

Versuch einer Erklärung von Psalm 18.

Von Dr. Hans H. Spoer in Jerusalem.

In der Auslegung der Psalmen ist man heute noch im allgemeinen zu sehr von der Ansicht beeinflußt, daß der Psalter das Choral- resp. Erbauungsbuch der jüdischen Gemeinde war. Wenn dieses auch wohl in späterer Zeit der Fall war, so waren diese Lieder doch wohl nicht alle in der Absicht gedichtet, um beim Gottesdienste oder zur privaten Erbauung benutzt zu werden. Viele der Psalmen verraten ihren religiösen Charakter ohne weiteres, in andere ist er aber erst durch spätere Auslegung hinein gelegt worden; vielleicht ist auch manchem alten Heldenliede ein messianischer Charakter untergeschoben worden in einer Zeit, wo der Glanz des nationalen Heldentums für immer versunken war und der Wunsch nach einem Helden-Messias sich, in Erinnerung an die Verheißungen Gottes, natürlicherweise stärker regte als jemals. Ein solches Vorgehen, von welchem selbst manche unserer modernen Gelehrten nicht ganz frei sind, erinnert mich an eine Begebenheit, die sich im Hause des englischen Dichters Browning zutrug. Die Londoner „Browning-Society“, die die vornehmsten literarischen Geister als Mitglieder zählt, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Werke dieses Dichters zu interpretieren. Browning, der übrigens oft sehr belustigt war über die „tiefen“ Gedanken, die in manche seiner Gedichte hinein gelegt wurden, bat eine mir bekannte Dame, sie möchte ihm doch mitteilen, wie man sein Gedicht „Childe Roland“ dort ausgelegt habe. Er mußte dann zu seinem größten Gaudium hören, daß man in dem Gedichte ein psychologisches Problem des Lebens dargestellt fand, während

Browning selbst nur die Wanderungen und Abenteuer eines mittelalterlichen Reisenden beschrieben hatte!

Ohne Zweifel besitzen wir in der Psalmsammlung außer Liedern religiösen Inhalts, die der Gemeinde- oder Privaterbauung dienen, eine große Anzahl Gedichte, die dem alltäglichen Leben der Juden entsprossen sind und infolge der Umstände, denen sie ihr Dasein verdanken, eine mehr oder minder tief religiöse Stimmung verraten. Ich brauche nur auf die deutschen Freiheitslieder hinzuweisen als Parallelen für das eben Gesagte; man denke nur an Körners ergreifendes Gedicht „Gebet während der Schlacht“. Daß derartige Lieder der Psalmsammlung einverleibt werden konnten, ohne Anstoß zu erregen, ist selbstverständlich. Es widersprach dem religiösen Gefühle der Israeliten, wie noch heute den palästinensischen und ägyptischen Fellahen, nicht, selbst in ihren gewöhnlichen Liedern der Mitwirkung Gottes in ihrem Tun und Handeln Ausdruck zu geben, und es ergibt sich daher diese Mischung des Religiösen mit dem Nichtreligiösen, welcher Art das Letztere auch immer sei. Wir müssen solche Lieder strenge scheiden von den religiös erbauenden Liedern.

Daß das psalmodierende Ich in manchen Fällen auf die Gemeinde hinweist, muß anstandslos zugestanden werden, wenn die Gedichte ihrem Inhalte nach sich als Gemeindegesänge erweisen. In vielen Fällen aber gibt der Dichter seinem subjektiven Empfinden Ausdruck, ohne sich als Typus anderer hinzustellen, die sich, vielleicht ohne sein Wissen, in derselben Lage befinden. Daß solche in dem Dichter ihren Wortführer und in seinem Gedichte eine Schilderung ihrer eigenen Leiden erkennen, bleibt natürlich nicht aus; denn in dem Grade wie der Verfasser Dichter ist, muß er den Empfindungen und Regungen des Menschengeschlechtes Ausdruck geben, bewußt oder unbewußt. In dem Dichter des geistlichen Liedes kann man ohne weiteres den Sprecher seiner Glaubensgenossen erkennen; dieses ist jedoch nicht der Fall in dem Volksliede, welches ganz andere Zwecke verfolgt und nur mit Zwang eine Erklärung zuläßt, die sich auf die Allgemeinheit bezieht. Aus diesem Grunde kann man keine allgemein gültige

Regel für die Bestimmung des „Ich“ in den Psalmen aufstellen, bis eine vollständige Scheidung zwischen weltlichen- oder Volksliedern und religiösen (vielleicht gar Gemeinde-)Psalmen gelungen ist.

In Ps. 18, der, wie ich unten weiter ausführe, aus zwei Gedichten und einem Fragmente zusammengesetzt scheint, findet man beides, das „Ich“ der Gemeinde und das „Ich“ des Individuums in dem Siegesliede Ps. B.

Es ist schon vielfach darauf hingewiesen worden, daß Ps. 18 in seinem ganzen Umfange nicht davidischen Ursprunges sein kann. Da jedoch von manchen Gelehrten¹ der Psalm wenigstens teilweise David zugeschrieben wird, oder gar ganz, wenn auch in Überarbeitung vorliegend, so dürfte es vielleicht von Interesse sein, die Argumente, die gegen eine davidische Autorschaft dieses Psalmes sprechen, zusammenzustellen.

1) Die Bezugnahme auf den Tempel in v. 7.

