswort und jeden Harfenlaut zurück. Aber auch in frohen Zeiten, wenn nicht die „Treiber“, sondern freudige Familienfeste das Lied verlangen, auch dann soll mir Jerusolaim, die Stadt ירושלים wie sie einst gewesen und einstens wieder sein wird, der Gipfel meiner Freude sein. Und dieses Jerusolaim wird mit את ירושלים **את** hervorgehoben, denn mit **אם לא עלה את ירושלים על ראש שמחתי** meint der Sänger jene wiedererstandene Gottesstadt, die sich bis zum Gipfel der Freude

erhebt, während die im Staube liegende vereinsamte Stadt von ihren in der Ferne weisenden Bewohnern betrauert wird. —

7) זכר Zwischen dem ירושלם von jetzt und dem von einst steht furchtbar düster „der Tag von !“ ירוֹשָׁלַיִם! Man achte darauf, daß in Vs. 5 und 6 חסר יוד, hier in V. 7 aber ירושלים voll (טלא יוד) geschrieben steht. In der Trauer schwebt uns das vernichtete Jerusolaim vor Augen. In der Freude gedenken wir des Jerusolaim, wie es einst stand und einst wiedererstehen wird, das aber jetzt seines Glanzes entbehrt. An jenem וום ירושלים, an jenem Tage, stand die Gottesstadt in ihrer Fülle da und ward vernichtet. Und aus dem Wutgeschrei der zerstörenden und würgenden Babylonier heraus vernichtet man den giftigen Berrat der treubrüchigen Söhne Edoms mit ihrem ערו עד היסוד בה „verwüstet! verwüstet! bis zum Grunde hinab.“

Der Prophet עובדי hat diese Verräter getreu gezeichnet und — gerichtet. (Obadj. 1, 10.)

8—9) בְת־אֲשֶׁר Der schreckliche Nachtwunsch, der hier in dem皇上 אֲשֶׁר שֵׁיאָהוּ נִפְנִין at üllik al ha-sul' ertönt, erfüllt mit Entsetzen. Und wenn auch das Entsetzliche nur an das grausame Würgen der „Tochter Babels“ als Vergeltung נזילך שְׁנַכְתָּה לנו hinreicht, so berührt es uns doch unheimlich schmerzlich, daß der Psalmlist den Wunsch solcher auf die Spitze getriebenen Grausamkeit seinem Volke zuschreiben soll. Es ist wahr, dieses Volk war binnen elf Jahren zweimal vom selben Feinde von der Heimatsscholle vertrieben und anfangs als ein Haufe von Sklaven behandelt worden. Es war ein unglückliches, verzweifeltes Volk, und ein Volk in seiner Wut legt seine Worte nicht auf die Wagschale der Milde und der ausgleichenden Mäßigung. Ein in seinem ganzen Bestande stückweise auseinander gerissenes Volk, wie es das jüdische Volk in der Hand Babels war, setzt für die blutige Tat, deren es unfähig, das blutige Wort und kann, da ihm das Schwert entrissen ist und es gegen Männer nicht zu kämpfen vermag, zu den „Kindlein“ und zum „Felsen“ greifen.

Das ist wahr.

Und dennoch: „Wohl dem, der paßt und zerschmettert deine Kindlein an den Felsen!“

Sollte der Psalmlist einen solchen, jedes menschliche Gefühl verleugnenden Wunsch als den in ohnmächtiger Wut gehegten Wunsch seines Volkes im Psalmwort verewigen wollen?

Das ist die Frage.

Hierbei kann es nichts nützen, wenn man, wie dies von gewisser Seite geschehen, auf die Stelle im Geheffel 24, 7—8 hinweist, wo der von Nebukadnezar bedrängten Stadt Jeruscholaim vorgeworfen wird, daß sie einem „Hause der Widerspenstigkeit“, בֵּית הַמְּרִי, gleiche, und daß ihr Blut in ihr sei, da „sie das Blut auf den kahlen, blanken Felsen hingetan und es nicht auf die Erde verschüttet habe, damit es der Staub bedecke.“ בַּיּ דָמָה שְׁמַתָּה וּנוֹעַ בַּתּוֹכָה הִיה עַל צְחִיכָה סָלָע

Dort wird dem gebrauchten *Wilde* hinzugefügt: „Daß mein Zorn emporsteige, und ich es räche, gab ich ihr Blut auf den blanken Felsen, wo es nimmer bedeckt wird.“ (8.) Wie könnte nun gerade der dem Volke in so greifbarem Wilden gemachte Vorwurf des Blutvergießens und des ungeführten Blutes der Unschuldigen demselben Volke einen so grausig wilden Wunsch, wie es „das Zerschmettern der Kindlein am Felsen“ ist, nahe legen! Überdies ist dort in יְהוָקָרֶן nicht vom Zerschmettern die Rede, שְׁמַתָּה heißt: sie haben es (das Blut) hingetan. Es geht also durchaus nicht an, von jener Stelle die Rechtfertigung einer solchen Grausamkeit, wie sie — der gewöhnlichen Auffassung nach — in נַפְשׁ אֲתָה לְלִיקָלְלָה liegt und herbeigewünscht wird, abzuleiten. — In der Thora wird selbst da, wo zur Ausübung des Götzendienstes mit נְשָׂמָה כָּל תְּחִיה לא die Vernichtung einer Stadt oder eines feindlichen Volksstammes angeordnet wird, dennoch keine Grausamkeit bei der Tötung von Menschen befohlen oder auch nur gestattet. —

Im Folgenden möchte ich mir darum gestatten diesen Vers in einer vom Hergebrachten abweichenden Weise zu erklären. Zunächst die Bemerkung: Die Grundbedeutung des Wortes נָפַץ ist zerstreuen, ein Gesamtganze in seine Einzelteile zerlegen, zerfallen und diese zerstieben lassen. Unter den 80—90 Stellen, wo in den biblischen Schriften dieses Verb gebraucht wird, finden sich kaum 4—5 Stellen, an welchen נָפַץ unbedingt zerschlagen, zertrümmern bedeuten muß. An diesen Stellen ist aber überall von Tongefäßen, von einem Stein oder Berg die Rede, also von solchen stofflichen Körpern, die nicht anders zerteilt oder ins Einzelne zerlegt werden können,

als indem man sie zerschlägt. Das Zerschlagen bildet also dort die sekundäre Bedeutung des Wortes **נָפַץ**. Ich verweise auf Richt. 7, 19; Jes. 27, 9; Jer. 48, 12 und Ps. 2, 9. Dies gilt ohne Unterschied sowohl von der **לִקְרָב** als von der Pielform dieses Wortes. **נָפַץ** חֲכִידִים (Richt. 7, 19) bedeutet ebenso „die Tontrüge zerschlagen“, wie **כָּלִי יוֹצֵר הַנֶּפֶצִים** (Ps. 2) Tongefäße zertrümmern bedeutet, während **וְנִפְצָתִים שָׁם** (I. Kön. 5, 23), da vom Zerlegen der Holzflöze die Rede ist, durchaus nicht mit „zertrümmern“ übersetzt werden darf.

Wenn der Prophet Jirmija im Namen Gottes das siegende, so viele Staaten und Volksverbände auflösende und zersplitternde Babel einen „Zersplitterer“, **סִפְרָן** zum gottgewollten Zwecke nennt und dann nicht weniger als neunmal das „**וְנִפְצָתִי**“ „Ich zersplittere in dir, nur durch dich“ gegen das geischlagene, entvölkerte und auswandernde Babel wendet (Jirmij. 51, 20—24), so werden wir hierdurch sehr deutlich an die Urahnen der Babylonier erinnert, die, entgegen dem göttlichen Willen, eine unter Nimrod stehende Welt herrschaft gründeten und einen — die ganze Welt konzentrierenden Turm erbauen wollten und dabei die Parole ausgaben: „wir könnten sonst über die ganze Erde ausgestreut werden“ **עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ**. Wir werden zugleich an die Antwort erinnert, die jenen Ahnen auf ihr zentralisierendes weltbeherrschendes Gelüste wurde. Diese Antwort war eine Gottesstat und lautet: **וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ אַתָּה בְּשֻׂרְךָ** (1. V. M. 11, 4—8). „Gott streute sie aus über die ganze Erde.“

Nun, dasselbe Gelüste hatte das Babel unter seinem König, dem **נוֹשֵׁחַ חַלְשָׁה**, dem „Wölkerbezwinger“ Nebukadnezar, und die Antwort bestand in derselben Gottesstat: **וְנִפְצָתִי**. Ich zersplittete dich selbst und streue dich aus über die Erde!

Nichts hindert uns nun dieses **וְנִפְצָתִי** in unserer Worte in seiner primären Bedeutung des Ausstreuens zu nehmen und darum die Hauptwirkung der medo-persischen Macht, nämlich die Entvölkering Babyloniens und die Auflösung Chaldäa Babels, zu verstehen.

Nebst den Gefangenen Zions waren in Babylonien aus aller Herren Länder, aus Edom, Moab und Aram, die vom Eroberer teils gezwungenen, teils durch gewährte Vorteile herbeigelockten Einwanderer zusammengeströmt. Babel mit seinen unbeschreiblichen Herrlichkeiten und — Lastern war aufs neue der Sammelpunkt

des größten Reichthums und — Glends der Welt geworden. Da kam vom Norden her die fürchterliche Gottesgeißel. Medo-Persien überflutete mit seinen Kriegsscharen das in Sicherheit sich wiegende und durch üppigen Genuss verweichlichte babylonische Reich und entvölkerte es. Wie dies Jeschajohu erschaut, flieht und irrt und taumelt jeder seinen Weg, seinem Stammelande zu dahin, und „das sind sie dir, mit denen du dich abgemüht, die dich umringten von Jugend auf: keiner steht dir bei.“ (Jes. 47, 15). Fragen wir nun, welchen Weg die fliehenden babylonischen Völkerscharen, die einheimischen und die von allen Seiten zugezogenen, auf ihrer Flucht genommen, so müssen wir nach der ganzen geographischen Lage des von Medopersien eroberten Landes und nach der von der Geschichte des Altertums gegebenen Auskunft sagen: das war der Weg nach dem Westen, nach der Wüste Arabiens. Kein anderer Ausweg blieb zur Flucht. Vom Norden und Osten her drängten und drückten der Perse und Medier mit eiserner Faust. Im Süden schob der persische Meerbusen seinen Riegel vor. Es bleibt also nur der Weg nach Westen hin, den Babylonien's Flüchtlinge einschlagen könnten. Der Weg führt durch dieselben Völkerschaften hindurch, die vor kaum siebzig Jahren der Babylonier mordend und plündernd durchzogen hatte. Das war der Weg der göttlichen Vergeltung! In ganz wunderbarer Weise hat der Prophet יְשַׁׁעַיָּה in seiner Geistesschau die Leidensstationen auf diesem Wege babylonischer Völkerflucht markiert.

In Jes. 21 tut der Prophet seinen „Ausspruch gegen die Wüste am Meer.“ Damit ist, wie dies vom Talmud und von fast sämtlichen Erklärern verstanden wird, das zwischen Meer und Strömen eingebettete babylonische Tiefland gemeint. (Nach Kimchi: Wüste des Westens.) Von innen der Verrat und die Verwüstung, שׁוֹדֵד בָּנוֹד וְהַשּׁוֹרֵד מִשְׁא דָוָמָה folgt ihnen des Propheten verhängnisvoller Spruch mit seinem „Ausspruch über Arab“ מִשְׁא בָּעֲרֵב! Das ist dort, wo die „דְּדָנִים“, eine Idumäa benachbarte Völkerschaft, ihre Karawanen zu führen pflegen. Und weiter geht's ohne Ruhe und Rast von einer Etappe

zur andern nach dem steinigen Arabien, Arabia petraea, wo Edoms Land in seiner Grenz- und Hauptstadt den Flüchtlingen ein Felsenstor öffnet. Diese Grenz- und Hauptstadt Edoms heißt: Sela, סֵלָה! (Kicht I, 36 und II. Kön. 14, 7 für eine Zeit lang im Besitze der Moabiter, vgl. Jes. 16, 1.)

Der harte Dränger treibt also die Flüchtlinge Babyloniens dieser wenig gastlichen Zufluchtsstätte Idumäas, der Felsenstadt יְלָס, zu.

Babylon, die große herrliche Stadt, die wie hier in unserem Verse, so auch Jes. 47, 1 die „zarte, verweichlichte“ Tochter genannt wird, speit ihre Bewohner aus, und ebenso hyperbolisch wie die „Tochter Babels“ werden ihre Bewohner als ihre Kindlein bezeichnet und wird dem harten Dränger ein Heil! zugewiesen:

„Gedenke, o Gott! den Söhnen Edoms, den Tag Jesuchoiams, als sie schrieen: verwüstet! verwüstet! bis auf den Grund darin! Nun bist du selbst zerstört, Tochter Babels! Heil dem, der dir vergilt deine Tat, die du geübt gegen uns!“

Heil dem, der da fasset und hinausstreut deine Kindlein bis nach Sela hin!“

Wein nun dieser schreckliche Wunsch eine Doppeldeutung zuläßt, die uns die an den Felsen zerstocherten Kinder wie blutige Schatten vor Augen bringt (vgl. Dr. Gittin 58 a), so können wir in diesem Doppelsinne einen neuen Reiz poetischer Schönheit erblicken. Der Wunsch in seiner metaphorischen Hülle äußert ein strenges, hartes Los, wie es mit einer stolze, von ihrer Höhe herabgerissene, in die Winde hinausgestreute Nation treffen kann, und verdeckt eine grausig blutige Tat, deren der Täter wohl fähig ist, für die wir aber dem Täter kein „Heil dir“ zutun mögen. —

Nach ob erwähnter Aussöhnung rechtfertigt sich einerseits die Präposition נִשׁא und anderseits das נַעֲמָנָה נִשׁא vor סֵלָה. — Die Möglichkeit eines Doppelsinnes wird durch diese zweideutige Form gefördert. —

In diesem Sinne ausgefaßt, gewinnt der Ausruf des Psalmisten, der hier „die Söhne Edoms“ und „die Tochter Babels“ gemeinsam zum Gegenstande hat, an Bedeutung. Edom tritt im Glücke an die Seite Babels, seines Feindes, und Babel flieht im Unglück in seines Feindes Edom Felsenstadt. Könnte וְתַהֲבֵשׂ תְּרִיכָה, könnte die göttliche Vergeltung eine eindringlichere Sprache reden?!

אָדָמֶץ הַרְיָהָג מִזְמָרָת שְׁלֹמֹם קֹמְטָנוּן וְצַלְלָה
Noch einer von meinem unvergeßlichen Oheim
stammenden Auffassung dieses Psalms sei
hier gedacht:

Die Feinde hielten unsrer Zion für eine Burgruine, die mit dem in die Gefangenschaft geführten Israel außer jedem lebendigen und Leben weckenden Zusammenhang stehe. Die Zionslieder waren ihnen, wie so manche von vergangener Größe zeugende Lieder anderer für ein Nationalleben abgestorbener, zerstreuter Völker, nichts als interessante, die Phantasie anregende, reizvolle Dichtungen. Singet uns ein solches Zionslied! Das können wir nicht, denn wir leben auch in der Fremde in Zion, nur daß wir keinen eigenen Boden unter uns und kein schützend Dach über uns haben. אֵיךְ נִשְׁרָה — In der Absicht Edoms lag es gewiß dieses Zion bis in den tiefsten Grund zu zerstören בה עד הַיּוֹסֵד עֲרוֹר, und Israel in seinem ganzen geistigen Leben zu vernichten, sodäß das jüdische Volk vom Boden, in dem es wurzelt, und jedes lebendige Gedanken dieses Bodens und des erhabenen Hauses auf demselben aus dem Herzen dieses Volkes gerissen werde. Keine große Nationalidee sollte fernerhin die ins Galuth Hinausgestreuten zu einer das Seelenleben befruchtenden Geistes- und Herzenstätigkeit einigen. Nun אשרי שִׁישָׁלָם לך dir Edom, dir besonders, Tochter Babels, werde deine Vergeltung! Es finde sich die Macht, die deine Kinder zerstreut und zersplittert und auf felsenharten Grund hinwirft, wo sie nicht Wurzel fassen und in ihrem Volks- und Menschentum sich nicht entwickeln können, weil der Boden hart und unfruchtbar ist אשרי שִׁיאָחוּ וְנִפְצַׁא אַת עַלְלִיקָא לְהַסְלָעָה.

Es kommt diese Macht, die „den Tag von“ wett macht, und wohl ihr!

Kap. 138.

Allgemeines:

In diesem Psalme können wir die Selbstprüfung des Psalmisten beobachten und Zeugen der innern Genugtuung werden, die der Psalmist darin findet, daß er die Probe besteht.

Der Autoritätsglaube und das Diktat der Vernunft und des Herzens stehen einander gegenüber. Der erstere knüpft sich an den heiligen Namen, der Gott als die in das Weltgeschehen eingreifende

Allmacht, **מַלְאָכָה**, nennt. Das letztere schöpfst aus dem Born, der des Herzens Dichten und Trachten belebt, aus der reichen Quelle einer Lebenserfahrung, die sich Kraft der in der Welt schaffenden und wirkenden Faktoren einer sittlichen Ordnung einheitlich gestaltet und für eine sittlich freie, in Taten sich bewährende Weltanschauung normgebend ist. —

Der Autoritätsglaube ist mit dem unseren Vorahnens geoffenbarten und von diesen uns übergebenen Gottesnamen feststehend. Was der Gottesname sagt, die Ehrfurcht, die er dem Menschen auferlegt, und der Gehorsam, den er für die göttlichen Aussprüche fordert, sind gegebene Größen, die nicht verändert werden dürfen. Das Wesen Gottes ist uns Menschen unbekannt; kein Maß kann es ermessen, keine Vernunft es ergründen und kein Wort der menschlichen Sprache es vollständig nennen.

Die Liebe, das Erbarmen, das Recht, die Wahrheit und noch so viele, viele erhabene Güter bilden die Attribute des göttlichen Namens; doch was das göttliche Wesen an Liebe, Erbarmen, Recht und Wahrheit ist und in der auf seinen Schöpfersatz entstandenen Welt heischt und vom Menschen und vor allem von Israel, seinem Diener fordert, übersteigt den Inhalt dieser doch nur menschlich gedachten, durch menschlichen Sprachlaut ausgedrückten Attribute.

Der Name Gottes gibt den Lebenserscheinungen die Norm und dem durch die Menschentat vollzogenen geoffenbarten Gebote die heilige Feier der Bestätigung.

Das Wesen Gottes weckt das in diesen Erscheinungen enthaltene Leben zu erneutem, immer mehr vertieftem Streben, es spricht das Herz und die Seele im Menschen an in der Sprache, die keinen Menschenlaut kennt, und Herz und Seele huldigen dem unmeinbaren Gotteswesen in derselben Sprache. —

Können nun Herz und Seele, können **שׁׁמֵן שׁׁ**, indem sie sich der Gottesgnade und Gottesstreue öffnen und die geschriebenen und ungeschriebenen Zeichen und Sprüche des Welten schaffenden, Welten erhaltenden Gotteswesens in sich aufnehmen, können sie bis an die Höhe hinaureichen, die der Gottesname für die von ihm **רַב** durch Gesetz und Gebot geforderte möglichst vollkommene Welt der Sittlichkeit, des Rechts und der Wahrheit normiert?

Dieses Problem liegt unserem König David in diesem Psalme vor, und wir entnehmen die Lösung den ersten sechs Versen unseres Psalms.

David stellt sich mit dem merkwürdigen **נָנָד אַלְקִים**, dem Gottesnamen gegenüber und versucht es, einen Augenblick gleichsam vom Namen Gottes abstrahierend, sich mit dem Innersten des Herzens und der Seele dem Wesen Gottes anzuschließen und Ihm anzuhängen. Mit ganzem Herzen für die Gnade Gottes dankend und mit reiner Sehnsuchtsvoller Seele den Gott der Gnade suchend und erkennend, blickt David auf den Namen Gottes hin und fragt sich: Wird dieses Suchen, Erkennen und Danken meines innersten Menschenwesens, wird meine Huldigung, die ich mit allen mir von Gott verliehenen Kräften dem göttlichen Wesen darbringe, dessen würdig sein, daß Gott Seinen in Wort und Schrift gesetzten geheilgten Namen zur Bestätigung darunter setze?

Unser Sänger bejaht diese Frage, und die heiligen Töne aus Gottes „geheiligter Halle“ und die Dankeshymnen der „Könige der Erde“ stimmen ihm bei. Und so fühlt sich die Seele des Sängers unaussprechlich gehoben und sein Gottvertrauen gefestigt. So sieht der aus schwerer Probe siegreich hervorgegangene Gotteszeuge der Vollendung seiner selbst und der der Menschheit entgegen. Dies ist meines Erachtens die Tendenz dieses Psalms, der unverkennbar den nachfolgenden der Forschung überhaupt und der Selbsterforschung insbesondere gewidmeten Psalm 139 einleiten will.

Einzeln:

1) **לְדוֹד** Unsere Auffassung dieses schwierigen Verses dürfte aus dem unter „Allgemeines“ hierüber, namentlich über das schwer zu deutende **נָנָד אַלְקִים**, Vorgebrachten hervorgehen.

