

Die Psalmen und der Tempeldienst.

Von J. C. Matthes, Prof. d. Universität Amsterdam.

Dass der Psalter das Liederbuch des zweiten Tempels gewesen, wird heutzutage fast allgemein angenommen.¹ Allein Duhm² ist anderer Meinung. Indessen besteht er doch auch nach ihm grösstenteils aus Ritualbüchern von Korachiden, Asaphiden u. s. w., und „zeigt bei manchen anderen Psalmen, selbst bei solchen, die keine Ueberschrift haben, der Inhalt deutlich an, dass sie dem offiziellen Tempelgesange angehört haben“.³ B. Jacob von Göttingen hat früher in dieser Zeitschrift⁴ nachgewiesen, dass die Psalmisten sich freudig zum Kultus bekennen, zum Opfern auffordern oder sich selber vornehmen im Tempel zu opfern. Ausserdem zeigen viele Ueberschriften, was die jüdische Tradition bestätigt, dass die Lieder wirklich bei den Opfern, an Sabbaten, an Festtagen u. s. w. von Tempelchören gesungen worden sind.⁵

¹ Wildeboer, Lett.², 311, 456. Cornill, Einl.¹, 213. Baethgen, Kommentar, Einl. XXXVI. Vertaling des O. T., met anteekeningen door Kuenen, Hooykaas, Kusters, Oort (in dieser Abhandlung als N. Ü., d. h. Neue Übersetzung, angeführt) II, 75.

² Psalmen, Einl. XXIV.

³ A. a. O. XV f.

⁴ XVII (1897) S. 265.

⁵ Baethgen a. a. O. XXXVII.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. I. 1902.

Mit dieser Annahme vom liturgischen Zweck des Psalters sind jedoch nicht alle Fragen über den genannten Gegenstand beantwortet. Unentschieden sind namentlich folgende:

1. Wenn es feststeht, dass die Psalmen bei dem Tempeldienst gesungen wurden, muss man dann auch annehmen, dass sie zu diesem Zwecke gedichtet sind?

2. Sind die Ausdrücke Tempel, Tempelberg, Zion, Vorhöfe und dgl., ist besonders die häufig ausgesprochene Sehnsucht nach dem Heiligtume und dem darin wohnenden Gotte buchstäblich zu nehmen, oder deuten sie etwas anderes, mehr geistiges, resp. die Gemeinschaft mit dem Gott Israels, unabhängig von der Localität, an?

3. Gibt's neben vielen, anerkannt opferfreundlichen Psalmen auch Lieder im Psalter, die man opferfeindliche, wenigstens das Opfer nicht empfehlende, nennen könnte?

Wird die dritte Frage bejaht, so knüpft sich daran noch eine vierte: wie ist die Anwesenheit solcher Psalmen in einem Tempelliederbuche zu erklären?

I.

Auf die erste Frage will ich nur kurz eingehen, weil ich mich nicht im Stande fühle, sie ganz gehörig zu erledigen. Sie hängt zusammen mit einer anderen, ebenso häufig gestellten: ob neben den Gemeindepsalmen, in denen das Ich omnium consensu collectiv ist, doch nicht auch individuelle Lieder im Psalter anzuerkennen seien? Baethgen, der mit Theodor von Mopsuestia, Raschi, Hengstenberg, Reuss und Smend weit geht in der collectiven Erklärung, meint dennoch eine Ausnahme machen zu müssen für Lieder wie Ps. 3 und 4, ein Morgen- und Abendlied, wie er sie nennt¹, und deshalb „aller Wahrscheinlichkeit nach

¹ Mit Unrecht; vgl. Wellhausen, Sk. VI, 166.

ursprünglich rein individuelle Gelegenheitsgedichte“. Dagegen führt die N. Ü.¹ gerade den 3. Psalm, den Baethgen so individuell findet, an zum Beweise für die Richtigkeit der collectiv en Erklärung vieler Psalmen, weil sie es für unmöglich hält, dass ein Mann sich je umringt hat gesehen oder betrachtet von allen Völkern der Welt und von zehntausend Feinden, wie 3, 7 steht.

Zweifelsohne hat sie mit dieser Behauptung mehr Recht als mit der bald folgenden. Lesen wir Ps. 6, 7:

Ich bin müde vom Seufzen,
Jede Nacht schwemme ich mein Bett,
Mit meinen Thränen netze ich mein Lager,

so können wir, meint die N. Ü., wegen der Krankheit, darin schwerlich einen Seufzer der Gemeinde hören. Hier hat vielmehr Baethgen das Richtige gesehen, wenn er² bemerkt, dass Krankheit in den Psalmen immer Bild für Volksleiden aller Art ist. In Ps. 6 spricht ein Siecher³, und wie bildlich und collectiv alles ist, was er sagt, geht z. B. aus V. 9 hervor:

Weicht von mir, ihr Uebelthäter alle,
Denn Jahve hat mein lautes Weinen gehört,
ein Zuruf an Feinde, der im Munde eines Kranken undenkbar ist.