2) עַם עֵינִי v. 28 ist technische Bezeichnung der gesetzestreuern Israeliten v. 22f., die in der späteren Zeit schwere Verfolgungen erlitten.

3) Der weite politische wie religiöse Ausblick, der den Versen 32, 44 und 50 eigen ist.

4) Die Bezugnahmen auf das Deuteronomium, besonders auf das Kap. 32, sind zahlreich:

Ps. 18 v. 3. צִי vgl. mit Dt. 33, 29; v. 8. 9 vgl. mit Dt. 32, 22; v. 19 בְּיוֹם אִדִּי vgl. mit יוֹם אִדָּם Dt. 32, 35; v. 24 a vgl. mit Dt. 18, 13; v. 27 תַּתְּפֹּל vgl. mit פִּתְּלֹל Dt. 32, 5; v. 27 b vgl. mit Dt. 32, 5b; v. 32 אֱלֹהִים vgl. Dt. 32, 15. 17, außerdem vom Gott Israels nur in späten Stellen, z. B. Hiob 42 Mal; Ps. 50, 22; 114, 7; 139, 19; Prov. 30, 5; Jes. 44, 8; Hab. 3, 3; Neh. 9, 17 zitiert Ex. 34, 3, wo אֱלֹהִים steht²; v. 34 b vgl. mit Dt. 32, 13a; v. 37 vgl. mit Dt. 32, 35; v. 39 קִוִּים im selben Sinne gebraucht wie in Dt. 33, 11; v. 39 a vgl. mit Dt. 33, 11 c—d; v. 45 b vgl. mit Dt. 33, 29 e.

¹ Graetz (Commentar z. d. Psalmen I S. 207) hält die zweite Hälfte des Psalmes für davidisch. Briggs (Messianic Prophecy S. 143) sagt: „It is probably Davidic in origin, as it seems to reflect his historic experience“. Baethgen (Handkommentar S. 49) vermutet in dem Psalme ein davidisches Siegeslied.

² Hebrew Lexicon based on the Lexicon of Gesenius by F. Brown.

5) Die Bezeichnung צור für Jahwe Ps. 18, 3. 32. 47 findet sich nur in der späteren Literatur, besonders in den Pss. und Dt. 32.

Ps. 19, 15; 28, 1; 31, 3; 62, 3. 7. 8; 71, 3; 73, 26; 75, 6 (ל. בצור LXX *et al.*); 78, 35; 89, 27; 92, 16; 94, 22; 95, 1; 144, 1; Dt. 32, 4. 15. 18. 30. 31. 37; Jes. 17, 10; 26, 4; 30, 29; 44, 8; II S. 23, 3; Hab. 1, 12 und in den Parallelstellen zu Ps. 18 in II S. 22.

צור findet sich auch in einigen Eigennamen in Stellen, die P angehören. אליצור Num. 1, 5; 2, 10; 7, 30. 35; 10, 18; צורשרי Num. 1, 6; 2, 12; 7, 36. 41; 10, 19; פרהצור Num. 1, 10; 2, 20; 7, 54. 59; 10, 23; צוריאל Num. 3, 35.

6) Das Kapitel Dt. 32, mit welchem Ps. 18 so viele Berührungspunkte hat, gehört vielleicht gegen das Ende des Exiles¹, jedenfalls nicht in vorexilische Zeit².

7) Aramaismen, späte, sowohl wie seltene Wörter sind ziemlich zahlreich.

v. 2 רחם im Sinne von lieben ist aramäisch; siehe jedoch die Emendationen.

v. 3 סלעי mein Fels nur in den Pss. auf Jahwe angewandt II S. 22, 2; Ps. 31, 4; 42, 10; 71, 3.

v. 11 דאה schweben nur hier II S. 22; Dt. 28, 49; Jer. 48, 40; 49, 22.

v. 15 רבב schließen nur hier II S. 22; Gen. 49, 23.

v. 17 משה ziehen nur hier II S. 22; Ex. 2, 10 im Perf. Qal.

v. 19 איר Unglück hauptsächlich in der Weisheitsliteratur und späteren Schriften: Jer. 18, 17; 46, 21; 48, 16; 49, 8. 32; Hes. 35, 5; Hiob 18, 12; 21, 17; 30, 12; 31, 3. 23; Prov. 1, 26. 27; 6, 15; 17, 5; 27, 10; Ob. v. 13; Dt. 32, 35; II S. 22.

(v. 26 גבר aram. für גבר).

v. 32 וזלתי mit der alten Kasusendung ו־ findet sich nur hier und in Dt. 1, 36; 4, 12; Jos. 11, 13; IKg. 3, 18; 12, 20.

v. 35 גחת aram. für גרד.

v. 46 חרג zittern einzige Stelle.

¹ Steuernagel, Handkommentar.

² Driver, International Crit. Commentary.

8) Siehe auch kritische Anmerkungen.

Abgesehen vom Inhalte, verbieten die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Psalms, daß wir den Ursprung des Gedichtes doch wenigstens noch in die Königszeit verlegen dürfen. Die vielen Berührungspunkte mit anderen literarischen Erzeugnissen weisen uns vielmehr in eine nachexilische Zeit. Die genaue Abfassungszeit des Psalms kann jedoch nur bestimmt werden durch die historischen Hinweise, die im Liede selbst enthalten sind. Eng verknüpft mit der Frage nach der Abfassungszeit ist die Frage nach der Einheit des Psalms, deren Beantwortung die Antwort auf die erstere Frage in sich einschließt.