2) **אֲשֶׁר־חֹווֹה** Ganz erfüllt von Dank und im Innersten der Seele von der angestrebten Nähe des göttlichen Wesens berührt, so „will ich mich bücken vor dem Tempel Deines Heiligtums und preisen Deinen Namen wegen Deiner Huld und Deiner Treue, denn Du hast groß gemacht über all Deinen Namen Deine Verheißungen.“

Hier sehen wir es, wie die Stätte, die den heiligen Namen Gottes trägt, sich dem Manne mit dem Gottesheiligtum im Herzen auftut. Hier soll Lob und Preis ertönen dem Gottesnamen, **אוֹדָה אַת שְׁמֵךְ**, nachdem die von heißer Sehnsucht durchdrungene Seele sich so ganz der Erkenntnis des göttlichen Wesens aus seinen Wirkungen und Verheißungen gewidmet hat. — Und siehe,

das Wesen Gottes überragt Seinen hochgepriesenen Namen, und größer, beglückender und gehaltvoller als alles, was in allen Reichen der Natur und der Geschichte sich auf den Ausspruch des ewigen Gottes in Wirklichkeit erfüllen mag, ist der Spruch Gottes selbst, der durch die Welten zieht und allen Wechsel überdauert. Du willst es, Gott des יְהוָה und des הָרָא, daß die vollste Erfüllung hinter Deiner Verheißung, die lebensvollste Tat hinter Deinem Spruch zurückbleibe, wie Dein hochgelobter Name Dein Wesen nicht ganz nennen, die mächtigste, wunderbarste Lebensäußerung Deine Kraft nicht erschöpfen kann. Jeder Tag und jede Minute mag mit dem Gehalte des Seins und Werdens in vieltausendsfacher Abwechslung Laut an Laut zu Deinem Schöpfernamen fügen; größer, erhabener und weiter in das Reich der Ewigkeit hinein reichend, bleibst Du selbst, Gott! bleibt Dein Wort und Dein Hauch, mit denen Du die Welten belebst und die Menschenseele an Dein Wesen voll Huld und Treue knüpft; בַּיִתְּנֵדֶלְתְּךָ אָמַרְתָּ בְּכָל שְׁמֶךָ!

3) בְּיוֹם „Daß Du, Gott, mir antwortest am Tage, da ich rufe, damit ermutigst Du mich: in meiner Seele ist Macht!“ Es gehört Mut dazu, mit der Kraft der Seele das Gotteswesen zu suchen, das so viel Gnade und Huld ausströmen läßt, angesichts des Gottesnamens, der die grenzenlosen Eigenschaften Gottes in menschlicher, der Vernunft fassbarer Weise begrenzt, indem er sie nennt. Die stille Zwiesprache zwischen meinem Gotte und mir, daß ich rufe und mit allen Wonen der Seligkeit es fühle, daß mir Gott antwortet, erhöht meinen Mut und läßt mich an die Macht meiner die Gottheit ahnenden und erkennenden Seele glauben!

4) יְהֹוָה אֱלֹהִים Auch Fürsten auf der ganzen Erde lobpreisen Dich, ewiger Gott! überwältigt von der Allmacht, die Dein auf dem Berge Sinai geoffenbarter Name nennt, und noch mehr angezogen, besiegelt und erhoben vom Geiste Deiner auf das Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der Menschengesellschaft abzielenden Aussprüche.

Ein talmudisches Agadawort nennt als ersten Ausgangspunkt dieser das soziale Leben regelnden Aussprüche das fünfte Gebot im Dekalog: „Ehre Deinen Vater und Deine Mutter!“

Dasselbe Agadawort berichtet folgendes:

„Als der Allheilige sprach: „Ich bin der Ewige, Dein Gott!“ und: „Du sollst nicht fremde Götter haben!“ Da sagten die

Wölker: Zur Hebung seiner eigenen Ehre verkündet es Gott. Als Er aber fortführ und es aussprach: Ehre deinen Vater und deine Mutter! da wurden sie eines Bessern belehrt und bekannten die Wahrheit auch der früheren Aussprüche.“¹⁾

Also auch hier die Werbekraft des Liebe ausströmenden und Menschenglück begründenden Gotteswesens, und sie übersteigt die Macht des Autoritätsglaubens, den die Verkündung des Gottesnamens auf Erden schafft.

כְּבָד אֶת אֱבִיךְ וְאֶת אַמְּךָ find die heiligen Wachen um den Namen Gottes, des Einzigen, und deuten jedem sich Nahenden auf die unermessliche, die Region der Götterwelt unendlich überragende Höhe, auf der der Thron des einzigen Gottes sich erhebt. **כְּבָד אֶת אֱבִיךְ** überträgt das Autoritätsgebot in menschliche Kreise, für die sich dann in **לَا תַּרְצַח - לֹא תַּנְאָף - לֹא תַּגְנֹב -** Gesetz an Gesetz reiht zur Sicherung des rechtlich sittlichen Bestandes der Menschengesellschaft. **כְּבָד** erteilt den Eltern einen Grad der Autorität, der an die göttliche Autorität erinnern und für diese erziehen soll. **אֲנָכִי ה'** stellt den Thron des Gottesnamens auf seine unnahbare Höhe hin. **כְּבָד אֶת אֱבִיךְ** baut dem Menschen, dem in Erfurcht vor den Eltern erwachsenden Kinde, Stufen zu diesem Throne.

אָמְרוּ פִּירְךָ אַרְצֵי וַיְשִׁירְוּ Wir können es verstehen, daß die sie vernehmen, Bekenner Deines Namens, **ה'**! und dessen inne werden, daß Du über all Deinen Namen groß gemacht Dein verheißend belehrend Wort. **כִּי הַנְדָלַת עַל כָּל שְׁמֵךְ אָמְרָתְךָ**!

כְּבָד אֶת אֱבִיךְ Und sie singen begeistert von den Wegen **ה'**, denn groß ist die Herrlichkeit Gottes. Die die sozialen Beziehungen der Menschen betreffenden Gottesgebote, die im Dekalog mit **אָמְרוּ פִּירְךָ אַרְצֵי** ihren Anfang nehmen, belehren die „Könige der Erde“, daß Gott mit einem Teil seiner Herrlichkeit die Häupter der Familien: die Eltern, und die Herrscher der Reiche: die Könige, belehnt, um so durch die häusliche Erziehung und staatliche Entwicklung die Wege anzubahnen, die zur Verherrlichung Gottes führen. Das

¹⁾ דרש על לא רבה אפיקחה דבר נשיאה מאמר פיר לא נאמר אלא אמרו פיר בשעה שאמר הקביהAnci ולא יהי לך אמרו אויה לבבudo עצמו הוא דורש כיון שאמר (שמות כ') כבד את אביך ואת אמך חווו והוו למאמרות הראשונות (קדושון פ'א).

haben wir wohl unter דָּרְכֵינוּ zu verstehen, die die Fürsten, erkennend; כִּי נָדוֹל כְּבוֹד הַיְהוָה, mit Begeisterung besiegen.

6) כי רם Die Erkenntniß, daß dem hocherhabenen Gottes nichts zu niedrig ist im Reiche Seiner Schöpfung, um es zu sehen, drängt sich den Königen auf. מְרָא bezeichnet hier die qualitative Erhabenheit, נֶבֶת die quantitative Höhe. Der Schöpfer und Weltenlenker, in Seinem Wesen dem Menschen unsägbar und daher vom Menschen unmachbar, offenbart sich in Seinem Wirken und noch mehr in Seinem Worte dem Menschengeschlechte als eine Größe, die mit dem menschlichen Können einen Vergleich zuläßt, als eine Höhe, von der aus ein reiner, heiliger Odem über die Menschen zieht. Diese Höhe ist dem Menschen in weiter Ferne erkennbar, und Er, der נָבוֹן, läßt dem Menschen ein freies, weites Gesichtsfeld, um für sein Streben die Zielpunkte zu bestimmen, die diese höchste Höhe der Vollkommenheit dem sich vervollkommennden Menschen darbietet. — Der über alle Menschenbegriffe erhabene, jede Vergleichung und Nachahmung ausschließende מְרָא sieht das tief unten liegende Niedrige, und Er läßt, indem Er als der Hohe, als der נָבוֹן, in die Erscheinung tritt, aus weiter Ferne und trotz des gewaltigen Abstandes die Emporklimmenden und Nachstrebenden den Weg merken, den sie zur Erreichung der Menschheitsziele zu nehmen haben. So glauben wir das seltsam geformte יְהָוָה עַד (mit schewa und zere) sinngemäß erklären zu dürfen. —

7—8) 'נָ-מָן Nachdem der Sänger den Eindruck geschildert, den Gottes Macht offenbarung und Offenbarungswort auf die Völkerschaften und ihre Fürsten hervorbringen, geht er in seiner Betrachtung auf sich selbst zurück.

Mitten in der drängenden Not belebst Du mich. Du entwaffnest nicht nur die Macht, sondern auch die Wut meiner Feinde und bist mit Deiner Rechten mir zur Hilfe. — So ringe ich mich, im beseligenden ermutigenden Gefühl, von der Gnade Gottes umgeben und von seiner Rechten umfaßt und gehalten zu sein, durch zur Anrufung des höchsten, erhabensten Gottesnamens. —

Er wird für mich beschließen und vollenden; Er, 'נָ!

Ja, Du, 'נָ! Deine Gnade kennt keine Grenze, und ich habe sie erkannt und gepriesen für die Ewigkeit, die in der Bedeutung Deines Namens, 'נָ, liegt. Alles Weltgeschehen ist Dein Werk. Du wirst es vollbringen und es nicht unvollendet lassen בָּעֵשׂ יְהָוָה אֶל תְּבוּנָה!

Kap. 139.

Allgemeines:

Diesem Psalme hat Jbn Esra ein sehr bedeutendes Geleitswort gegeben. Er sagt: „Dieser Psalm ist ungemein wichtig hinsichtlich der Erkenntnis der Wege Gottes, und es ist unter diesen in den fünf Büchern zusammengefaßten Psalmen kein einziger, der diesem unserem Psalme gleichkommen würde. Denachdem ein Mensch Verständnis hat für die göttliche Wirkens- und Erscheinungsart und für die Entfaltungsart der in der Menschenseele ruhenden Kräfte, wird er über die tiefen Ideen dieses Psalmes nachdenken und sich über dieselben Klarheit verschaffen können.“ (Jbn Esra z. St.)¹⁾

Wir hätten also in diesem Psalme die Grundlinien zu einer Seelenlehre zu suchen, die die aus dem Urquell aller Kräfte geschöpfte Seelenkraft des Menschen aus ihrem Wirken, Treiben, Drängen, Ahnen, Wollen, Sehnen und Hoffen heraus zu prüfen sucht. Diese das ganze innere Wesen des Menschen umfassende, Körper und Geist in ihrer Wechselbeziehung betrachtende und bis auf die Faser ins einzelne zerlegende Analyse hat jedoch nicht den Zweck uns ein metaphysisches Lehrgebäude aufzustellen. Sie will uns nur hinleiten zu den Ausgangspunkten unserer an die von Gott geoffenbarten Willensäußerungen anknüpfenden Seelentätigkeit und uns unser innigstes Zusammensein mit unserem Gotte zum Bewußtsein bringen. —

Im vorausgegangenen Psalme wurde das Glaubens- und Erkenntnisleben zerlegt. Wir sahen den Psalmisten im Anschluß an das Gotteswesen forschreiten zu einer Weltanschauung, die ihr Gepräge vom Gottessamen erhält.

In diesem unserm Psalme zerlegt sich das ganze Geistesvermögen des in der Gotteshingabe begriffenen Menschen, und der in den Schacht seines Seelenschatzes herabsteigende Mensch untersucht, was er für all die erhaltene Gottesgnade hinzugeben habe.

Von der ersten Seelenregung, die Gott in der formlosen Materie des Menschenwesens erwacht, sehen wir das Sehnen,

¹⁾ זה המזמור נכבד מאוד בדרכיו השם ואין באליה החמשה ספרים מזמור כמותו, וכי בינת האדם בדרכיו השם ודרך הנשמה יתבונן בטעמו: (הר庵'ע).

Ahnen und Verlangen im Menschen emporwachsen und Ideen, Gefühle und Taten fördern, die dann der der Vollendung entgegenreisende Mensch seinem Gotte weiht.

Die Allmacht Gottes, wie sie den Menschen auf wunderbare Weise ins Dasein ruft, wie sie ihn mit der ganzen Summe seines Könnens und Wollens mitten im unendlichen Reiche der Ewigkeit auf dem bestimmten Punkt der Zeit und des Raumes festbannt, auf den er gehört, und wie sie alles vorher weiß, bevor der Gedanke in der Werkstatt des Menschengeistes entstehen und bevor er in der menschlichen Sprache sich zum Worte formen kann — all dies hebt der Sänger hervor, so daß er, der in seinem Lebenlaufe beengte, in seinem Ideenkreise begrenzte Sterbliche, als ein Nichts erscheint.

„Siehe, Gott! Du weißt es ganz.“ (4.)

Diese Allwissenheit macht mich zum Nichts.

„Ich will preisen Dich darob, daß ein Erstaunliches ich bin, wunderbar gemacht. Wunderbar sind Deine Werke und meine Seele ist wissend mächtig.“ (14.)

Dieses Wissen macht mich zum Etwas.

Der Weltflüchtling, der (7—12) vergebens die Fittige der Morgenröte und die Schatten der Gruft versucht, erwacht (18) und sieht es ein: diese Weltflucht war ein Welttraum. Ich erwache und bin „noch bei Dir!“

Dieses „ich bin bei Dir!“ ist das Ergebnis der Seelenprüfung, die sich in diesem Psalme vollzogen hat.

Dieses „Du weißt es im Ganzen“ und dieses „meine Seele ist mächtig wissend und erkennend“ bildet das geistige Band, das die Menschenseele mit ihrem Schöpfer verknüpft.

So steht der Sänger am Ende des Psalms als der Mandant des Guten, Edlen und Erhabenen da, der ein Recht hat, das Böse zu hassen, und er will von diesem Rechte unter dem jede Faser seines leiblichen und geistigen Lebens durchdringenden Auge Gottes Gebrauch machen.

Einzelnes:

1) הַקְרָתִנִי Schon in den ersten zwei Worten des Psalms liegt das Geheimnis, dessen Enthüllung noch keinem Forscher vollständig gelungen ist. Vor Gott ist alles, was die Zukunft birgt, offenbar.

Auch der im Menschen reisende Entschluß, dieses und jenes zu tun oder zu lassen, ist es. Gott braucht nicht zu erkunden, um von dem, was geschieht und geschehen wird, Kenntnis zu erlangen. Und dennoch: תְּרַתִּנִי erforschest Du mich. Du bist allwissend und untersuchst und ergründest meine Kraft und meine Neigung, mein Denken und Empfinden, von denen mein freier Wille bedingt ist. —

תְּרַתִּנִי וְתַדָּעַ bedeutet nicht: Du suchst nach dem in mir Verborgenen, um es an das Licht deiner Kenntnis zu bringen und daraus ein Urteil über mein Wesen zu gewinnen. תְּרַתִּנִי וְתַדָּעַ heißt: Du hast es erforscht, welche Bedingungen erforderlich, welche Kräfte und Stoffe zusammenwirken müssen, damit mein Wesen entstehe, und das Menschenwesen werde, das ich bin. Was sich in mir durch Wille und Entschließung zum Charakter entwickelt, Du weißt es, der Du den ersten Keim zu dieser Entwicklung geschaffen und gebildet hast.

2) אֶתְתָּה Nach Rashi bedeutet hier יְהִי meine Freundschaft. Du willst es, Gott, daß ich, das denkende, erkennende Menschenwesen, mich Deinem Gotteswesen anschließe, und hast von vorn herein, vom weit zurückliegenden Ursprunge her, מרוחך, indem Du mir die Seele eingehaucht, mir die Fähigkeit und den Drang zu solchem Anschluß verliehen.

Nach den meisten anderen Interpreten hat hier לְרֹעֵי die Bedeutung von יְהִי = mein Denken.¹⁾ Mein Sitzen und mein Aufstehen und was sonst an Lebensgewohnheiten Einfluß hat auf das Sinnens und Trachten des Menschen, Du kennst es und siehst den ersten in der Kindheit erwachenden Gedankenkeim, der später zum Mannesgedanken, zum Mannesworte und zur Mannestat wird. Der Mensch selbst vermag es oft, ja zumeist nicht, seine

¹⁾ Die Verwechslung von דְּלִית und רְיִשָּׁה, die in ihrer Form so ähnlich sind, kommt mehrmals in תְּתַנֵּך vor. So את הַדְּאָה אֶת הַרְאָה (3. B. M. 11, 14 und 5. B. M. 14, 15) ferner על כְּנֵפִי חֻזּוֹת אֲדִיקָם וַיַּרְא אֶל כְּנֵפִי רֹוח (II. Sam. 22. 11 und 43) und על כְּנֵפִי רֹוח (Ps. 18, 11 und 43). Die Verwechslung zwischen דְּלִית und רְуָה (mit zere und segol) hat noch einen innern Grund. Sie beruht darauf, daß der Begriff der Freundschaft nur auf denkende Wesen, also auf Menschen anwendbar ist. Das Tier kann ich lieben, das ist: mit Liebe und Schonung behandeln, es kann aber mein Freund im Sinne von יְהִי nicht sein, weil es nicht denken kann. Freundschaft ist ein ideelles Verhältnis zwischen zwei Wesen, denen die Gabe des Denkens gemeinsam ist. —

vollbrachte Tat bis zu ihrem oft fern liegenden Ursprung des leisen Gedankenansanges zurückzuleiten und wird vom Ende und seinen Folgen überrascht, weil er dessen Anfang, der ihm liegt, außer Acht gelassen. Vermöchte es der Mensch stets das Schlußglied an der Kette seiner in einander greifenden Entschlüsse mit dem Anfangsgliede desselben vergleichend zusammen zu halten, so würden ihm auch die Glieder an seiner Geschickskette deutlich wahrnehmbar und in ihrem kausalen Zusammenhänge verständlich werden. Dann würde der Mensch auch die Rechtswaltung seines Schöpfers besser würdigen und in Ergebung anerkennen. **בְּנֵת לְרֹעֵי מֶרְחָזָק אֲשֶׁר לִמְרֹחָזָק**, werden wir an diese Wahrheit erinnert, wenn wir (Hiob 36, 3) aus dem Munde Elihus den Auspruch vernehmen: **אֲשֶׁר דַּעַת צְדָקָה וְלִפְעָלָי אָתָן צְדָקָה**.

„Ich will erheben meinen Sinn zu dem, was mir in der Ferne liegt, und so werde ich meinem Schöpfer Recht verschaffen!“

Von dem Seelenvorgange im einzelnen Menschen auf die Vorgänge im Geschichtsleben übertragen, sagt diese Stelle in Hiob auch noch das Folgende:

Große, welterschütternde Ereignisse, in welchen das göttliche Strafgericht oft blutig zur Erscheinung kommt, sind oft rätselhaft, wenn man sie aus den unmittelbar vorausgegangenen — kleinen Ursachen zu erklären sucht. Man versetze sich aber in die vergangenen Jahrzehnte und Jahrhunderte und in ihren vorbereitenden Geschichtsinhalt, und man wird das Rätselhafte erklärtlich, und Gott gerecht finden. —

3) **אֲרַחַי** Meinen Wandel und mein Lager hast Du (nach dem genauen Maße der Handspanne = **נִזְתָּה**) umspannt, und dementsprechend bemessen und bestimmen sich gewohnheitsgemäß, **עֲבָד**, meine Wege.

4) **כִּי** Berechnung und Gewohnheit — wie soll da ein freier Gedanke und für den Gedanken ein Wort der Selbstentschließung und der Selbstverantwortung auftreten? „Siehe da, Gott, Du weißt es ganz und gar.“ Dieses Wissen und Bestimmen — muß es nicht Geist und Wort unter Bevormundung stellen und überflüssig machen? **כִּי יִדְעַת בְּלָה'** ḥ. ḥ. gibt Antwort auf alle Fragen, bevor sie noch gestellt sind. —

5) **אַחֲרָךְ** Vorwärts und rückwärts eingeeengt (צְרָתָנִי von צָרֵר, צָר) wie Du mich hast, legst Du Deine Hand auf mich. Und so bin ich auf der mir angewiesenen Stelle festgebannt. Deine Hand hält mich fest, und es gibt für meinen eigenen Willen kein Vor- oder Rückwärts.

So nach der einen Auffassung.

Nach einer andern Auffassung — und diese scheint in Talmud und Midrasch ihre Stütze zu haben (**פרק דראא פ' ב'**; מס' עירובין פ' ב'; י' ז' צְרָתָנִי von יָצַר = bilden abzuleiten, und der Vers will sagen:

Du, o Gott, hast mich vor allen andern Geschöpfen leiblich und geistig zum Universalwesen gestaltet. Den Staub, aus dem mein Körper gebildet ist, entnahmst Du allen vier Enden der Erde. Darum bildet jede Erdscholle, ob sie sich im Osten oder Westen, im Nord oder Süd befindet, die Unterlage für Menschenarbeit und Menschenpflicht. Überall findet der Mensch den Spielraum für seine Tätigkeit; überall hat er diese seine Tätigkeit zu verantworten, sowie er überall das — Recht hat, den müden Leib in die ihm heimatische Erde zu betten.