Im allgemeinen glaube ich, dass das Collective im Psalter jedenfalls bei weitem überwiegt, wenn nicht Alles collectiv gemeint ist. Entscheiden lässt sich jedoch diese Frage noch nicht, ebenso wenig als die andere: ob es auch Psalmen giebt, die nicht von Haus aus für den Kultus bestimmt, sondern nur später dazu verwendet sind. Dass dies letzte möglich ist, muss allerdings zugegeben werden.

¹ II, 79. Vgl. S. 65, Anm. I.

² S. XXXIX.

³ Sieh z. B. V. 6.

2.

Die zweite Frage ist in der oben citirten Abhandlung von Jacob gestellt und ausführlich beantwortet worden. Nach ihm meinen die heiligen Sänger, die den Tempel erwähnen und sich sehnen nach der Stätte, wo Jahve wohnt, das Heiligtum auf dem Zion selbst mit seinem Kultus und seinen Opfern. Diese Erklärung passt zu Stellen wie

15, 1: Jahve, wer darf in deinem Zelte gasten? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?

24, 3: Wer darf auf den Berg Jahve's steigen? Wer an seiner heiligen Stätte stehen?

2, 6: Glück und Gnade folgen mir alle meine Lebens-tage; im Hause Gottes werde ich wohnen^x lebenslang.

26, 8: Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses, den Ort, wo deine Heiligkeit wohnt.

27, 4: Eines erbitte ich von Gott, nur das begehre ich: im Hause Gottes alle Tage meines Lebens zu weilen; zu schauen die Holdseligkeit Gottes und in seinem Tempel zu sinnen.

61, 5: Möchte ich in deinem Zelt ewiglich gasten, mich bergen im Schirm deiner Flügel.

5, 5: Heil dem, den du erwählst und nahen lässt, in deinen Vorhöfen zu wohnen.

Auf Grund von solchen Stellen, von „der Klage der Korachiden“ Ps. 42—43, von der „Perle des Psalters“ Ps. 84, concludirt Jacob²: „überhaupt ist diesen Sängern sich nach dem Tempel oder nach Gott sehnen, im Tempel oder in der Nähe Gottes sein dasselbe“. Dies leuchtet noch mehr ein, sagt er, wenn man beachtet, wie dem Dichter des 73. Psalms das Räthsel der Theodicee erst im Tempel

^x Lies: וְשָׁכַנְתִּי für וְשָׁכַנְתִּי; cf. Vulg. ut inhabitem.

² S. 265.

sich löst¹; wie der Dichter des 63. Gott im Heiligtum sieht²; wie 52, 10 und 92, 14 ähnliche Gedanken sich finden. Jacob scheint es als selbstverständlich zu betrachten, dass die so zu sagen „lokale“ Erklärung der angeführten Stellen die einzig richtige sei. Wenigstens hat er bei seiner Auseinandersetzung keine Rücksicht genommen auf die abweichende und entgegengesetzte, obgleich sie von den meisten Auslegern vertreten wird. Baethgen z. B. bemerkt zu 27, 4: „Dies Weilen im Tempel ist nicht im eigentlichen Sinne gemeint. Es ist vielmehr der Ausdruck steter inniger Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott.“³ Cheyne schreibt⁴: „Ps. LXI, 5 is it very clear, that a deep spiritual meaning lies behind the words“. Schulz sagt⁵: „Die Liebe zu dem Hause Gottes geht 23, 6; 26, 8; 27, 4; 42, 38 ff.; 63, 2 ff. auf mehr als auf den Kultus“. Hupfeld-Nowack erklärt⁶: „Bei: *damit er bewohne deine Vorhöfe*, handelt es sich natürlich nicht bloß um die Ausübung des Gottesdienstes“. Die N. Ü. leugnet selbst allen buchstäblichen Sinn. Vgl. ihre Bemerkung zu 15, 1: „De dichter bedoelt niet letterlijk: wie mag in den tempel komen en den Sion bewonen? maar bezigt de uitdrukkingen *in Jahwe's tent vertoeven en op zijn heiligen berg wonen*, voor Jahwe's bescherming genieten en zijne zegenrijke nabijheid ervaren. Soortgelijke uitdrukkingen XXIII, 6; XXVII, 4 v; LXI, 5; LXXXIV, 4 v.“

Es scheint also nicht überflüssig, Jacob's Auffassung näher zu prüfen.