Duhm sieht in der Wortfülle, die alle Ausdrücke und Bilder für den Begriff Schutz zusammenhäuft, einen Beweis, daß der Dichter beabsichtigte ein langes Lied zu verfassen. Dem gegenüber scheint mir jedoch gerade diese Wortfülle als ein Beweis, daß der Verfasser beabsichtigte in möglichst gedrängter Form ein lebendiges Bild von dem ihn schützenden Jahwe zu entwerfen. Hätte der Verfasser die Absicht gehabt, ein längeres Lied zu schreiben, so wäre diese nur einen Gedanken ausdrückende Wortfülle ein Fehler, da der Rest des Gedichtes im Vergleiche zum ersten Verse viel zu mager ist; wie ein brausender Strom setzt das Lied ein, um als ein verhältnismäßig armseliges Rinnsal auszulaufen. Bei einem kürzeren Gedichte ist jedoch ein solches Beginnen sehr wirkungsvoll, da das Majestätische seines Anfangs bis zum Schlusse kraftvoll durchdringt.

Graetz hat schon die Existenz zweier Lieder, die zu Ps. 18 verschmolzen sind, erkannt 1) v. 1—29; 2) v. 33—50, v. 51 ist liturgisches Anhängsel. Jedoch ist meines Wissens noch von niemand die eigentümliche Stellung der Theophanie v. 8—16 gebührend hervorgehoben worden. Die Pss. bieten hierfür keine Parallelen; denn Ps. 144, 1—11 ist von diesem Psalme abhängig. Die Theophanie hängt nur lose mit den übrigen Teilen des Psalms zusammen, und man fühlt instinktiv, daß eine solche großartige Manifestation göttlicher Kraft in keinem Verhältnisse steht zu der Gefahr, in welcher sich der Mann befindet. Vers 8 setzt ganz

abrupt ein nach v. 7, erst in v. 14 wird der Gott beim Namen genannt. Stände v. 14 nach v. 7, so hätte man Jahwes Antwort auf den Hüfleruf seines Dieners; so aber folgt zuerst eine großartige Offenbarung der Macht Jahwes in der Natur, dann läßt er seine Stimme erschallen, hierauf folgt wiederum eine Offenbarung der Macht Jahwes und dann endlich die Rettung des Hartbedrängten. Natürlicher ist der direkte Anschluß von v. 17 an v. 7, vielleicht mit Einschub von v. 14 hinter v. 7 und mit Ausschluß von v. 8—13+15—16, so daß sich folgende natürliche Dreiteilung ergäbe: Hülfege schrei, Antwort und Rettung. Es findet sich keine Bezugnahme in der Überschrift auf die Theophanie. Aus diesen Gründen betrachte ich die Theophanie als ein selbständiges Stück, welches vom letzten Redaktor in den Psalm hineingeflickt wurde, siehe S. 155. Das Gedicht ist nicht vollständig und schließt nur die Verse 8—13. 15—16 ein; v. 17—18, die Gunkel¹ hinzuzieht, gehören nicht mehr zur Theophanie, denn v. 17 schließt sich direkt an v. 7 resp. v. 14 an. Jahwe ist in seinem Tempel v. 7 und muß sich hinunter beugen, um dem bedrängten Sänger zu helfen v. 17. „Wasser“: v. 17 ist hier bildlich gebraucht und ist parallel zu „Wogen des Todes“, „Bäche des Totenreiches“ in v. 5.

Das Stück v. 8—13+15—16 bildet eine gute Parallele zu dem Kampfe zwischen Marduk und Tiámat, nur fehlt die Beschreibung des eigentlichen Kampfes, diese ist jedoch ersetzt durch die zweite Hälfte des Psalms. Ein kurzer Hinweis auf die Ähnlichkeit dieses Stückes mit dem Schöpfungsepos der Babylonier möge dazu dienen, das, was im Zusammenhange mit der Theophanie gesagt wurde, zu bekräftigen.

Wie nach Ps. 18, 8 die Erde schwankte und die Grundfesten der Berge erbeben, als Jahwe erzürnte, so „schrie auf Tiámat ungestüm sich aufbäumend, im Tiefsten durch und durch erbebt ihr Gebein“². Wie Jahwe auf dem Cherub fuhr, so fuhr Marduk auf dem „unvergleichlichen Wagen“. Die Bewaffnung beider Gottheiten ist die gleiche: Bogen, Pfeile und Blitze. Marduk schuf

¹ Schöpfung und Chaos S. 103.

² Zimmern in „Schöpfung und Chaos“ S. 412.

einen Orkan zu seinem Beistande, während Jahwes Odem dem Feinde zusetzt. Tiāmat selbst ist beibehalten worden, obgleich nicht unter ihrem biblischen Namen תהום, sondern in den Umschreibungen v. 8 הארץ הרים ומוסרי הרים (Duhm) v. 16. אפיקי ימים entspricht natürlich dem Apsu.