Ebenso bilden im Reiche der Zeit Vergangenheit und Zukunft die Heimat für den Menschengeist. Mit einem Blicke vor- und rückwärts, von der Spanne Gegenwart aus וּמָרָא, vor- und rückwärts sehend — so hast Du mich gebildet, und so legst Du Deine Hand auf mich und verlangst, daß ich, das Universalgeschöpf Deiner Hand, Rede stehe für das, was Vergangenheit und Zukunft aus mir gemacht haben und machen wollen. Weil das Geschehen und Werden in Vergangenheit und Zukunft meinem Geistesblicke offen ist, darum soll ich das Dasein in der Gegenwart mit seinem Lebensinhalt als ein Mann mit offenem Auge und freiem Entschluß verantworten.

Nehmen wir, wie wir dies bei verschiedenen, im Wortlauten begründeten Interpretationen zumeist tun sollen, die genannten beiden Auffassungen zusammen, so begreifen wir es, daß der Psalmtist ausruft:

6) **פָּلָאִית** „wunderbar ist die Erkenntnis, mir zu hoch, ich komme ihr nicht bei!“

Vor- und rückwärts sind mir durch Deine mich festhaltende Hand die Grenzen gesteckt. Und weil ich innerhalb dieser Grenzen

vor- und rückwärts schauen darf, darum ist mein Wollen und mein Handeln dem strengen richterlichen Urteil unterworfen!

Das ist פָּלִיאָה (nach dem קְרֵי) eine wunderbare Erscheinung auf dem Gebiete des Rechtslebens.

Diese Erscheinung tritt aber nicht plötzlich, im Gegenhaß zu unserer Erwartung auf. Sie bildet nicht eine die von Gott gegründete Rechtsordnung der Welt durchbrechende, den Beobachter in Staunen versetzende Ausnahme.

Nein, dieses „Wunder“ ist von Gott, dem Gesetzgeber der Welt, von Anfang an vorgesehen und ist ein Teil des von Gott geschaffenen Rechtslebens. Dieses Wunder ist בְּלֹא יָד (nach dem בְּתִיב) und kann von Menschen nie ganz begriffen werden. Es fehlen mir die Mittel ihm beizukommen.

7—8) אָמַן - אָנָה Ob ich fortgehend deinem Geiste entgehen, oder ob ich nach einem gesafzten Plane deinem Angesichte entfliehen wollte, die Frage wohin? bliebe da wie dort ohne Antwort, denn dort und da bist Du. Dem plaulosen Fortgehen: אֶל entspricht בְּסָבָב אָמַן der unmögliche Aufstieg zum Himmel. Dem Plane der möglichen, mit einem Male vollzogenen selbstmörderischen Daseinsflucht: אָבְרָהָה entspricht וְאַצְיֻעָה שָׁוֵיל. Fort und fort gehend ins Unervisse, und käme ich bis zum Himmel hinauf, oder mich durch die Flucht nach der wartenden, gebetteten Gruft (הַאֲצִיעָה) Dir entziehen — es ist einerlei: שָׁמָמָה שָׁמָמָה und תְּנַךְ! —

Vielleicht entspricht es der im Obigen angedeuteten Unterscheidung zwischen אָבְרָהָה und אֶל מִרְוָחָה, daß nach der Psalme unter dem ersten die נִנִּינָה טַלְעָה, unter dem zweiten אָנָה aber die נִנִּינָה טַלְעִיל steht. Wir erinnern an den ähnlichen Unterschied zwischen den beiden (פְּזִיכָּאָרָה) רְחֵל בָּאָה, wo das Eine die fortlaufende Tätigkeit und das Andere perfectum bedeutet. —

9—10) נָמָן - אָשָׁא Ob ich von den Elementen die Kräfte borge, mich dem Morgen gleich auf leichtem Fittich zu erheben, oder dem Abend gleich zum Westmeer hinzuneigen; auch dort, wer läßt mich niedergleiten an des Westens meerumspültes Ende (הַנָּהָנָה)? und wer ergreift und hält mich (הַאֲחֹנָה) während meines Fluges durch lichte Sphären und beim Anlangen auf der Höhe des Lichts? Deine Hand, deine Rechte! (Bgl. רָאַבְעָן z. St.)

11—12) נָמַר - וְאָמַר Und wollte ich die Naturmächte, wie sie regelrecht wirken und walten, mir zu Hilfe nehmen: die Finsternis, der das Licht entzogen ist, und die der Welt den Anblick der Gegenstände entzieht, (**חַשְׁבֵן** [mit schin] verw. mit **חַשְׁבֵן** [mit sin]) Dir kann sie nichts entziehen **לَا יִחְשִׁיךְ מִמֶּךָּ** und sie kann mich Dir nicht entrücken und mit mitternächtlichem Hauch überziehen (Beides liegt seiner Abstammung nach im Worte **יִשְׁפְּנִי**). — Denn vor Dir hört der Unterschied zwischen Tag und Nacht, zwischen Licht und Finsternis auf. —

13) כִּי Wie in der mich umgebenden äußern Natur vor Dir, o Gott, die Nacht Tag und das Dunkel hell ist, so ist in meinem innersten Wesen mein Denken Dir zugeeignet und mein ganzes Sein vom ersten Keime an unter Deinem Schutze entstanden.

14) אָוֹדֵךְ Dem Danke gesellt sich ein Gefühl der Bangigkeit zu. Ich erschrecke vor der mir gewordenen Sonderstellung und Erhebung. **נוֹרָאֹת נְפָלִיתִי**. Sie trägt des Furchtbaren so viel in sich. Wunder der Schöpfung umgeben mich, **מַעֲשֵׂיךְ**, und ich selbst wandle, ein lebendes Wunder, mit Gott angehörigen Ratgebern (**קָנוֹת בְּלוּתִי**) im gebrechlichen, von Gott geschützten Leibe (**תַּסְכִּנִי בְּבִטְןִי אָמֵן**) durch diese Wunder der Schöpfung. Und meine Seele hat die Kraft und den Drang all das Wunderbare von innen und außen mit Erkenntnis in sich aufzunehmen, es zu beherrschen, um es in harmonischer Ausgeglichenheit Dir, dem Schöpfer, dienstbar zu machen. — Ich danke Dir!

15—16) לֹא - גָּלַמי Zu **כְּלֻוּתִי**, dem Organe im menschlichen Körper, das die Arbeit des Denkens und Ratens beeinflusst (13), kommt das menschliche Gebein, **עַצְמֵי** das Gerüst, und **גָּלַמי**, die mit Fleisch und Haut umkleidete Masse des Menschenwesens, in Betracht. Noch fehlt die Bildung und Gestaltung zu dem im Buche der Schöpfung als hohes, einheitliches, geistbegabtes Wesen bezeichneten Menschen. Wie am Tage der Schöpfung der Klumpen, **נוֹלָם**, dalag, bis der Tag kam, da des Schöpfers Hand ihn formte und sein Hauch ihn belebte, daß er, zum lebendigen beselten Wesen geworden, so warten die aufgezählten Bestandteile des Menschenwesens: **כְּלֻוּתִות עַצְמוֹת נּוֹלָם** des Tages, an dem sie zu einem einheitlichen Gebilde — **יִצְרוּ** — werden. „Sie alle sind auf Deinem Buche verzeichnet“. **וְעַל סְפִּירָה כָּלָם יִכְתּוּ**, sie alle in ihrer Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit, mit der sie dem von Gott be-

stimmten Gesamtzwecke der Menschheit zu dienen haben. Der Organismus des menschlichen Körpers, in welchen all die Einzelteile, Haupt und Glieder und die tausend Äderchen, jedes in seiner Weise, tätig wirkend eingreifen, stellt eine Republik dar, die in ihrer Gesamtheit für ihre Handlungen die Verantwortung trägt. Die Tage, die zur Bildung und Entwicklung des Menschlichen im Menschen gehören, wirken wieder als einheitlich zusammengehörige Zeitsummen und nicht als einzelne aus einander fallende Tag- und Nachtwenden. Vom Menschen, dem zu bildenden Stoffe so gut wie von der Zeit, der Welt- und Menschenbildnerin, gilt das **לְעֵד סִפְרָה בְּלָם יְכַתְּבֹ**. In Deinem Buche sind sie als Gesamtgröße verzeichnet. Diesem **בְּלָם** steht das **בְּחָם אֶחָד וְאַלְאָתֶן** „und nicht der und das Einzelne unter ihnen“ als Gegensatz gegenüber. Sprach es ja der Psalmist aus:

„Von der Stätte seines Sitzes blickt Er um auf all die Bewohner der Erde: Er bildend allzumal ihr Herz (**לְבָבָם חַזֵּצָר יְהָד**) Er, den beachtenden Blick richtend auf all ihr Tun.“ (Ps. 33, 15).

Nicht, als ob hiermit nur die große Allgemeinheit des Weltgeschehens dem göttlichen Rundblicke eröffnet, die Einzelwesen und Einzelgeschehnisse aber der göttlichen Worschung abgeschlossen würden. Das gewiß nicht, denn Ihm, dem Schöpfer, ist jede Einzelheit im Wesen und in der Natur des Menschen und der Zeiten bis in die kleinste Faser bekannt.

Dies wird wohl auch durch das **בְּחָם אֶחָד בְּחָמָת** hinlänglich betont.

Hier soll nur daran erinnert werden, daß mit der bildnerischen Gestaltung des Menschen die „Körpermasse“ des Menschen durch die von Gott bestimmte Form begrenzt, und auch dem menschlichen Willen die Grenze gezogen worden sei, innerhalb welcher er die Welt nach seiner eigenen freien Entscheidung gestalten könne. —

Irgen wir nicht, so bietet uns diese unsere hochbedeutende Stelle mit ihrem **בְּחָמָת אֶחָד בְּחָמָת יְצָלָמָת**, wenn auch nicht die volle Lösung, so doch die klärende Betrachtung der Frage, die den scheinbaren Widerspruch betrifft zwischen der von der göttlichen Allwissenheit bedingten Bestimmung und der von Lohn und Strafe bedingten menschlichen Willensfreiheit.

Es ist dies die von der Erde zum Himmel sich emportürmende Frage, auf die die Weisheit der Weisen noch keine andere Antwort

gegeben hat, als die auf den Gottesspruch hinauslaufende: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken!“ (Jes. 55, 8.)

So weit nun auch die Versuche auseinander gehen mögen, den Widerspruch zwischen der zwingenden Bestimmung durch Gott und der freien Wahl des Menschen zu lösen, in einem Punkte stimmen sie überein, darin nämlich, daß die Lösung auf der Linie liege, auf der das Einzelpersonal zum Ziele der Welt, zur Endbestimmung der Gesamtmenschheit hin sich entwickelt.

Dieses Welt- und Menschheitsziel ist von Gott bestimmt, es steht unverrückbar fest, und es wird von den geschaffenen Wesen so erreicht werden, wie es im Buche Gottes verzeichnet ist, und wenn Jahrhunderte der Irrung die Irrrenden vom Ziele fern halten sollten.

In der Wahl des mit der Kraft des Geistes und Willens ausgerüsteten Menschen steht es, für sein Teil nach dem Gebote Gottes lebend das Menschheitsziel anzustreben, oder — zu den „Irrrenden“ zu gehören und das Ziel zu verfehlten. —

Die Kraft der Niere zu meiner Geistesarbeit beizutragen, ist Dein, o Gott! und das Gebein und die ungeformte Masse sowie die im Laufe der Zeit gewonnene Form- und Geistesbildung — alles Dein, und alle diese Faktoren meines Menschenseins zusammen, so stehen sie in Deinem Buche und so harren sie deines Urteilspruches.

Deine Bestimmung gilt der Niere, dem Gebein, der Stoffmasse und dem Geistesfunken insoweit sie „die Welt im kleinen“: den Menschen, ausmachen.

So zählt auch der einzelne Tag nur so viel vor Dir, als er mit seinem Geschichtsgehalte zu Deiner — Ewigkeitsrechnung beiträgt.

— בְּלֹם יִכְתְּבוּ סָפָרֶךָ עַל —

— בָּהֶם יִצְרוּ וְלֹא אֶחָד —

Wir können es begreifen, daß der Sänger, der das Psalmspiel auf die Spitze dieses seines Psalms gesetzt, und der vor seinem Gottes nicht nach des Himmels Höhe und nicht in die Tiefe der Unterwelt entfliehen kann, im Innersten seines körperlichen und geistigen Wesens nach dem Flüchtling sucht, der fliehen möchte, und dabei sein eigentliches Selbst als den Träger hoher Menschheitszwecke entdeckt. —

17) Wie wundersam bedeutend klingt nach dieser Entdeckung des wirklichen, von Fleisch und Gebein losgelösten, oder vielmehr dieses zu einer Gesamtheit zusammenfassenden persönlichen Selbsts dieses: וְיַה!

Und mir selbst, wie tener und hochwichtig sind mit Deine Gedanken, die mir mein eigenes Seelenahmen und Geisteswerk zu ihren verwandten Genossen erheben. Sowohl nach רְשִׁי, der, wie bereits erwähnt, das לֶעָם in V. 2 mit Freundschaft, Genossenschaft übersetzt, als nach den andern Erklärungen, die לֶעָם gleichbedeutend mit לְדֹעַ = Denkarbeit nehmen, korrespondiert dieses וְמֵה יִקְרֹן בְּנַת לְרֹעֵי מְרוֹחֵק in unverkennbarer Weise.

Es sind erst die hervorragenden Gipfel der Gedankenhöhen, die Titel der im Gottesbuche verzeichneten Waltungswisheit, die mein Auge entdecken konnte — רַאשֵׁיכֶם, und wie mächtig stehen sie vor mir מִמֶּה עַצְמוֹ רַאשֵׁיכֶם! 1)

18) אַסְפָּרֶט Zu zählen und einem Berechnungssysteme unterzuordnen sind die Gottesgedanken nicht. Alles, was der Mensch erreichen kann, ist, dem göttlichen Weltplane die Richtlinien für die alle Kräfte in Anspruch nehmende Menschenaufgabe abzulauschen.

Der Sänger hat im Bisherigen auf dem Wege der Reflexion sein Innenleben betrachtet und es in seine Teile zerlegt. Seine Persönlichkeit trat aus sich heraus und erhob sich über den als מְלָכָה, als formlose Masse daliegenden Menschenleibnam, den die frei gewordene Vernunft umschweift und wie einen freuden Gegenstand untersucht.

Dieses gefährliche Geschäft hat aber vieles gemein mit der regellosen Arbeit des Traumgeistes, der in halbwachem Zustande über dem willenlos daliegenden Schläfer schwebend seine Träume zusammensiebt. Ist dem nun wirklich so? Halte ich beim Erwachen nichts weiter als die Schäume einer Phantasie, als die Schemen eines Träumlebens in meinen Händen? Und bin ich selbst unter den Sandbergen von Ideen und Wesenheiten nichts weiter als ein verschwindendes Sandkörnchen, das der Wind verweht?

Auf diese Sein und Nichtsein in sich schließende Frage gibt das wunderbare הקיצתי וועורי עֲמָך die Antwort. Sie sagt:

1) Nach dem בְּתִיב in V. 1a, welches הַז אֶחָד lautet, gewinnt dieses וְיַה noch besonderen Reiz.

Bei meiner Selbstprüfung hat nicht ein trügerisches Phantom mir die Hand und den Geist geführt, sondern Du, ewiger Gott! warst bei mir. Du liehest es mich erkennen **בָּהֶם אֶחָד וְלֹא אֶחָד בָּהֶם**, daß ohne Dich: die Verneinung des Lebens und mit Dir: die Bejahung des Lebens. Mit Dir und durch Dich fand ich den Glauben an mein Selbst und an ein hohes Ziel zustrebendes Menschendasein. Und weil Du bei mir warst, als ich in reflexiver Betrachtung den Wert und das Wesen meines Daseins prüfte, darum weiß und bekenne ich es beim — Erwachen, daß ich mit meinem ganzen Dasein bei Dir bin, und daß dieses Dasein Wert und Bedeutung hat nur bei Dir und nur durch Dich! **הַקִּיצֵּתִי עַמְּךָ וְעַזְּךָ**.

Man beachte, daß es hier nicht heißt: **וְעוֹדָנִי עַמְּךָ**, sondern **וְעוֹדָיו עַמְּךָ**. Nicht von der momentanen Auwesenheit, sondern vom Dasein ist die Rede. —

19) **אָמַן** Der Psalmist zieht von diesem Einssein mit Gott die Schlußfolgerung und entwirft ein Bild davon, wie die Einheitlichkeit seiner Lebenstendenz mit der Gottesabsicht greifbare Gestalt annimmt. — Es ist ein negatives Bild, denn es stellt die Vernichtung des Bösewichtes dar: Wenn Du, Gott, den Bösewicht vernichtest, (während ich ausrufe:) Ihr blutgierigen Leute, weichet von mir!

'אַל קְרָטְל אָמַן Die Art der hier für den Gottesnamen angewandten Vokativform ist in **צְנַח** fast gar nicht anzutreffen. Sie rechtfertigt sich dadurch, daß hier die Gottheit und der Mensch als zwei Begriffe hingestellt werden sollen, die bei allem himmelhohen Abstande von einander, dennoch einen Punkt haben, in dem sie sich treffen. Nicht **קָלָא** als Person, sondern **קָלָא** als Begriff ist hier angerufen. Der zweite Begriff, der bei diesem vergleichenden Ziehungsgang in Betracht kommt: Der Mensch, ist hier nicht mit Namen genannt. Hierin liegt eine der Ehrfurcht vor Gott entsprechende Feinheit.

20) **אֲשֶׁר** Sie, die Dich aussprechen, Dich in den Tausch geben für den Trug, die zu dem „Volke“ gehören, das „seine Herrlichkeit mit Nichtsnutzigem vertauscht“ (Jes. 2, 11.),¹⁾ sie heben dem Nichtsnutzigen, Eitlen zu Liebe deine Feinde hoch, weil sie selbst mit ihrem

¹⁾ **יִמְרוֹךְ** steht hier für von **אָמַר**, kann aber auch die Bedeutung von **מִירֹךְ** oder **יִמְרוֹךְ** haben.

ganzen Denken und Empfinden getragen sind vom Eitel und sich gehoben fühlen für das Lügenhafte.

רְשֵׁי נָשָׂא לְשֵׁוֹא עֲדִיקָה wird von **נָשָׂא לְשֵׁוֹא** genommen. In Wahrheit liegt in **נָשָׂא לְשֵׁוֹא** der moralische Grund für **נָשָׂא לְשֵׁוֹא**. Getragen zum Falschen hin, tragen sie ihr Edelstes: ihre Seele, tragen sie das Heiligste: deinen Gottesnamen, dem Vergänglichen, Richtigen zu. Das tun, das sind **עֲדִיקָה** die Zerstörer des Grundes, auf dem der Gottesbegriff ruht.¹⁾

Die Grundlage des Gottesbegriffes ist **מְתַתָּה**, Wahrheit, und sie, **עֲדִיקָה**, sind, hochgehoben für die Lüge, Träger der Lüge!

21) Und nun die Folgerung: Wenn Du, den Lehre und Leben als den Gott des Himmels und der Erde verkünden, und den der Seele Ahnen, des Geistes Denken und des Herzens Fühlen unter dem Gottesbegriffe ehrfürchten müßten, wenn Du da, wo ich, der vergängliche Mensch, die Männer des Blutes, von mir banne, wenn Du meinem Bannworte deinen Bannstrahl der Vernichtung leihst, um die Lüge und die Lügner mit ihrem feilen Göttertanze und falschem Eidschwur und all den hoch gehobenen Nichtigkeiten der Vernichtung zu weihen **עַלְקָר רְשֵׁעַת** — und all dies in Übereinstimmung mit dem Rufe **מַנְנָי**, den ich, der sich nicht zu nennen wagt, den blutgierigen Frevlern zurufe;

wird es da nicht aller Welt klar, daß mein Haß nur Denen gilt, die Dich hassen, und daß das Kämpfen und Streiten, das meine Lebenstage ausfüllt, nichts anderes ist und sein will, als der lebendige Widerstreit gegen Deine Gegner? **הַלְא בְּשָׂנָאיך הַ אָשָׁנָא!**

Und wird nicht durch dieses den Menschen spruch bestätigende Gottesgericht am sichersten dargetan **הַקְצָתִי וְעוֹדִי עַמְךָ**, daß ich bin, daß ich etwas bin nur mit Dir und bei Dir, bei Dir, mit meinem Hassen wie mit meinem Lieben!

22) Gewiß! des Hasses Außerstes hasse ich sie, muß ich sie hassen, denn es handelt sich nicht um persönliche Neigung und Abneigung, sondern um das Prinzip, dem mein ganzes Leben dient. **אָוִיבִים הֵינִי לְיִ** Wir wissen aus früheren Auseinandersezungen, daß mit **אָוִיב**, zum Unterschiede von **נוֹשֶׁן**, eben die prinzipielle unversöhnliche

¹⁾ **נָשָׂא לְשֵׁוֹא** als partic. pass. braucht nicht, **עֲדִיקָה** und **שְׁבָתָה** congr., im plur. zu stehen, während **נָשָׂא** als Prädikat im Satze die Pluralform haben muß.