¹ V. 17.

² V. 3.

³ Vgl. auch seine Bemerkung ad 65, 5.

⁴ The book of Psalms p. 36.

⁵ Kurzgef. Komm. zu den Pss., S. 72.

⁶ Die Psalmen II, 96.

Worauf stützt sie sich?

Die Gegner berufen sich auf Psalmstellen; doch die Beweiskraft dieser Stellen ist gering. Mit der zuletzt angezogenen z. B., 84, 4 f., würde man besser das Gegentheil belegen können:

„Meine Seele schmachtet nach den Vorhöfen,
„Glücklich die in deinem Hause wohnen“,

wird doch wohl nicht bildlich gemeint sein in einem Pilgerliede, bei oder nach der Wallfahrt zum Jerusalemischen Tempel gesungen. Das nächstfolgende ist auch keine Bildsprache: „Das Vögelein hat einen Ort gefunden, die Wildtaube ein Nest bei den Altären Jahve's“? Sei es auch, dass mit dem Vögelein die Gemeinde angedeutet wird, so ist doch das Verweilen beim Ort des Heiligtums hier als das hohe Glück beschrieben.

Baethgen wendet zu 15, 1 ein, dass אהל, *Zelt*, dort nicht Bezeichnung des Tempels sein könne, weil das Zelt in der Wüste oder in der Steppe aufgeschlagen werde. Aber ist es dann, frage ich, ohne Beispiel, dass ohel für Wohnung überhaupt steht, bes. in poetischer Sprache? Ps. 132, 3 kommt בית אהל vom Tempel vor, und Ezech. 23, 4 bedeutet אהליבה (*mein Zelt in ihr*) Jerusalem. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass Baethgen's Erklärung von Ps. 15, 1^a unrichtig ist. Dazu kommt, dass V. 1^b gefragt wird: „Wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?“ Zum Ueberfluss steht in der Parallelstelle 24, 3 neben Jahveberg מקום קדשו, was nichts anderes sein kann als der Wohnort oder Kultusort Jahve's. Vgl. 1 Kön. 8, 29^a, wo auch המקום = הבית ist.

Man wendet weiter ein, dass 27, 4 der Sänger wünscht in Jahve's Hause zu wohnen alle seine Lebensstage. Kann dies im eigentlichen Sinne gemeint sein? „Nicht einmal die Priester sind beständig im Tempel“, sagt Baethgen.

Duhm verwirft die Worte כָּל יְמֵי חַיָּי as aus 23, 6 entnommen, wodurch die Schwierigkeit verschwindet. Sie verschwindet aber auch, wenn man den Psalm collectiv nimmt, so dass nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde erklärt, immer im Tempel wohnen zu wollen, was etwas ganz anderes ist. Für die collective Erklärung spricht hier wieder alles, z. B. V. 3:

„Wenn sich ein Heer wider mich lagert,
So fürchtet sich mein Herz nicht,
Wenn sich ein Krieg gegen mich erhebt,
Bin ich dabei getrost.“¹

Dass der lokale Tempel in den Psalmen eine grosse Rolle spielt, geht u. A. hervor aus denjenigen Stellen, wo er als Offenbarungsort vorkommt. Man sieht daselbst Jahve (cf. der Name Moriah); man weidet sich an der Lieblichkeit und Freundlichkeit Jahve's; man *denkt* daselbst am besten über Gott und göttliche Dinge *nach*. Dies letzte wird ausgedrückt durch בָּקֵר 27, 4^b, von Duhm und Baethgen unrichtig *sorgen*, *besorgen*², von der N. Ü. *rondzien* übersetzt; vgl. aber für meine Erklärung Spr. 20, 25 und Wildeboer ad h. l.

Ebenso meine ich mit Jacob, dass 73, 17³ die hohe Bedeutung des Tempels für die Offenbarung hervorhebt. Das Räthsel der Gottesregierung wird dem Frommen gelöst, sobald er in das Heiligtum eintritt. Doch es giebt auch andere Erklärungen der Stelle. Duhm z. B. hält mit Hitzig die hier genannten אֵל מִקְדָּשֵׁי אֵל nicht für das Heiligtum, sondern für die μυστήρια θεοῦ⁴ und übersetzt demnach: „bis dass ich eindrang in Gottes heilige Geheimnisse“. Jedoch

¹ Vgl. meine Bemerkung oben S. 67.

² Das bedeutet es nie.

³ עַד-אֲבֹא אֶל-מִקְדָּשֵׁי אֵל אֲבִינָה לְאַהֲרִיִּם.