Diese Berührung mit dem babylonischen Mythos tritt stark hervor in den jüdisch-apokalyptischen Schriften. Ein himmlisches Wesen, z. B. der Erzengel Michael, streitet für das jüdische Volk, Dan. 12, 1. Jedoch ist es, wie Bousset¹ ausführt, meistens die Gottheit selbst, die diesen Kampf unternimmt, also genau wie in den vv. 8—13+15—16 von Ps. 18, wodurch der Ps., falls er als Einheit betrachtet wird, in diese Zeit gerückt werden muß. Es macht sich jedoch in den folgenden Versen ein Widerspruch geltend, da gemäß vv. 30. 32 bis zum Schluß der „Ich“ des Psalms den Kampf führt. Wir haben demnach eine Verschmelzung zweier Ideen, erstens „die Niederwerfung und Vernichtung der feindlichen Weltmächte durch Jahwe“ und zweitens den Kampf eines israelitischen Helden mit seinen Feinden. Da das eine Motiv das andere ausschließt, so muß angenommen werden, daß hier zwei selbständige Dichtungen zusammengefloßen sind. Das Stück v. 8—13+15—16 erweist sich demnach als selbständiges Stück. Die Frage nach dem Zwecke dieser Einschaltung von v. 8—13+15—16 wird in Verbindung mit v. 51 erörtert werden.

Nach Ausscheidung dieses Fragmentes bleiben noch v. 1—7+14+17—51. Aus unten weiter ausgeführten Gründen schlage ich folgende Zweiteilung vor: v. 1—7+14+17—29+31 = Ps. A; v. 30+32—51 = Ps. B.

Ein Vergleich des Inhaltes beider Lieder legt sofort die Grundverschiedenheit ihrer Hauptgedanken dar.

Die Situation des Sprechers in Ps. A ist ganz verschieden von derjenigen des „Ich“ in Ps. B. Der psalmodierende Ich in Ps. A ist unterdrückt und erleidet wegen seiner Gerechtigkeit und um seiner religiösen Überzeugung willen Verfolgung. Er weiß

¹ Religion des Judentums S. 207 f.

sich jedoch, wegen seiner treuen Anhänglichkeit an das Gesetz, als speziell begünstigt von Jahwe. Infolgedessen fühlt er sich trotz aller Bedrückung so sicher, daß er seine Gedanken in jene mystische messianische Zukunft projizieren kann, in eine Zeit hinein, in der der gesetzestreue Israelit über den renegaten Juden und Heiden triumphieren soll, v. 28. In diesen frommen Meditationen findet er Vergessenheit für sein gegenwärtiges Leiden.

Die Gottheit, der er sich ergeben hat, ist ein sittliches Wesen; denn das Verhältnis zwischen ihr und dem Sänger ist auf Gerechtigkeit aufgebaut, v. 25. Wenn er sich auch in besonderem Schutze seines Gottes weiß, so hängt doch Jahwes Gunst ganz und gar von der Reinheit seiner Handlungen ab, v. 27f. Trotz seiner scheinbaren Selbstgerechtigkeit, v. 22—24, spricht aus den Worten des Dichters eine wahre Frömmigkeit; er weist es von sich, daß er seine Erfolge seinem eignen Können und Wissen verdanke, sondern in Demut schreibt er sie Gott zu, der seine Leuchte scheinen läßt und sein Dunkel helle macht, v. 29. — Es ist der sittliche Charakter seines Gottes, der den Dichter von Anfang bis zum Ende mit Vertrauen und Hoffnung auf einen guten Ausgang dieses ungleichen Kampfes erfüllt. Dieser Kampf ist nicht ein physisches Ringen, weder Beschreibungen von blutigen Szenen noch Schlachtengetöse dringen störend in das religiöse Bekenntnis des psalmodierenden „Ichs“. Ein Hauch des tiefsten Friedens zieht durch das ganze Gedicht. Es ist ein geistlicher Hymnus, welchen die Gemeinde zum Lobe Jahwes erschallen läßt, auf dessen Gerechtigkeit bauend, sie sich eines glücklichen und friedlichen Ausganges aller Drangsal gewiß ist. Nicht durch Macht noch durch Gewalt sondern durch den Geist Jahwes der Heerscharen wird der Sieg errungen.

Wenn ich Duhms Ausführung recht verstehe, so ist es gerade der in v. 25. 29. 31 enthaltene ethische Gedanke, der ihn mit Mißtrauen gegen ihre Echtheit erfüllt, und auf Grund hievon stellt er den Verfasser als mittelmäßigen Schriftsteller hin. Aber damit ist der Sache nicht abgeholfen. In ihrem gegenwärtigen Zusammenhange nehmen sich diese Verse seltsam genug aus, füllen aber

genau ihre Stelle aus, wenn die hier vorgeschlagene Scheidung vorgenommen wird.

Wie ganz anders ist jedoch der Geist, der aus dem zweiten Liede spricht. Der „Ich“ des Psalmes hat es auf sich genommen, mit dem Schwerte das Unrecht zu rächen, welches seine Feinde ihm angetan haben, v. 34f.; jedoch erfreut er sich hierbei des Beistandes des alten Kriegsgottes Israels¹, dessen Charakter als solcher in jeder Zeile scharf zum Ausdruck kommt. Die Schrecken eines orientalischen Krieges sind ungeschminkt dargestellt und wie es scheint mit einer gewissen Genugtuung seitens des Dichters. Kein Wort des Friedens unterbricht die blutigen Szenen. Der Aufruhr des Schlachtens ist nur dann und wann übertönt von dem Schrei eines der so grausam Behandelten um Hülfe von Jahwe; aber dieser Gott ist nicht „ein Schild für Alle, die sich bei ihm bergen“, wie der Dichter des Ps. A mit prophetischer Stimme verkündete. Der herzerreißende Ruf um Hülfe des tödlich Getroffenen erweckt kein Mitleid weder in der Brust des Kriegers noch in seinem Gotte, beiden fehlt jede Spur von Großmut, wenn nicht jedes Gefühl der Menschlichkeit. Der Gott, mit dem der gefeierte Krieger seinen Rachekampf gegen seine Feinde ausführt, ist kein sittliches Wesen, sein Charakter ist der eines wilden Kriegsgottes.