Feindschaft gemeint ist. Über die Kluft, die mich von רַשֵּׁעַ und דָּמִים, die mich von מְשֻׁנָּאֵךְ trennt, führt keine der Brücken, die zum Ausgleich persönlich feindlicher, weltlicher Interessen gebaut werden. —

23) Was zwischen dem konditionellen Vordersage סֹתֶר in B. 19 und dem erfüllenden Nachsage חֲלָא in B. 21—22 eingeschlossen war, steht nun als fertiges Resümee vor dem Psalisten. Der Weg der Selbstsucht ist abgeschlossen, und er hat sich als der einzige mögliche, streng vorgezeichnete Weg der Pflicht ergeben, der keiner Leidenschaft und augenblicklichen Stimmung zuliebe nach rechts oder links abbiegt. Diese Geschlossenheit des Gedankenganges ist auch äußerlich dadurch bezeichnet, daß nun der am Schlusse ausgesprochene Wunsch חַקְרָנִי das an die Spitze des Psalms gesetzte Wort יְהִי wieder aufnimmt. Nun, da ich die innere Analyse bis auf Herz und Niere und Gebein vor Deinen Augen, o Gott, vollzogen, nun prüfe und erforsche mich, o Gott, und erkenne meine Gedanken in allen ihren Verzweigungen — זֶה שְׁرָפִי!

24) וּרְאָה So wie bei meiner Selbstbewertung dem selbstüberhebenden Dünkel und der oberflächlichen Weltlust jeder Einfluß versagt war, so habe ich mich bei der Einschätzung der Freude und des Genusses, die das Leben bietet, nicht vom Gefühl einer traurigen Weltverachtung bestimmen, und beim Abwägen der Menschen und ihrer Verdienste nicht von einem vorgesagten, gegen die Menschheit gerichteten Misstrauen leiten lassen. Dieser traurige Geist der Verneinung, der sich im pessimistischen Zuge der Weltanschauung in דָּרָךְ עַצְבָּן äußert — er war nicht בַּי in mir, und er beherrschte mich auch dann nicht, als ich, von Dir, o Gott, vor- und rückwärts eingeengt, vor der Frage stand: bin ich nichts, oder bin ich etwas?

Sollte aber eine Spur dieses verderblichen, dem Judentum fremden und gefährlichen דָּרָךְ עַצְבָּן in mir zu entdecken sein, dann, mein Gott, verwische diese Spur und laß mich der Lichtspur folgen, die zum unvergänglichen Ewigen führt! Mit dieser an den Gott der Ewigkeit gerichteten Bitte schließt unser Psalm.

Kap. 140.

Allgemeines:

Der Psalm richtet sich, wie so viele seiner Vorgänger, gegen die Feinde Davids. Auch in diesem Psalm wird die bittere Gegnerschaft der kein noch so verwerfliches, von der Lüge und der Ver-

leumding an die Hand gegebenes Mittel scheuenden Hasser auf die innere Verderbtheit dieser letzteren zurückgeführt.

Von W. 2 bis W. 4 wird das Sinnen, Sprechen und Handeln des bösen Menschen und des Mannes der Gewalttätigkeit zunächst ohne nähere Bezeichnung der Gefahr, die solche Schlechtigkeit für den klagenden Sänger birgt, dargelegt. Erst in W. 5 und 6 wird das Ziel, das sich die Bösen mit all ihrer Bosheit setzen, genannt und dies durch das suff. פָעַמִי und durch das zweimalige יְלֹא angemerkt.

W. 7—9 enthält dann die Bitte um Schutz und Abwehr.

Diese drei Absätze im Gedankengange des Psalmisten sind durch das dreimal wiederkehrende הַלְאָ äußerlich angedeutet.

Nach der Bitte um Abwehr folgt der offensive Angriff auf die heuchlerischen Diener der Gewalt, und wird diesen im Namen der göttlichen Gerechtigkeit der Untergang angekündigt. Lohn und Strafe ruhen in sicherer Hand. Die Frevler mögen zittern, die Gerechten und Reichen aber mögen, angesichts Gottes ihre Tage verlebend den Namen Gottes preisen!

Einzeln:

2—4 חַלְצֵנִי-אֲשֶׁר-שְׁנָנוּ („Der böse Mensch“ mit der Zügellosigkeit seiner jede Zucht und Schranken verleugnenden aufrührerischen Natur ist der Boden für den „Mann der Gewalttaten“, auf dem dieser sich entwickelt. Der רַע אָדָם gefährdet alles, was gut und rein ist, mit unberechenbarer Elementargewalt: reize mich herans aus seinem Machtgebiet, חַלְצֵנִי. Der Mann der Gewalttat hat sich das Böse zum System gemacht, er berechnet und zwingt dem Schwachen seine Macht als ein Recht und als eine Geiszel auf: nimm mich in pflegende Verwahrung הַנְּצָרָנִי (von נְצָר vor ihm). Dieser אָדָם und dieser אִישׁ haben mit einander das רַע, das Schlechte, gemeinsam, nur, daß sich dieses רַע plärräßig in רַעֲוָת, in Schlechtigkeiten, aneinander legt, und daß sie, der אָדָם und der אִישׁ zusammen, den Aufruhr gegen das menschlich Reine und Edle bei sich bleibend beherbergen, daß sie den Streit stabil machen, indem sie den ganzen Tag zu Krieg und Streit hetzen. (In der Wurzel וָרַע ist diese Doppelbedeutung enthalten.) Ob עַבְשׂוֹב dem lautumgestellten עַכְבִּישׁ = Spinne gleich ist, wie רַשֵּׁי meint, bleibe dahingestellt. Jedenfalls bezeichnet es ein giftiges Insekt oder Reptil, das

mit der scharf gespitzten Zunge der hinterlistigen Schlange zusammen seine verderbliche Wirkung tut. Wir ersehen aus dieser Schilderung, daß mit מלחמות in B. 3 nicht so sehr der offene Krieg mit Schwert und Bogen, als der geheime durch Ränke und List die Ehre und das Leben des Nächsten untergrabende Gedanken- und Wortkampf gemeint ist.¹⁾ Für einen solchen Kampf ist tausendfältige Gelegenheit gegeben. Er tritt in vielfacher Gestalt auf und ist gegen alles zu Recht Bestehende gerichtet. Daher auch יגנוּרָה מלחמות im plural.²⁾

אִישׁ חֲמֻסִים אָדָם רַע שְׁמַרְנִי (5) Die Gesinnungen des **אָדָם רַע** und des **שְׁמַרְנִי** machen sich fühlbar in den und das Ziel dieser Ehrenmänner wird greifbar in **פָעֵמִי**. Der **אִישׁ חֲמֻסִים** in B. 5 ist derselbe wie in B. 2. Er wird hier nochmals genannt und mit demselben nie in B. 2 abgewehrt, damit es deutlich werde, daß der **תַּנֶּצֶרְנִי** von oben hier ihr Gepräge zum **רַע** erhalten haben.

6) **טמן** Wie raffiniert seín angelegt! **רשות** und **איש המסים** suchen zuerst meine Schritte wankend zu machen **פעמי**, dann kommen die Hohen, Stolzen, die **נאים**, die sich nicht zeigen, die die grobe Arbeit durch ihre Schergen verrichten lassen, um ihrerseits in aller Stille und für ihre teuern Personen ohne Gefahr — die Fallen zu stellen und die Neze zu legen. Das Opfer ist ihnen ja sicher, denn es ist, von der Meute gehegt, müde und wankend geworden. — **פח - ראש - מכים נאים** wie erfinderisch diese sind und wie künftfertig in ihrem Gewerbe: **פרשו - שתו לי** für jede Fangart ein anderer Kunstgriff; sie könnten stolz sein auf ihre Kunst — die **נאים**!

7) All dieser künstlichen Mache gegenüber — das einfache, schlichte, aber zuverlässliche Wort: Ich spreche zum Herrn: mein Gott — Du! und das vertrauliche Wort des innigsten Flehens.

8) ה Als richtender in mein Geschick eingreifender Gott und Herr, der meine Hilfsmacht sein will — עוז ישועתי — zeigtest Du Dich nicht erst am Tage des Kampfes, sondern an jenem Tage, da Du

¹⁾ Vgl. dem gegenüber Ps. 64, 9. אשר שננו כחרב לשונם.

²⁾ Auch heißt es nicht: **כל הום יגנו**, auf die Beständigkeit hinweisend, sondern **כל יום יגנו**, was sagen will: jeder Tag ist ihnen gut genug dazu. —

mich zum Kampfe gerüstet בְּזָם נִשְׁתַּחֲוֵד. Mein ganzes Vorleben sollte Vorbereitung und Rüstung sein für diesen Kampf.

9) אל יְרוֹמוֹ Das in diesem B. hat das Bedenken der Erklärer erregt und verschiedene Deutungen erfahren. Irren wir nicht, so will dieses auf מְאֵין רְשֻׁעַ und וְמַמְנוּ, auf die Gelüste und das Trachten des Bösen bezügliche dasjelbe sagen wie das בְּרַכְתָּה לְבָנֵי אָדָם in Ps. 12, 9. wo es bedeutet: „Die Bösewichter gehen ringsumher, als sollte das Verächtliche zur Höhe gelangen vor den Menschenkindern.“ So besteht auch hier die Gefahr, daß wenn des Bösewichts Trachten und Gelüste verwirklichende Gewährung finden, daß dann diese Gemeinheiten zu hohem Range gelangen und zum herrschenden Tonne werden. — יְרוֹמוֹ!

Auch wäre an das רְמוֹ מַעַט וְאַינְנוּ in Hiob 24, 24., zu erinnern, wo dieses soviel wie sich hinwegheben und verschwinden bedeutet. So könnte auch hier heißen: hinweg mit ihnen, und mögen sie verschwinden!

Im engen Zusammenhang mit dem in B. 5 und 6 über den רְשֻׁעַ und die נָאִים Gesagten jedoch dürfte sich am besten die folgende Auffassung des יְרוֹמוֹ empfehlen: Wir haben oben im רְשֻׁעַ und die grausamen Treiber erkannt, die mit ihrer Meute das edle Wild stellen, so daß es taumelnden Schrittes den stolzen, vornehmen נָאִים vor den Schuß oder ins Fangnetz kommt. Diese stehen in sicherer Geborgenheit auf dem Aufstand und schießen den Pfeil ab oder ziehen das Netz zu. Die betörte Welt röhmt aber sie, die נָאִים, als die — Nimrode der Zeit, die so und so viele Opfer „zur Strecke“ oder zu Falle gebracht.

Der Psalmist betet nun zu Gott: Gib es nicht zu, daß diese durch den רְשֻׁעַ und sein Trachten und Begehrten — hochröhmt werden; gib, o Gott, dieses nicht zu! Sehr passend schließt sich auf diese Weise das סָלָה dieser Bitte an, wie es, dieses Wörtchen סָלָה, oben die Tätigkeit der נָאִים, die in נָאִים bestand, abgeschlossen. —

10—12) רַאֲשָׁה - יְמִינָה - אִישׁ Es scheint, als wenn mit diesen drei Versen all das Leid, das der רְשֻׁעַ, der אִישׁ חַמֶּס und die נָאִים dem unschuldig Verfolgten zugedacht und zum Teil zugesetzt, diesen Männern des Unrechts, der Hinterlist und der Gewalttat als Vergeltung heimgesetzt werden solle. Es ist nicht genau bezeichnet, wer von der genannten Sippschaft als „Haupt meiner Umzingler“

zu gelten habe. Sie können es in größerer Gemeinschaft sein, Es kann auch über diese — Ehre der Hauptrolle unter den Akteurs Unfriede herrschen und blutiger Streit entstehen, so daß sie sich unter einander selbst aufreiben. Beinahe wird durch das כְּרִי וְכַתִּיב in יָסֹומֶוּ und יִמְיוֹנוּ auf eine solche halb aktiv halb passiv sich vollziehende Vergeltung hingedeutet. Jedenfalls sehen wir in diesen die Vergeltung enthaltenden Versen die Waffen, Künste und Schliche, deren sich רְשֻׁעַת und נָאִים bedienten, wiederkehren; nur, daß sie sich gegen diese selbst kehren. Shneno לשונם erkennen wir in diesen die Vergeltung enthaltenden Versen die Waffen, Künste und Schliche, deren sich רְשֻׁעַת und נָאִים bedienten, wiederkehren; nur, daß sie sich gegen diese selbst kehren. Der Gluthauch der מְהֻמָּרוֹת מְקַשִּׁים אֲשֶׁר חַמֵּת עֲכֹשֶׂב ihre Wirkung, und sogar das פָּעָמִי לְדָחוֹת klingt aus dem יְצֹוֹנָו לְמִדְחָפוֹת deutlich heraus.²⁾

13) יְדֻעַת Das lichtscheue Trachten und Begehrten des רְשֻׁעַת ist Dir, Gott, bekannt. (Dies ist das im יְדֻעַת enthaltene Bekennnis). Darum weiß ich es, daß der Arme und die Dürftigen in Gott ihren Sachwalter und gerechten Richter finden.

14) אֱלֹהִים מִשְׁפָּט Nur wer im Gerichte besteht und für sich hat, ist würdig Gottes Namen dankend zu preisen und sich zu den יְשָׁרִים und צְדִיקִים zu zählen, die vor Gottes Angesicht ihr Dasein vollenden dürfen. Armut und Dürftigkeit geben keinen Freibrief im Rechtsleben. Dieses muß in Geradheit und Lauterkeit vor Gott und Welt dastehen. יְשָׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פְּנֵיךְ —

Kap. 141.

Allgemeines:

Diesem Psalm eine in seinen Teilen einheitlich durchführbare Tendenz zu geben, hält schwer. Es will uns nicht einleuchten, daß der Psalmist der hohen Bedeutung und der einstigen universellen Zukunft seiner Reden gerade in diesem Kapitel das selbstbewußte Wort hätte reden wollen. (Vgl. Hirsch z. St.) Dazu enthält dieses Kapitel zu wenig Gesichtspunkte einer solchen in der Zukunft liegenden Universalität. Vielmehr zeigen die Verse, die den Haupttenor des Psalms bilden, nämlich die Verse 5, 6, 7, den Charakter einer

¹⁾ Nach Gesen. מִכְמָר = מִכְמָר = Fallgrube.

²⁾ דְּחַדֵּן und דְּחַדֵּן sind nämlich sprachlich und begrifflich mit einander verwandt.

Einzelbetrachtung, die, indem sie einen speziellen Fall im wechselvollen Leben des Sängers im Auge hat, in dieses Leben und sein Geschick tief — grundtief eindringt. Irren wir nicht, so haben wir hier wieder ein Lebensereignis vor uns, das der königliche Sänger aus dem Vollen seiner wichtigen, seine Seelenstimmung beherrschenden Erlebnisse herausgegriffen, um es, wenn auch nur skizzenhaft zu zeichnen und mit den Blüten seiner Poesie zu umrahmen. Den Charakter des Skizzenhaften verrät — wie wir dies bei der Behandlung im „Einzelnen“ sehen werden — mancher Vers in diesem Kapitel und besonders augenscheinlich der letzte Vers desselben, der gleichsam dem Ganzen das Gepräge gibt. —

ירַד אֲנָכִי עַד אַעֲכֹר ist ein Satzgebilde, das uns geradezu zwingt, uns zwischen dem einen Worte und dem andern Punkte zu denken, die wir mit Gedanken ausfüllen und zu einer Gedankenverbindung gestalten sollen.

Die Verse 5, 6, 7. bilden einen so losen Zusammenhang und legen in seltsam gewählten Worten dem sonst so glatten Redefluss so viele auch grammatisch schwer zu überwindende Hemmnisse in den Weg, daß wir alsbald vermuten, diese scheinbaren Hemmnisse müssen ihren Zweck haben. Es müssen eben Worte sein, die in der Eigenschaft als Zitate ein gewisses Ereignis in Erinnerung bringen, ohne es ausdrücklich zu nennen. Es ist ein Ereignis, das halb verschleiert bleibt und nur dem verständnisinnigen Leser aus den zu einem neuen, auf dem Grunde tiefster Empfindung ruhenden Satzbau gesagten Worten herauszulingen soll. —

Welches Ereignis mag dies wohl sein?

Dürfen wir es als Interpreten wagen, das Bild, das der gottbegnadete Sänger als ein Stück seines Lebens ungenannt und in ein fast undurchsichtiges poetisches Gewand gehüllt, uns vor Augen stellt, zu enthüllen?

Wir dürfen und wir sollen es. Dazu fordert uns der Sänger selbst auf, der uns sein Seelengeheimnis übergeben wollte, und dem die reine Wahrheit und die hehre Moral über alles hoch und teuer sind. —

Zur Erleichterung dieses Enthüllungsgeschäftes möge folgende Bemerkung dienen.

Die wichtigsten, einen Wendepunkt im Leben des Königs David bedeutenden Ereignisse bilden zu dem einen oder andern seiner

Psalmen den bald ausdrücklich bezeichneten und bald stillschweigend gedachten historischen Hintergrund. Da spielen politische und familiäre Beziehungen in einander und verleihen dem Psalmliede seine abgestufte Tiefe und seine eigentümliche Färbung, während der dem Liede innenwohnende Geist Gottes ist und der erhabene Schwung der Sängerseele von diesem Geiste stammt.

Das in das Familienleben und, mittelbar, in das Verhältnis des Königs zu seinen Räten und seinem Volke am tiefsten einschneidende Ereignis im Leben Davids war seine mit בַת שׁבָע vollzogene Eheschließung. Dieses Ereignisses und der auf dasselbe bezüglichen Sendung des Propheten נָתָן ist in Ps. 51 ausdrücklich Erwähnung getan. Wir wissen es jedoch und haben es an den entsprechenden Stellen anzumerken nicht verfäumt, daß dieses Vorgehen — um nicht zu sagen Vergehen mit Batseba für David der stete, lebendige Vorwurf geblieben ist, und daß der Sühne desselben seiner Unbrunst tiefstes Empfinden und der aus seinem Wonne sang herausklingende Büßerton gegolten haben. — Um so mehr muß es uns wundern, daß das schwere, schmerzliche Leid, das den Büßer David, nach dem Worte Gottes durch נָתָן, als Strafe dafür getroffen, „daß du durch diese Sache den Gottesfeinden Anlaß gegeben Gott zu lästern“ (II. S. 12, 14.), daß dieses Herzleid, das durch den Tod der aus der Ehe mit Batseba stammenden blühenden Knaben dem tief ergriffenen, fastenden und betenden Vater David bereitet wurde, in der bisherigen langen Psalmenreihe mit keinem Worte angedeutet ist. — Wir haben in so manchem Psalmliede den eigenartigen oft verschleierten Klageton des Vaterschmerzes erkannt. Das Gedächtnis Absalons und Adonijahus wirft oft genug seine Schatten auf die sonnigen Höhen der davidischen Sangessphäre: sollte das Gedächtnis dieses von David so sehr beweinten Sohnes, dessen Name sogar in der Schrift — diskret verschwiegen ist, so ganz und gar aus dem Herzen des Vaters verschwunden sein, daß er ihm keinen Anklang im Liede seiner Brust und keinen Nachhall im Spiele seiner Harfe gewidmet hätte?

Wir glauben es nicht. —

Wir glauben vielmehr, daß gerade in unserem Kapitel 141 dieses Psalms der Liebe Davids zu Batseba, an dem auf Gottes Geheiß der Todesengel sich gepfändet, mit einigen Worten gedacht ist. Wir glauben sogar in diesen Worten Merkworte zu erkennen,

die bei jener trautigen Gelegenheit vom Propheten יְהוָה, vom Könige David und von seinen Dienern, die nicht immer die treuesten waren, gesprochen wurden, Merkworte, die das von Poesie umwobene Denkmal des seinem Vater entrissenen Kindes bezeichnen. In einer ganz eigenümlich gewählten und gesetzten Redeweise, die (in den Vo. 5, 6, 7, 10.) sich den Regeln der Logik und Grammatik nicht zu unterwerfen scheint, wird die Situation von damals berührt. Was zwischen יְהוָה und David, zwischen David und seiner Umgebung und in weiterer Linie zwischen David und seinem Feldherrn Joab vorgegangen, spiegelt sich hier in unserem Psalm in wenigen Versen ab. Wir müssen uns nur bemühen, das Spiegelbild in das gehörige der Zeit dieser Vorgänge entnommene Licht zu setzen und in die offen gelassenen Stellen der mit aller Diskretion entworfenen Skizze das Hineingehörige einzulegen.

Und es sind nicht bloß Geschichtsdaten, die wir da sinngemäß einzutragen haben. Ein Geschichtsfaktum stellt die Wirkung dar, der tiefe, von der Denkweise, der Gottes- und Weltanschauung der bewirkenden Faktoren bedingte Ursachen zu Grunde liegen. Wir müssen daher, soll unsere Vermutung ein Recht auf Wahrscheinlichkeit haben, auch der Spur dieser Auschauung nachgehen und sie im seltsamen Wortlaute unserer Psalms zu erkennen suchen. Doch muß dies der — Kleinarbeit, der Behandlung der Verse und Worte im Einzelnen vorbehalten bleiben.