⁴ Nach Sap. 2, 22.

schwerlich mit Recht. **אֵל בּוֹא** bedeutet nie: (*geistlich*) *eindringen in*, und **מִקְדָּשׁ** ist nimmer *Geheimniss*, sondern h. l. so gut wie sonst *Heiligthum*, vgl. 68, 36¹, wo Duhm selbst das Wort viel richtiger mit: *heilige Wohnung(en)* übersetzt und vom Tempel versteht. Er erklärt es 73, 17 anders, weil, wie er sagt, „der Dichter im Tempel die **אֲחֵרִית** der Gottlosen nicht sehen konnte“. Gesetzt, dies wäre richtig, so würde das doch keine Ursache sein können, dem Worte **מִקְדָּשִׁים** einen ihm fremden Sinn aufzubürden. Doch es ist nicht einmal richtig. Den Untergang der Gottlosen konnte man im Tempel wohl lernen (**יָיַן**), wenn diese Einsicht betrachtet wurde als Folge der Offenbarung, die den Frommen im Heiligthum durch die göttliche Thora daselbst zu Theil ward.

Weiter bemerkt Duhm gegen die von ihm bekämpfte Auffassung: „der Dichter ging doch gewiss nicht erst von einem gewissen Zeitpunkt an zum Tempel, als wäre er früher selber gottlos gewesen“. Dies trifft jedoch nicht zu. Wenn unser einer sagt: „ich war über dieses oder jenes im Zweifel, bis ich in der Kirche darüber belehrt ward“, folgt daraus dann, dass er nie zuvor in der Kirche, ja selbst gottlos war?!

Uebrigens ist die Lesart **מִקְדָּשִׁים** im Plural wahrscheinlich falsch, und mit LXX und Hier. der Sing. **מִקְדָּשׁ** zu lesen, ebenso wie 68, 36, wo viele hebr. Hss. noch **מִקְדָּשׁוֹ** haben. Deshalb dürfen wir auch nicht mit N. Ü. übersetzen: „bis ich in Gottes Heiligtümer eintrat“², von den Uebersetzern selbst ein „dunkler“ Ausdruck genannt, den sie nur bildlich zu deuten wissen, der aber auch so keinen Sinn giebt. Angenommen, dass der Plural hier stände, so würde er

¹ **נִגְרָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשֵׁיהָ**.

² Tot dat ik Gods heiligdommen intrad.

jedenfalls ein Plural der räumlichen Ausdehnung sein¹ und deshalb doch *Heiligtum* bedeuten.

Jacob behält also Recht, wenn er behauptet, dass da, wo im Psalter die Rede ist vom Tempel und Heiligtum, von Altären und Vorhöfen, vom Weilen in Jahve's Zelt und auf dem Berge Sion, nicht eine Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen und in abstracto, sondern der gottesdienstliche Kultus gemeint ist. Die immer wieder vorgetragenen entgegenstehenden Erklärungen sind zu verwerfen.

3.

Die dritte Frage lautet: Giebt's neben den vielen anerkannt opferfreundlichen Psalmen einige vereinzelte Lieder im Psalter, die das Opfer und den Kultus nicht empfehlen?

Ist diese Frage, wie die Meisten meinen, zu bejahen, so haben wir hier etwas, was wirklich erstaunlich ist, d. h. in einem Liederbuche, für den Tempeldienst bestimmt, ist dieser Dienst bekämpft geworden. Ganz unverständlich wird das, wenn man annimmt, dass die Lieder vorsätzlich mit Kultusbestimmung für die Sammlung verfasst wurden; aber auch wenn man meint, dass eine Auswahl aus bestehenden Liedern stattgefunden hat, scheint es kaum möglich, dass opferfeindliche in die Sammlung aufgenommen worden sind.

Dessenungeachtet werden wir, wenn die Thatsache sich beweisen lässt, sie acceptiren müssen.

Steht sie fest?

Es handelt sich, wie bekannt ist, bei dieser Erörterung um die Psalmstellen 40, 7—9. 50, 8—14. 23. 51, 18 f., in der angezogenen Abhandlung auch schon von Jacob besprochen. Er leugnet alle Polemik überall. Die Meisten

¹ Wie *הַשְּׁבִיטוֹת* 43, 3. 84, 2. 135, 5; und *הַשְּׁבִיטִים* 46, 5. Vgl. Ges: Gr. § 124 b, und N. Ü. II, 91 ad Ps 84, 4.

sind jedoch anderer Meinung; nur Duhm und die N. Ü. stimmen ihm in der Hauptsache bei. Jener bemerkt zu 50, 14: „Mag man annehmen was man will, so hat der Verf. jedenfalls nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu dringen, die ja im Gesetz vorgeschrieben sind“; und diese¹: „Onze dichter, levende onder de wet, kan de offers niet verworpen hebben“. Wenn dies von einem Sänger gilt, muss es von allen gelten, weil sie alle unter dem Gesetz lebten. Es fragt sich jedoch vielleicht, wie sich dies behaupten lässt, wenn man 40, 7 übersetzt:

Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht,
Brandopfer und Sündopfer begehrt du nicht.

oder wie die N. Ü.