Wir erkennen selbst nach dieser kurzen Darlegung, daß in diesen beiden Gedichten zwei einander vollständig fremde Gedanken zum Ausdruck gebracht sind, selbst wenn Ps. B hyperbolisch verstanden sein wollte.

Die Gottheit in Ps. A ist ein sittliches Wesen. Der Kampf ist ein unblutiger und in dem Kampfe bewährt sich zuletzt die Überlegenheit derer, die das Gesetz Jahwes befolgen, über diejenigen, welche es verachten.

Die Gottheit in Ps. B ist der alte israelitische Kriegsgott, und der Kampf ist ein blutiger Rachekrieg, v. 48. —

¹ Spoer, *The Origin and Interpretation of the Tetragrammaton in "The American Journal of Semitic Languages"* 1901. S. 31.

Ps. A bietet weiter keine historischen Anhaltspunkte, mit Hülfe welcher man die Abfassungszeit des Liedes näher bestimmen könnte; anders liegt die Sache mit Ps. B. Die inneren Zeugnisse dieses Liedes weisen alle auf die Zeit des Johannes Hyrkanus 135—104 v. Chr. hin und es ist dieser gewandte Staatsmann und unerschrockene Krieger, der in diesem Liede gefeiert ist. Hyrkanus nennt sich auf seinen Münzen ראש חבר היהודים, ein Ausdruck, dem derjenige in v. 44 ראש גוים ähnlich ist, obgleich hier der Dichter, vielleicht ein Höfling, in seinem Lobe etwas zu weit gegangen ist. Verse 30 und 32 nehmen vielleicht Bezug auf Hyrkanus' Einnahme von Samaria¹, Madeba², Adora und Marissa. Die inneren Feinde v. 42, gegen welche sich der Held wehren mußte, sind die pharisäische Partei, mit welcher es zu einem offenen Bruche kam, als Hyrkanus die pharisäischen Satzungen abschaffte³. Mit Recht weist Duhm darauf hin, daß der Gebrauch von יהוה in Verbindung mit den Feinden, den Schluß notwendig macht, daß die Kämpfe zwischen Juden und Juden (mindestens Samaritanern) stattfanden, da der Dichter sonst אלהיהם gebraucht hätte. Solcher Kämpfe gab es viele unter Hyrkanus. Die Aufstände [ריב עמי] (so nach II S. 22 und Codex U zu Ps. 18) lassen sich auch am besten aus dieser Zeit heraus erklären⁴. Vor seinem Tode gelang es Hyrkanus viele der kleinen Nachbarstaaten und Städte in seine Gewalt zu bringen, so daß er wohl in den Augen eines nationalistischen Dichters als „Haupt von Nationen“ v. 44. 48 beschrieben werden mochte. Der „Mann der Gewalttat“ ist kein anderer als Antiochus VII. Sidetes, durch dessen plötzlichen Tod im Jahre 129 v. Chr. der Druck von Hyrkanus genommen wurde, welcher jetzt seinem Ehrgeize keinen Zwang mehr aufzuerlegen brauchte, und dieses drückt der Dichter aus in den Worten „Der Gott . . . der . . . meinen Weg ohne Anstoß sein läßt“ v. 33. — Der Ausbruch unbändiger Grausamkeit in v. 43, mit welcher

¹ Josephus, Antt. XIII 10, 2—3.

² ib. Antt. XIII 1, 2; 15, 4; XIV 1, 4.

³ ib. Antt. XIII 10, 5.

⁴ ib. Bell. Jud. I 2, 8.

der Held seine Feinde vernichten will, läßt sich leicht erklären aus der Bedrückung des Hyrkanus durch Antiochus VII., den Zerstörer der durch Simon errungenen Freiheit; jetzt wo Sidetes nicht mehr ist, kann Hyrkanus seinem Rachegefühl freien Lauf lassen und die Schmach, die das Schleifen der Mauern¹ Jerusalems auf ihn gebracht hatte, im Blute seiner Feinde abwaschen. Es ist weiter bemerkenswert, daß in keiner Weise des Gesetzes Erwähnung geschieht. Der Held des Gedichtes ist ein Diener Jahwes; seine Religion ist frei von allen pharisäischen Anhängseln und hierin wieder berührt sich das Gedicht mit dem, was wir von Hyrkanus in betreff seiner Stellung zum strengen Judentum wissen.

Der geschichtliche Inhalt von Ps. B weist also auf eine Abfassungszeit nach 129 v. Chr.