Einzelnes:

1) תָּמֹר „Herr! ich rufe Dich, eile mir herbei!“ Schon in den ersten Vers ist die besonders innige Vertraulichkeit hineingelegt, mit der David seinem Gott naht. Es ist nicht ein Gebet um Errettung aus plötzlicher Gefahr, sondern ein Gebet um die Gottesnähe. Wenn ich vor Gericht stehe, sei Du, o Gott, mir Richter und Sachwalter zugleich. So hat die Algada¹⁾ diesen Herzensruf des mit sich zu Gerichte gehenden Psalmisten verstanden.

2) תַּבִּזֵּן Es ist diesmal nicht ein Notshrei der in regellos ungeordneten Worten ertönt, sondern es soll ein ruhig vorbereitetes — תַּבִּזֵּן von בְּנֵי — Gebet sein, dessen Hauptzweck, daß es der Räucherwerkstätte gleich zu deinem Wohlgesallen zu dir emporsteige.

¹⁾ מַדְרֵשׁ שׁוֹחֵט.

Was meine Hände emporheben sei eine abendliche Huldigungsgabe — מנוחת ערָב. Es scheint also, daß dieser Psalm einer späteren Lebensperiode des Sängers entstamme, da die Hitze des Tages und seiner Kämpfe gewichen und einer Abgeklärtheit Platz macht, in der die Dinge, die gewesen, in ihrer wahren Gestalt erscheinen, indem das Sein vom Schein sich scheidet und nur das zurückbleibt, was fähig und würdig ist, die Nacht zu durchdauern. —

Nach einem sinnigen Ausspruch des Agadisten ר' חלבו מנוחת ערָב, an jenes Abendopfer, das der Prophet Elijahu einst am Berge Carmel angesichts des Volkes darbrachte, damals, als es galt, der Lüge der Baalspriester gegenüber die Wahrheit des einzigen Gottes zu erweisen, als Elijah sein ענני ה' ענני ה' הוּא האלְקִים „Der Ewige, Er ist der Gott!“ (I. Kön. 18.)¹⁾

Dieser Agadist muß unsern Psalm für eine wichtige Abrechnung gehalten haben, die, wenn auch nur in Punkten und Strichen, große Summen von den die Handlungsweise des Psalmisten bestimmenden Seelenkräften enthält. Es muß sich auch hier um eine Entscheidung zwischen Wahrheit und Lüge und die Übergabe des Wahrheitsbemünnisses an die kommenden Geschlechter handeln. —

3) שיתה Weil dieses Bekenntnis so wichtig ist und durchaus wahr sein soll, darum erbittet sich der Sänger mit solcher Feierlichkeit von Gott eine Hut — שמרה — für den redenden Mund und eine Wache für die sich auftuenden Lippen — על דל שפתו.

4) אל Vor Allem bittet der Sänger: „Lasz mein Herz sich nicht hinneigen einer bösen Sache, um tatsächlich mitzuwirken am Frevel mit Männern, die Übeltäter sind, und möge ich nur nicht essen von ihren Leckerbissen.“ Hier werden die Herren Übeltäter mit dem vornehmnen Namen אֲישִׁים bedacht. Das erweckt unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade. Die Pluralbildung אֲישִׁים für איש findet sich nur einmal in der Bibel, nämlich Spr. 8, 4. In solcher Verbindung wie hier ist aber das Wort אֲישִׁים in der ganzen Bibel nicht zu finden. Es müssen hier die Männer gemeint sein, die König David aus politischen und strategischen Gründen als Mitarbeiter neben sich dulden mußte, deren Denk- und Handelsweise

¹⁾ Vgl. ברכות פ' נ' מ' und den Kommentar des רבנן.

er aber im Innersten seines Herzens verwarf. Das waren jene „Söhne Bruja's“ die David in seinen letzten Bestimmungen noch die Männer blutiger Untaten nannte (I. Kön. 1, 5—6) und der sie ereilenden Strafe preisgab. Diese Männer waren es, die unter der Führung Joabs der in einer schwachen Stunde — stark gewordenen Neigung des Königs Vorschub leisteten, um denselben König, nachdem er infolge dieser Neigung vom Volke verdächtigt und von den Volkshezern moralisch verurteilt war, womöglich zu einem Schattentönig herabzudriicken. Ich gehöre nicht zu ihnen, ruft David aus; o, so laß mich nicht der Mitschuldige ihres Frevels werden!

אִישׁ־יְהָלֵמִנִּי In einen Gegensatz zu jenen **אִישׁ־ס'**, tritt der fromme, gerechte Mann, der das Wort Gottes getreu aussrichtet, ob es nun für den zu salbenden König die auszeichnende Ernennung, oder für den gesalbten König eine herbe Strafrede sei. Dieser Gerechte, von dem des Sängers Lied singt: „**יְהָלֵמִנִּי צַדִּיק הַס'** „Mag der Gerechte, mich an ein hohes Ziel bringen in Gnade“, — ist wohl der Prophet **נָתַן**, der David in seinem Königtum bestätigt und auch seinem Nachfolger Salomo mit den Worten **חַסְדִּי לֹא יִבְרַכְתֶּנִי** die Gnade Gottes verheißt (II. Sam. 7, 15). Der König David hatte diese Verheißung dankbar aufgenommen mit dem Ruf: „Wer bin ich, mein Herr, o Gott! daß du mich an so hohes Ziel bis hierher gebracht hast!“ (das. 18) — **כִּי־הַבִּיאָתָנִי עַד הַלֵּם** — Dieses **הַלֵּם**, erkennen wir als Merkwort in dem in die Verbalform gekleideten **יְהָלֵמִנִּי**) — (Soviel wie **עַד הַלֵּם** **יְבִיאָנִי עַד הַלֵּם**.)

Ebenso erkennen wir in **וַיַּבְחַנֵּנִי** den Hinweis auf die strenge Zurechtweisung, mit der derselbe Prophet **נָתַן** dem König David entgegeutrat (II. S. 12). David, der damals sein **חַטָּאתִי לְה'** gesprochen und das **נָס חַבְרִי חַטָּאתִך'** vernommen, nimmt auch hier im Liede die ihm durch den Propheten gewordene Buße willig und ergeben an. Diese ist ihm durch **שְׁמָן רָאשׁ** ein edles, balsamisches

¹⁾ Vgl. die sinnige Bemerkung des Midrasch Talmud (**בראשית ס' ז'**), die lautet: **אֵין הַלֵּם אֶלָּא טְלֻבָּות**, das höchste Ehrenziel begreift, das ein Mensch erreichen kann.

Für die Verbalbildung **יְהָלֵמִנִּי** aus dem Adv. findet sich ein genau zutreffendes Analogon in Michä 4, 7: **וְהַנְּהָלָה לְנוּ עֲצֹום** = das Ausgestoßene, weit entfernte, wo aus dem Adv. **הַלָּה** die verbale Sinfalform gebildet ist. (s. **כָּאֵל** das.) Wir finden außerdem auch das Empfindungswort **שְׁתִּיר** = Still! in der Verbalform: **הַהְנִיכְתֶּנֶה!** = Schweiget! (Nachum 8, 11.).

Vgl. auch **הַהְלִיכָת אָוֹרִי** **רְשָׁעָה** zu Ps. 119, 56:

Del, und es wird und soll mein Haupt nicht verlezen und nicht verstört machen **אל יני ראשִׁי** (vgl. 4. B. M. 32 וְלֹמַה תָנוֹאֵן).
Bgl. **ראָבֶּעָם**.

Und nun folgen die wenigen Worte, von welchen ein jedes eine Tat, ein Stück Geschichte aus dem Leben des zurechtgewiesenen und hart bestraften Königs und aus der Herzensbewegung des schmerzgetroffenen Vaters bedeutet.

Das geliebte Kind, dessen Mutter Batseba war, und dessen Tod der Prophet **נָתַן** als die sühnende Gottesstrafe dem reumütigen Vater voraus angekündigt hatte, dieses Kind war auf den Tod erkrankt. David war, so lange das Kind krank dalag, vor Gott im inbrünstigen Gebete auf dem Erdboden hingegossen, er fastete und verweigerte die Annahme jeder Speise. Am siebenten Tage starb das Kind. Die Diener Davids fürchteten sich jedoch dem ohnedies so verzweifelten, allem Zureden unzugänglichen Vater den Tod des Kindes zu melden, denn „er könnte sich ein Leid antun“ **רַעַת רָעָה**. Darin täuschten sich aber die Diener sehr. David, der das Unglück geahnt hatte, nahm die Bestätigung derselben mit großer Ergebung auf. Er erhob sich von der Erde, wusch und salbte sich, er wechselte die Kleider, begab sich in das Gotteshaus zur Gottesanbetung und verlangte, heimgekehrt, Speise und ab. Auf die verwunderte Bemerkung der Diener, was das für eine Sache sei, daß David, so lang das Kind krank war gefastet und geweint habe und daß er nun, da das Kind gestorben, sich aufrichte und Speise zu sich nehme — gab David die Aufklärung:

„**בָּעוֹד הַילְּד חַי** — fastete und weinte ich, denn ich dachte; wer weiß, ob mir nicht der Ewige Gnade erzeigt, daß das Kind leben bleibt. Nun, da es tot ist, warum sollte ich noch fasten? Kann ich es noch zurück bringen? **חַאֲוָל לְהַשְׁבוּ** וּד. — Ich wandle zu ihm hin, er aber wird nicht mehr zu mir zurückkommen können!“ (daf.)

Wir fühlen es, diese Antwort schließt eine Lebensphilosophie in sich, deren Mittelpunkt der Glaube an eine gerechte Gotteswaltung und deren Merkwort das kleine Wörtchen **זֶה** ist. So lange das Leben nicht geschwunden, schwindet die Hoffnung auf das Erbarmen und die Gnade Gottes nicht. **זֶה!** Noch ist es Zeit; obwohl der Prophet den harten Gottespruch verkündet hat, ist das Urteil noch

nicht vollzogen und ist's noch Zeit zu Gott um Hilfe zu flehen, da das Kind noch am Leben ist — **עֹז!**

Und dann, wenn es nicht mehr am Leben und durch kein Fasten ins Leben zurück zu rufen ist? Dann hat der schwer getroffene Vater, weit davon entfernt etwas Böses zu tun oder sich selbst zuzufügen — **וְעַשֵּׂה רָעָה** — in das Heiligtum Gottes zu eilen, sich vor Gott demütig zu biegen und sich fürs weitere Leben zu stärken.

• Dieses kleine Merkwörtchen **עֹז**, und diese demütige Gottes-huldigung zu der Zeit, in der kleinliche Dienerseelen allerlei Böses **וְעַשֵּׂה רָעָה**, erwarten, finden wir hier in unserem Psalmverse zwar kurz aber scharf betont in dem sonst so seltsam klingenden - **בִּי עֹז בְּרֻעָותֶיךָ וְתַפְלַתִּי בְּרֻעָותֶיכָם** Mich hat das Straßwort wie Balsamöl berührt, ohne mein Haupt verstört zu machen und mich zur Verzweiflung zu bringen. Noch — ist's Zeit Gottes Gnade anzuslehen und wenn mir diese Gnade versagt ist, so treten nicht die ein, die Jene erwarteten, sondern da öffnet sich das leiderfüllte Herz, und das Gottesheiligtum öffnet sich diesem Herzen **בְּרֻעָותֶיכָם בְּרֻעָותֶיכָה יְתַפְלֵה!**!!)

6) **נְשָׁמָט** Sie sind den felsenhaften Händen ihrer Richter verfallen. Sie! — Das sind eben Jene, die ein über des Sterblichen Haupt einbrechendes Unheil mit einer Art fatalistischer Stumpfsheit aufgenommen wissen wollen, daß der Mensch nicht durch Buße und Gebet von sich abzuwenden versuchen soll. Ihre Götter sind ihnen Richter mit felsenhaften Händen,²⁾ die keine Gnade zu vergeben haben. Da steht der Mensch am Krankenlager seines dem Tode geweihten Teuren und Lieben mit der Verzweiflung im Herzen, die keinem Funken von Hoffnung Raum gibt, und da möchte der über lebende Vater dem in die Brust sinkenden Kinde ein Stück von seinem eigenen Leben, oder sein ganzes Dasein nachwerfen — **וְעַה!** —

¹⁾ Vgl. Sachs' Nummerung zu V. 5. Den „insipiden Erklärungen dieser ungemein schwierigen Stelle“ hält S. „die sinnreiche, äußerst glückliche Deutung“ seines Freundes Atnheim gegenüber. Wir könnten uns jedoch mit dieser Deutung nicht befriedigen. Sie grenzt an Sophistik und zwingt uns übereidies das **בְּרֻעָותֶיכָם** so zu verstehen, als wenn es **ברֻעָותֶיכָה** heißen würde.

²⁾ Hinsichtlich des Ausdruckes **יְדֵי סָלָע** = felsenharte Hände ist zu vergleichen (**חֲזָקָן בְּנִים מִסָּלָע** יְרָטֵי ה')

Bon mir aber, eriumert der Sänger, vernahmen sie am Rande der sich schließenden Grufst aufrichtende, der betrübten Menschenseele lieblich klingende Worte: **וְשָׁמַעַו אָמַרִי בַּי נָעַמוֹ**!

7) **כַּמֵּן** Hier glauben wir das **אָנָי הַוְלֵךְ אֶלְיוֹן**, „Ich wandle zu ihm hin“ (II. S. 12, 23) des trauernden Vaters David zu vernehmen. Nur, daß hier das Hinwandeln zur Unterwelt durch das **פָּלָח וּבָקָע בָּאָרֶץ** näher bezeichnet, und es ausgesprochen ist: wir haben uns den Weg zur Unterwelt nicht durch eine unheilvolle Tat der Selbstvernichtung zu erzwingen, sondern „arbeitend, den Boden spaltend und durch Ackerfurchen urbar macheind“ zu bahnen. Ist uns auch der Tod sicher, so enthebt uns dies doch nicht der Lebensarbeit!

8) **כִּי** Diese ganze Lebensphilosophie hat darin ihren Grund, daß meine Augen auf Dich, Herr! gerichtet sind, und daß ich meine Seele, die unsterblich ist, auch nach meinem leiblichen Tode bei Dir, geborgen weiß. Nur unsere Gebeine zerfallen und versallen der Grufst, wie dies im vorigen B. mit **נִפְרוֹת עַצְמַיְנוּ לְפִי שָׁאוֹל** gesagt ist. Es ist wahr, was jene weise Frau aus Tekoa zum Könige gesprochen: „Denn wir sterben und sind wie Wasser, zur Erde hingeschüttet, das sich nicht zusammenbringen läßt“ (II. S. 14, 14). Es ist aber auch wahr, was dieselbe Frau weiter gesprochen: „und sollte Gott nicht die Seele (über diese Vernichtung) erheben?“ (Das.).

Und so ist es zu verstehen, wenn der Psalmlist, zur Erhärtung seines Standpunktes dem Tod und der Unterwelt gegenüber, an Gott die Bitte richtet: Gieße meine Seele nicht aus, damit mein Seelenleben nicht dem körperlichen Dasein gleich auf der Erde verrinne! **אֶל חָרֶב נַפְשִׁי**. —

9) **פָּעָלִי אָנוֹ שְׁמַרְנוּ** Wieder tauchen die mit ihrem gefährlichen Netz- und Faffenwerk auf. Diese sind zum Hauptteile draußen im Felde an der Spitze des Heeres stehend zu suchen. Wir hatten im Bisherigen die im Liede festgehaltene Erinnerung an ein schmerzliches Ereignis in der Familienstube des Königs an uns vorüber ziehen lassen. Nun wissen wir es aber, daß, aus dieser Familienstube sich anfangs ungreifbare, dünne Fäden hinausgesponnen, und daß es draußen Leute, ja Männer von hoher Stellung, **אִישִׁים פָּעָלִי אָנוֹ**, gab, die aus diesen Fäden für die Ehre und den dynastischen Bestand des Königs David — Stricke zu drehen verstanden. Einer dieser

Hauptmänner war Joab, der nahe Verwandte David's, der Feldherr Israels. —

את אשר עשה לי יואב בן צוריה ורשי im Namen des שדראה הבהיר ששלחה דוד ביד טרדש תנחות אורה, was einen die Königsehre Davids untergrabenden, schändlichen Trenbruch Joabs bedeutet.

פָה ist wohl die generelle Bezeichnung des von den Feinden konstruierten Fangapparates. **לִי** zeigt durch die Verbalform, wie sie die dünnen Fäden des **פָה** durch Intrigen an und in einander zu knüpfen wußten bis die **טַקְשׁוֹת**, die zu festen Schlingen verdichteten Fallstricke, aus welchen es kein Entkommen geben sollte, fertig waren. David betet: Bewahre mich vor ihnen: **שְׁמַרְנִי!**

10) **בְּכָמְרוֹן** Wir möchten das nicht, wie von mancher Seite geschehen, auf **יְהֻדָּה**,¹⁾ sondern auf **פָה** beziehen, da, wie wir in B. 9. gesehen das Intrigenwerk in seiner Gesamtheit den Namen **פָה** trägt. Die Fallgruben sind Zubehör des **פָה** = **בְּכָמְרוֹן**. —

Um nun die sehr schwierigen Schlußworte unseres Psalms: **וְאַנְבֵּן עַד אֲנָבָר** **יְהֻדָּה** zu verstehen, müssen wir uns wieder die Situation vor Augen halten, die wir in unserem Kapitel als die leitende erkannt haben.

Im Anschluß an das oben erwähnte, bedeutsame Zwiespräch zwischen David und den ihn umgebenden Leuten, gelegentlich des Todes des Königskindes und im selben Kapitel (II. S. 12, 26.) wird berichtet: „Und Joab stritt gegen Rabba der Söhne Ammons und eroberte die Königstadt. Da schickte Joab Boten zu David und sprach: Ich habe gestritten gegen Rabba, auch habe ich die Wasserstadt eingenommen. Und nun sammle den Rest des Volkes und belagere die Stadt und nimm sie ein; damit ich nicht die Stadt einnehme und mein Name über dieselbe genannt werde.“

Nirgends hat sich die Annahme des Feldherrn Joab seinem obersten Herrn und König gegenüber so weit hervorgewagt, wie hier in dieser an David entsandten Botschaft, die uns wohl mit Vorbedacht im Anschluß an die Vorgänge im Familienhause Davids mitgeteilt wird. — Dieser herablassende Ton Joabs klingt wie eine Ironie. Sammle den Rest des Volkes **אֶסְף אֶת יִתְר הַעֲמָדָה**

¹⁾ Eher könnte man sich mit der Erklärung Rashi's und Kimchi's befriedigen, nach der **בְּכָמְרוֹן** bedeutet: jeder Einzelne des **בְּעִשְׂרָה** in die von ihm selbst gefertigte Grube.

und hole dir den Rest des Ruhmes, den ich dir gnädig überlassen will, damit dein Name, eigentlich: auch dein Name über die von mir eroberte Stadt genannt werde. Bei einem solchen Zusammenwirken: יְהָדָה musste David zum Schattenkönig herabgedrückt werden und als ein Kriegsherr erscheinen, der offene Stadttore einstößt, um sich den Lorbeer um die Schläfe zuwinden.

Das empfand David sehr wohl, und es wird dort im Buche Samuel mit einer auffallenden Aussführlichkeit berichtet, daß David nicht den Rest des Volkes, sondern das ganze Volk versammelte: סִבְעַת כָּל הָעָם und die Stadt bekämpfte und eroberte. Mit einer sonst nicht vorkommenden Aufsehen erregenden Genauigkeit wird uns der Einzug des Königs in die von ihm eroberte Stadt, seine Krönung mit der einen Kifar Goldes wiegenden und mit einem Edelstein geschmückten Krone des Königs von Ammon und das Strafgericht, das er, der sieghafte König, über die Stadt, ihr Volk und ihren — Gott verhängt¹⁾), geschildert. Es soll eben dem Gehabten Joabs, der sich dem König David koordiniert — — dünnkt, die Selbstständigkeit dieses Königs ins rechte Licht gesetzt werden. Es soll dokumentiert werden, daß König David ein אֲנָכִי ist und den General Joab und seinen Anhang nicht nur um den Thron, sondern um ein ganzes großes Ich überragt. Damals mag sich wohl der König David die beiden bedeutsamen, einen ganzen Lebenskampf einschließenden Worte: יְהָדָה und in sein — Notizbüchlein eingetragen und das noch bedeutendere „bis ich hindurch bin“ עַד אֵעֶבֶור als die Disposition zu dem später seinem Sohne Salomo zu übergebenden Testamente — hinzugefügt haben. —

Wir begehen nun keine Indiskretion, wenn wir diesem — „Notizbüchlein“ des um sein eigenes Ich ringenden Königs die Worte: יְהָד אֲנָכִי עַד אֵעֶבֶור entlehnen und sie mit den Schlüssworten unseres herrlichen Psalms identifizieren. —

Um Schlusse des in II. S. 12, 31 mitgeteilten strengen Strafgerichts, das König David über das Ammonitenvolk verhängte, heißt es: וְהַעֲבִיר אֹתָם בְּמִלְבָן. Wir lassen es nun dahingestellt, ob dieses Merkwort in unserem Ps. B. 10 auf jenes העביר in

¹⁾ Nach dem Midrasch ist unter "מלכם" der Moloch zu verstehen.

in II. S. 12 hinweist? Ebenso sei nicht als שְׁמָךְ, sondern als רַמֵּן erwähnt, daß die Worte יְהֹה אֱנֹבֶד ihrem Zahlenwerte nach mit den Worten: בֶן צְרוּיָה vollkommen übereinstimmen. Diese wie jene Worte ergeben die Zahl: 382. —

Kap. 142.