In offers en gaven hebt gij geen welgevallen,
Brandoffers noch zondoffers vraagt gij.

Hat ein Psalmist dieses gesagt und die Gemeinde sagen lassen, so scheint doch der Hebräerbrief im Recht zu sein, wenn er² die Worte benutzt zum Beweise, dass das Blut von Stieren und Widdern nichts auswirken kann; und scheinen Duhm und die N. Ü. kein Recht zu haben zu der Behauptung, dass überall im Psalter die Opfer für verbindlich gehalten werden.

Um dieses Recht zu erlangen, erklärt Duhm ad I. I. den Satz: *Sündopfer hast du nicht gefordert*, für eine Glosse. Aber selbst wenn dies richtig wäre, was es nicht ist, würde doch noch der andere Satz: *Opfer und Gabe begehrt du nicht*, stehen bleiben, und damit scheint die Lehre, die auch Wellhausen³ hier findet: „Jahve verlangt keine Opfer“, eine neue Stütze zu erhalten.

51, 18 steht:

Dir gefällt nicht, dass ich Schlachtopfer bringe,
Brandopfer liebst du nicht;

¹ II, 143.

² Hebr. 10, 4—9.

³ Sk. VI, 173.

Wenn nun gleich darauf folgt:

Schlachtopfer Gottes sind ein gebrochener Geist,
Ein zerschlagenes Herz wird Gott nicht verschmähen,

so ist auch nach vieler Meinung der Ausspruch dieses Psalmisten eine Widerlegung der Theorie: die heiligen Sänger können als gesetzestreue Juden die Opfer nicht verworfen haben.

Wie hat Jacob sie dann vertheidigen wollen?

Die Antwort ist einfach: durch eine von der geläufigen abweichende Erklärung der betreffenden Stellen, womit er indessen so weit mir bekannt ist, allein steht. Untersuchen wir ihren Werth.

Erstens fasst er 40, 7 חַטָּאת^1 nicht im Sinne von *Sündopfer*, sondern als *Sünde* auf, und übersetzt demnach V. 7b: *Ganzopfer (geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht*. So wird hier, sagt er, nichts wider die Opfer gelehrt, sondern dasselbe verkündet was Jes. 1, 13 steht: Opfer und Sünde vertragen sich nicht, $\text{לֹא־יִחַבְלֶנָּה אֵן וְעֲצָרָה}$.² Hätte der Dichter *Sündopfer* ausdrücken wollen, so würde er, meint Jacob, nicht חַטָּאת , sondern חַטָּאת geschrieben haben, weil das Sündopfer immer חַטָּאת heisst. Dies ist jedoch nicht ganz richtig. Wenn Ezr. 6, 17 im Qeri חַטָּאת für Sündopfer vorkommt, muss es, ebenso gut wie חַטָּאת , dafür in Gebrauch gewesen sein. Eigentlich bedeuten beide Worte dasselbe, d. h. fürs erste *Sünde* und nachher, per ellipsin, verkürzt aus "זבח ח", *Sündopfer*. Alle Verss. haben denn auch חַטָּאת h. l. als Sündopfer aufgefasst, dsgl. der Hebräerbrief l. l. Es ist nicht anzunehmen, dass diese alten Zeugen sich darin geirrt haben. Dazu kommt nun noch, dass bei der Erklärung Jacobs der Parallelismus im Verse verloren

¹ זבח ומנחה לא תפצת עולה וקטאת לא שאלת

² Da LXX $\nu\theta\sigma\epsilon\iota\alpha\nu$ hat, ist die LA. צום der LA. אין vorzuziehen. Doch ich nehme die jesaj. Stelle, wie Jacob sie liest und benutzt.

geht. Neben zwei Opferarten in V. 7^a erwartet man in V. 7^b nicht eine, sondern ebenso sehr zwei. Dies hat Jacob gefühlt, und deshalb sich bemüht nachzuweisen, dass auch V. 7^a nur eine vorkommt, d. h. dass זָבַח eigentlich kein Opfer, sondern im Allgemeinen *Mahlzeit* ist. Dasselbe gilt dann 51, 18a¹ und 51, 19a², wo er übersetzt und erklärt: „Gott begehrt keine Festmahlzeit; für ein Fest wie es Gott gefällt, ist das Wesentliche und allenfalls Genügende ein zerbrochener Geist“³.