Zum Schlusse möchte ich noch die Frage aufwerfen: welches war wohl der Grund für die Verschmelzung dieser Gedichte? Die Geschichte der Makkabäer scheint mir die Frage zu beantworten. Das starke makkabäische Fürstenhaus wurde von den „Frommen“ als ein messianisches Geschlecht angesehen². Das populäre Siegeslied vielleicht eines Höflings, auf Hyrkanus' Taten gedichtet, drückte in mancher Hinsicht sehr wohl die messianischen Erwartungen der Zeit aus und eignete sich deshalb sehr gut als Hymnus auf den makkabäischen Messias, aus welchem Grunde die Beziehung auf den Messias in v. 51 (siehe krit. Anm.) später dem Gedichte hinzugefügt wurde (siehe S. 159). Als jedoch später die Makkabäer von den Frommen als Usurpatoren angesehen wurden, hat man dieses messianisch-makkabäische Lied mit einem anderen Liede, Ps. B, welches dem Kreise der Frommen entstammte, verbunden, um auf diese Art das Gedicht allgemein messianisch zu gestalten (siehe krit. Anm. zu v. 50f.). Der messianischen Erwartung der Zeit folgend, kam dann auch noch schließlich das theophanische Fragment hinzu.

¹ Josephus Ant. XIII 8, 2—3.

² Bousset op. cit. S. 210.

Textkritische Anmerkungen.

v. 2 fehlt in II S. 22, wird von Duhm gestrichen, scheint mir aber ursprünglich zu sein. Statt רחם wird von manchen אַרְמֶמֶק gelesen, so Prof. D. Stade, wie er die Güte hatte, mir mitzuteilen.

v. 3. Das Metrum dieses Verses ist ganz aus der Ordnung, durch einfache Einsetzung des Schlusses von II S. 22, 3 (Baethgen, Duhm et al.) wird die Schwierigkeit nicht gehoben. Man streiche im ersten Stichos יהוה nach P. und lese analog „mein Fels und meine Burg“ אֱלֹהֵי וְצוּרֵי — Jahve ist in den beiden ersten Stichen mit sturmfesten Bauwerken, im dritten jedoch mit Waffen, verglichen, d. h. Schild und Rettungshorn; hinternach folgt משנבי „meine Veste“, womit wieder auf den ersten Vergleich zurückgegriffen wird, das Wort klappt nach, außerdem hat dieser Stichos vier Hebungen, während alle übrigen nur drei haben, man streiche daher משנבי. Als viertes Glied nehme man: מִשְׁעֵי מַחֲמָם הַשְּׁעֵנִי II S. 22, welches direkt an v. c anknüpft. II S. 22 streiche ich aus denselben Gründen wie משנבי Ps. 18. Wir gewinnen auf diese Art vier Stichen zu drei Hebungen. Man emendiere natürlich וּמִקְלָטִי Ps. 55, 9 (Baethgen, Duhm).

v. 5. Statt תְּהַלֵּלִי lese man מִשְׁבְּרֵי II S. 22, welche Lesart durch den Parallelismus bedingt wird (Baethgen, Duhm).

v. 7. Statt יִשְׁמַע lese man וְיִשְׁמַע P. Cod. R. II S. 22. Jede zweite, dritte etc. Zeile von Psalm A ist mit der Konjunktion eingeleitet; wo sie fehlt, ist sie nach LXX, P. oder II S. zu ergänzen: z. B. 17b P., 18b, 19b, 20b P., 21b LXX P., 22b, 23b, 24b, 25b LXX P., 26b LXX P., 27b, 28b, 29b, II S., 31b P. Man streiche des Rhythmus halber לִפְנֵי nach II S. 22 (Baethgen).

v. 14. v. c ist nach II S. 22, LXX zu streichen.

v. 17. Man lese וַיִּקְרָאֵנִי LXX, P. und ebenso nach P. (v. 16) וַיִּמְשַׁנֵּי cf. v. 17.

v. 18. מֵאֵיבֵי עֵן Smith (International Crit. Com. zu Samuel) denkt die Schwierigkeit, die durch das Wort עֵן entstanden ist, durch Einschlebung eines כִּי zu heben. Vielleicht liest man besser

nach LXX ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν und P. $\text{ע} = \text{ע} \text{חַבְּבָה} \text{חַבְּבָה} \text{חַבְּבָה}$ —
 מֵאֵיבֵי הָעוֹיִם.

v. 19. Des Metrums halber schreibe man לִי.

v. 20. Die Lesart II S. 22 hat korrektes Metrum, 3 + 3, während der Psalm nur 2 + 3 Hebungen hat. Man lese יָחַלְצַנִּי + 1 P. (s. v. 7).

v. 21. Man lese וְכַבֵּר LXX P. (s. v. 7) und יִשְׁבַּח־לִי des Rhythmus halber.

v. 22. Streiche Maqqēph des Rhythmus halber.

v. 25. Man lese וְכַבֵּר LXX P. (s. v. 7). Das Metrum dieses Verses ist 3 + 4 Hebungen. II S. 22 liest כְּבָרִי statt Ps. יְדִי כְּבָרִי. Des Metrums wegen ist die Lesart II S. vorzuziehen, da außerdem כְּבָרִי seine Erklärung in v. 21 findet.

v. 26. נָבַר fehlt in P. Da es nicht in Verbindung mit חָסִיד und נָבַר v. 27 gebraucht ist, ist es wohl irrtümlich vor גֵּשְׁמִים geschrieben worden, vielleicht, wie Duhm annimmt, für das darunterstehende נָבַר v. 27. Mit נָבַר hat der Stichos eine Hebung zu viel. — Man lese וְעָם LXX P. (s. v. 7) vv. 29. 31. Diese Verse beschreiben den sittlichen Charakter der Gottheit und sind von einander getrennt durch v. 30, welcher von zu erwartendem kriegerischem Erfolge des „Ich“ spricht. Nach Duhm wird v. 30 weiter fortgeführt von v. 32. Der Gedanke in v. 30 ist also derjenige, welcher dem zweiten Liede, Ps. B, zugrunde liegt, wozu dieser Vers den Anfang bildet. Man streiche תְּאִיר in V. 29 nach II S. 22 (Duhm) und nehme יהוה zum ersten Stichos. In v. 29b lese man וְאֱלֹהֵי nach II S. 22, wo ויהוה am besten durch ואלהי des Psalmes ersetzt wird; LXX A hat in II S. 22 καὶ κύριός μου.