Allgemeines:

Die Tendenz des Psalms ist mit seiner Überschrift bezeichnet. David hatte sich zweimal in eine Höhle geflüchtet. Einmal in die Höhle Adulam (I. S. 22) und dann wieder in die Höhle Engedi (I. S. 24). Hier ist wohl die letztgenannte Höhle gemeint, aus der es für den so arg verfolgten David kaum ein Entrinnen gab, und wo die Versuchung, sich an seinem Verfolger zu rächen wie kaum noch einmal an ihn herantrat. — Auch dieser Psalm, der das Aufrufen eines bedrängten Herzens und den Notschrei eines ins Elend Gestürzten wiedergibt, enthält der nach innen gefehrten, der Selbstbetrachtung entstammenden und der allgemeinen Moral dienenden Lehre so viel, daß der Name משכיל, neben תפלה, an der Spitze des Psalms gerechtfertigt erscheint. —

Einzelnes:

3) אֲשָׁפֵךְ Bei aller Gemütsregung, die sich in einem Ergusse von kummervollen Worten kundgibt, יְשָׁא, bleibt mir doch so viel Ruhe mein Leid in einen klaren Bericht zu fassen, אֲנִיד. —

4) בְּהַתְעַטֵּף Versagt mir meine Geisteskraft, nun, so ist Dir mein Pfad bekannt, und Du weißt es, daß sie auf den Weg, den ich zu gehen habe mir die Falle gelegt.

5) הַבִּיט Dein Blick ist ungetrübt. So sieh Du meine hilflose Verlassenheit.

6) זַקְתִּי So rufe ich zu Dir, Gott! Ich nenne Dich meine Zuflucht, um diese Zuflucht bedingt nicht eine Daseinsflucht, denn inmitten des Lebens und der Ansprüche, die das Leben an mich hat, bist und bleibst Du mein Teil: הַלְךִ בְּאַרְצֵי חַיִים. —

7) הַקְשִׁיבָה Da ich so sehr verkümmert bin kann mich das Bewußtsein aufrichten, daß Du mein Flehen hörst, sowie nur Du mich von meinen mir zu mächtigen Verfolgern erretten kannst.

8) מַחְזִיאָה הָזֵבֶת Maché meine Seele frei. Nur mit freier Seele kann man Deinen Namen preisen. Aus der Wohltat, die Du mir erweisest, und aus dem ganzen Beispiele der Gottesgnade, das sich an meiner Person bewährt, fügen die Gerechten eine Krone zum Preise Deines Namens.

Kap. 143.

Allgemeines:

Nach der Ansicht vieler Erklärer bildet dieser Psalm die inhaltliche Fortsetzung des vorigen Psalms. Der ganze Ton des in wehmüttige Klage ausbrechenden Psalmisten spricht für diese Ansicht. Auch klingen mehrere Ausdrücke in unserem Psalme an die im vorigen Psalme gebrauchten an, wie wir dies im „Einzelnen“ sehen werden. Jedoch wird es sich gerade bei diesem Gleichklang der Worte zeigen, daß hier in unserem Psalme eine Vertiefung und zugleich eine ausführlichere Darlegung der im vorigen Kapitel berührten mehr reflexiven Gedanken zu bemerken, also gleichsam ein Hinausschreiten des Sängers aus seiner Innerlichkeit ins Allgemeine zu verzeichnen ist. Der Sänger gibt in diesem Psalme, der einer ruhiger gewordenen Seelenstimmung und einer erstarkten Denk- und Urteilsfähigkeit sein Entstehen verdankt, seinem Gotte und sich selbst von dem Rechenschaft, was ihm in der Stunde schwerer Bedrängnis — im vorigen Psalme — entfahren war.

Auf diese Weise finden wir in unserem Psalme da, wo er des Reizes des Neuen, noch nicht Dageresenen entbehrt, die über der ergründeten Gedankentiefe schwebende Abgeklärtheit, die, indem sie unsern Verstand fesselt, auch unser Herz aufs neue anspricht. Als eine markante Stelle in diesem Psalme, die über die Grenze des eng Persönlichen in die weite, das göttliche Wirken anschauende Weltbetrachtung hinausgreift, sei hier B. 5 זְכָרָתִי genannt. —

Einzelnes:

1) מַזּוֹמֵר בְּאַמּוֹנָתְךָ Der Psalmist appelliert an die Wahrheitstreue, und an die mit Liebe gepaarte Gerechtigkeit Gottes, בְּצִדְקָתְךָ. — Die beiden Eigenschaften sind (ohne וְאַז) in ihrer Selbständigkeit benannt, weil sie für verschiedene Perioden in der Lebensgeschichte Davids angerufen werden. — Das göttliche

Verheißungswort, das David zum König Israels bestimmte, erging an den Jüngling, an den Hirtenknaben hinter der Herde seines Vaters. David ruft die Gottes treue an, die dies Wort erfüllen möge. Inzwischen ist der Jüngling zum Manne geworden, und Versuchungen und noch mehr Verdächtigungen sind an ihn herangetreten. David hat sich sein Bewußtsein so rein erhalten, daß er die liebevolle Gerechtigkeit seines Gottes anrufen kann. בצדקהך באמונתך entspricht: חפלה ת, wie dem הַחֲנֹנוּן entspricht. —

2) זאך ולאל Wenn nicht זאך sondern משפט über das Urteil Deines Dieners entscheidet, so ist er verloren, denn Deinem strengen Rechtssprache kann kein lebendes Wesen Stand halten.

3) כי Der Feind, der hier passend mit כי bezeichnet ist, hatte es nicht nur auf die leibliche Vernichtung, auch nicht auf die dynastischen Interessen des jungen Königs allein abgesehen, sondern die Seele dieses Gotteslieblings sollte in ihrer besten Kraft des Glaubens und Hoffens getroffen, zur Erde niedergedrückt werden. Die Sonnenhöhe, auf die Gottes Wille und des Propheten Spruch den König und Sangmeister Israels versezt, sollte sich um diesen in ein finstres Totenreich verwandeln, in das kein Strahl des Lichtes, kein Ton der Freude und kein Wonnelaut der Gottesbegeisterung dringen. —

4) ותתעטף Da hüllte sich mein Geist in meine über mich selbst gemachten Betrachtungen ein, er war in sich selbst gefehrt, reflexiv tätig, da ihm der Weg und der Ausblick nach außen mit todesfinstern Mauern abgesperrt wurde: הוישיבני במחשבים. Mein Herz, eine ganze Menschenwelt in sich schließend und für diese empfindend, mußte sich vor der Welt voll Leid und Weh in seiner eigenen Tiefe — entsezten: בתוכי ישתומם לבי!

Wir erinnern an die Gleichartigkeit der hier gebrauchten Ausdrücke: ותתעטף - אשותה und mit dem im vorigen Kapitel vor gekommenen: שיחי - בחרתעטף B. 3—4. Durch diese wird die unter „Allgemeines“ gebrachte Ansicht, unser Psalm bilde die weitere Ausführung des vorhergegangenen Psalms, unterstützt. —

5) זכרתי Der vom Leben der Gegenwart Aussgeschlossene flüchtet in die Vergangenheit. Die Feinde wollen den Sänger in die finstren Kammern des stummen Todes einschließen; nun, so weckt er die Toten und läßt sie sprechen. פעל ist das Gotteswerk,

wie es als Ganzes vom Plane bis zur Vollendung gedacht ist, daher הַנִּיחַי, ich sinne nach, und בְּכָל פֻּעַלְךָ, dem ganzen Werke. מַעֲשָׂה יְדֵיךָ ist die Tages- und Stundenarbeit, die das Werk fördert, der Eingriff, unter dem sich das Werk Teil für Teil formt. Hier ist nicht nur das Sinnen und Denken, sondern auch das Besprechen, אָשׁוּחַ, am Platze. —

6) **פֶּרְשָׁתִי** Von der Außenwelt, die durch ihre Wortführer mich austoschen und mit meinen zum Leben hinausdrängenden Ideen, Taten und — Liedern einsargen möchte, von dieser Außenwelt hat mein Seelenleben keine Befruchtung zu erwarten. Meine Seele ist wie ein dürres Land, das mir aus der eigenen Tiefe und ihrem Grundwasser Erfrischung und Neubelebung erhält. Du, o Gott, hast dies lebenserhaltende Element in die Tiefe meiner Seele hinabgesenkt. Darum breite ich zu Dir bitzend meine Hände: die schmachternde Seele wendet sich Dir zu נְפָשִׁי בְּאַרְצָן עִזְּפָה לְךָ. Hiermit schließt die Selbstbetrachtung, was durch סָלָה angemerkt ist. —

7—9) **מָהָר-הַשְׁמִיעַנִי-הַצִּילַנִי** In dem nun folgenden, mit in B. 6 eingeleiteten Gebete möchten wir das dreimal darin vorkommende אליך als den Richtung gebenden Leitpunkt betonen: **פֶּרְשָׁתִי יְדֵי אַלְיכָךְ** Die schmachternde Seele drängt mich die Hände zu Dir zu erheben.

So rette mich, Herr! aus der Hand meiner Seelenfeinde, denn אליך, daß ich mich scheu in mich selbst zurückgezogen und meine innere Seelenarbeit vor aller Welt verborgen habe, das geschah, um zu Dir zu gelangen und bei Dir zu verharren.

10) **לִמְדָנִי** Lehre mich! ist meine erste Bitte. Laß, nachdem ich mein einsames Dunkel verlasse, die Kenntnis Deines Willens meine erste Offenbarung sein. Mir fehlt die leitende Hand wie sie dem Kinde fehlt, das das Gehen lernt. Dein Geist, die Güte, ebne mir den Boden, daß ich, unter solchem Geleit, nicht falle. Ob הנְחַנִי sich auf רוחך oder auf אלקיך beziehe, muß dahingestellt bleiben. Etwas Wahrscheinlichkeit hat das Erstere. Mit אלקיך ist der Gott der Strenge angerufen, der dem Menschen sein Ziel setzt und die Aufgabe stellt, die er auf dem Wege zum Ziele zu erfüllen hat. Derselbe Gott läßt den Geist der Güte dem gelehrtigen Diener den Boden ebnen, auf dem der Weg dahinführt. (Bgl. oben Kap. 16 B. 2 Anmerk. 2.) wäre demnach die milde Sendbotin, die den Menschen in die Schule geleitet, in der er es lernt: **לְעֹשֹׂת רָצׁוֹן!**

Auf menschliche Verhältnisse übertragen, können wir sagen: Jeder ehrliche und tüchtige Pädagog wird in der häuslichen Erziehung eine solche Sendbotin freudig begrüßen!

11) וְלֹמַד Es gilt all den feindlichen Angriffen gegenüber Deinen Namen, Herr, zu Ehren zu bringen. Dazu muß meine Seele frei sein, um in gottgefälligen Taten lebendig zu sein, um im Gott erhebenden Sangesliede zu schwingen.

12) וּבְחִסְכָּר Durch dies Liebeswalten läßt Du meine prinzipiellen Feinde mit ihrem ganzen scheinbar großzügigen Gedankenapparate in ihr Nichts zusammenchrumpfen (*תִּצְמִית*) und die durch Taten meine Seele bedrängenden Hasser verschwinden (*וְהַאֲבָדָת*). All dies, weil ich Dein Diener bin und es bleiben will. כי אני עבדך Der Psalm hat in seinem Ansange בְּצִדְקָתֶךָ und בְּצִדְקָתֶךָ, die Treue und die Gerechtigkeit Gottes angerufen (V. 1). Ebenso klingt der Psalm mit בְּצִדְקָתֶךָ und בְּחִסְכָּר aus, und dem הַלְּבָדֵן von V. 2 kann der im Selbstbewußtsein erstarke Sänger als — Schlußpunkt sein כי אני עבדך folgen lassen. —

Kap. 144.

Allgemeines:

1) לְדוֹר Ein Preisgesang nach allen Kämpfen, die der heldenhafte König bestanden, ein Lied, in dem das Feldgeschrei der Schlachten und zugleich die Harmonie des Friedens ihr Echo finden — das ist nach Ibn Esra die Tendenz unseres Psalms. — Es ist der letzte Psalm, der seinen Stoff aus dem tatenreichen Leben des Sängers heraus holt und irgend eine markante Geschichtslage aus einer Lebensperiode desselben zum Hintergrunde nimmt. Die scheinbar größten Gegensätze, die das Leben schafft, vereinigen sich zu dem reizvoll lebendigen Rundgemälde, das uns dieser Psalm bietet. Da tritt der sieghafte Held auf, mit Bogen und Schild bewehrt, und feiert Gott, den Siegverleiher. Der Geist eines homerischen Epos würde ihn, den Sieger und Sänger selbst, für einen Gott ausgeben, der die Mit- und Nachwelt zur Vergötterung des Lieblings des Mars hinreißt. Doch dieser Sänger steigt von seiner stolzen Siegeshöhe herab und singt schon im dritten und vierten Verse seines Liedes von der Nichtigkeit des Menschenohnes, der wie ein Schatten

vergeht, wenn Gott nicht seine Himmel herabneigt und das Erden-
geschöpf mit seinem Lichtstrahle begnadigt.

Der Kriegsheld und der schwache Mensch stehen neben einander. Und so reiht sich der Kampfesfüllte Lebenslauf des zum Königsthronen berufenen Hirtenknaben, den „mächtige Gewässer“ des Hasses von innen, überfluten und „Söhne des Feindes“ von außen, vernichten wollen, an die Tage des in seinem Lande sichern Königs, der die Feinde von der Grenze abzuwehren hat.

Und so reiht sich an das stürmische Kriegslied das liebliche Lied vom Frieden, der sich über glückliche Auen breitet.

Der König verläßt den Kriegspfad und genießt das Glück eines Schutzherrn, dem aus den Häusern seines Volkes die Wonne friedlich arbeitender Familien entgegenlacht. Der Landesvater rühmt den eifigen Fleiß der Söhne und die Züchtigkeit der Töchter seiner Landeskinder und ist erfreut über den Zuwachs der Herden und des allgemeinen Wohlstandes in seinem Volke Israel. Und David preist dieses sein geliebtes Volk, dem er ein geliebter König, und dem der Ewige der einzige, wahre Gott ist!

Das Kriegslied schließt mit einer Friedensidylle!

Einzelnes:

1) **לִדוֹד קָרְבָּן** Unter קָרְבָּן ist das „Treffen“ zu verstehen, während mit **מַלחֲמָה** die beim Kämpfen angewandte Technik: Bogenspannen, Fechten, bezeichnet wird. Diesem Unterschiede entspricht der Gebrauch von **אַצְבָּעָתִי יְהִי** und —

2) **לִי חֶסְדֵּי** Mit **לִי**, wird der dem Sänger speziell zugewandten göttlichen Vorsehung Ausdruck gegeben, die diesem das Gefühl der Sicherheit verliehen hat.

הַרְדֵּד עַמִּי תְּחִתִּי hat einen herben, despotischen Klang. Rashi tut einer Lesart **עַמִּים** und wieder einer massoretischen Überlieferung: **תְּחִתִּי** Erwähnung. Nach jeder dieser Lesarten erhält die Stelle einen andern, das persönliche Verhältnis des Königs zu seinem eigenen Volke aus dem Spiele lassenden Sinn. Das Targum hat auch wirklich für **יְהִי** den Plural **יְהִינָּיו**. — Indessen muß für uns die allgemein angenommene massoretische Lesart: **עַמִּי תְּחִתִּי** Geltung haben. Die Härte des Ausdruckes schwindet, wenn wir dem Unterschiede zwischen **רְדֵד** und **רְדֵה** uns vor Augen halten. Damit der Kämpfer dem angreifenden Feinde Stand halten könne, muß der

Boden, auf dem er steht, sicher und geeignet sei. Für König David war sein eigenes Volk der einzige Boden eines sicheren Standortes. In diesem Volke gab es aber Risse und Spaltungen dynastischer und religiös nationaler Natur. Dafür nun, daß Gott diesen von Parteien viel unterwühlten Boden geeignet — „geplättet“ = רָדַד hat, dankt der König seinem ihm Sieg verleihenden Gottes ganz besonders. —

Vielleicht wird durch תְּהִתִּי, (mit Ḳamez) zum Unterschiede von הִתִּי, (mit Chirik) der Person Davids als Einzelnen das eng Persönliche genommen und seine Stellung zur Allgemeinheit hervorgehoben. — Vgl. II. S. 22, 48. וּמְרִיד עַמִּים תְּהִתִּי.

3—4) Der mit בֶּן אָנוֹשׁ ה' - אָדָם bezeichnete Mensch trägt das Merkmal des Leidensdruckes an sich und an seinem Namen und bedarf darum eines noch höheren Grades der göttlichen Beachtung und Würdigung als der אָדָם. Daher bei בֶּן אָדָם וְתְּדַעַת aber: וְתַהֲשֵׁבָהוּ אָנוֹשׁ Der gauze Mensch gleich dem Hauche, die ganze Summe seiner Tage gleich dem vorübergehenden Schatten: יְמִיו בָּצֵל עוֹר.

5—6) Das Herabneigen der Himmel — „Deiner Himmel“ (שְׁמַיִּים) ist vielleicht in ethischem Sinne zu nehmen. Gott steigt hernieder in Seiner Offenbarung durch Geist und Wort, und dadurch kann der nichtige, schattengleiche Mensch von seiner Erde emporsteigen zum Range eines Gott nahen Wesens. — הָרִים bedeuten wohl in erster Linie die Berge in natürlich physischem Sinne und וְתַהֲמֵם wie haben diese הָרִים zum Objekte, wie dies auch in Ps. 18, 15 der Fall ist. Dennoch können — wie dies im Sinne des Midrasch liegt — mit zugleich die hochragenden feindlichen Fürsten getroffen sein, die der göttliche Zornestrahl vernichten möge. —

7—8) שְׁלָחֵךְ - אֲשֶׁר Hier sind außer den „Söhnen des Fremden“ בְּנֵי נָכָר, ja noch vor diesen, die „mächtigen Gewässer,“ erwähnt, weil hier von der früheren Lebensperiode des Königs die Rede ist, da er gegen die inneren Feinde eben so sehr, wenn nicht noch mehr anzukämpfen hatte, als gegen die äußern. Die Falschheit und der Betrug דָּבָר שׂוֹא und יְמִין שְׁקָר ist ihnen allen gemeinsam. — Vgl. II. Sam. 22, 44. —

9—10—11) אַלְקִים - הַנּוֹתָן - פָּצְנִי Der erneute, begeisterte Aufschlag des Sängers zeigt, daß in seinem Liede ein neuer Absatz zu

verzeichnen ist. Das neu verjüngte Lied besingt die spätere und späteste Periode des Königs, da sein Königtum von innen gegründet war, da nicht mehr die bösen Fluten an die Grundlage des Davidthrones schlugen und nur die בְּנֵי נָכָר von außen abzuwehren und in Furcht zu halten waren. Wenn nach einem Midraschworte das מַחֲרֵב רָעָה, auf das grimme Schwert Goliath's und den Sieg Davids über den Riesen hinweist, also an die Jugendzeit des Königs erinnert, so ist in diesem Zurückgreifen auf diesen früheren Zeitpunkt einerseits ein rührendes Zeichen der Dankbarkeit des nunmehr gekrönten, einen gesicherten Thron einnehmenden Sängers, und anderseits ein den poetischen Reiz seines Gesanges durch die einheitliche Verknüpfung der Zeitepochen bedeutend hebendes Moment zu erblicken. —

12) אֲשֶׁר Der Falschheit und der Meineidigkeit „der Söhne des Fremden“ (בְּנֵי נָכָר) werden die Söhne und Töchter des eigenen Heims entgegen gehalten. Das אֲשֶׁר V. 12 würde demnach in der entgegenstehenden Bedeutung von „während“ zu nehmen sein. Mit diesem אֲשֶׁר werden nun die herrlichen Segnungen des Friedens im geliebten Heim des Volkes Israel eingeleitet. Unsere Söhne sind von früher Jugend an in dem Geiste groß gezogen, der sie als Männer leiten und ihre Lebensgrundsätze festigen soll. Wird ja auch die Pflanze, wenn sie zum stämmigen fruchttragenden Baume erstarken soll, schon als Schößling auf den richtigen Boden gesetzt und gewartet.