Aber ebenso wenig als חַטָּאת l. l. *Sünde* ist, ist זָבַח locis laudatis *Mahlzeit*. Eigentlich ist es immer *Opfer*, d. h. wenn es, wie gewöhnlich, zum Mahle wird⁴, so ist es doch immer ein Opfermahl; denn das eigenthümliche von זָבַח ist das Gemeinschaftliche des Opfers.⁵ Daher wird auch der זָבַח als Mahl immer an heiligen Orten gehalten, in Tempeln, bei Brunnen, bei heiligen Steinen.⁶

Gesetzt aber, es wäre Jacob gelungen, den Opfercharakter von זָבַח und von חַטָּאת zu beseitigen, so bliebe doch auch bei ihm 40, 7^a noch מִנְחָה, und 51, 18^b עֹלָה stehen. Wozu dient also die Mühe, die er sich gegeben hat, da der erste Text auch so lehrt: du hast kein Wohlgefallen an Speiseopfer; der zweite: du begehrt keine Brandopfer? Sehr wichtigen Opfern, die das Gesetz vorschreibt, wird also auch nach der Erklärung Jacob's in diesen Psalmen der Werth abgesprochen. Und damit bleibt die Frage, wie das möglich sei, wenn doch die Psalmdichter gesetzestreue Juden waren?

Aber wenn wir nun vielleicht geneigt sind, der starken

¹ לא תחפץ זבח.

² זבחי אלהים רוח נשברה.

³ A. a. O. S. 278.

⁴ Z. B. I Kön. I, 9.

⁵ Benzinger, Arch. 435.

⁶ I Sam. I, 3. 9. 13. I Kön. I. I.

Ausdrücke wegen mit den meisten Auslegern hier Polemik wider die Opfer zu finden, dann zaudern wir doch wieder bei der Lesung von 51, 20 f.:

Thu wohl an Zion nach deiner Gnade,
 Baue die Mauern Jerusalems,
 Dann wirst du Gefallen haben an den rechten Opfern,
 An Brandopfern und Ganzopfern;
 Dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

Derjenige, der so sang, konnte doch nichts gegen die Opfer als solche haben. Und steht dies fest, dann gleichfalls, dass $\text{לֹא תִהְיֶה} 51, 18$ und $\text{תִּהְיֶה} 51, 21$ nicht in schroffem Gegensatz zu einander stehen, es sei denn, dass die Schlussverse 20 f. von anderer Hand stammen.

Das letzte meinen viele Ausleger, unter den neueren Tholuck, Maurer, Olshausen und Duhm. Sie schreiben die „Erweiterung“ des Psalms dem Streben zu, „seine allgemeine Benutzung zu ermöglichen“, m. a. W. den Anstoss, den V. 18 der opferliebenden Gemeinde nothwendig geben musste, wegzunehmen. Dies lässt sich jedoch nicht wahrscheinlich machen. Es wäre dann viel einfacher gewesen, die incriminirten Verse zu tilgen; und man fragt sich umsonst, wie es möglich war, dass sie, wenn sie so anstössig wären, je in einen Psalm und in den Psalter aufgenommen wurden. Dass es mit diesem vorausgesetzten Anstoss sich wirklich ganz anders verhält, geht aus 40, 7 hervor. Auch hier heisst es: $\text{לֹא תִהְיֶה} 40, 7$, du hast kein Gefallen an Opfern; und es folgt keine „Erweiterung“ oder Randbemerkung, um den Anstoss zu beseitigen. Also hat man ihn dort nicht gefunden; wahrscheinlich also gab Ps. 51 derselbe Ausdruck ihn ebenso wenig. Wohl betrachtet Duhm 40, 7 $\text{לֹא תִהְיֶה} 40, 7$ als Glosse von einem Leser, der stutzig ward über die gelehrte Unverbindlichkeit der Opfer, und deshalb dabei bemerkte, dass er es in einem alten Buch auch gelesen hatte. Aber dies ist rein unmöglich, weil das

vorangehende עולה dann in der Luft hangen würde; und überdies bliebe doch das besonderen Anstoss erregende תפצת לא תפצת auch nach Duhm ohne Randbemerkung stehen.