v. 31. Der dritte Stichos dieses Verses hat fünf Hebungen statt drei, außerdem hat dieser Vers drei Stichen, während alle anderen entweder zwei oder vier Stichen haben. Der Stichos: „Ein Schild ist er für alle, die sich bei ihm bergen“ ist wahrscheinlich, wie Prof. Stade mir gütigst mitteilte, aus zwei Stichen zusammengefloßen. Infolgedessen emendiere ich nach Ps. 17, 7: וְיִשְׁעַי הַחַוֹּם בּוֹ, wodurch ein vierter Stichos gewonnen wird: „Ein Schild ist er für alle Und ein Erretter derer, die sich in ihm

bergen“. Duhm hegt, wie mir scheint, mit Unrecht Mißtrauen gegen den Vers. Dieser Vers ist, wie auch v. 25 ff., natürlich nicht am Platze in einem Kriegsliede wie Ps. B; die Verse passen aber vorzüglich in dem geistlichen Liede Ps. A, zu welchem sie einen idealen Schluß bilden. Man lese וַיִּבֶן לַיהוָה פַּיִל P.

Psalm B vv. 30. 32—49. 51. 50.

v. 30. Statt בַּךְ כִּי lese man בִּיהוָה, parallel zu בְּאֱלֹהִים im zweiten Stichos, ב instrumenti G.-K.²⁷ § 119 o. Die Verdrängung dieses Verses, verursacht durch das Zusammenschmieden zweier Gedichte, hat vielleicht diesen Schreibfehler verursacht. Der Krieger beginnt sein blutiges Werk mit Hülfe Jahwes. Für die anderen notwendigen Emendationen siehe Lagarde.

v. 32 führt v. 30 weiter fort (Duhm). Statt צוֹר möchte man nach LXX θεός = אֱלֹהִים lesen, so 19 Mal in LXX A², und dieses gleich אֱלֹהִים = Führer setzen, Hes. 31, 11. In dieser Bedeutung paßt das Wort vorzüglich in den Zusammenhang des Gedichtes; jedoch ist das Wort selbst von unsicherer Existenz. Des Rhythmus halber schreibe man כִּי־מִי־אֱלֹהִים.

v. 33. Der Artikel vor מֵאוֹרָנִי ist grammatisch gut möglich, G.-K.²⁷ § 116 f, da er aber bei den anderen Partizipien fehlt

v. 34. 35, so ist er vielleicht hier nicht ursprünglich (so Duhm). Nach Baethgen vertritt der Artikel das Relativum.

v. 33 f. תָּמִים ist hier nicht von der sittlichen Beschaffenheit gebraucht (Baethgen) wie in v. 26, sondern im physischen Sinne *integer*. Statt קָמַתִּי lese man קָמַת LXX P. Graetz et al.

v. 36. Das Versmaß 3 + 2 + 2 stimmt nicht mit dem der anderen Verse überein. In II S. 22 fehlt וַיִּמְיֶנֶה תְּסַעְרֵנִי und ist vielleicht im Ps., wie Duhm bemerkt, ein Ersatz für den unverständlichen dritten Stichos. Statt וַעֲנֵתְךָ und deine Herablassung hat II S. 22 וַעֲנֵתְךָ und dein Erhören, beide Lesarten sind nicht befriedigend. Duhms Konjekturen וַעֲנֵתְךָ תְּסַבֵּנִי und dein Rundschild beschirmt mich ist rhythmisch zu kurz. Die Lesart der LXX καὶ ἡ παιδεία σου P. וְיִסְדְּךָ = deine Zucht statt וַעֲנֵתְךָ ist vielleicht das Richtige.

²⁷ Vgl. Wiegand: Der Gottesname צוֹר etc. ZAW 1890 S. 87.

v. 41. Des Parallelismus halber liest man besser mit LXX hier und in II S. 22 תַּצְמִיתֶם (Baethgen). Der zweite Stichos hat nur zwei Hebungen.

v. 42. Man lese אֶל־ statt עַל־ nach II S. 22.

v. 43. Statt כַּעֲפַר יִקְרָפוּ כַּעֲפַר עַל־פְּנֵי רוּחַ lese man כַּעֲפַר יִקְרָפוּ = wie Staub werden sie verweht Ps. 68, 3 und streiche רוּחַ, welches vielleicht aus Ps. 1, 4 in diese Stelle hinein gelangt ist, des Rhythmus halber. — Man lese nach II S. 22 אֶרְקָעֶם ich stampfe sie fest statt אֶרְיָקֶם ich leere sie aus, Staub wird verweht, Straßenkot aber festgetreten.

v. 44. Das Metrum dieses Verses ist nicht in Ordnung, der Vers hat 3 Stichen, dasselbe ist der Fall in v. 49; man kann entweder v. 49c zu v. 44 nehmen (Bickell, Duhm) oder v. 44c zu v. 49. Das letztere ist vorzuziehen, da in dieser Aussage v. 44c und v. 49 der Höhepunkt der Macht des „Ich“ Ausdruck findet und die Verse 45 ff. darauf vorbereiten. — Statt עַם lese man עַמִּי nach II S. 22 und Cod. U. Die Bezugnahme ist auf das Volk des Sprechers.