Schließt die Erziehung jeden Widerspruch zwischen dem einen und dem andern Entwicklungsabschnitt aus, sodaß das Alter sich der Jugend nicht zu schämen braucht, und die Jugend das Alter nicht verleugnet, so bleibt auch der Widerspruch im Charakter, und die Lüge in Wort und Schwur, ausgeschlossen.

אֲשֶׁר בְּנֵינוּ כִּנְטוּעִים מְנֻדְּלִים בְּנוּוֹרִיהם ist der treffliche Gegensatz zu אֲשֶׁר פִּיהַם דבר שוא! In diesem „groß gezogen von Jugend an“ liegt Konsequenz, und in der Konsequenz liegt die Bürgschaft für die Wahrheit. —

Die hier geschilderte Züchtigkeit und Sittenreinheit der Töchter Israels wird von Targum so illustriert, daß er sie als würdige Repräsentantinnen des im Tempeldienste verlaufenden Priesterlebens hinstellt.¹⁾ Sie, die schönen Gestalten in den Hausesedden,

(1) בְּנָתָנוּ זֹהֲנִין וּבְרִישֵׁן לְכָהְנִיא דְמִשְׁמָשֵׁין בְמַצֵּע הַיכָּלָא (תְּرִזּוּם יְרוּשָׁלָמִי).

find in ihrer Sittenreinheit würdig Gattinnen der **בְּנִים** zu sein, in deren Leben sich die Makellosigkeit des **הַיכָּל** spiegeln soll. Solche leidenschaftliche Priesterinnen am häuslichen Herde sind es wert, daß sie an der Seite der Gottesdiener stehen, die am Herde des Herrn ihren Beruf ausüben!

13—15) מְזוּנוֹ - אֶלְפִּינוֹ - אֲשֶׁרְיוֹ זֶוֶת (V. 12) und **מְזוּנוֹ** (V. 13) auch eine ernste Gedankenverbindung zum Zwecke. Die Töchter in ihrer Zurückgezogenheit, in den Hausesräumen, überwachen mit Umsicht alle Ecken des Hauses und tragen dazu bei, daß die Speicher sich füllen und die Herden wohl gedeihen. Dem friedlichen Gang der segensreichen Wirtschaft entspricht die in den Wohnungen und auf den Straßen herrschende Ruhe. Kein feindlicher Einbruch von außen, und kein leidenschaftlicher Ausbruch von innen . . . **אֵין פְּרִזְן!** So ist das Volk gesegnet, dem in **בוֹךְ פָּרִי בְּטָנָךְ וּבָרוֹךְ פָּרִי בְּהַמְּתָךְ וּבָרוֹךְ פָּרִי אַדְמָתָךְ** der dreifache Segen von Gott verheißen ist, und dem der Ewige ein Gott ist, der seine Verheißung erfüllt. Heil diesem Volke!

Kap. 145.

Allgemeines:

Das erste Wort in diesem Psalme gibt uns die Tendenz desselben an. **תָּהֳלָה לְדוֹר.** — Dieser Psalm und die noch folgenden schweigen von den Erlebnissen des Königs und seiner Zeitgeschichte und sind Gottes Lob und Preis geweiht. Unsere Weisen haben in diesem Gotteslob den Dolmetsch des seinem Schöpfer und Bildner im Gefühle der Dankbarkeit entgegenwallenden Menschenherzens erkannt und darum diesen mit Halleluja beginnenden und schließenden Psalmen als **פָסָקִי דּוֹמָרָה** eine Hauptstelle im Morgengebet, **תָּבְלַת שְׁחָרִית**, angewiesen.¹⁾ Was über diesen unsern Psalm als „Allgemeines“ zu sagen ist, gilt auch den nachfolgenden fünf Psalmen. In diesen vernehmen wir in reizvollen Variationen die Stimmen des Dankes aus der ganzen weiten Natur, aus der sich weitenden Menschenbrust, aus der Mitte Israels und seines Heiligtums auf Erden

¹⁾ מִס' בְּרָכוֹת ד' בְּלַהֲוָה תָּהֳלָה לְדוֹר נִפְּגָשׁ בְּכָל יוֹם מִזְבְּחָה לְשָׁחוֹא בְּנֵי עַולְםֵם הַבָּא.

widertönen, bis zuletzt auch die Himmelschöre, der Läufung der Davidischen Leier folgend, in das Halleluja einfallen, zu dem der liebliche Sänger Israels alle geschaffenen Wesen im Himmel und auf Erden aufruft.

Einzelnes:

1—2) תְּהִלָּה - בְּכָל (הַלְּלָה אֶחָדָה אֲרוּמָמֵךְ אַבְרָכָךְ) Der Sänger gibt mit seinem persönlichen gleichsam den Aufstall zu der von der Menschheit und der gesamten Naturwelt anzustimmenden Hymne. Die Wiederholung Tag für Tag — בְּכָל יוֹם — soll als Zeichen der Ständigkeit dafür zeugen, daß das Geschöpf der Minute dennoch die Sprache der Ewigkeit verstehen und mit seinem Gott erhebenden Sangesworte in die Ewigkeit לעולם ועד dringen kann.

3—4) דָּוָר - גָּדוֹלָה (דָּרָה) Gottes Größe, alle Ruhmeserhebung überragend, weil unerforschlich, kann auch in dem menschlicher Einsicht zugänglichen Maße nur auf dem weit sich hindehnenden Entwicklungsgange der Geschlechter von diesen so weit begriffen werden, daß sie, die Gottesstaten rühmend, von der Gottesallmacht berichten. Und was bleibt mir, dem in seinem Geschlechte und für sein Volk Lebenden zu tun übrig?

5—6) וְעַזָּזָה - הַדָּר (הַדָּר וְעַזָּזָה) Ich kann den Abglanz Deiner Majestät in meinem Liede auffangen und von den jedesmaligen Einzelercheinungen Deiner Wunderwerke mit Lust und Wonne reden, וְבָרִי נְפָלָותִיךְ אֲשִׁיחָה. — Während sie, die aufeinanderfolgenden Geschlechter, die Wucht Deiner furchtbaren Wirkungen besprechen, will ich das, was in diesen Wirkungen so groß und so mannigfach und dennoch so einheitlich Deine Einheit bezeugend¹⁾ ist, aufzählen und erzählen. וְגָדוֹלָותִיךְ אַסְפְּרָנָה.

7—12) לְהֹדִיעַ וּמְרִי (הַלְּלָה תְּהִלָּתְךָ פִּי וְדָבָר) Von hier an spricht der Psalmist nicht in der ersten Person, bis er in B. 21 die ganze mit eingeleitete Welthympne mit zusammenfaßt. Die Geschlechter sind die Hüter der Merk- und Denkzeichen der großen Güte Gottes und dazu berufen, diese Zeichen den Nachlebenden

¹⁾ Man beachte das כתיב קרי in diesem Worte und die Anwendung, die es nach dem Obigen findet.

als teures, die Dankbarkeit ansprechendes und wach erhaltendes Denkmal זבר רב חסד גדוֹל חסָד zu übergeben: גדוֹל חסָד (mit Cholam) = groß an Gnade, deutet auf das Gotteswesen hin, das sich mit der Eigenschaft der Gnade bekleidet. נדל חסָד hingegen (mit Kamez) zeigt das Wesen mit dieser Eigenschaft untrennbar verschmolzen. 'ן und sein Gnadenwirken sind Eins in der Vorstellung der Gnadenempfänger, weil ja bei der Wille und die Tat Eins sind. Daher ist für uns נדל חסָד das richtige קרי. —

טוֹב ה' לְבָל. Die Güte Gottes ist dem Gesamtall zugewendet. Danach fügen sich die Geschicke der Einzelgeschöpfe. Doch wenn auch diese Geschicke oft zum Ausgleich des Weltganzen, des בָל, hart sein müssen, so schwebt dennoch über **בָל טַעַשׂ**, über allen Einzelwesen in ihrer Entwicklung zum Ganzen das göttliche Erbarmen וּרְחַמֵּיו. — Die Einzelwerke und Wesen haben Dir für jede einzelne Wohltat zu danken, und Deine Deinem Liebeswalten nachforschenden und nachstrebenden Frommen segnen Dich, den Quell der Liebe! וְחִסִּידֵךְ יְבֻרְכֶּה. Ihr Segen ist ein voller, ganzer (worauf die volle Schreibweise hindeutet), wie er dem ganzen Gnadenwerke des Allgütigen gilt. So künden sie die Ehre Deines Königreiches und Deine Siegesstärke, גִּבְורָתְךָ, und so werden den Menschenkindern bekannt: Deine Machtattaten im Einzelnen גִּבְורַתְיִךְ und die aus Macht und Gnade hervorgehende königliche Majestät הַדָּר מְלֹכוֹתְךָ! נִכְבוֹד הַדָּר מְלֹכוֹתְךָ!

13) Alle Welten, sie mögen höhere oder niedrigere, anorganische oder organische Wesen umfassen, bilden das Reich der Gotteswaltung, und jedes Geschlecht, es mag diese oder jene Aufgabe zur Förderung der Menschheitsbestimmung zu erfüllen haben, es steht im Dienste der Gottesherrschaft. מְלָכָות ist der gewöhnlichen Auffassung nach mehr im Reiche der Menschengeschichte und mehr im Reiche der Natur anwendbar **אֲתָה הַפָּאֹר הַגָּדוֹל לְמִשְׁלַת** (יום). Doch fallen bei Gott diese Begriffe in Eins zusammen, und es ist bei Seiner Waltung nicht nach Reichen der Natur und Reichen der Geschichte zu teilen. Daher und **כָל עַלְמִים מְלָכָות** für **כָל עַלְמִים** für מְשִׁלָּת.

14) סומך Für all die Fallenden ein Stützer und für all die Gebrengten ein Aufrichter ist Gott. Das ist nicht ein Zufälligkeitsdienst, von Fall zu Fall den נְפָלִים כְּפָזִים erwiesen, sondern die ständige und einzige Hilfsbereitschaft.

15) **עַנִּי** Darum hält das Weltall die Blicke auf Dich gerichtet, und Du täuschst die Hoffenden nicht. Du nährst und erhältst sie. —

16) Wie schon Jbn Esra bemerkt, ist das **וְאַתָּה פָּוֹתֵח** aus V. 15. auch hierher auf **פָּוֹתֵח** zu beziehen. Im Midrasch (**פְּכִיהַה**) wird mit Anwendung eines schönen Gleichenesses aus dieser Sättigung, die aus der geöffneten Hand den Notleidenden zuteil wird, darauf geschlossen, daß das Wohltun der stete Wille des Schöpfers und das strafmäßige Versagen Ihm **יְתָן רָצִין** gleichsam abgerungen sei. Dieser Auffassung nach kann sich auch auf die Willfährigkeit des die Hand offen haltenden Gebers des Guten beziehen.

17) **צָדִיק** Gott will das Gute. Wenn Er zur Erziehung des Menschen herbe Mittel anwendet und der Weg, auf dem Er die Menschen ihrer Bestimmung zuführt, oft ein Dornenweg ist, so beachte der leidgetroffene Mensch den Meilenzeiger auf diesem Wege, der die Inschrift trägt: „Gerecht ist Gott auf allen Seinen Wegen; Er ist der Gütige in allen Seinen Taten!“

18) **קָרוֹב** Gott ist allen nahe, die Ihn anrufen, und Er will es, daß sie alle es lernen, Ihn anzurufen und die Wahrheit anzurufen. Wie viel Leid und Weh muß oft einen Menschen überkommen, bis sich ihm das Herz öffnet und das Wort auf die Zunge drängt: Bater ich rufe Dich!

19) **רָצִין** Wahr muß der Ruf sein, der als inbrünstig Flehen zu Gott dringt. Es darf kein Widerspruch sein zwischen dem, was das Herz auf seinem Grunde als heißen Wunsch hegt, und dem, was den Lippen als Flehensruf entfährt. Bei den Gottesfürchtigen **ירָאֵיו** sind Wunsch und Gebet mit einander in Übereinstimmung, **רָצִין** und **שׁוֹעַב** durchdringen und ergänzen einander, und Gott erhört das Gebet und erfüllt den Wunsch — und die Hilfe, die Gott seinen Frommen sendet, wird ihnen zum wirklichen Heil: **יעֲשָׂה - יִשְׁמַע - וַיּוֹשִׁיעַם**.

20) Von V. 18 bis auf unsere Stelle nehmen wir in jedem Verse eine Steigerung des bei Gott Hilfe suchenden, Gott ehrfürchtenden und Gott liebenden Menschen wahr.

קָרְאָיו - יְרָאֵיו - אֶחָבוּ — Dies die Stufenleiter, die die Gottesdiener zu ihrer Vervollkommenung im sittlich erhebenden Dienste Gottes zu ersteigen haben.

Bon רְשָׁעִים war in diesem unserem Psalme bisher nicht die Rede. Dieser Name sollte die schöne Harmonie des Welthymnus nicht stören. Erst am Schluße des Psalms — erscheinen die רְשָׁעִים, um alsbald zu — verschwinden. Ihre Vernichtung ist durch die Gotteshut — שׁוֹפֵט ה' bedingt, die אהבו, den Gottesfreunden, zuteil wird.

21) **תַּהֲלַת** Wie zur Korrektur des in V. 20 getanen Ausspruches **בְּלָהָרְשָׁעִים יִשְׂמַד** und **וְאַתָּה** tuft der Psalmist in diesem Verse **כָּל בָּשָׁר** auf, den heiligen Namen des ewigen Gottes zu segnen, dessen Lobverkündung des Sängers Lied geweiht ist. Alle fleischlichen Wesen sollen ihr Teil haben an der dem Herrn der Schöpfung dargebrachten und noch darzubringenden Huldigung — alle! Das schließt die Existenz gottloser Geschöpfe aus. Wenn die Zeit kommt, da die Gottesfeier das Weltall durchzieht und die ungezählten Myriaden von Stimmen **תַּהֲלַת ה'** laut verkünden, dann wagen es die רְשָׁעִים nicht das Haupt zu erheben, ja sie wagen es nicht zu sein. Die **תַּהֲלַת הָדָד** weckt in allen Sphären und Reichen die forttonenden, **לְעוֹלָם וְעַד** nicht verjümmenden Akkorde der **תַּהֲלַת ה'**!

Kap. 146.

Einzelnes:

1) **הַלְלוִיה**) Der Psalm nimmt das Schlußwort des vorhergegangenen Psalms: **בַּיִת־יְהוָה תַּהֲלַת ה'** und der Sänger richtet an seine eigene Seele die Mahnung „das Wort des Mundes“ zum Seelenworte zu machen.

2) **אַהֲלָה** So lange ich lebe, so lange der reine Gottesodem meinem Leben hinieden ein Dasein gibt will ich **בְּחֵי־בְּצִי** my God, meinem Gotte lobsing.

3) **לְ** Mit diesem Vers tritt der Sänger aus sich heraus. Angesichts der Welt sucht er den eigenen in die Seele gesprochenen Vorsatz durch Gründe, die in der Außenwelt liegen, zu erhärtten. Während in Ps. 118, 8—9, zuerst der Schutz bei **אֱלֹהִים** und dann der bei **נְדוּבִים** genannt und in den Gegensatz zum Schutz bei **רַע** gestellt wird, ist hier die umgekehrte Rangordnung in absteigender Linie von **נְדוּבִים** zu **בְּנֵי אָדָם** angewendet. Hier sollen eben die Fürsten und sonst Hochgestellten der Gesellschaft in ihrem Werte als Schützer auf den **בְּנֵי אָדָם**, dem die Mangelhaftigkeit angeboren ist (daher **לְ**), zurückgebracht werden.

4) **תְּצִוָּה רְחוֹם בֶּן אַדְמָה** Das suff. **רְחוֹם** bezieht sich auf **בֶּן אַדְמָה**, dessen Unzulänglichkeit und Ohnmacht aus seiner Vergänglichkeit dargetan wird. Mit **בַּיּוֹם הַהוּא אֲבָדוּ עַשְׂתָנְתֵיו** ist nicht bloß gesagt, daß an dem Tage, da das Erdenkind zur seiner Erde zurückkehrt, seine Zukunftspläne und Unternehmungen abgebrochen werden, sondern es wird darauf hingewiesen, daß an diesem plötzlich hereinbrechenden Tage das ganze Planen und Dichten, das die bisherigen Lebenstage ausfüllt, vernichtet ist. (Vergl. **אֲבָדוּ בְּעָזְבָעָז**.) Daher **אֲבָדוּ** perf. dieses Verlorengangensein all der großzügigen Pläne jener Menschengrößen, auf die die tiefer Stehenden zu bauen pflegen, wird passend dem **בְּעָזְבָעָז** gegenübergehalten. So lange die Seele und der Lebensgehalt in mir, so lange ich noch bin, will ich Diener Gottes sein und Gottes Lob singen. Hierin befundet und verstärkt sich **וְעַזְבָעָז**, meine Daseinsdauer.

5) **אֲשֶׁר יְהֹוָה אֱלֹקֵינוּ** Der große, das Weltall umfassende Gottesbegriff wird dem Menschen, wird insbesondere dem Nachkommen Jakobs näher gebracht und vertraulicher gemacht. Der Gott Jakobs ist ihm zu Hilfe, und er ist **אֱלֹקֵינוּ**, sein Gott, der sich den Vätern und ihm selbst bewährt hat. Auf Ihn vertraue der Sohn Jakobs, und es ist ihm wohl.

6) **עַשְׂתָה** Der Schöpfer des Weltalls, der zwischen Himmel und Erde, zwischen Meer und Land die Grenzen festgesetzt, innerhalb welcher sich alles und jedes, was Er **יְהֹוָה** geschaffen, zu entwickeln hat, Er ist der treue Wächter der Wahrheit, die Er in die Lebensaufgabe der Menschengeschlechter und unter diesen ganz besonders in das Geschlecht Jakobs hineingelegt.

Himmel und Erde verkünden es, daß alles, was sie enthalten und entfalten eine Wahrheitsoffenbarung Gottes, und daß Gott der ewige Hüter dieser Offenbarung ist **הַשְׁמֵר אֶת־עַוּלָם**.

7—9) **עַשְׂתָה - הַיְהֹוָה** Wahrheit ist die Grundlage des Rechts; den Bau der Gerechtigkeit krönt die Liebe. So wird den Unterdrückten Recht, den Darbenden Brot, den Gefesselten Freiheit, den Blinden Sehkraft. Gott richtet auf. Gott liebt die Gerechten, schützt die Fremdlinge, gibt Bestand der Witwe und Witwe und läßt in die Krümmen führen den Weg der Bösen. Auch hier wie im vorhergehenden Psalm kommen erst am Schlusse die **רְשֻׁעִים** zum Vorschein als Schatten zu dem erhabenen Lichtbilde des ganzen Psalms.

Der Gott des Weltalls ist der Gott Jakobs, und der Gott Jakobs offenbart Recht und Liebe wie im Reiche der Planeten und der Naturmächte, so im Kreise der Menschen.

10) יְמָלֵךְ Die Hochwarte dieser Offenbarung ist Zion. Es ist „dein Gott, o Zion!“ dessen Name ḥ den König der Ewigkeit nennt, und der den kommenden und gehenden Geschlechtern ihren Halt und ihre Einheit verleiht. —

Kap. 147.

Einzelnes:

1) חַלְלוּיָה Wo das gespendete Lob so lieblich und so gebührend von יְאָהָן (נָאֹתָה) ist wie im Lobgesange Gottes, da ist es „gut singen“ טוב וּמְרָה.

2) בָּונָה Dieser Sang tönt fort, auch wenn Jeruscholaim in Trümmern liegt und Israel auf der ganzen Erde verstreut, in alle Enden verstoßen lebt. Der Gott Zions, dessen ewiges Königtum am Schlusse des vorigen Psalms ausgerufen worden, erbaut Seine Stadt und Er wird die Verstoßenen und Verstreuten Israels sammeln. Es muß dahingestellt bleiben, ob dieser Psalm die Periode der babylonischen Gefangenschaft und die Heimkehr der Exulanten unter Serubabel, oder überhaupt alle Zeiten der Exile, die ja auch heute noch nicht zu Ende, zum Gegenstande habe.

3) הַרְופָּא Im Herzen getroffen und an allen Gliedern krank — das ist das ausgestreute Israel mit seinen Männern, Frauen und Kindern, seinen Familien und Gemeinden und seiner gebrochenen Stadt Jeruscholaim. Jeruscholaim ist das gebrochene Herz des jüdischen Volkes. — „Gott heilt die gebrochenen Herzen sind!“ Die in die weite Welt hinausgestoßenen Kinder Israels kranken außer an dem großen Nationalweh, jeder an seinem eigenen ihm durch das Galuth zugefügten Leid — „Er verbindet ihre Schmerzen!“

4) מִזְנָה Bestimmt Er doch den Sternen eine Zahl, um sie zu zählen und jeden einzeln mit Namen zu nennen. Im Midrasch (כָּדְ פַעֲזָה) wird unsere Stelle Jes. 40, 26 gegenübergehalten, wo es heißt: הַמּוֹצִיא בְּמִסְפֵּר צָבָא בְּשֵׁם יִקְרָא und der scheinbare Widerspruch so ausgeglichen, daß es vom Willen des Allmächtigen abhänge, ob Er das ganze Sternenheer als ein zusammengehöriges Ganze zu dem ihm bestimmten Dienste aufrufen, oder jedem einzelnen Stern nach Maßgabe der ihm

eigentümlichen Lichtstärke einen besondern Auftrag erteilen wolle. Nun, so gibt es Aufgaben, die sich an die Gesamtheit der jüdischen Nation wenden und mit ihrem Aufrufe ins Herz der Nation fassen, und wieder gibt es Aufgaben, die von den einzelnen Volksgliedern oft auf weit von einander getrennten vereinsamten Einzelposten gelöst werden müssen. Hier wie dort ist's 'נָהָר, der das Heer oder die Heeresglieder zur Stelle ruft.