Auch ist die Annahme selbst, dass die Schlussverse 51, 20f. dem Dichter abzusprechen seien, durch nichts bewiesen. „Sie reden von Zion“, sagt Duhm, „und nicht vom Dichter“, wie der Rest des Psalms. Aber der Dichter, oder besser gesagt, der Sänger und Zion sind identisch, weil die Gemeinde redend eingeführt wird. Wenn z. B. gesagt wird:

Herr, öffne meine Lippen,
Und lass meinen Mund deinen Ruhm verkünden,

wie es 51, 17 heisst, so ist derjenige, der das fragt, Zion, d. h. die Gemeinde in Zion. Derselbe also, der dies gebeten hat, kann auch bitten:

Thu wohl an Zion nach deiner Gnade u. s. w. 51, 20.

Sind die Schlussverse von Ps. 51 nicht unecht, und stehen sie deshalb nicht schroff gegenüber den vorhergehenden, so belehren sie uns über die Lage, in welcher sich der Dichter, d. h. die Gemeinde, damals befand. Dasselbe gilt von Ps. 40. Man erlebte Zeiten von grosser Noth. Stadt und Tempel lagen in Trümmern oder waren wenigstens in verfallenem Zustande. Ob während des Exils, oder unter der syrischen Verfolgung, muss dahingestellt bleiben. Sicher ist, wie Jacob gesehen, dass die Nothlage nicht opfern zu können, keinesweges aber die Abneigung dagegen die Sänger so reden liess, wie wir es hier hören. Gott hat wohl Gefallen an Opfer, wenn sie möglich sind; aber jetzt, wo man nicht im Stande ist sie zu bringen, wo man auch die „rechten“ Opfer nicht würde bringen können, fordert Jahve sie nicht. Jetzt genügt Reue, Busse, Erfüllung der übrigen Gesetze. Denn so lange das Elend

dauert, will Jahve sich zufrieden stellen mit dem Erreichbaren. Später, bald vielleicht, wenn Jerusalem „gebauet“ ist, wird er wieder Wohlgefallen haben an Opfer und danach fragen.

Bei dieser Auffassung braucht man weder die willkürliche Kritik Duhm's, noch die misslungenen Erklärungsversuche Jacob's. Lies 40, 7 und 51, 18f. ruhig was daselbst steht: dass Jahve keine Schlachtopfer und Brandopfer, keine Speisopfer und Sündopfer verlangt. Er will sie nämlich jetzt nicht, wo sie unmöglich sind. In der gegenwärtigen Lage stellt er sich zufrieden mit dem zerschlagenen Geiste, dem gebrochenen Herzen, mit Gebet und Thorallesung. Später wenn der Zustand sich geändert haben wird, werden die Opfer aufs neue verlangt und gebracht werden.

Ganz verschieden von dem in Ps. 40 und 51 gemalten Elend ist die Lage in Ps. 50. Hier ist Zion nicht gefallen, sondern es besteht und blüht. Es heisst die Krone, der Gipfel der Schönheit.¹ In Zion wohnt Israels Gott, von dort geht er als Richter aus. Damit stimmt, dass ihm im Tempel viele Opfer gebracht wurden:

Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen,
Sind doch deine Brandopfer immer vor mir.²

Hieran knüpft sich nun weiter die Auseinandersetzung, dass Jahve keine Opfer braucht, weil er selbst Herr aller Thiere ist³, worauf sofort ohne Uebergang folgt:

Opfre Gott todah,
Bezahle dem Höchsten deine Gelübde,
Und rufe mich an am Tage der Noth,
Ich will dich erretten und du sollst mich preisen.⁴

¹ V. 2.

² V. 8.

³ V. 9—13.

⁴ V. 14, 15.

Jacob hat richtig nachgewiesen, dass זבח תודה nichts anders sein kann als *eine toda*, d. h. ein Lob- oder Dankopfer, *opfern*. Die Meisten sind anderer Meinung. Olshausen¹ bemerkt: „50, 14^a werden Dankgebete geopfert“; Duhm: „Offenbar ist das Gebet beim Opfer, das Lob beim Lobopfer die Hauptsache“; F. W. Schultz: „nach Geistesopfern ist Gottes Verlangen“. Hätte der Dichter das beabsichtigt, so würde er doch wohl nicht gesagt haben, dass man die *toda* opfern soll; er hätte dann, um nicht missverstanden zu werden, wie 26, 7 תודה בקול תודה oder dergleichen geschrieben.

Dazu kommt nun noch, dass 50, 14^b שלם לעליון נדריד auch Opfer, nl. Gelübdeopfer vorgeschrieben werden. Wohl behauptet Wellhausen², dass die Zahlung der Gelübde überall in den Pss. in Preis und Dank gegen Jahve, und nicht in Opfern besteht. Aber die von ihm angezogenen Stellen³ beweisen das nicht, 116, 14. 17—19 selbst das Gegenteil, weil der Dichter sagt, dass er Jahve seine Gelübde zahlen will in den Höfen von Jahve's Tempel, nach dem er erklärt hat Todaopfer bringen zu wollen und Jahve's Namen dabei anrufen.