v. 46. יִבְלוּ vergehen gibt keinen guten Sinn in dieser Verbindung. Unterjochte Völker kommen nicht mit leeren Händen, deshalb lese man יִבְרִיחוּ יְבִיאוּ לִי מִנְחֹת Geschenke bringen sie mir. יִבְל ist konstruiert mit ל der Person Ps. 68, 30; 76, 12 und dem Akk. der Sache Zeph. 3, 10. בְּנֵי נֹכַח ist irrtümlich aus v. 45 hierher gelangt. Der zweite Stichos ist nicht ganz in der Ordnung, da er nur zweihebzig ist, vielleicht ist ein Wort ausgefallen. Nach den Ansichten der Apokalyptiker sind die Heiden tributzahlende Vasallen (Bousset op. cit. S. 222), eine Ansicht, der auch in v. 45—46 Ausdruck gegeben wird. Dieses spricht für das späte Alter des Psalmes.

v. 50—51. Vers 50 stand wohl ursprünglich hinter למְשִׁחוֹ v. 51, welcher Vers die direkte Fortsetzung von v. 49 ist (s. v. 44). Durch diese Verstellung bot sich Gelegenheit, למְשִׁחוֹ auf David zu beziehen, wobei natürlich die ursprüngliche Bezugnahme auf

* Vgl. auch Nestle ZAW 1896 S. 324.

Hyrceanus verloren ging. לָרוּר bis zum Schluß ist Glosse, da sonst der Vers drei Stichen hätte.

v. 50 schließt das Lied in passender Weise. Der Psalm hatte ursprünglich keinen messianischen Inhalt.

Die Theophanie.

v. 8. Man schreibe כִּי nach II S. 22 des Rhythmus halber.

v. 12. Man streiche סָתַרו nach II S. 22 (Löhr-Thenius) als doppelte Schreibung eines Teils von סָבִיבוֹתָיו; durch Streichung dieses überflüssigen Wortes gewinnt man gleiche Längen für beide parallelen Glieder. Statt סָתַרו lese man מִקְפָּה „wie eine Hütte“. Die Dunkelheit, die den Gott wie eine Hütte einschließt, entzieht ihn dem neugierigen Auge des Menschen.

הַשְּׁכֵת־מַיִם „Dunkelheit des Wassers“ kommt nur hier vor, II S. 22, 12 liest הַשְּׁרֵת־מַיִם „Menge des Wassers“, beide Lesarten passen nicht in den Zusammenhang. Ich schlage vor zu lesen מַיִם statt שְׁמַיִם „Dunkelheit des Himmels“; שְׁמַיִם ist häufig Parallele zu שְׁתַּקִּים z. B. Dt. 33, 26; Hiob 35, 5; Jer. 51, 9; Ps. 36, 6; 57, 11; 108, 5. Gleichfalls muß מִנְגִינָה von v. 13 zu v. 12 genommen werden (Bickell, Duhm), um dieses Bild äußerster Dunkelheit zu vervollkommen. Wir gewinnen durch diese Emendation die nötigen drei Hebungen für diese Zeile.

Der so emendierte Vers ist:

Und er machte Dunkelheit wie eine Hütte um mich herum,
Finsternis des Himmels ohne Glanz.

v. 13 ist nicht mit Baethgen „vor ihm verschwanden seine Wolken“ zu übersetzen, sondern „vor ihm her zogen seine Wolken“, da Jahwe in ihrer Mitte bleibt, Ex. 24, 16f., und die Wolken eine Wand zwischen ihm und den Menschen bilden vgl. v. 12.

v. 16. Statt מַיִם lese man mit II S. 22 יָם oder יַמִּים Graetz et al.

Zum Schlusse möchte ich noch kurz Cheyne's Übersetzung von v. 44—49c in der Encyclopaedia Biblica III Spalte 3951 erwähnen, welche vielleicht nicht ernst zu nehmen ist.

- 44 a Du befreitest mich von dem Volk der Araber,
49 c Du errettetest mich von den Leuten von Maaca;
44 b Du machtest mich zum Haupte von Nationen,
44 c Völker, die ich nicht kannte, wurden meine Diener;
45 b Die Söhne von Gebal suchten mich ängstlich,
45 a Die Ischmaeliter wurden mir gehorsam;
46 a Sie brachten Weihrauch und Gold,
46 b Sie boten Ketten von köstlichem Golde dar.

Nach Briggs *Studies of the Holy Scriptures* S. 412 besteht der Psalm aus vierzehnzeiligen Strophen, nach Duhm aus achtzeiligen. Mir scheint Ps. A ein Gedicht von vier Strophen zu je elf Zeilen zu sein mit einem Einzeiler zu Anfang und zu Ende des Gedichtes, Ps. B hat ebenfalls vier Strophen zu je elf Zeilen. Es besteht aber auch die Möglichkeit, auf die mich Prof. Marti nachträglich aufmerksam gemacht hat, die beiden Psalmen in je 22 Distichen zu zerlegen und sie somit in die Reihe der alphabetisierenden Psalmen aufzunehmen. Jede Zeile des Ps. 18 hatte ursprünglich drei Hebungen, siehe kritische Anmerkungen.