5) נְדוֹל Nicht nur die Gegenstände, die in das Gebiet des vernünftigen Denkens fallen, sind bei „unserem Herrn“ zahllos, sondern die göttliche Vernunft an sich ist nicht wie die Vernunft des Menschen an die Grenzen der Endlichkeit, und daher der Zählbarkeit gebunden. Grenzenlos wie das Gotteswesen ist seine Vernunfterkennnis, ohne Anfang und ohne Ende und — ohne eine Zahl zwischen Anfang und Ende לְתִבְונָתָנוּ אֵין מַסְפֵּר!

6) מְעוֹדָד Wie die Sternenhöhen und — Herzenstiefen vor dem Blicke des Herrn gleich geeignet sind, so auch die Menschenwesen die auf den Rangstufen der Gesellschaft eine hohe oder niedrige Stelle einzunehmen oder einnehmen wollen, die עֲנוּיִם und die רְשֻׁעִים.

7—9) נָהָר - המבכה - המבכי Der Aufruf 'נָהָר ein Danklied anzustimmen gründet sich zunächst auf den ruhigen Gang der nach Regel und Gesetz sich entwickelnden, täglich sich erneuenden Naturwelt. Die Wolkenbildung am Himmel, die Bereitung des Regens für die dürrstende Erde und das auf den Bergen aussprießende Gras — diese täglich sich deckende Tafel für Getier und Geflügel, an der auch die von der Rabenmutter verlassenen, nach Nahrung krächzenden Jungen versorgt werden, dieser fürsorglich eingerichtete, alle Kreaturen bedenkende Haushalt, dessen Lenker der allmächtige und allgütige Hausvater, 'נָהָר, sei, weil am nächsten und im Alltäglichen liegend, des Dankes erstes Liedeswort. —

10) אַל Es schließt sich in Parenthese die Folgerung an den bisher gezeichneten ruhigen Schrittes sich fortsetzenden Weltgang: „Nicht an der Rosse Kraft hat Er Lust, noch an den Schenkeln des Mannes Wohlgefallen!“ Der ruhmgierige Mann, der mit den Schenkeln das Roß spornt und das Roß, das dem Druck der Schenkel folgend seine Kraft zum übermäßigen Lauf verwendet — oft vergebend, sie verbürgen nicht die Erreichung ihres Ziels und in den seltensten Fällen die Erreichung des gottgefälligen Ziels.

11) **רֹצֶחָה** **אֲלֵא רֹצֶחָה** Auf das verneinende, folgt das bejahende, mit der Moral für die Gottesfürchtigen, daß das Erreichen eines gottgefälligen Endziels vom ruhigen, steten Außharren im Vertrauen auf die Gnade Gottes bedingt ist: **אַתְּ הַמִּיחָלִים לְחַסְדְּךָו**

12—14) **שְׁבָחוּ־כִּי־הַשֵּׁם** Die im friedlich ruhigen Weltgange sich kundgebende Gotteswaltung findet innerhalb der mit Tor und Riegel versehenen Mauern Jerusolaims und in der Friede atmenden Gemarkung Zions ihr erhabenes Spiegelbild, wie alles, was in der Naturwelt beglücken kann, an dieser Gottesstätte auf Erden in durchgeistigter Weise angeschaut und erlebt werden soll. Hier gewinnt die Naturkraft ihren Adel. Gottgesegnete Söhne im Innern, בְּקָרְבָן, und blühende, Nahrung spendende Fluren um und um verkünden den Gottesfrieden, dem die Wohnhaus ihr Schöpfungshaus anvertraut hat. —

15—18) **הַשְׁלָחָה - הַנְּתָנָה - מִשְׁלִיךְ-יִשְׁלָחָה** Nach den bisher gezeichneten idyllischen Friedenssauen und unvermerkt leisen Fortschritten des Naturlebens kommen die elementaren Kämpfe und Stürme an die Reihe. Gottes Geheim fliegt eilig über die Lande hin, es deckt die Fluren mit der schneeigen Wolldecke, treibt und streut den Reif umher, als wäre es die Asche einer verglühenden Welt, und mitten hinein Stücke berstender Eismassen, und auf Gottes Wort werden die Eiskolosse flüssig, und die Windsbraut segt über die Erde hin und macht die gebundene Wassermenge fluten. Eisestärke, vor der keiner besteht, und dann wieder ein Schmelzen alles Festen, ein Wogen und Wanken, ein Stürmen und Streiten der Naturgewalten — auch dies gehört zum Naturleben. Auch dieser Aufruhr vollzieht sich nach Gesetz und auf Befehl. Der Befehl geht von Gott aus, und **דְּעַזְבָּן** er hat Eile, treibt zu solcher Eile, daß die Menschen nicht die Zeit finden der Bestimmung des Befehles nachzudenken und den Einklang zwischen Frieden und Sturm, zwischen Gründung und Zerstörung herauszufinden.

19) **מִנִּיד** Doch es gibt ein Volk auf Erden, dem die Lehre dieses Einklangs offenbart, dem mit der erhabenen Satzung der Gottesseinheit der trotz aller Gegensätze unumstößliche Satz von der einheitlichen Gotteswaltung in der Natur und in der Menschengeschichte auf die Seele gebunden wurde. Dieses eine Volk ist Israel! Kein Volk auf Erden ist von Gott so hoch emporgehoben worden wie Israel, und kein Volk ist so tief ins Elend hinab-

gestützt worden wie wieder Israel. Vom Hause Jakobs aus erlebte Israel in seiner eigenen Geschichte die wunderbare Fürsorge der Gottesgnade, und wieder hatte und hat Israel in seinem Innern und von außen Stürme auszuhalten, die es bis an die Enden der Erde schleuderten. Die Boten der göttlichen Gnade und die des göttlichen Ortes gingen in Israels Lager und in seinem heiligen, Gott geweihten Wohnhaus ein und aus. Doch hat es Israel gelernt, in der Gnade und im Zornen seinen Gott, den Einigen, Einzigsten zu erkennen. Die Säufselwinde des Friedens wie die Windesbraut des Sturmes, sie tragen Israel das eine Wort zu: **ח' אָחֶר!** und alle Fluten der Zeiten können die Liebe nicht verlöschen, mit der Israel an **חֲקִיּוֹ וּמְשֻׁפְטָיו**, an den Sätzen und Rechtsvorschriften seines Gottes hängt.

20) **לֹא** So tat Er keinem Volke. Rechtsordnungen, so unerschütterliche, alle Zeiten durchdringende und jeden Wechsel des Friedens und des Kampfes überdauernde Rechtsordnungen — sie kannten und kennen sie mit nichts! Halleluja!

Kap. 148.

Einzelnes:

1—6) **הַלְלוִיה - וַיְעִמֵּדָם** Seinem ganzen Wesen nach kann dieser Psalm nichts anderes als die Fortsetzung des im vorigen Psalm hinausgesungenen Gotteslobes enthalten. Der Psalmlist resumiert die im vorigen Kapitel ausgesprochenen Huldigungen und gruppiert zugleich die Schar der Huldigenden. — Zu dieser Schar gesellen sich jetzt auch jene höhern Wesensarten, die dem Menschen unsichtbar wie die Kräfte der Natur, gleich diesen von höhern Regionen aus des Schöpfers Willen vollbringen. —

Die Engel und die leuchtenden Gestirne, Boten des Tages und Boten der Nacht, aller Himmel Himmel und der Himmelssöller, jene Gewässer, die kein Schiff befährt und keines Menschen Auge sieht — sie alle sollen den Namen Gottes rühmen, denn sie sind von Gott geschaffene Wesen wie wir. Entzieht sich auch dies hohe Reich körperloser Geister und ungreifbarer Stoffe dem Maßstab des berechnenden Menschen, so herrscht doch in diesem Reiche Maß und Säzung. Gott hat sie gegeben, hat sie zum fortwährenden Bestande des Universums eingesetzt, **וְלֹא יַעֲבֹר**, daß man sie ja nicht überschreite!

7—13) הַלְלוּ־יְהֻלָּוּ Waren im ersten Teile des Psalms die Wesen des Himmels und der Lüste ^{טָן}הַשְׁמִימָם, zur Gotteshuldigung aufgerufen, so ergeht jetzt der Ruf an die Wesen irdischer Abkunft ^{טָן}חָרֵץ. Der Ruf dringt in die Meerestiefe und weckt die Riesentiere des Wassers. Dem Feuer, dem Hagel, dem Schnee und dem Dampf eilt des Sängers ^{הַלְלוּ}חַדְדָה, nach und auch dem Sturmwinde, der bei all seiner Unstetigkeit und scheinbar ziellosen Bewegung ja doch das Geheiß Gottes zu bestimmtem Zwecke ausführt ^{רוֹחַ סְבָרָה עֲשָׂה דְבָרָו}.

Berge, Hügel, Fruchtbäume und alle Cedernarten, Gewild und Getier, was kriecht und was in der Luft fliegt — sie alle sollen sich einstellen, und es dürfen nicht fehlen die Könige der Erde und all die Nationen, die Fürsten und all die Richter, Jünglinge und Jungfrauen, Greise und Knaben — sie alle, alle sollen es durch einmütiges Bekennen und im harmonischen Lobgesang dartun, daß der Name Gottes allein hocherhaben und ihm allein die Majestät gebührt im Himmel und auf Erden.

14) Subject im Sage ist Er, nämlich "הַשָּׁם", aus V. 13. Je mehr der Name Gottes von aller Welt gepriesen wird, desto mehr hebt sich das Horn seines Volkes, dieses Volkes tausendjähriger Leiden und ewiger Wahrheit, des Lehrmeisters des Gottesglaubens. Das dem ewigen Gotte dargebrachte Weltenlob wirft seinen Abglanz auf die Fronmen, die für diese Gottesverehrung gelebt und mit dem Gottespreis auf den Lippen gestorben sind. תְּהִלָּה לְכָל חֶסְדָּיו. — Sind die Kreaturen alle, sind Könige und Reiche ihrem Schöpfer und Herrn näher gebracht, und nahen sie Ihm, dem Herrn, lobend und preisend, nun, so mögen sie Israel die Palme reichen, Israel, dem Volke der Gottesnähe! ^{הַלְלוִיה}

Kap. 149.

Einzelnes:

1) Ein neues Lied! שִׁיר חֶדֶש! Nach all dem erklangenen Lobgesang ist der Liederschatz nicht erschöpft, darf er nicht erschöpft sein, so wenig wie die der „Gemeinde der Frommen“ erwiesene und zu erweisende Gottesgnade sich je erschöpft. Au das תְּהִלָּתוֹ בְּקֹהֶל הַסִּדְרוֹת von Ps. 148, 14 schließt sich סִמְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַם קָרוּבוֹ an. Die Himmel, die vom Sänger aufgerufen worden, sind „neue Himmel“,

wie sie vom Propheten Jesaja später für die messianische Zeit angekündigt worden, und die zum Weltkonzert herbeigerufene Erde ist eine „neue Erde“. Darum soll es auch ein neues Lied sein. Und diesmal stimmt Israel, das mit der Verherrlichung Gottes selbst verherrlicht worden, das Lied an. Es ist auch möglich, daß, wie einige alte Erklärer meinen, die חסידים, in unserem Verse die frommen edlen Gottesbefreuer aller Völker umfassen, und daß darum der neue kostliche Ton aus dem alten Liede vernehmbar wird.

2) יִשְׁמָה Mit der Bezeichnung בַּעֲשֵׂין = mit ihm, der es geschaffen, gemacht hat, wird auf den ganzen Werdegang Israels zurückgegriffen, während בְּנֵי צִוָּן וְגַלְוָן בְּמֶלֶכֶם dem hohen, ja dem höchsten Grad staatlicher Vollendung jauchzenden Ausdruck gibt.

3) יְהִלְלוּ Über den Unterschied zwischen יהילו und יהרנו ist bereits an verschiedenen Stellen dieser Besprechung das Nötige gesagt. וְמַר bezeichnet die Rhythmit, die durch Instrumentalmusik unterstützt wird.

4) כִּי Ein Volk hat die ihm von seinem Schöpfer gewordene Auszeichnung zum göttlichen Wohlgefallen gerechtfertigt. ה' ist mit seinem Volke zufrieden. Er verleiht darum den Bescheidenen, die nichts weiter, als dieses Zufriedensein anstreben, das, was עֲנוּמִים nie wünschen und erwarten, nämlich: פָּאָר = Ruhm, den Ruhm, der im errungenen Heile liegt.

5) יְעַלּוּ Die höchste und reinste Freude, die die innere Genugtuung erzeugt, wird hier den Frommen, Edlen der spätesten Zeit zugesprochen. Es ist eine Freude und ein Ruhm, die mit der wahren Menschenwürde in keinen Widerspruch geraten, sondern mit dem sittlichen Adel, der allein verleiht, in Einklang stehen. יְרַנְנוּ עַל מִשְׁכָּבֹתֶם drückt die Freudigkeit des ruhigen Gewissens aus, die die Edlen auf ihrer Ruhestätte finden. Nach einer sinnigen Midraschdeutung ist hier die Ruhestätte in kühler Erde mit inbegriffen. Auch dorthin geleitet die Frommen die כְּבוֹד, die kein an Nebenmenschen begangenes Unrecht auf dem Gewissen hat. Die Lehre ist die segensreiche Hinterlassenschaft der sittlich hohen Menschen, und — so sagen die Weisen — erwähnt das nachkommende Geschlecht den Lehrspruch eines dahingegangenen Lehrers, so ist's, als ob im Grabe sich dessen Lippen bewegten und als riese er: Hier bin ich!

6) **רוממות** Schon Rashi hat das scharfschneidige Schwert, das den Frommen mit **פִּיּוֹת בְּיָדֶם**, und der **בְּיָדֶם**, in die Hand gedrückt wird, nicht als die Männer mordende Kriegswaffe, sondern als die Schutz und Wehr bietenden „Hochgesänge Gottes“, **רוממות אל בְּנוֹנוֹם** aufgefaßt. Es hat wohl Zeiten gegeben, in welchen fromme Männer in Israel die stählerne Waffe ergreifen und gegen Feinde des göttlichen Heiligtums führen mußten. Doch zeigen Anlage und Charakter unseres Psalms, daß hier von einer solchen Zeitperiode nicht die Rede und nur jene Kämpfe gemeint sein können, die mit den Waffen des Geistes und Wortes — **רוממות אל** — ausgetragen werden.

7) **לעשות** Auch hier ist es nicht die Blutrache, die sich persönlich, Mann gegen Mann oder Reich gegen Reich richtet, die mit **נקמה** und **תובחות** angekündigt wird. Vielmehr ist es die Genugtuung, die der über die Lüge sieghaften Wahrheit zuteil werden soll. Kämpfe so allgemeiner Art, wie sie durch **בְּנֵים** und **בלאמים** ange deutet sind und in welchen „Könige“, **מלךיהם**, und „die Vornehmsten“ **נכבריהם**, in eiserne Bände geschlagen wurden, hat Israel nicht geführt, auch nicht zur Zeit Josuas, der keinen Weltkrieg sondern nur den notgedrungenen Krieg gegen die kanaanitischen Fürsten und Häuptlinge zu führen hatte. —

8—9) Wenn diese eisengeharnischten Aussprüche auf blutgetränkte Felder hinausschauen, so sind es, wie dies bemerkt, jene noch von dunklem Nebel bedeckten Felder, auf welchen in messianischer Zeit das Schwert Gottes gegen die sich noch einmal aufbäumenden Mächte der Lüge und des Unrechts für die Wahrheit und die der Aussöhnung harrende Menschheit entscheiden wird. Das Urteil ist geschrieben, **טשפט כהוב**, es ist verbrieft von Anbeginn, seitdem die Menschen durch Ideen geeinigt oder entzweit, durch gemeinsame oder einander widerstrebende Interessen zu Staaten verbunden oder in Parteien getrennt, den Weg ihrer Entwicklung zu einer Endbestimmung hin angetreten. Die Propheten, die Siegel bewahrer der Gottesprüche, haben das geschriebene Urteil in ihren Prophetieen verwahrt, und der Sänger Israels hat es erschaut und lange bevor der Prophet seinen Auftrag ausgerichtet seinem Liede einverleibt.¹⁾

¹⁾ **טשפט כהוב ונתתי את נקמתי ונוי** (**יחזקאל כ'יח**) **ואם תאמר** **עדין לא נולד יחזקאל** **כשהמר דוד זאת נתננא דוד על קין הנולח** **ובשיבא קין** **כבר כהוב הוא המשפט זה ימים רבים** (**רש'י**).

All der Kampf und all das Leid, die die Zukunft noch bergen mag, die Demütigung der Stolzen, die Fesselung der Fürsten und der ganze Vollzug des göttlichen Urteils soll und wird nicht dem so lange gezüchteten und genährten Hass zum Triumph dienen. Nein, all dies soll die Herrschaft der Liebe auf Erden sichern. **הָרָא לְכָל חַסִידָיו**. Anerkennung soll es sein für die sich Ihm in Liebe hingebenden Frommen und Edlen unter den Menschen. Halleluja

Kap. 150.

Einzelnes:

1—6 Ein letzter Aufruf zum Dank und Lob und Preis „Gott in seinem Heiligtume, Ihm in Seiner gewaltigen Beste Ihm ob Seiner Machttaten, Ihm gemäß der Fülle Seiner Größe!“

Nach R. Josef entsprechen die zehnmaligen Aufforderungen zum Lobpreis — בָּרוּךְ הוּא בָּצָלָמֵינוּ תְּרוּעָה הַלְלוּ יְהוָה בָּצָלָמֵינוּ וַיֹּאמֶר — dem sinaitischen Befehlgebot. Nach R. Joachanan entsprechen diese „zehn“ den zehn Schöpfervorten — תְּהִלִים — die das Weltall ins Dasein riefen. 1)

Wir ersehen daraus: Dem Weltgebäude, das auf das göttliche „Werde“ am Anfange entstand, und dem erhabenen Geistesbau, zu dem das Befehlgebot das Fundament gelegt, reiht sich unser תְּהִלִים an als eine Welt des Herzens und Gemütes, die von des Schöpfers Gnade gegründet, von תֹּורָה = Licht durchflutet und von den Harmonien des lieblichen Sängers in Israel erfüllt ist.

Fügen wir noch die Andeutung Shimchis hinzu, der gemäß, wenn wir die תְּהִלָּה יְהוָה הַלְלוּ יְהוָה in diesem Psalme dreizehn תְּהִלִים ergeben, die den dreizehn Gott beigemessenen Attributen של הקב"ה מדות עשרה שְׁלַש entsprechen, so sind hiermit die Leitsterne genannt, die in unserer תְּהִלִים = Welt leuchtend die Führung übernehmen.

Nun wird den Instrumenten, die als Mittel des Gott huldigenden Weltkonzertes dienen, die Ehre zuteil, mit Namen genannt zu werden. In B. 3, 4, 5 wirken sie alle zusammen, die tönenden, klingenden Werkzeuge des gottbegnadeten Sangmeisters. Sie, die Zeugen all

(1) מִם רֵיחַ פִּיד וּמִנְגָּלה פִּגְגָּה.

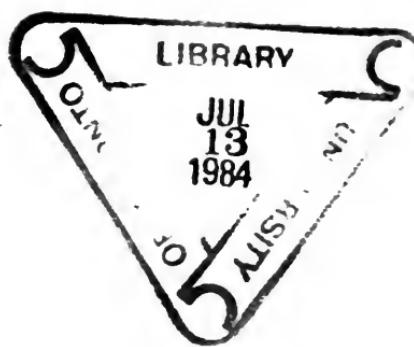
der tiefseeligen Herzensergüsse, all der Wonnen und all des Weh's
in stillen, einsamen Nächten, in denen der Psalmist mit seinem
Gangesgruß den „Morgen geweckt“, sie sollen dabei sein, da des
Sängers Seele von seinem Seelensiede Abschied nimmt.

Mit des Sängers Seele schwinge die Volksseele Israels,
schwinge die Seele der ausgesöhnten, Gott huldigenden Menschheit,
schwinge, lobe, preise alles, was eine Seele hat, in der vom Gottes-
odem belebten Welt: הַלְלוּיָה!

נִמְרוֹתִי בְחֶסֶד עַלְיוֹן אָוֶר לֵיָום ה' פ' וְאֶרְאָכְיָא טְבַת תְּרִמְשֵׁט לְפִיק
הַבָּ וְנִשְׁלָמָ שְׁבָה לְבָרוֹא עַולְםָ!

Druck von Aug. Bange, Halberstadt.

Im Jahre 5671
1911.





**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 25 67 001 2