Auch 76, 12 zeugt gegen Wellhausen:

Gelobt und bezahlt Gelübde Jahve, eurem Gotte,
Alle ringsum sollen dem Furchtbaren Geschenke bringen,

wo doch wohl nicht von Gebeten die Rede sein kann, wegen *gelobt und bezahlt*, und wegen des Parallelismus zwischen *Gelübde* und *Geschenke*.

Giebt es also keinen Grund, warum im Psalter der Ausdruck שלם נדר anders aufgefasst werden sollte als überall

¹ Psalmen S. 446. Vgl. seine Erklärung der Stelle S. 223.

² Sk. VI, 175.

³ 22, 16. 56, 13. 61, 6. 9. 65, 2. 107, 22. 116, 14.

sonst¹, so muss auch 50, 14b, wie 50, 14a, ein reelles Opfer gemeint sein. Dies hat die N. Ü. richtig gesehen. Hier werden Opfer vorgeschrieben, sagt die beigefügte Anmerkung; allein, fragt sie, wie ist das möglich, da im vorhergehenden nachgewiesen ist, dass Jahve keine Opfer braucht? Das ist, nach der N. Ü., so zu erklären: obgleich Gott die Opfer nicht braucht, hat er doch Gefallen daran, wenn Israel ihn damit als den Gott anerkennt, von dem es Hilfe zu erwarten hat.

Davon sagt aber der Dichter nichts, und es liegt auch nicht in seinen Worten. So unlogisch waren weder er noch seine Leser angelegt, dass gleich nachdem die Opfer als unnütz für Jahve verworfen worden waren, sie wieder warm empfohlen werden konnten. Nach der Beweisführung: „Opfer sind unnöthig“, war nur die Ermahnung: „bringst sie also nicht“, am Platz.

Es giebt eine bessere Lösung der Schwierigkeit. Dabei muss jedoch für's erste die Auffassung von 50, 7—13 und vom Zusammenhang dieser Verse mit 50, 14 berichtigt werden. Die Absicht war nicht, zu lehren: „Gott braucht keine Opfer — bringt ihm dennoch Opfer“, sondern vielmehr: „Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahve nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer, תודות und נדרים; denn diese sind ihm sehr angenehm, und sie werden euch retten können am Tage der Noth“. An diese Opfer der dankbaren Gesinnung, die er den anderen vorzieht, knüpft Jahve jedoch die Bedingung, dass derjenige, der sie bringt, kein Gottloser und Böser sei. „Wer toda opfert, ehrt mich“, und deshalb muss er auch fromm wandeln; denn nur der

¹ Vgl. z. B. 2 Sam. 15, 7. Spr. 7, 14. Koh. 5, 3.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. I. 1902.

וְיָרֵךְ wird an Jahve's Heil sich weiden.¹ Mit Unrecht liest Wellhausen hierfür שְׁלֹם נְדָרָיו; denn שְׁלֹם hat bloss im Piäl die Bedeutung (*Gelübde*) zahlen; auch irrt er sich, wenn er so des Refrains in V. 14 und V. 23 wegen liest; denn es giebt hier keinen Refrain, und durch die Aenderung entsteht auch keiner.

Als Resultat der letzten Untersuchung ergibt sich also: der ganze Psalter ist darin einstimmig, dass Opfer zu bringen sind in Jahve's Tempel, wenn's möglich ist, sei es auch dass nach Ps. 50 die privaten Dank- und Gelübdeopfer Jahve am meisten gefallen.

Die Ps. 40, 50 und 51 genannten Opfer sind ohne Ausnahme als reelle Opfer aufzufassen. Ich kenne überhaupt im ganzen Psalter nur eine Stelle, wo ein Opferwort bildlich gebraucht wird, um Gebet oder Danksagung auszudrücken.² Aber gerade die Art, wie es geschieht, beweist, dass es sonst anders ist. Ps. 119, 108 geht die Bildsprache in פִּי רִצְוֵה-נָא י' aus dem Zusatz פֶּה hervor.

¹ 50, 23, H שָׁם, von M שָׁם, von LXX (ἐκεῖ) שָׁם gelesen, wird wohl durch Verwechslung von שׁ und ת im späteren Hebr. und Aram. entstanden sein. Vgl. Cheyne ad h. l. und Oort, Textus hebraici emendationes p. 80.

² תודה ist keine Ausnahme, obgleich es auch *Lob*, und nicht blos *Lobopfer* bedeutet. Im letzten Falle steht es für זבח ת'. Also ist todah eigentlich kein Opferwort.